



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه و آله

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

مكتبة دار الفکر

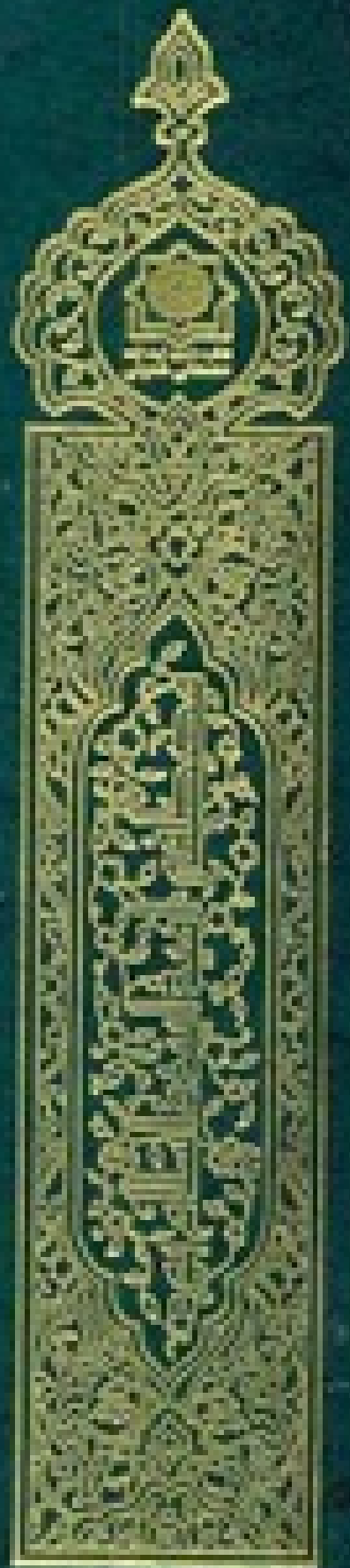
# سيرة النجاشية

تأليف

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد بن حنبل  
الكندي البجلي البصرة

الجزء الثاني

دار الفکر للطباعة والنشر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تحريرات في الاصول

كاتب:

مصطفى خميني

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
13	تحريرات فى الاصول المجلد 2
13	اشارة
13	اشارة
14	المقصد الثانى فى الأوامر
14	اشارة
15	الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر
15	اشارة
17	الأمر الأول حول معنى مادة الأمر و اشتراكها المعنوى
17	اشارة
21	تذنيب: فى بعض صور الشك فى معنى «الأمر»
23	الأمر الثانى حول اعتبار العلو و الاستعلاء فى مفهوم الأمر
29	الأمر الثالث حول عدم دلالة مادة الأمر على الطلب
33	الأمر الرابع فى الطلب و الإرادة
33	اشارة
34	الجهة الأولى: فى أن المسألة ليست لغوية
34	اشارة
36	بحث و تذييل: فى عدم أصولية المسألة بل هى كلامية و فلسفية
37	الجهة الثانية: فى الإشارة الإجمالية إلى تاريخ المسألة
39	الجهة الثالثة: فيما استدل به للأشعرى على اختلاف الطلب و الإرادة
39	اشارة
46	إفادة فيها فائدة: مغايرة الطلب النفسى للكلام النفسى
52	تنبهات:

52	الأول: فى بيان حقيقة الإرادة و ماهيتها
55	الثانى: فى إمكان الإرادة و وقوعها
55	إشارة
59	إفاضة فيها إضافة
61	الثالث: فى مبادئ وجود الإرادة
62	الرابع: هل الإرادة جزء أخير من العلة التامة؟
64	الخامس: حول إشكال اختيارية الإرادة و اضطراريتها
80	السادس: حول تقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية
85	الفصل الثانى فيما يتعلق بهيئة الأمر و صيغتها وضعاً
85	إشارة
87	تمهيد
89	المقام الأول فى أنها هل لها معنى واحد، أو معان متعددة؟
89	إشارة
96	تذنيب: فى محذور إيجابية استعمال الصيغة فى معناها و جوابه
97	إيقاظ و إرشاد: فى كيفية استعمال البارى للصيغ الإنشائية
101	المقام الثانى فى دلالة الصيغة على الوجوب ثبوتاً و إثباتاً
101	إشارة
102	الجهة الأولى: البحث الثبوتى
104	الجهة الثانية: البحث الإثباتى
109	تذنيب: فى بيان ثمرة النزاع
111	إيقاظ: فى الاستدلال بالكتاب على الوجوب
112	فائدة: حول أن موضوع المسألة هو الأوامر المولوية
114	بحث و تفصيل: فى الجمل الخبرية المستعملة فى الإنشاء
114	إشارة
114	الجهة الأولى: فى كيفية الاستعمال

- 117 ..... الجبهة الثانية: في دلالتها على الوجوب
- 118 ..... الجبهة الثالثة: في وجه الدلالة على الوجوب
- 119 ..... الفصل الثالث فيما يتعلق بهيئة الأمر إطلاقا
- 119 ..... اشارة
- 121 ..... تمهيد
- 121 ..... اشارة
- 121 ..... الأول: في المراد من «الإطلاق» هنا
- 122 ..... الثاني: في تشخيص محل النزاع
- 125 ..... المقام الأول: في التعبدى والتوصلى
- 125 ..... اشارة
- 125 ..... حول التقسيم إلى التعبدى والتوصلى وتعريفهما
- 130 ..... المبحث الأول حول إمكان أخذ قصد الأمر
- 130 ..... اشارة
- 130 ..... المرحلة الأولى: فيما أقيم على الامتناع الذاتى، وممنوعيته في مرحلة الجعل والتشريع
- 138 ..... المرحلة الثانية: حول الوجوه الناهضة على امتناعه بالغير واستحالته في مقام الامتثال والإطاعة
- 145 ..... تذييل: فيه توضيح لكيفية التمسك بالإطلاق لنفى قصد الأمر
- 148 ..... تذييلان
- 148 ..... التذنيب الأول: حول أخذ قصد الأمر بأمر ثان
- 148 ..... اشارة
- 152 ..... وهم: حول حقيقة الأجزاء والشرايط ودفعه
- 153 ..... شبهة تعين إفادة قصد القرية بدليل منفصل وحلها
- 153 ..... كلام المحقق العراقي في المقام وجوابه
- 155 ..... إيقاظ
- 156 ..... إشكال آخر على الأمرين
- 158 ..... التذنيب الثاني: حول أخذ سائر الدواعى القرية في متعلق الأمر

160	المبحث الثاني هل يستلزم امتناع التقييد امتناع الإطلاق؟
160	إشارة
161	أحدها: في المراد من الإطلاق والتقييد
162	ثانيها: حول النسبة بين الإطلاق والتقييد
162	ثالثها: في الفرق بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين والإثباتيين
163	رابعها: في تحقيق قاعدة استلزام امتناع التقييد للإطلاق
164	بحث و تفصيل: حول الاستدلال بالكتاب و السنة على أصالة التعبدية
167	الوجه العقلي على أصالة التعبدية
171	إيقاظ: في استدلال الشيخ الأعظم بقاعدة الإجزاء لأصالة التوصلية
173	المبحث الثالث في مقتضى الأصول العملية عند الشك في أخذ قصد القرية
173	إشارة
176	أحدها: في قضية الاستصحاب
177	ثانيها: في قضية البراءة العقلية والعقلانية
177	إشارة
180	إيقاظ: في عدم اشتراط البراءة بإمكان إيصال البيان
180	وهم و دفع
181	شبهة و حل
182	ذنابة: و فيها بيان آخر للاشتغال
182	ثالثها: في مقتضى أصالة البراءة الشرعية
190	تبيهات
190	التبيه الأول: حول التمسك بتمم الجعل و بمعنى العبادية لإثبات التقييد
192	التبيه الثاني: حول اقتضاء الأمر لاختيارية الفعل
192	إشارة
193	المقام الأول: حول مقتضى الدليل الاجتهادي
194	المقام الثاني: قضية الأصل العملي



196	التبیه الثالث: فی أن إطلاق الخطاب هل يقتضی الإتيان بالفرد المباح؟
196	إشارة
197	مقتضى الدليل الاجتهادى
198	مقتضى الأصل العملى
199	إيقاظ: فی شمول بحث التوصلى والتعبدى للنواهى
200	المقام الثانى فی أن مقتضى إطلاق الأمر النفسى والعينية والتعيينية
205	المقام الثالث فی الأمر الواقع عقيب الحظر
205	إشارة
207	إيقاظ: وفيه وجه لتعين النفسى العينى التعينى
209	الفصل الرابع فيما يمكن تعلقه بهيئة الأمر أو بمادة صيغ الأوامر
209	إشارة
211	المقام الأول فى المرة والتكرار
211	إشارة
211	الأمر الأول: فى المراد من «المرة والتكرار»
214	الأمر الثانى: فى خلو الكلام عن الجهة المقتضية للتكرار
216	التحقيق فى المقام
219	تبيينان
219	التبیه الأول: فى إتيان الأفراد العرضية دفعة مع وحدة الأمر
223	التبیه الثانى: فى الامتثال عقيب الامتثال
227	المقام الثانى فى الفور والتراخى
227	إشارة
234	ذنابة: فى منع دلالة الأمر على الفور فالفور
235	تممة: فى أن العصيان بحسب الآنات أو الأزمنة
237	المقام الثالث حول متعلق الأوامر، وما يتعلق به الأمر فى مقام الإنشاء والجعل
237	إشارة

248	فذلكة الكلام .....
248	تذنيب .....
249	المقام الرابع فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه .....
249	اشارة .....
254	فذلكة البحث .....
255	المقام الخامس إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز، أو الاستحباب، أم لا ؟ .....
255	اشارة .....
256	الجهة الأولى: فى حقيقة الحكم .....
259	الجهة الثانية: فى تصوير بقاء الحكم بعد النسخ .....
261	الجهة الثالثة: فى مقتضى الاستصحاب .....
265	المقام السادس هل الأمر بالأمر بشىء أمر بذلك الشىء، أم لا ؟ .....
269	المقام السابع فى الأمر بعد الأمر وقبل الامتثال .....
273	الفصل الخامس فى الأجزاء .....
273	اشارة .....
275	المقدمة فيما يتعلق بما جعله القوم عنوانا .....
275	اشارة .....
278	إيقاظ: فى الفارق بين مسألة الأجزاء وغيرها .....
280	الموقف الأول فى أن الأجزاء عند الامتثال ليس قهريا .....
286	الموقف الثانى فى أجزاء الاضطرابى عن الواقعى .....
286	اشارة .....
286	أحدها: فى أن المسألة عقلية أو لفظية .....
287	ثانيها: فى عدم الحاجة إلى ذكر البحث فى مقامين .....
288	ثالثها: فى انحصار البحث بمقام الإثبات .....
289	رابعها: فى أن البحث إثباتى تصورى .....
290	خامسها: فى وحدة الأمر و تعدده فى المقام .....

290	.....	اشارة
296	.....	إيقاظ: فيه برهان على تعدد الأمر ..
297	.....	تبييه: على عدم الفرق في الأجزاء بين إطلاق الدليل وإهماله ..
299	.....	سادسها: في صور الشك في الأجزاء وحكمها ..
309	.....	الموقف الثالث في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي ..
309	.....	اشارة
312	.....	المقام الأول: في الأمارات
312	.....	اشارة
312	.....	أحدها: في المراد من الأمارات ..
314	.....	ثانيها: في قصر بحث الأجزاء على طريقة الأمارات ..
318	.....	ثالثها: في الفرق بين الأجزاء هنا وبين الأجزاء في مباحث الاجتهاد والتقليد ..
318	.....	الأقوال في أجزاء الأمارات وبيان الحق ..
324	.....	تذنيب: حول إمكان حفظ الحكم الواقعي الفعلي ..
328	.....	إشارة لبعض الوجوه على أجزاء الأمارات ونقدها ..
335	.....	تذنيب: في صور الشك في أجزاء الأمارات وأحكامها ..
337	.....	المقام الثاني: فيما يتعلق بالأجزاء في الأصول ..
337	.....	اشارة
338	.....	التحقيق في أجزاء أصالتي الطهارة والحل ..
340	.....	وجه بدعي للأجزاء في الأصول ..
342	.....	بيان حال أجزاء الاستصحاب ..
343	.....	بيان حال أجزاء البراءة الشرعية ..
344	.....	إشكال و دفع ..
345	.....	فذلك البحث: في طرق إثبات الأجزاء ..
346	.....	إيقاظ: حول أجزاء أصالة الصحة ..
346	.....	بحث و تحصيل: فيما تخيله الأعلام و رده ..

348 ..... فذلكة الكلام فى المقام حول الاحتمالات فى اجزاء قاعدتى الحل و الطهارة

350 ..... شبهات على اجزاء الأمارات و الأصول و جوابها

357 ..... تذبذب: فى مقتضى الأصول عند الشك فى الاجزاء

358 ..... الموقف الرابع حول الاجزاء عند ترك المأمور به حسب الدليل الظاهرى

358 ..... اشارة

359 ..... ذنابة: حول الاجزاء فى الواجبات غير الموقفة

362 ..... تعريف مركز

سرشناسه: خمينى، مصطفى، 1309-1356.

عنوان و نام پديدآور: تحريرات فى الاصول/ تاليف مصطفى الخمينى.

مشخصات نشر: تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى، 1378.

مشخصات ظاهرى: 8 ج.

شابک: دوره 2-157-335-964 ؛ ج. 1 4-108-335-964 ؛ 36000 ريال (ج. 1، چاپ سوم) ؛ ج. 2 2-109-335-964 ؛ ج. 3 6-110-335-964 ؛ ج. 4 4-111-335-964 ؛ ج. 5 2-112-335-964 ؛ 42000 ريال (ج. 5، چاپ دوم) ؛ ج. 6 0-113-335-964 ؛ 46000 ريال (ج. 6، چاپ دوم) ؛ ج. 7 9-114-335-964 ؛ 42000 ريال (ج. 7، چاپ دوم) ؛ ج. 8 1157-335-964 ؛ 45000 ريال (ج. 8، چاپ دوم)

يادداشت: عربى.

يادداشت: چاپ قبلى: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى، مؤسسه الطبع و النشر، 1407ق. = 1366.

يادداشت: ج. 1 (چاپ سوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: ج. 1، 3-8 (چاپ دوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى کنگره: 8/BP159/8/خ 8 ت 3 1378

رده بندى ديويى: 297/312

شماره کتابشناسى ملي: م 78-10816

ص: 1

ص: 2

## المقصد الثاني في الأوامر

إشارة

## الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر

### إشارة

وهو أمور وقبل الإيماء إليها نشير إلى نكتة: وهي أن قضية ما سلف منا في تعريف علم الأصول (1)، كون المباحث السابقة من العلم، فتكون هي المقصد الأول، فما ترى من القوم في غير محله.

---

1- تقدم في الجزء الأول: 1.





## الأمر الأول حول معنى مادة الأمر و اشتراكها المعنوي

### إشارة

المعروف والمشهور: أن لفظة «الأمر» لها معان، كالطلب، والشأن، والفعل، والغرض، والحادثة، والفعل العجيب، وغير ذلك (1)، فيكون مشتركا لفظيا في الكل.

وفي مقابله أنه ذو معنى واحد، ومشارك معنوي بين الكل، وهذا ما زعمه العلامة النائيني رحمه الله (2) ولا يمكن الالتزام به، للزوم الجهل بالجامع، مع عدم قيام البرهان على امتناع الاشتراك اللفظي، فعليه يطلب منه الدليل.

وقد يستدل على الجامع المزبور- لأن الاشتراك المعنوي أقرب إلى الصواب-: بأن جميع الأشياء باعتبار صدورها من فاعلها فعل، ومن تلك الأشياء القوانين الإلهية والجواهر الأعلى والأدنين، فالكل مشترك في كونه فعلا (3).

وفيه:- مضافا إلى أنه ليس متبادرا من موارد استعمالات تلك الكلمة في السنة والكتاب- أنه غير قابل لكونه مادة المشتقات، ضرورة أن وضع تلك المادة نوعي، ووضع هذه اللفظة شخصي.

- 
- 1- كفاية الأصول: 81، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 128، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآمل 1: 194، تهذيب الأصول 1: 131.
  - 2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 128.
  - 3- منتهى الأصول 1: 110.

وربما اشتهر بين جماعة من المحققين، الاشتراك اللفظي بين معناه الاشتقاقي - وهو الطلب - وسائر معانيه (1).

وفيه أولاً: كون الأمر بمعنى الطلب ممنوع، بل هو لازمه، وإن ترى في اللغة تفسيره فهو من التفسير الخفي، لشهادة الوجدان على خلافه.

و ثانياً: تصوير الجامع بين سائر المعاني، أيضاً مشكل.

و توهم: أنه الشيء (2)، أو الشأن (3)، أو الفعل (4)، غير سديد، لعدم مساعدة ذلك مع بعض الاستعمالات، فراجع المفصلات.

و الذي هو الأقرب إلى الصواب: أن الاشتراك اللفظي في المقام - حسبما تقرر منا سابقاً (5)، و أشرنا إليه - غير سديد، بل غير ممكن، لأن ما هو مادة المشتقات وضعها نوعي، و ما هو موضوع للمعاني الجامدة وضعها شخصي، و لا يعقل كون كلمة واحدة موضوعة بوضعين: شخصي، و نوعي، للزوم الجمع بين المتنافيين بالضرورة.

و الاشتراك المعنوي بين سائر الموارد ثابت، بأن يقال: بأن الموضوع له هذه الكلمة، هي الهيئات و الصيغ الأمرية المستعملة بما لها من المعاني، من غير فرق بين كونها من الأوامر التكوينية، أو التشريعية، فما ورد في الكتاب من قوله تعالى: **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ (6)** أو أن الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (7) وقوله تعالى: **فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا**

- 
- 1- مفاتيح الأصول: 108- السطر 26، الفصول الغروية: 62، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 199، كفاية الأصول: 82، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 194.
  - 2- كفاية الأصول: 82، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 194.
  - 3- الفصول الغروية: 62- السطر 36.
  - 4- منتهى الأصول 1: 111.
  - 5- تقدم في الجزء الأول: 358- 363.
  - 6- القمر (54): 50.
  - 7- الإسراء (17): 85.

وَفَارَ التَّشْوُرُ (1) وهكذا، كله من الأمر بالمعنى المزبور، إلا أن الاختلاف في الخصوصيات و اللواحق هنا، كالاختلاف في سائر الأسماء و الألفاظ المستعملة في حقه تعالى و تقدس، فلا تخلط.

فعلى ما تقرر: إن الأمر مشترك معنوي، و الموضوع له هي الهيئات بما لها من المعاني، و بذلك يخرج الأوامر الامتحانية عن كونها أوامر، لأنها غير مستعملة فيما هو معانيها حقيقة، فتأمل.

و أما توهم استعمال الأمر في الفعل العجيب (2)، فهو غير ثابت، و لعله بكسر «الهمزة» كما في قوله تعالى: لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا (3) فوق الخلط.

و أما توهم استعماله في الشأن (4)، كما يقال: «شغلني أمر كذا» فلا يبعد كونه لأجل كونه مورد الأمر، أو مورد الطلب.

و توهم استعماله في مطلق الفعل (5) كما في قوله تعالى: وَ مَا أُمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (6) فهو فاسد، لأنه مسبوق بقوله تعالى: فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ (7).

فبالجملة: إلى هنا و وصلت الأقوال في المسألة إلى أربعة أو خمسة:

الاشتراك المعنوي بتصوير الجامع، و هو ممتنع و باطل.

الاشتراك اللفظي بين معناه الاشتقاقى و الجامد، و هو أيضا ممتنع.

1- هود (11): 40، المؤمنون (23): 27.

2- كفاية الأصول: 81.

3- الكهف (18): 71.

4- كفاية الأصول: 81.

5- نفس المصدر.

6- هود (11): 97.

7- نفس المصدر.

الاشتراك المعنوي بإرجاع جميع المعاني في مختلف الاستعمالات إلى معنى واحد، وهو الهيئات المستعملة في معانيها، وهذا موافق أيضا لما يستفاد من الاستعمالات.

و أما ما يقال: «من أن «الأمر» يجمع على «أوامر» فيما إذا أريد منه معناه الاشتقاقي، و يجمع على «أمور» فيما كان المراد منه المعنى الجامد»<sup>(1)</sup> فهو خلاف ما صرح به «أقرب الموارد»<sup>(2)</sup>.

وإن كان لا بد لك من الالتزام بالأمرين، فقل:

أحدهما: مادة «الأمر» و هي موضوعة لتلك الصيغ بما لها من المعاني، و بما أنها أمر حدثي، كما يقال: «زيد أمرني» أى قال مثلا: «اضرب» أو «يا أمرني» أى يقول: «اضرب» أو «زيد مأمور من قبل كذا» أى قال له مثلا «افعل كذا» فمنه يعلم:

أن الموضوع له هي الصيغ بما لها من المعنى الحدثي.

ثانيهما: «أمر» مادة، و هيئة، فإنه موضوع لمعنى جامد يجمع على «أمور» و هذا أقرب إلى الصواب من سائر المحتملات.

نعم، لا- يبعد كون المعنى الثانى موضوعا بالوضع التخصصى، و المعنى الأول موضوعا بالوضع التخصصى، أى أن الأمر المصدرى استعمل مرارا فى معنى آخر، حتى صار بهيئته ذا وضع آخر، كما هو مختار بعض الأجلة فى عدة من المشتقات، ك «المجتهد و الكاتب و المعلم و الوزير» و غير ذلك<sup>(3)</sup>.

تنبيه: بناء على ما ذكرنا، فلا دلالة فى هذه المادة على الطلب، لما عرفت:

1- نهاية الدراية 1: 252، منتهى الأصول 1: 111.

2- أقرب الموارد 1: 18.

3- لاحظ بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 97 و 178.

من أن «الطلب» ليس من معانيه (1)، ضرورة أن في حقيقة الأمر اعتبر الاستعلاء، أو العلو، على سبيل منع الخلو، وليس هذا إلا لإفادة تلك المادة ذلك، وهذا ليس متبادرا من معنى الطلب، بل ربما ينعكس، فإنه إذا قال أحد لصديقه مثلا: «افعل لى كذا» فيسأله: «أ تأمرنى بذلك» وهو يجيبه: «كلا، بل أطلبه منك».

و توهم تصريح اللغويين بذلك (2) فاسد، لعدم دلالته على أنه معناه بالترادف، بل بناء اللغويين على نقل الطالب إلى معنى اللغة بوجه، و إلا فلا بدّ من الالتزام بالترادف في جميع اللغات المفسرة بعضها ببعض، بل يلزم وجوب الترادف، وإلا يمتنع تدوين كتب اللغة.

فإذا ورد في رواية «أمرك بكذا» فمعناه «أنه أقول لك افعله» فالمدار في الوجوب والاستحباب هذه الهيئة، دون تلك الهيئة، ولا معنى لكونها دالة على غير ما هو الموضوع له.

نعم، له إنشاء مفاد تلك الصيغ الموضوع لها بهذا اللفظ، كما في كثير من المواقف، وسيأتي زيادة تنقيح (3). وبما أشرنا إليه يظهر مواضع الاشتباه والخلط في كلمات الأعلام (4).

### تذنيب: في بعض صور الشك في معنى «الأمر»

إذا شك في مورد في معنى «الأمر» فمع القرينة فهو، وإلا فالرجوع إلى

- 1- تقدم في الصفحة 6.
- 2- تشريح الأصول: 65-66.
- 3- يأتي في الصفحة 17-18.
- 4- الفصول الغروية: 63-السطر 4، لاحظ بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 195.

المرجحات المذكورة في الكتب المفصلة (1) غير جائز. و مع ثبوت أحد المعاني فهو المأخوذ.

ولو شك في النقل، فأصالة اتحاد العرفين محكمة. و مع ثبوت المعنيين أو الأكثر، لا بد من القرينة المعينة. و الأمر بعد ذلك كله سهل.

---

1- قوانين الأصول 1: 32، مفاتيح الأصول: 88-95، الفصول الغروية: 40، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 94-111.

## الأمر الثاني حول اعتبار العلو و الاستعلاء في مفهوم الأمر

اختلفت كلماتهم في اعتبار العلو و الاستعلاء في مفهوم «الأمر» و عدمه، على أقوال: فمن قائل: بأنهما معا معتبران، أما الأول: فللوجدان و التبادر، و أما الثاني:

فلعدم صدقه على طلب المولى من العبد في محيط الأنا و التلطيف، و إليه ذهب الوالد المحقق - مد ظله - (1).

وفيه: أن التلطف و الالتماس و الاستدعاء يضر بأمريته، لاشتراط أعدامها في صدق «الأمر» فالدليل أخص من المدعى.

و من قائل بعدم اعتبارهما فيه، لأن الطلب ينقسم إلى قسمين: طلب يسمى «أمرًا» و طلب يسمى «دعاء» و يعبر عنهما بالفارسية «فرمان» و «خواهش» فإذا بعث أحد أحدا بداعي إثبات أن نفس أمره باعث، فهو أمر، و إذا كان بداعي انبعائه عن البعث مع ضم الضمائم الاخر إليه - من الالتماس و الدعاء - فهو ليس أمرًا، فلا يعتبر في مفهومه العلو و الاستعلاء.

---

1- مناهج الوصول 1: 239-240، تهذيب الأصول 1: 133.

وبعبارة أخرى: لا- ينبغي أن يصدر في الفرض الأول إلا ما يعد أمراً، وفي الفرض الثاني إلا ما لا يعد أمراً. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى (1).

وهنه واضح، لعدم إمكان الالتزام بعدم أخذهما أو واحد منهما في مفهومه، مع عدم كونه لائقاً إلا من الشخص المزبور، فالتضييق من غير التقييد ممتنع، ومع عدم التقييد فلا بد من الصدق في الفرضين.

ومن قائل: إن المأخوذ فيه هو العلو، وعليه أكثر الأعلام (2).

وفيه: أن مجرد العلو الذاتي الواقعي، غير كاف في صدق «الأمر» وجدانا، فإن الأمر أخص منه، كما إن كلمة «فرمان» في الفارسية أخص من «الأمر» فإنه مأخوذ فيه بعض اللواحق الاخر.

وقد يقال: بأن المعتبر هو العلو مع عدم الانخفاض (3).

وقد يقال: باعتبار العلو، أو الاستعلاء، على سبيل منع الخلو (4)، والمقصود اعتبار العلو الحقيقي أو الادعائي، فإنه أيضا كاف في صدقه (5).

و توهم امتناع تصوير الجامع كما في كتاب العلامة الأراكي (6)، في غير محله، فإن ما هو الجامع هو العلو المزبور، فتدبر. هذا ما عندهم.

والذي ينبغي الإشارة إليه أولا: هو أن من الواجبات الإلهية، الأمر

1- نهاية الأصول: 86-87.

2- بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 201، كفاية الأصول: 83، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 129، مقالات الأصول 1: 207، محاضرات في أصول الفقه 2: 13.

3- هداية المسترشدين: 132-السطر 21-23.

4- إشارات الأصول: 80.

5- نفس المصدر.

6- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 196.



بالمعروف و النهى عن المنكر، و بناء الفقهاء إلى زماننا هذا على وجوبه العمومى على كافة الناس، من غير تقييد بكون الأمر لا بد و أن يكون عاليا مستعليا، بل يجب عندهم الأمر بالمعروف على السافل بالنسبة إلى العالى المستعلى، و عند ذلك يلزم أحد أمرين:

إما الالتزام بعدم اعتبارهما مفهوما، و أن مطلق البعث أمر و لو كان مصحوبا بالاستدعاء و الالتماس.

و إما الالتزام بأن ما هو الواجب ليس مشتركا فيه كافة الناس، بل هو مخصوص بجمعية معينة لذلك و هذا من المقامات و المناصب، كما هو الآن كذلك فى بعض الدول الإسلامية.

و الذى يساعده الذوق و بعض الآيات و الروايات هو الثانى، و ما هو قضية الاتفاق و الإجماع هو الأول.

و توهم: أن عمومية الحكم تستفاد من دليل آخر، غير تام.

إن قلت: ما هو محل البحث هو الأمر المولوى، و أما سائر الأوامر- و منها الإرشادات- فلا يعتبر فيها العلو و الاستعلاء، فعليه يسقط الإشكال من أساسه (1).

قلت أولا: تقسيم الأوامر إلى هذه الأقسام، دليل على أن «الأمر» يصدق على تلك البعوث و التحريكات.

و ثانيا: المسألة لغوية، و الأصحاب اعتبروا العلو، لأجل التبادر، و قد ورد فى الكتاب و السنة كلمة «الأمر بالمعروف» إلى حد لا تعد و لا تحصى، فالآمر بالمعروف ينحصر بالذين لهم العلو الواقعى، قضاء لحق كلمة «الأمر» و لعل الأمر فى كلمة «الناهين» كذلك.

وتوهم: أن هذه المسألة أصولية، بدعوى: أن العلو معتبر في الأوامر التي يجب إطاعتها، دون مطلق الأمر، غير تام، لمخالفة كلماتهم لذلك، ولأن الأوامر الواجبة إطاعتها، ليست مقيدة بكونها صادرة عن علو، فإن إطاعة الزوج والوالد والسيد، واجبة على الزوجة والولد والعبد، مع أن من الممكن علو هؤلاء عليهم فلا تخلط.

والأذى هو الحق في المسألة الفقهية المشار إليها، غير واضح بعد عندي، وقد احتملنا اختصاص ذلك بطائفة، وأن الأمر بالمعروف من المناصب التي لا بد من كونها بيد الحاكم والوالي، وإلا يلزم في بيان معروف واحد منكرات عديدة، كما نشاهدها بالوجدان، ولا نبالي بالالتزام بذلك وإن قلنا: بأن العلو غير معتبر في صدق «الأمر» لأن دليل تلك المسألة ليس هذا الوجه فقط، بل هذا من المؤيدات.

وأما ما هو الحق في هذه المسألة: فهو أن تقسيم الأوامر إلى الأوامر المختلفة، كالأوامر المتحانية، والإرشادية والغيرية، وإطلاق «فعل الأمر» في الكتب الأدبية على الصيغ الخاصة من غير النظر إلى القيد الزائد، ومقابلة النهي مع الأمر، وعدم اعتبار قيد العلو والاستعلاء فيه، مع أنهما يستعملان معا في الكتاب والسنة، وذهاب الفقهاء من الفريقين إلى وجوب الأمر بالمعروف على كافة الناس بالنسبة إلى كل أحد، من غير إشعارهم بخصوصية العلو في الأمرين، وحكاية فعل من بعث العالى إلى المعروف «بأنه أمر بكذا» من غير استعلاء منه في ذلك، وأنه إذا صنع ذلك امثل قوله تعالى: **الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ (1)** وقوله تعالى: **تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ (2)** وهكذا من غير انتظار، وغير ذلك مما يطلع عليه الفكور، كلها شاهدة على عدم أخذ

1- التوبة (9): 112.

2- آل عمران (3): 110.

العلو والاستعلاء فى مفهومه.

ولا ينبغى لأرباب النظر الخلط بين الاستعمالات الخاصة فى أفق من الزمان الواضحة مناشئها، وبين ما هو معنى اللغة و المادة.

و مما يؤيد مقالتنا: أن الأوامر الصادرة من الأزواج والآباء والسادة، بالنسبة إلى الزوجات والأبناء والعبيد، واجبة الإطاعة، مع أنها كثيرا ما لا تصدر من العالى، كيف؟! ويمكن كون الزوجة عالية على زوجها بالعلم و المال و الجاه و المقام، و هكذا فى الابن و العبد، و لو كانت هى الالتماس و الاستدعاء، لما كان وجه لوجوب الطاعة عند العقلاء، كما لا يخفى.

و توهم كفاية الاستعلاء، كتوهم: أن العلو الاعتبارى المزبور كاف، و من الممكن دعوى: أن الاستعلاء المعتبر ليس إلا العلو، لعدم إمكان التفكيك بينهما، لأن المراد من «العلو» هو العنوان المظهر، لا الأوصاف الذاتية، فعليه يكفى العلو، و هو فى الأمثلة المزبورة موجود.

و أنت خير بفساد ذلك، فإن العلو المعتبر هو المعنى العرفى، فربما يكون لهؤلاء المذكورين، علو عرفى على مقابلتهم، مع وجوب إطاعتهم على هؤلاء، فلا تغفل.

و مما يؤكد مرامنا، تقسيمه إلى الأوامر الواجبة و المندوية، مع أن المتفاهم على ما يترأى من مرادفاته كما فى الفارسية- و هو كلمة «فرمان»- لا يناسب الندب و الترخيص فى الترك، فيعلم من ذلك: أن كلمة «فرمان» ليست مساوقة «للأمر» و لا كلمة «دستور» مساوقة له.

ثم إن المراجعة إلى كتب اللغة و ما وصل منهم إلينا، تعطى عدم صحة ما بنوا عليه، و الفحص عن المشتقات يؤدى إلى الاطمئنان بفساد ما قالوا، و ليس فيها شىء

يعطى اعتبار العلو أو الاستعلاء في صدق هذه الكلمة (1).

بل المستفاد من اشتقاقاتها عكس ذلك، فقال في «الأقرب» (2): «معنى يَأْتَمِرُونَ بِكَ (3) أى يأمر بعضهم بعضا بقتلك، وفي قتلِكَ. و الأمير قائد الأعمى، و الجار، و المشاور، و زوج المرأة».

و أنت تعلم: أن الكل مشترك في معنى واحد و هو الأمر، و هو البعث الأعم من العالى أو الدانى.

و أما إطلاق «أولى الأمر» أو «صاحب الأمر» على الرئيس و السلطان، فلا يستلزم قصور الكلمة في الصدق على الآخر، فليتدبر.

و مما يؤيد ذلك تفسيره في اللغة ب «الطلب» مع عدم اعتبارهما فيه، كما أشير إليه (4).

و ما ذكرناه سابقا (5) فهو من باب إلزام الخصم. نعم لا- شبهة في أن الطلب أعم من الأمر، لأنه إذا طلبه بالإشارة أو بسائر الجمل، يقال: «طلبه» حقيقة، و لا يقال:

«أمره» إلا لكونها مفيدة فائدة الأمر.

1- لاحظ مقاييس اللغة 1: 137، المصباح المنير: 29، لسان العرب 1: 203.

2- أقرب الموارد 1: 18.

3- القصص (28): 20.

4- تقدم في الصفحة 6.

5- تقدم في الصفحة 9.

### الأمر الثالث حول عدم دلالة مادة الأمر على الطلب

بناء على كون مادة الأمر دالة على الطلب، فهل هي لمطلق الطلب- كما اختاره العلامة الأراكي وبعض آخر(1)- بالوضع، وإن كانت مفيدة للوجوب فيما إذا كان لها الإطلاق؟

أو للطلب الإلزامي، كما عليه الوالد المحقق - مد ظله - معللا بالتبادر، وقائلا:

«إن المقام ليس موقف التمسك بالإطلاق، بل مورده صيغة الأمر، لا مادته»؟(2) أو لا هذا ولا ذاك، كما هو مختارنا؟ ضرورة أن مادة الأمر، لا تحكى إلا عن الموضوع له، وما هو الموضوع له الهيئات المستعملة في معانيها، وتكون هي بنفسها فارغة عن الوجوب والندب.

مثلا: قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (3) ليس فيه إنشاء

1- مقالات الأصول 1: 206، منتهى الأصول 1: 112.

2- مناهج الوصول 1: 241.

3- النور (24): 63.

طلب، حتى يقال: هو الطلب الوجوبى، أو الاستحبابى، بل هذه إفادة حاكية عن صيغ الأمر، وأنه من هذه الآية يعلم كونها موضوعة للوجوب.

و هكذا قوله تعالى: [إِذْ أَمَرْتُكَ \(1\)](#) فإنه ناظر إلى ما أمره به بقوله:

[اسْجُدُوا لِآدَمَ\\* \(2\)](#).

و كذا قوله تعالى: [يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ\\* \(3\)](#) فإنه أيضا ليس إلا دالا على أن الوصل واجب، و مورد الأمر بالصيغة. هكذا حررنا فى «التفسير الكبير» [\(4\)](#).

إلى غير ذلك مما استشهد به فى المقام فإن كل ذلك أجبنى عن المسألة.

نعم، يصح الاستدلال بها فى المسألة الآتية [\(5\)](#) فى صيغ الأمر، و أنها موضوعة للوجوب أم لا.

فبالجملة: كون مادة الأمر موضوعة للطلب، معناه: أنه يمكن إنشاء الطلب بها، مع أن الإنشاء من المعانى الحرفية و الإيجادية التى تكون من خواص الهيئات نوعا، دون المواد، فتلك المادة أجنبية فى أصل وضعها عن كونها للطلب، فضلا عن كونها للإنشاء، و فضلا عن البحث عن أنها لمطلق الطلب، أو الطلب الإلزامى.

نعم، قد يتمكن المستعمل من إنشاء الطلب بها، كما فى قولك: «أمرك أن تعيد صلاتك» فإن هيئة «أمر» ليست مستعملة فى المعنى الاستقبالى، بل هى مفيدة المعنى الآخر، فهل تستعمل هى فى الإنشاء، أم هى استعملت فى المعنى الآخر؟

ثم إن مادة الأمر، كيف يمكن استعمالها فى المعنى الطلبى و الإنشائى، مع أنه

1- الأعراف (7): 12.

2- الأعراف (7): 11.

3- البقرة (2): 27.

4- تفسير القرآن الكريم، المؤلف قدس سره (سورة البقرة: 27، مسائل اللغة و الصرف، المسألة 14).

5- يأتى فى الصفحة 77.

لا- يمكن إلا- مجازا، ضرورة أن تلك المادة، وضعت للهيئات و للصيغ المستعملة في الإنشاء و الطلب، فمفادها هي الإرادة المظهرة و الطلب المظهر بغيرها، فكيف يصح استعمالها في المعنى الإيجادى، و كيف يعقل إيجاد شىء بها؟

فهنا إشكالان:

أحدهما: مخصوص بهيئة «أمر» المستعملة في غير المعنى الموضوع له.

ثانيهما: مخصوص بمادة «الأمر» المستعملة في الإنشاء، مع أنها موضوعة للحكاية عن الهيئات المستعملة بما لها من المعانى، كما مر تفصيله (1).

أما الإشكال في الجهة الأولى، فمندفع: بأن هيئة المضارع- على ما مر- لا تدل على الحكاية عن المستقبل، بل هي موضوعة للأعم.

و أما الجهة الثانية، فيندفع: «بأن هذه المادة أقيمت مقام هيئة الأمر، لمناسبة مقتضية، و كأنه إذا قيل: «أمرك بكذا» أى «أقول لك افعل كذلك» فيحصل المعنى الإنشائي بهذه المادة في خصوص هذه الأمثلة تجريدا، أو غير ذلك مما يمكن توهمه. فالبحث الذى عنونه الأصحاب في المقام حول مادة الأمر ساقط، و الاستشهادات التى ذكرها أجنبية، كما عرفت.

و أما أن مفاد هذا الإنشاء الحاصل بتوسط تلك المادة، هو مطلق الطلب، أو الطلب الإلزامى، فهو أيضا غير صحيح، لأن تلك المادة أقيمت مقام الهيئة، أى كأنها معنى اسمى أقيم مقام المعانى الحرفية كما هو الرائج، فإن كانت الهيئة مفيدة الوجوب أو الندب أو غير ذلك، فهى مثلها من غير زيادة و نقيصة، و إن كانت تقيّد ذلك بمقدمات الحكمة، فهى أيضا كذلك، فما ترى من منع جريان مقدمات الحكمة فى مثلها (2)، فى غير محله، فافهم و اغتتم.

1- تقدم فى الصفحة 8.

2- مناهج الوصول 1: 242.





## الأمر الرابع في الطلب و الإرادة

### إشارة

قد اختلفت كلماتهم في اتحاد الطلب- الّذى هو معنى الأمر عندهم- مع الإرادة مفهومًا، أو هو مصداقا، أو لا هو مفهومًا، و لا مصداقا، على أقوال ثلاثة:

فعن المشهور من الإمامية و المعتزلة: هو الاتحاد مصداقا(1).

و عن بعض آخر: اتحادهما مفهومًا(2).

و عن الأشاعرة: اختلافهما مصداقا و مفهومًا(3).

و لما عرفت منا سقوط المعنى المشهور من كونه بمعنى الطلب، بل الأمر بمادته موضوع للصيغ بما لها من المعانى، و لا ربط له بالطلب و نحوه فى عالم المفهومية(4)، سقط البحث عن هذه المسألة هنا، لعدم ربط لها بالمقام.

1- كشف المراد: 223، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملئ: 198.

2- كفاية الأصول: 85.

3- لاحظ نقد المحصل: 170، شرح المواقف 8: 93، شرح التجريد، القوشچئ: 246.

4- تقدم فى الصفحة 9.

و العجب أن الأعلام أوقعوا أنفسهم في مسألة و عويصة أجنبية عن هذه المسائل، و بعيدة عن أفهام المحققين، فضلا عن المشتغلين بالعلوم الاعتبارية!! و كأن ذلك لمجرد المساس، و لتناسب بعيد جدا، فإن من كون الأمر بمعنى الطلب، ذهب ذهنهم إلى الطلب و الإرادة، و من لفظة «الإرادة» سافر إدراكهم إلى الإرادة التكوينية و التشريعية، و من تلك الصفة إلى اختيارياتها و لا اختيارياتها، و من ذلك إلى مسألة الجبر و التفويض، و لما عرفت منا انقطاع رأس السلسلة، و أجنبية مادة الأمر عن مفهوم الطلب، تسقط هذه العواقب المستتبعة.

و لكن لعدم خلو كتابنا من بعض ما يقرب من أفهام المحصلين- من المسائل المربوطة في المقام هنا باللغة، و الأصول، و الكلام، دون الفلسفة العليا- نشير إلى تلك المسائل في ضمن جهات:

### الجهة الأولى: في أن المسألة ليست لغوية

#### إشارة

قد يستظهر من بعض الأفاضل: أن المسألة لغوية، و أن الاختلاف بين هؤلاء الفحول، يرجع إلى اختلاف في المفهوم اللغوي، و أن البحث في هذه المرحلة انجر إلى المقاتلة و سفك الدماء، و كان المأمون يحبس الأشاعرة أزمنا طويلة، لقولهم باختلاف الإرادة و الطلب مثلا. و لا أظن أن يتفوه به بعد ذلك أحد، فما يظهر من «الكفاية»<sup>(1)</sup> و بعض آخر<sup>(2)</sup>، في غاية الإشكال.

نعم، ربما يمكن تأييد بعض المباحث العلمية بالمتبادرات من المفاهيم اللغوية، فيقال: بأن اختلاف مفهومهما كاشف عن اختلاف الهوية و الوجود.

1- كفاية الأصول: 85.

2- نهاية النهاية 1: 94.

وفيه: أن هذا لو تم لا يدل على ذلك، أفما سمعت: «باختلاف مفهوم الوجود والوحدة، مع اتحادهما مصداقاً» وغير ذلك من الألفاظ المتساوقة، ك «الإنسان والناطق»؟! نعم إذا ثبت اتحادهما مفهوماً، فلا يعقل الالتزام بالاثنية، لامتناع ذلك بالضرورة، وحيث إن اختلافهما مفهوماً مما لا غبار عليه، فلا شهادة من ناحية اللغة على البحث العلمى فى المقام (1).

وربما يخطر بالبال دعوى الاتحاد المفهومى، ضرورة أن حسب اللغة تكون كلمة «راد يرود» بمعنى الطلب، و الآن يستعمل الإرادة فى الطلب فى العرف الدارج واستعمال الإرادة فى الصفة النفسائىة من المجاز، للتلازم بين الصفة المزبورة و الإنشاء و البعث المظهر فإذا قيل: «فلان أرادك» أى طلبك، و إذا قيل: «فلان طالب العلم» أى يريده.

وفيه: أن مادة «الإرادة» «راد يرود» وفى القرآن الكريم: وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ (2) و هى بمعنى الطلب الخاص.

و أما الإرادة، فبحسب اللغة فسرت بالتحميل على أمر و شىء، و بحسب الاستعمال تارة: يراد منها الاشتهاء، كقوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ (3) أو إذا أراد شيئاً (4) أو تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ (5) وغير ذلك.

و أخرى: تستعمل فى المعنى المظهر و الطلب الظاهر، كما فى بعض الزيارات:

1- لاحظ تشريح الأصول: 66.

2- يوسف (12): 23.

3- الأحزاب (33): 33.

4- يس (36): 82.

5- القصص (28): 83.

«وإرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم»<sup>(1)</sup>.

فبالجملة: ما تسلمه الأصحاب- رضى الله عنهم-: من اختلاف مفهومهما واقعا، وبحسب اللغة، غير واضح السبيل، بل لا يبعد اتحادهما في موارد الاستعمالات.

نعم، ربما يستعمل الإرادة في الأفعال الراجعة إلى المرید، من غير صحة استعمال الطلب، فلعله شاهد على أن المفاهيم بحسب اللغة مختلفة، و الأمر- بعد ما عرفت- سهل جدا.

### بحث و تذييل: في عدم أصولية المسألة بل هي كلامية و فلسفية

ربما يمكن دعوى: أن المسألة أصولية، وأن النزاع في المقام يرجع إلى بحث أصولي، لأن النزاع يكون في أن مدلول الأمر، هل هو الإرادة، و الطلب متحد معها، أو منطبق على الكاشف عنها، كى تكون كاشفة عن الإرادة عند الإمامية و المعتزلة، و كاشفة أيضا عن الطلب، فيترتب على الصيغة ما يترتب عليها؟

أو لا تكون كاشفة عند الأشاعرة، فلا يترتب عليها ما يترتب عليها من الأحكام.

وفيه: أن مجرد ذلك لا يكفي لاندراجها في المباحث الأصولية، فما يظهر من العلامة الأصفهاني <sup>(2)</sup> غير سديد. هذا مع أن النزاع في المقام، ليس في مسألة أصولية بالضرورة، كما يظهر من الأدلة الآتية.

مع أن ما هو الموضوع لبناء العقلاء أو حكم العقل من لزوم الامتثال عقيب الأمر، ليس لأجل انكشاف الإرادة بعنوانها أو الطلب بمفهومه بالأمر، حتى إذا أنكرنا حقيقة الإرادة حتى في المخلوق، وقلنا: هي العلم بالصلاح، و لا صفة زائدة

1- كامل الزيارات 2: 200، بحار الأنوار 98: 151.

2- نهاية الدراية 1: 261.

على القدرة و العلم فى النفس، يلزم عدم لزوم الامتثال.

فعلى هذا، تكون المسألة ذات جنبتين:

إحدهما: كونها كلامية إذا نظرنا إليها لأجل البحث حول البارى عز اسمه، وأن فى ذاته تعالى - زائدا على أوصافه- تكون صفة أخرى مسماة ب «الطلب و الكلام النفسى» بالوجه الذى يأتى، و إن لم تساعد اللغة فرضا، أو لا صفة له تعالى بذلك الاسم قبال علمه و قدرته و حكمته.

ثانيتها: كونها عقلية و فلسفية إذا نظرنا إلى أن فى دار التحقق، هل يكون للأمر الكذائى حد و ماهية، أم لا؟ و على الأول: ما هو حده و ماهيته؟ فالبحث عن أصل تحققه بحث مقدمى فى الفلسفة العليا، كالبحث عن أصل تحقق الوجود، إلا على وجه سلكناه فى «قواعدنا الحكمية»(1).

### الجهة الثانية: فى الإشارة الإجمالية إلى تاريخ المسألة

فإن له قدما فى فهم ما هو المقصود فى الباب.

كان الناس فى أول طلوع الإسلام إلى زمان التابعين و بعدهم بمدة قصيرة، يأخذون المسائل الاعتقادية عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم و عن الأصحاب الخواص، و أمير المؤمنين عليه صلوات المصلين، و كانت شواغلهم فى حياتهم الاجتماعية و السياسية، مانعة عن الغور فى المباحث العقلية و الموضوعات الاعتقادية، و سدا عن التفكير فيما هو الخارج عن محيطهم البدوى، و أفقهم البسيط.

و بعد اختلاط المسلمين بغيرهم و امتزاجهم، و بعد تمامية عصر الخلفاء- و هو عصر إشغال الحواس و الأفكار- شرعوا رويدا رويدا فى هذه المباحث، بعد ظهور

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

كبرياتها العقلية و مطالبها العالية- بنحو الإيماء و الإشارة- عن أمير المؤمنين إلى زمان السجاد و الباقر عليهم السلام.

و من الباحثين عن تلك الأمور و الغائرين فيها، الحسن البصرى- أسير عين التمر- فإنه كان رئيسا فى حلقة من الحلقات العلمية، و يتفكر فى المسائل العقلية الراجعة إليه تعالى و تقدس، فاتفق فى يوم تشاح بينه و بين واصل بن عطاء فى مسألة، فاعتزل عنه، فبدأ نشوء المعتزلة باعتزاله، حتى وصلت النوبة إلى أبى الحسن الأشعري- من معاصرى الكليني، و أحفاد أبى موسى الأشعري المعروف- فخالف مرامهم، و أيد ما وصل إليهم من البصرى، و اختلفوا مذهبه بعد ما اندرس (1)، فصارت الأمة الإسلامية- حسب الاعتقادات الكلامية- بين هاتين: معتزلة، و أشاعرة. و فى مقابلهم الإمامية الذين يأخذون المعتقدات من الوحي و التنزيل، و أصحابه و أربابه.

و تلك المسألة التى مضت الإشارة إليها، كانت مسألة تكلم البارى جل اسمه، و سبب النزاع فى هذا، هو التخاصم فى أن القرآن حادث، أم قديم، و قد حكى أن التشاجر بين الفريقين بلغ إلى حد أريق فيه الدماء الكثيرة، و المأمون كان من المعتزلة، و يحارب المخالفين، و يحبسهم لأجل اعتقادهم بقدم القرآن، و لما كان البحث حول كلامه تعالى سمي الباحث ب «المتكلم» (2).

فتحصل إلى هنا: أن هذه المسألة، نشأت عن مسألة كلامية اعتقادية، غير راجعة إلى مباحث الأصول و اللغة قطعا، و الإمامية و المعتزلة يقولون: بأن الطلب و الإرادة متحدان، و الأشاعرة يدعون الافتراق.

و غرضهم من ذلك: أن الأشاعرة يدعون: أن وراء العلم و القدرة و الإرادة،

1- الملل و النحل، الشهرستانى 1: 36 و 85.

2- الملل و النحل، الشهرستانى 1: 36.

صفة أخرى تسمى ب «الكلام النفسى» وهؤلاء ينكرون ذلك: بأننا إذا راجعنا وجداننا، لا نجد وراءها أمراً آخر يسمى به.

أو أن الأشاعرة يدعون: أن وراء الزجر الإنشائى و الطلب الإنشائى، زجر و طلب حقيقى، و وراء الكلام اللفظى كلام نفسى، و يعرب عن ذلك قوله:

إن الكلام لفى الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(1)

### الجهة الثالثة: فيما استدل به للأشعرى على اختلاف الطلب و الإرادة

#### إشارة

و هو أمور:

الأول: لا- شبهة فى وجود الأوامر الامتحانية، و لا- إشكال فى عدم كون الإرادة من مبادئها، و إلا يلزم اتحاد تلك الأوامر مع الأوامر الحقيقية، فما هو الفارق ليس إلا كون الطلب من مبادئها، و إلا يلزم أن لا تكون تلك الأوامر أوامر، مع أنها أوامر بالضرورة.

فبالجملة: لا- يشترط فى تحقق الأمر الإلزامى و هكذا النهى، استباقهما بالإرادة و الكراهة، فإنهما من المبادئ الوجودية للأمر و النهى الحقيقيين المتعلقين بالمواد واقعا، بل ربما يكون أمر آخر وراءهما مبدأ لهما، و هو الطلب النفسانى، و الكلام النفسى.

و لا- يمكن إنكار ذلك، لأن مجرد التصور و التصديق و القدرة غير كاف، و لا ثالث إلا ذلك، فلا وجه للتمسك بعدم الوجدان، كما فى كلام المعتزلى و الإمامى، لأنه أعم، و البرهان قائم على لزومه و إن خفى على النفس نيله و تحصيله (2).

و العجب من العلامة النائينى رحمه الله من تخيل التزام الأشعرى بالطلب مجامعا

1- منسوب إلى الأخطل، لاحظ شرح المقاصد 4: 150.

2- شرح المقاصد 4: 194، شرح المواقف 8: 94، شرح التجريد، القوشجى: 246.

للإرادة!!<sup>(1)</sup> مع أن الأمر ليس كذلك، بل هو بصدد إثبات الأمر الآخر وراءهما عند فقدها، كما سيظهر من سائر البراهين القائمة عليه.

أقول: فيما مر جهات من النظر ربما تظهر تدريجا فيما يأتي. والآذى هو مورد البحث هنا: هو أن الأوامر الامتحانية وغير الامتحانية، مشتركة- من جميع الجهات- فى السلسلة الطولية والمعالييل والغايات، من لزوم التصور، والتصديق، وغير ذلك، وإنما الاختلاف بينهما فى الدواعى، فإن الأمر إذا لاحظ قيام غرضه بالضرب، يترشح منه- بعد التصديق- إرادة إلى إيجاد الهيئة الباعثة إلى الضرب، فيريد ذلك، ويتحقق المراد بتبع الإرادة.

وإذا لاحظ امتحان طفله، يرى أن هذا لا يحصل إلا بأمره نحو شىء، فيوجد الهيئة الباعثة إلى الضرب.

فما هو الداعى فى الأول، لا يحصل إلا بالضرب بوجوده الخارجى، ولكن لا يريد الضرب، بل يريد البعث إلى الضرب، بإيجاد الهيئة الموضوعية له.

وما هو الداعى فى الثانى، هو الاطلاع على حدود تأثير الأمر و حد انقياد المأمور و الطفل، فلا شىء وراء الإرادة فى جميع الأوامر. و توهم تعلق الإرادة بصدور الضرب<sup>(2)</sup>، من الواضح بطلانه كما يأتي.

نعم، الإرادة بمعنى الحب و الاشتهااء و الميل و الكيف النفسانى، متعلقة بالضرب، ولكنها غير الإرادة بمعنى المبدأ الفعال، و بمعنى الأمر الحاصل بفعالية النفس، فلا تخلط.

فتوهم: أن البعث و الزجر صورى هنا، و لا واقعية له<sup>(3)</sup>، منشأ الخلط بين

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 131-133.

2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 203، منتهى الأصول 1: 117.

3- الفصول الغروية: 68- السطر 29، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 203.



الأغراض و الدواعى. فما يظهر من صاحب «الكفاية»: من تقسيم الإرادة إلى الإنشائية، و التكوينية الجدية الحقيقية (1) - لو تم - فهو بلحاظ أن الإرادة التشريعية، هى التى تعلقت بالقانون و البعث، قبال إرادة الفاعل، فإنها تعلقت بالضرب.

و أما توهم: أن الإرادة فى التشريع غير الإرادة فى التكوين، فهو واضح المنع، لأن كل فعل صادر من الفاعل المختار مسبوق بالإرادة، إلا أن الاختلاف فى الدواعى و متعلقات الإرادة. و ما أفاده العلامة الأراكى رحمه الله (2) هنا، فى غاية الوهن، و لا حاجة إلى نقله و نقده، و العذر منهم أنهم ليسوا من أهله.

الثانى: لا شبهة فى استحقاق الكفار بل مطلق العصاة للعقاب، و لا شبهة فى أن صحة العقوبة، منوطة بترشح الإرادة الجدية من المولى متوجهة إلى أفعالهم و أعمالهم، و لا كلام فى أن إرادته تعالى علة الإيجاد، فلا يعقل التفكيك بينها و بين متعلقها، فلا بد من الالتزام بأمر آخر وراء الإرادة، و هو المسمى ب «الطلب و الكلام النفسى» و إلا يلزم عدم صحة العقوبة، بل و عدم استحقاقهم (3).

و أنت ترى: أن الأشعرى التزم بهذه الصفة للبرهان العقلى، و إلا فلا منع من قبله - عند فساد - من إنكار مرامه، كما عرفت: أنه يريد إثبات أمر غير الإرادة فى موقفها، لا مجامعا لها، و أن المسألة عقلية، لا لغوية، و أنه لا يمكن الإصلاح بين الفرق المذكورة، بحمل حديث الاتحاد و العينية، على العينية مفهوما و مصداقا و إنشاء، و حمل حديث المغايرة و الاثنية على اثنية الإنشائي من الطلب، كما هو المتبادر منه بدوا، و الحقيقى من الإرادة كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها،

1- كفاية الأصول: 84-87.

2- مقالات الأصول 1: 216، نهاية الأفكار 1: 168-169.

3- لاحظ كفاية الأصول: 88، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 199-200.

فيرجع النزاع لفظيا. فما فى «الكفاية» وغيره من إصلاح ذات البين (1) حسن، ولكنه ليس بمصيب، فلا تغفل.

أقول: قد عرفت أن إرادة الأمر ليست متعلقة بالضرب والقتل والصوم والصلاة، بل إرادة متعلقة بالبعث إليها والزجر عن المحرمات، و عند ذلك لا يتخلف المراد عن الإرادة، بل هو حاصل.

وأما ما قيل: «بأن الإرادة متعلقة بصدور الفعل من المكلف عن اختيار» (2) فهو- مضافا إلى بطلانه كما مر- يلزم منه صدور الفعل مسبقا بالاختيار، لعدم إمكان تخلف المراد عنها بالنسبة إلى إرادته تعالى، دون إرادتنا، فإنها ليست علة تامة، ولا جزءها الأخير فينا، وسيأتى الإيماء إليه إن شاء الله تعالى.

ويمكن تقريب هذا البرهان بوجه آخر: وهو أنه تعالى وكل مولى إذا كان عالما بالكفر والعصيان، لا يتمكن من تشريح الإرادة الجدية بالنسبة إلى العبد المزبور، كما لا يعقل ترشيح الإرادة بالنسبة إلى بعث الحجر والعاجز والجاهل والناسى، مع حفظ العناوين، فإذن يلزم عدم استحقاق هؤلاء الكفرة الفجرة للعقوبة، لعدم إمكان تعلق الإرادة بالبعث أيضا، فلا بدّ من الالتزام بالطلب الذى هو محقق استحقاق العقوبة، ولا إرادة بعد ذلك رأسا.

و عند ذلك تحصل المغايرة بين الطلب والإرادة بالضرورة، فإنه إذا سئل عنه:

«هل يريد ذلك» أو «أراده» فلا جواب إلا: «أنه لم يرد» لعدم الأمر به، وعدم إظهاره، بعد كون الإرادة هى الفعل النفساني، و من مقولة الفعل تسامحا، وإذا سئل

1- كفاية الأصول: 85-87، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 327، حاشية كفاية الأصول، القوچانى 1: 55.

2- كشف المراد: 307، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 203.

عنه: «هل يطلبه و يشتهي، و يميل إليه» فالجواب: «نعم».

فيعلم: أن هذا الطلب غير الإرادة المصطلحة قطعاً، و إن أطلق على كل واحد منهما مفهوم الآخر، و لكن الغرض إثبات أمر آخر وراء صفة الإرادة و العلم و القدرة و الكراهة، و هو صفة الطلب الذي هو من مقولة الانفعال، أو الكيف النفساني، و لا يعقل اتحادهما مع اختلافهما بحسب المقولة.

فتحصل: أن تصحيح العقوبة لا ينحصر بالإرادة المظهرة، أو الإرادة نفسها، أو الطلب الإنشائي، بل ربما يكون تصحيح العقوبة بأمر آخر و هو الطلب، بل و الاشتهاؤ النفساني غير البالغ إلى حد الإرادة، لأجل الموانع الرجعة إلى امتناع العبيد عن الإطاعة و الامتثال.

و لعمرى، إنه بعد هذا التقريب، لا يتمكن الأعلام من حل هذا الإعضال، و هذا من غير فرق بين ما ذكرناه في مصب الإرادة التشريعية، و بين كون مصبها صدور الفعل عن الغير اختياراً، و بين كون مصبها إيصال الغير إلى الفائدة.

أقول: الخلط بين الخطابات الشخصية و الكلية القانونية، يورث إشكالات، و أوقع الأصحاب في انحرافات، و تفصيل ذلك يطلب من محاله، و لعل ذلك يأتي في مباحث الترتب (1).

و إجماله: أن من شرائط الخطاب الشخصي، احتمال تأثير الأمر في المخاطب و المأمور، و إلا فلا تصدر الإرادة الجدية مع فقد الاحتمال، و لعل لذلك قال الله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا (2) لعدم إمكان أمره تعالى جداً، لعلمه بعدم انبعاثه مثلاً.

1- يأتي في الجزء الثالث: 437 و ما بعدها.

2- طه (20): 44.

و من شرائط الخطاب القانوني، احتمال تأثير القانون في المجتمع البشري، من غير ملاحظة الأفراد والأشخاص، و من غير انحلال الخطاب إلى الخطابات، فإذا كان جميع المجتمع و الأمة، كافرين و متمردين و عاصين، فلا يعقل الخطاب القانوني الجدي أيضا، إلا من الغافل غير الملتفت.

فلا- ينبغي توهم انحلاله إلى الكثير(1)، و شرطية احتمال الانبعث في كل مخاطب بالخطاب العام بعد الانحلال، ضرورة أن الخطاب كالإخبار، فكما أن «كل نار حارة» لا يكون إخبارات كثيرة و إن كان ينحل إلى الإخبارات المتعددة، كذلك الإنشاء الكلي القانوني واحد، و المنشأ منحل إلى الكثير، و لذلك صح الخطاب لجميع الطوائف المشار إليها، بما فيهم العالم و القادر و الذاكر و غير المتمرّد و المؤمن، و غير ذلك، بمقدار يصح جعل القانون، و يمكن ترشح الإرادة الجديدة متعلقة بمثل هذا القانون الكلي العام، فافهم و اغتنم، فإنه مزال الأقدام. و هذا ما أفاده السيد الوالد المحقق- مد ظله- في المسائل الآتية(2)، و إن تغافل عنه هنا، و الأمر سهل.

و يمكن أن يقال: بأن قضية البرهان المزبور عدم صدور التكليف رأسا، لا كون الطلب مبدؤه.

الثالث: قضية البراهين مجبورية العباد و المكلفين في أفعالهم و أعمالهم، و لا تأثير لقدرتهم في شىء منها، فلا معنى لتعلق إرادة الله تعالى التشريعية و المولى الحقيقي بهذه الأعمال العاجز عنها العباد، فيلزم عدم تعلق التكليف بهم، و هو خلاف الضرورة، فيعلم أن مبدأ هذه التكليف ليس الإرادة، فليس ذلك «الطلب»(3).

أقول: أما مقالة الجبر فهي سخيفة، و تفصيلها في مقام آخر، لخروج الكلام

1- لاحظ ما علقناه في الجزء الثالث: 341، هامش 3.

2- مناهج الوصول 1: 25-27 و 60-61، تهذيب الأصول 1: 307-309 و 339-342.

3- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 199.

عن وضع الكتاب و طلابه، و يكفى لفسادها- بعد فساد التوهّمات الباعثة عليها، و قيام البراهين القطعية على امتناعها، و لزوم إمكان الواجب جل اسمه، و كونه فى معرض الحوادث و التغييرات، و غير ذلك من التوالى الفاسدة شهادة الوجدان السليم و الطبع المستقيم، على أن الناس و الحيوانات مختارون فى جميع شئونها و أفعالهم و أقوالهم، و أن الكل مشتركون فى القيام بالإيجاد بعد الترجيح و الاصطفاء و أن حركة يد الكاتب الخبير غير حركة يد المرتعش القصير، و لا حاجة فى مقابل هذا الوجدان إلى إقامة البرهان.

و ربما يقال: بأن البراهين لا تفيد أكثر من ذلك، و ما كان مخالفاً فيه جهة القصور و النقصان (1).

و لكن فى نفسى شىء، لاحتتمال دعوى أن الجبار على الإطلاق، كما هو الفاعل على الإطلاق، و مباشر جميع الأفعال و الأعمال، قادر على إيجاد هذا الوهم، و هو مختارية العباد، فمجرد الوجدان بلا ضم البرهان غير سديد، إلا لبعض النفوس الصافية الخالية عن الشوائب و الأوهام.

ثم إنه لا معنى للأشعري من الالتزام بالتكليف، لأنه لو فرضنا وجود الطلب وراء الإرادة المسمى بـ «الكلام النفسى» فلا يمكن لنا الالتزام بالتكليف مع فقد القدرة المعتبرة.

و لو التزم بعدم اعتبارها، فلا وجه لعدم التزامه بصحة العقوبة فى مورد دون مورد، بل هو من المنكرين للحسن و القبح، و يقول بصحة عقوبة كل أحد بلا وجه، لأنه تصرف فى سلطانه، و صحة إنعام كل أحد، لأنه مختار فى مملكته (2). فهذا النحو من الاستدلال، غريب عما وصل منهم من المباني الفاسدة، و العقائد الكاسدة.

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 203.

2- لاحظ كشف المراد: 318، شرح المقاصد 4: 282، شرح المواقف 8: 181.

هذه هي الأدلة الناهضة على إثبات أمر آخر وصفة أخرى نفسانية مسماة بـ «الطلب» التي تكون بمنزلة الإرادة في مبدئيتها للأوامر و النواهي، و المقصود الأصلي إثباتها في المبدأ الأعلى، و لكن الأدلة تورث ثبوتها في غيره تعالى.

### إفادة فيها فائدة: مغايرة الطلب النفسى للكلام النفسى

ربما يستظهر من بعض الكلمات: أن القول بالطلب قبال الإرادة، هو القول بالكلام النفسى (1).

و لكن الحق خلافه، فإن مسألة الكلام النفسى، نشأت من اختلاف الأشاعرة و المعتزلة في كيفية توصيفه تعالى بالتكلم، و لا نظر عندئذ إلى مبادئ الأوامر و النواهي. كما أن أدلة الكلام النفسى، غير أدلة الطلب النفسانى الذى هو مبدأ التكليف الإلهية بالنسبة إلى العصاة و الكفار، دون غيرهم، أو الكل بناء على مقتضى البرهان الأخير.

نعم، يمكن دعوى: أن الطلب النفسانى و الكلام النفسى في المبدأ الأعلى واحد، لأنه تعالى يوصف بالتكلم لتلك الصفة، و هي مبدأ كلامه من الأمر و النهي، و غير ذلك من الكلمات الصادرة عنه تعالى و حيا و إحياء من الكتب السماوية و الأصوات الحاصلة في اسماع الأنبياء من الأشجار و غيرها، فعليه ترجع المسألتان في الحقيقة إلى جهة واحدة، فلذلك يصح الاستدلال لهم بالأدلة الأخرى المذكورة في المفصلات حول إثبات الكلام النفسى، و نحن نشير إلى أمتها و هو:

الرابع: لا شبهة في توصيفه تعالى و تقدس بصفة «المتكلم» و لا إشكال في أن الاتصاف و الحمل، لا يعقل إلا بنحو من الارتباط بين مبدأ المشتق و الموضوع، و ذلك المبدأ إما يكون الألفاظ الصادرة من الفاعل و المتكلم، أو تكون محكياتها القائمة

1- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 206- السطر 35، منتهى الأصول: 116.

بنفس المتكلم، فإن كان تلك الصوادر فهو غير معقول، فيتعين الثاني، وهو المطلوب.

وأما عدم معقولية الأول، فلأن قيام تلك الألفاظ ليس قيام حلول، لا في المبدأ الأعلى، ولا في سائر الموصوفين بالتكلم، لأنها متصرمة الذات، متقضية الحقيقة، ربما تعد من مقولة الكيف، فتكون صادرة من المتكلم وإن كانت قائمة بالهواء، فليست هي حالة في نفس المتكلم، ولا جسمه، فتعين كونها قائمة بالمتكلم قيام صدور، كالضرب والقتل، ويوصف المتكلم بها، لتلك الجهة. ولكنه في المبدأ الأعلى ممتنع، لأن هذا الصادر منه تعالى ليس بلا واسطة، للزوم كونه منقضى الذات، ومتصرم الصفات، ومتجدد الأحوال، وملازما للمواد والهولي، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وما ترى في بعض كتب فضلاء العصر في غاية التأسف، ونهاية الترحم.

ولعمري، إن عدم تعرضهم لمثل هذه المسائل، كان أولى بديانتهم المقدسة ومذهبهم المنزه، ولكن التعرض لما لا يعلمون، والغور فيما هم جاهلون به جدا و حقيقة، يورث جواز تفسيقهم، بل وأحيانا تكفيرهم، فإن هذه الاعتقادات الفاسدة الكاسدة من المتفهمين في الشريعة المقدسة، تستلزم انحراف جماعة من الحق إلى الضلال، ومن النور إلى الظلمة، والله هو المستعان.

فإنه صرح بعدم لزوم كونه تعالى ذا كمالات قديمة، أخذنا بطواهر بعض النصوص، و اتكالا على عقول المتكلمين. ولا يسعني الآن الغور في هذه البحار التي لا ساحل لها، وقد حرر المحقق الوالد- مد ظله- مسائل هذه المسألة في رسالة علي حدة (1)، أعانني الله تبارك و تعالى على طبعها في الوقت المناسب.

فبالجملة: لو كانت عليه الذات مع الوسطة كافية للتوصيف، للزم صدق هيئات جميع المشتقات على المبدأ الأعلى، من ((النائم، و المستيقظ، و الضارب،

والقاتل» وغير ذلك، لأن جميع الأشياء ليست خارجة عن حيطة قدرته، ولا عن مدار حكومته وإرادته، بالضرورة من العقل والنقل.

و من عجيب ما قيل في المسألة: «إن عدم صدق بعض الهيئات، لقصور في الوضع، أو لعدم حسن الاستعمال»<sup>(1)</sup>.

و أنت خير: بأن وضع الهيئات نوعي، ولا وجه لعدم حسن الاستعمال إلا لإشكال يجده الطبع والعقل، لا عدم سماع الاستعمال فقط، فلا تخلط، ولا تكن من الجاهلين المبعدين، غفر الله لهم ولنا يوم الدين.

ف «التكلم» الذي هو مبدأ حمل المشتق في المبدأ الأعلى، هو الأمر المتحد معه تعالى، بناء على اتحاد الذات والصفات، أو حال فيه، كما يقول به المتكلم، و حيث إن المبدأ في توصيف الممكنات، ليس إلا ما هو المبدأ في توصيف الواجب، فلا منع من دعوى: أن الكلام اللفظي، ليس هو سبب الحمل و اتصاف الممكن ب «المتكلم» بل في جميع الموضوعات أمر واحد، و هو الكلام النفسى، و هو المطلوب.

و هذا الكلام النفسى ليس التصور، و لا التصديق، و لا القدرة، و لا العلم، بل هو روح الكلام اللفظي، ضرورة أن هذه التراكيب الصادرة، كالبناء الصادر من المهندس، فكما أن رسمه البناء قبل تحقيقه في الخارج، تقدر في النفس، و تحدد فيها، و هو أمر وراء تصور مفهوم البناء، و التصديق بلزوم وجوده في الخارج و العين، فكذلك الكلمات و الحروف تصب في القوالب الجمالية، ثم تنشأ في النشأة العينية، و توجد في خارج الأذهان، فالجمل الخبرية و الإنشائية، حاكيات عن الجمل الذهنية و المنشآت النفس الأمرية.

و لعل ما سلكه بعض أعلام العصر: من أن الإنشاء هو إبراز المعبرات



النفسانية<sup>(1)</sup>، يرجع إلى القول بالكلام النفسى، لأن هذه المعتربات الموجودة فى النفس، قد حصلت بالتصور والتصديق، ولكنها بعد كونها موجودة فى الذهن وباقية فيه، ليست فى عالم البقاء تصديقا، ولا تصورا، بل هى وجود ذهنى باعتبار، و خارجى باعتبار، فكما أن الوجودات الخارجية ليست من التصور والتصديق، كذلك الوجودات الذهنية.

نعم، هى علوم، ولكنها علوم بمعنى الحاصل من المصدر، ولا مشاحة فى كونها بهذا المعنى من العلم، ولكنها فى الحقيقة تركيبات نفسانية مسماة بـ «الكلام النفسى» فافهم و تدبر.

فما ترى فى كتب جماعة من تحليل مفاد الهيئات فى الجملة الاسمية والإخبارية، و الجمل الإنشائية: بأن موادها لا تدل ولا تحكى إلا عن المتصورات، و هيئاتها إلا- عن العلم التصديقى والاعتقاد بذلك<sup>(2)</sup>، أو تكون هيئاتها حاكية عن قصد الحكاية عن النسبة التصديقية<sup>(3)</sup>، أو موضوعة للحكاية عن الهوية- الواقعية<sup>(4)</sup>، أو الادعائية- الصادقة أو الكاذبة، ولا شىء وراء هذه الأمور، كى يكون محكيات هذه الكلمات و مداليلها، أو لا حاكى وراء المواد و الهيئات، حتى تكون حاكية عن الأمر الثالث، فالقصور إما فى مرحلة الثبوت، كما فى كلام جملة من الفضلاء<sup>(5)</sup>، ولو فرضنا وجود مثله فالقصور فى مرحلة الإثبات، كما هو مختار العلامة المحشى رحمه الله<sup>(6)</sup>.

1- أجود التقريرات 1: 26، محاضرات فى أصول الفقه 1: 88.

2- منتهى الأصول 1: 116-117.

3- محاضرات فى أصول الفقه 1: 85.

4- مناهج الوصول 1: 120.

5- منتهى الأصول 1: 116، محاضرات فى أصول الفقه 2: 20-22.

6- نهاية الدراية 1: 264-266.

غير سديد، وناشئ بالنسبة إلى مرحلة الثبوت، عن قصور التأمل في الوجودات الذهنية، وفي التصور والتصديق اللذين هما غير المتصور و المصدق به، كما لا يخفى في التفكيك العقلي.

وبالنسبة إلى مرحلة الإثبات، ناشئ عن أن الأشعري لا يريد إثبات كون الكلام النفسى، مدلول الكلام اللفظى بالمطابقة، بل ربما يمكن أن يكون مدعى الكلام النفسى، ناظرا إلى أنه مدلول الكلام اللفظى بالالتزام، فأوامره تعالى ونواهيه وكتبه، كلها تحكى - بالملازمة - عن ذلك الوصف النفسانى فى الإخبار والإنشاء.

هذا غاية ما يمكن أن يقال بتقريب منا، مع قصور أفهام الأشاعرة عن الوصول إلى هذه المراحل من التدقيق والتحقيق بالضرورة، و لا سيما على القول: بأن الكلام النفسى، هو كمال الوجود الذى لا بد منه فى أصل الوجود، وإلا يلزم التركيب من النقص والكمال الذى هو شر التركيب، فإنه خارج عن أفق أفهام علماء الأمة نوعا.

وربما يؤيد الكلام النفسى بالشواهد اللغوية، كقوله تعالى: **يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ (1)** والقول والكلام واحد، وكما يقال: «كلام فى نفسى» و هكذا.

و أما الاستشهاد لهم بقوله تعالى: **فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ (2)** وقوله تعالى:

**إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ (3)** فلا يخلو من غرابة.

أقول: الالتزام بمثل هذا الكلام النفسى، لا يستلزم سقوط الإرادة عن المبدئية للتكاليف الإلهية، التى هى مقصودنا فى مسألة الطلب و الإرادة، فإنه لا مانع من

1- المجادلة (58): 8.

2- يوسف (12): 77.

3- البقرة (2): 284.

اختيار أن الكلمات التي تصدر من الإنسان في النوم، ليست من الصوت الذي يحصل من القرع والقلع، ولا يسمع بالأذن والسمع، و لكنه أنى لك من كونها مبدأ الأمر والنهي؟! ضرورة أن هذه الوجودات النورية الذهنية الحاصلة في صقع النفس، ليست هي نفس التصور والتصديق، ولكنها إذا اشتبهنا وجودها في الأعيان، فلا بد لنا من التصور والتصديق المتعلقين بإيجادها، ثم الإرادة المتعلقة بالإيجاد، وهكذا في الأوامر والنواهي في المبدأ الأعلى.

ففس الكلام النفسى غير كاف، فلا بد للأشعري من الالتزام بالكلام النفسى في توصيفه تعالى بالتكلم، وبالطلب النفسانى في تصديده تعالى للأمر والنهى. وهذا في نفسه بعيد عن كلماتهم، وإن كان يمكن دعوى: أن في المقام ثلاث مسائل:

مسألة الطلب والإرادة، ومسألة الكلام النفسى، ومسألة الجبر والتفويض، وعلى كل تقدير الأمر سهل جدا.

ثم إن توصيفه تعالى ب «المتكلم» ليس لأجل قيام الأمر الحلولى أو الصدورى، لفساد كل واحد منهما:

أما الثانى: فهو واضح كما مر.

وأما الأول: فلأن الحلول يستلزم التركيب، وهو في حقه تعالى ممتنع، لبساطته جلت آلاؤه وعظم كبرياؤه. فيكون وجه اتصافه ب «المتكلم» أن الكلام هو المعرب عما في الذات وجميع العالم كلامه تعالى وآياته تعالى وتقدس وقد ورد في الحديث الشريف: «إن كلامه تعالى ليس بصوت يقرع، ولا بكلام يسمع»<sup>(1)</sup> فكلامه تعالى فعله، وهو الوجود المنبسط على الماهيات الإمكانية، فالكلام النفسى في حقه تعالى يستلزم المحال، إلا برجوعه إلى كمال الوجود.

وأما مسألة اختصاص الكتب السماوية بكلامه تعالى، فمع أن قضية ما مر

لزوم كون كل شىء كتابه، فهو بحث آخر خارج عن نطاق الكلام فى المقام، وداخل فى مسألة كيفية نزول الوحي و التنزيل، و كيفية تنزل الملائكة و الروح، فليطلب من كتابنا الآخر(1).

### تنبيهات:

### الأول: فى بيان حقيقة الإرادة و ماهيتها

قد اشتهر بين الأفاضل و الأعلام: أن الإرادة هى الشوق المؤكد(2)، بل المعروف فى كتب المعقول تفسيرها و تعريفها بذلك، و جعلها مقابل الكراهة فى مبدئيتها فى الأوامر، و مبدئية الكراهة فى النواهي و الزواجر(3).

فقالوا: «إنا إذا تصورنا شيئاً ثم صدقنا بفائدته، فيحصل إليه الاشتياق، فيشتد الشوق حتى يحصل العزم و الجزم على إيجاده، فيوجد و يأتى به، و هذا الجزم و الاهتمام الشديد، ليس إلا الميل النفسانيّ، فإن كان قاصراً فلا يتحقق بعده الفعل.

و إذا كمل و اشتد يحصل بعده المشوق و المشتاق إليه.

و فى مقابلها الكراهة، فإنها الباعثة على الترك. و تلك الإرادة و الكراهة هى المبدأ فى الأمر و النهي(4).

أقول: لا شبهة فى أن الأفعال الاختيارية الصادرة من الإنسان، تحتاج إلى

1- المراد من «كتابنا الآخر» على ما صرح به فى الصفحة 71، هو القواعد الحكمية و هى مفقودة.

2- كفاية الأصول: 86، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 132، نهاية الدراية 1: 279، منتهى الأصول 1: 115، محاضرات فى أصول الفقه 2: 38.

3- المبدأ و المعاد، صدر المتألهين: 99- السطر 7.

4- كفاية الأصول: 86، أجود التقريرات 1: 88، بحوث فى الأصول، رسالة فى الطلب و الإرادة: 4.

المبادئ، وهى أولاً: التصور، وثانياً: التصديق، ولا يعتبر التصديق بالفائدة، ضرورة أن كثيراً ما يصدر الفعل مع التردد فى فائدته.

نعم، أصل التصديق بلزوم وجوده- مما يترتب عليه بعض الأغراض الاخر- مما لا بد منه.

وبعبارة أخرى: التصديق بفائدة فى المفعول، ليس شرطاً فى صدور الفعل، ولذلك يصدر من السفهاء والغافلين ذلك الفعل بدونها، وأما التصديق الأعم منه و من الفائدة فى التصدى للفعل وإيجاده المصدري، فلا بد منه. فما يظهر من القوم من جعلها من المقدمات (1)، يرجع إلى ذلك، كما أن نفيه الأعم كما فى كلام الوالد المحقق (2)، ناظر إلى ما ذكرناه.

وأما الشوق والميل و موافقة الطبع، فهو ليس من المقدمات الحتمية، فكيف تكون الإرادة، الشوق المؤكد؟! ضرورة إقدام الإنسان على الأمور غير الملائمة للطيب النفساني، وإن كانت موافقة للطيب العقلاني، كما فى شرب الأدوية، وعمل الانتحار، وقطع الأعضاء، وغير ذلك.

فليس الاشتياق والشوق بمعناهما المعروف، من المبادئ قطعاً، فضلاً عن كون الإرادة من تلك المقولة، ضرورة أن الإرادة من أفعال النفس، و من مخلوقاتنا القائمة بها قيام صدور، فليست من مقولة أصلاً، أو لو كانت فهى من مقولة المضاف، أى هى نفس الإضافة الموجودة بين النفس والمراد، قائمة بهما قيام الإضافة بالطرفين، والشوق من مقولة كيف النفساني، ويكون من حالاتها، وقائماً بها. و ما ذكرناه موافق للوجدان والبرهان.

1- كفاية الأصول: 86، أجود التقريرات 1: 88، نهاية الدراية 1: 279، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 207.

2- الطلب والإرادة: 39.

فالإرادة فعل اختياري، و الشوق ميل طبيعي، ضرورة أنه كثيرا ما يتفق الشوق الأكيد إلى شىء، ولكنه لا يورث وجود الشىء في الخارج، لما لا يجد في ذلك بعض المصالح العقلانية، وربما لا شوق له أو له الشوق القصير، ويريد المشتاق إليه، لما فيه بعض المنافع العقلانية.

و أما جعل الكراهة مقابلها كما في الكتب العقلية<sup>(1)</sup> أيضا، فهو من الخلط بين الإرادة التي هي مقصودنا هنا، وبين مطلق الميل و الاشتياق.

و من العجيب توهم: أن الكراهة مبدأ النهى!!<sup>(2)</sup> فإن النهى و الأمر متفقان في الحاجة إلى تعلق الإرادة بإيجادهما الاعتباري، فما ترى في كتب الأصوليين اغترارا بظواهر صدرت من أرباب الحكمة، خال من التحصيل.

كما أن توهم: أنها من مقولة الفعل و الانفعال، غفلة عن حقيقة تلك المقولة، و هو أنهما من أوصاف الجواهر و لواحقها، و أما نفس الحرارة في تأثير النار و تأثير الماء، فهي - كالإرادة هنا - خارجة عن المقولتين، فلا تخلط، مع أنا أنكرنا هاتين المقولتين و بعضها الآخر في «القواعد الحكمية»<sup>(3)</sup>.

فما هو حدها و ماهيتها: أنها ليست من مقولة، لكونها من المضاف الإشراقي، ضرورة أن تحقق المراد بالإرادة، و ما كان شأنه ذلك يعد من الوجود و إشراقه، و لا ينسلك في عداد الماهيات.

نعم، بما أن المراد كان موجودا بالتصور قبل الإرادة، ثم تعلق به الإرادة، يعتبر تحققه قبلها، فينسلك في الإضافة المقولية التي توجدتها النفس، فتكون ربطا بينها و بين المراد، فهي نفس المقولة الحقيقية، و الطرفان يعدان من المضاف المشهورى، كما لا يخفى على أهله.

1- الحكمة المتعالية 4: 113.

2- كفاية الأصول: 320، نهاية الأصول: 252، تهذيب الأصول 2: 67.

3- القواعد الحكمية للمؤلف قدس سره (مفقودة).

## الثانى: فى إمكان الإرادة و وقوعها

### إشارة

ربما يخطر بالبال شبهات فى أصل وجود الإرادة، و كان الأولى تقديمها، لأن «ما» الحقيقية متأخرة عن «هل» البسيطة، إلا أن مفروغية وجودها حدانا إلى الغور فى ماهيتها أولاً.

و من تلك الشبهات: أنها لا أصل لها، بل هى العلم بالصالح.

أما فى إله العالم، فهو صريح كلمات الفلاسفة و أرباب الحكمة المتعالية<sup>(1)</sup>، فهى فيه علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل، فإن هذا العلم من حيث أنه كاف فى وجود النظام الأتم، و مرجح لطرف وجوده على عدمه، إرادة.

و أما فينا، فإننا إذا أدركنا لزوم وجود شىء، تتحرك القوة المنبثقة بعد ذلك الإدراك نحوه، و أما إذا قصر إدراكنا عن لزومه، و ضعف عن لا بديهية تحققه لجهة من الجهات، فلا حركة عقبيه.

بل فى كلامهم: «إن العلم إذا تأكد، يصير سبباً للوجود الخارجى، كالماشى على شاهق جدار ضيق عرضه، إذا غلبه توهم السقوط، يصير سبباً لسقوطه فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلى سبباً لوجود الكائنات»<sup>(2)</sup>.

أقول: الحق أن الإرادة غير العلم حتى فيه تعالى، و ذلك لأن الخلط فى كفاية إحدى الصفات عن الصفة الأخرى فى حقه، كالخلط الذى ابتلى به المتكلم فى القول بعدم وجود الأوصاف فيه تعالى، لكفاية الذات، فإنه باطل إذا رجع إلى فقد كمال الوصف، و صحيح إذا رجع إلى الوحدة المحضة فى حقه تعالى و تقدس،

1- إلهيات الشفاء: 362-370، المبدأ و المعاد، صدر المتألهين: 99- السطر 8، الحكمة المتعالية 4: 114 و 6: 331-354، شرح

المنظومة، قسم الحكمة: 184.

2- الحكمة المتعالية 4: 114.

ضرورة أنه تعالى لكونه صرف الوجود، صرف كل كمال وجمال، لأن جميع الكمالات ترجع إلى كمال الوجود وأصل الوجود، وإلا يلزم التركب في البسيط الحقيقي.

وإذا كان الاختيار والإرادة من كمالات الوجود، فهما - كالعلم والقدرة - ثابتان في حقه تعالى، فهو في ذاته مختار ومريد بالاختيار الذاتي والإرادة الذاتية، فإذا صح أن يقال: علمه بالنظام الأتم الإلهي الرباني كاف في تحقق النظام الأكمل الكياني، صح أن يقال: ذاته كافية، لأنه عينها.

ولكن كفاية ذلك، لأجل أنه ذات مستجمعة لجميع الكمالات اللازمة في تحقق العالم من الواجب الوجود، وبما إنه إذا قيس العالم إليه تعالى، وأنه مختار في ذاته يقال: «هذا العالم صادر عن اختيار» وبما أنه عالم وقدير يقال: «هو صادر عن علة عالم وقادر» وبما أنه مريد يصح أن يقال: «هذا العالم صادر عن المريد بالإرادة الذاتية».

نعم، هذا النظام والعالم قضا وقضيضه، ومن صدره إلى ذيله، نفس الإرادة الفعلية، لاتحاد الإرادة الفعلية والمراد، وهي الماهيات الإمكانية. كما يكون الأمر كذلك في الحيوان والإنسان، فإن النفس ذات علم ذاتي، وقدرة ذاتية، وإرادة ذاتية، تكون منشأ التصورات والعلوم في صقعها، وتكون منشأ الإرادة في محيطها، وتكون ذات اختيار ذاتي يكون سببا لاختيارية هذه الأمور، فيريد بالاختيار الذاتي، و يوجد الإنسان في صقعها ذرءوس كثيرة، ويخلق بهمته في صقعها ما يشاء من التخيلات بالاختيار والإرادة الذاتية، وهكذا.

نعم، بين الكائنات من الحيوانات والأناسي، وبينه تعالى ومن في صقعها تعالى، فرق في أن لمرادنا ومعلومنا الذاتي، مرادا ومعلوما عرضيا خارجيا، وأن



إرادتنا قد تتخلف عن المراد، كما يأتي (1)، دون إرادته تعالى.

فما ورد: من «أن إرادته فعله» (2) في مقام نفى المراد الآخر وراء نفس تلك الإرادة، ولا يكون في مقام أن الذات الأحادية الجمعية، خالية عن الإرادة الذاتية، حتى يلزم إما دعوى كفاية العلم، أو دعوى إجباره تعالى في خلق الأشياء، وكل ذلك سيئة عليه تقديس وتعالى، يغفرها لمن يشاء، والله الهادي إلى الصواب.

ثم إنه إذا راجعنا وجداننا، نجد أن العلم ومقولته، من الأوصاف الثابتة الحاصلة من الحواس الظاهرة بالعلية، أو الإعداد، على اختلاف المسالك في المسألة (3).

وأما الإرادة، فهي من الأوصاف التي إذا تحققت إما تنتهي إلى المراد، بالتحرك نحوه، أو التحريك بالبعث والزجر، أو لا- تنتهي إليه، لإمكان التخلف الثبوتى. ولكن لا يمكن حصول هذا الوصف في النفس مع عدم الجزم بتحقيقه إثباتاً، أى لا يعقل حصول الإرادة إلا بعد العلم بأن طرفه- وهو المراد- يوجد ويتحقق، وهذا المعنى غير موجود في العلم بالضرورة.

فهي من مقولة أخرى، وقد مرت مقولتها (4)، فلا- تخلط، فافهم و اغتتم، فإنه سيأتى بعض المباحث التي تنفعك في البيان المزبور (5)، و بها تنحل المعضلة المشهورة التي جعلت الأفهام حيارى، والأفكار صرعى، وقد هرب القوم منها إلى كل مهرب، ولكن مع الأسف أرعدها وأبرقوا ولم يأتوا بشىء صالح، والأمر إليك فتأمل.

1- يأتي في الجزء الثالث: 111-119.

2- الكافي 1: 110-3، وفيه «إرادة الله الفعل».

3- الحكمة المتعالية 1: 299.

4- تقدم في الصفحة 42.

5- يأتي في الصفحة 47 و 64-65.

ومنها: أن العلم والقدرة كافيان في تحقق الفعل، والأخيرة تنوب عن الإرادة، لأنها محققتها وما تؤدي إلى الفعل أو الترك، فلا حاجة إلى ثالث وراءهما.

وأنت خبير: بأن القدرة فسرت ب «مشية الفعل أو الترك» (1) فلا بد من المشية.

هذا مع أنه لو كان تفسيرها: أنها القوة على الفعل أو الترك، فيكون المقذور بالنسبة إليها بالإمكان، مع أن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد، فالذى هو الشئ ء بالنسبة إليه واجب، هي الإرادة التي تتعلق بعد الترجيح، فيصير جميع الأعدام الممكنة الطارئة عليه مسدودة من قبل علته، إلا العدم الممكن عليه من قبل عدم علته، و يصير واجبا فيوجد.

وقد يتوهم عدم تمامية هذه القاعدة، لأن الإرادة قد تتحقق ولا يوجد الشئ ء، كما يأتي تحقيقه (2).

وفيه: أنه يكشف به عدم وجوبه، لأن من شرائط تأثير الإرادة فينا، وجود القوة المنبثة في العضلات الممكنة للقبض والبسط بالإمكان الاستعدادى.

وهذا التوهم كتوهم: أن هذه القاعدة تستلزم الجبر (3)، وقد عرفت: أن الإرادة مسبوقة بالاختيار والإرادة الذاتية، فلا شئ ء خارجاً عن الاختيار، فإن اختيارية أحد المبادئ- ولا سيما مثل الإرادة- كافية في عدم الانتهاء إلى الجبر، فتدبر.

فتحصل إلى الآن: أن حقيقة الإرادة أمر وراء العلم بالصلاح، و وراء الشوق والاشتياق.

1- الحكمة المتعالية 4: 111-113 و 6: 307، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 177.

2- يأتي في الصفحة 50 و ما بعدها.

3- تقدم في الصفحة 43-44.

و مما يشهد لذلك: أن الإرادة هي الأمر الاختياري، و الشوق و العلم من الأمور الطبيعية، و لهذا اشتهر القول بعقاب المكلف بإرادة المعاصي، و لا يعاقب باشتهاؤها(1).

وربما إليه يرجع قوله تعالى: **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ (2)** و منه يعلم أيضا: أن الإرادة من الهمة، و الهمة هي الحالة الحاصلة من فعالية النفس و خلاقيتها، و ما كانت كذلك لا تكون داخلية في إحدى المقولات، لرجوعها إلى حقيقة الإضافة الإشراقية.

### إفاضة فيها إضافة

اعلم: أن نسبة المعلوم إلى العلم، كنسبة المقدور إلى القدرة، فكما أن اشتداد القدرة، لا يورث تحقق المقدور بدون العلم في الفواعل الاختيارية، كذلك اشتداد العلم، لا يقتضى تحقق المعلوم بالعلم بدون القدرة، فما اشتهر بين الفلاسفة حتى أرباب الحكمة المتعالية(3)- كما أشير إليه:- «من أن العلم إذا كمل و اشتد، يصير سببا للتحقق»(4) غير صحيح، لأن ماهية العلم و حقيقته ليست لها هذه الوسعة و الاقتضاء، و طبيعته و ذاته لا- تختلف باختلاف الأفق و الموضوعات. لست أقول: إنه من المقولات، بل المقصود بيان ما هو لازم هويته، و ثمرة وجوده، فلا تضطرب.

و من هنا يعلم: أن هذه الشبهة- و هي أن الإرادة ليست إلا إدراك لزوم الوجود- غير قابلة للتصديق، و إن كانت قوية جدا، و قريبة من أفق التحقيق،

1- لاحظ الحكمة المتعالية 4: 113.

2- يوسف (12): 24.

3- إلهيات الشفاء: 414، شرح الإشارات 3: 318، الحكمة المتعالية 4: 114.

4- تقدم في الصفحة 43.

و لا سيما بعد ذهاب هؤلاء إلى ذلك فى حقه تعالى و تقدس (1)، و التفصيل يطلب من مقام آخر.

ثم اعلم: أنه لا ضير فى الالتزام بعدم وجود صفة بعنوان «الإرادة» كما لا يدل على ذلك كتب اللغة، فإن المتبادر منها- حسب المراجعة إليها، و إلى مواقف الاستعمال فى الكتاب و السنة- ليس إلا معنى يرادف الاشتهاء و الميل، أو المعنى المظهر كالطلب.

فإذن إذا التزمنا بأن ما هو الجزء الأخير، هو الإدراك المتعقب بالإدراك- فإن التصور و التصديق بالفائدة و الصلاح الإجماليين، غير كافيين بالضرورة، كما يظهر بالوجدان- فبعد ذلك نحتاج إلى إدراك الصلاح المطلق، و إدراك لزوم وجوده، فإنه عند ذلك يتحرك العضلات نحوه، و تحصل الحركة عقبيه.

و هذا النحو من الإدراك قد يحصل بالاختيار، بأن يتصدى الإنسان للتأمل و الفكر فى أطراف ما تصوره، و صدق بثمرته مثلا إجمالا، من دون تصديق بفائدته الفورية، و لزوم وجوده فورا.

وقد لا يحصل بالاختيار، لإمكان إدراك النفس ذلك بلا حاجة إلى التأمل، فلا يمكن نفى الثالث، و دعوى كفاية العلم بالصلاح (2) بنحو الإجمال فى ذلك.

اللهم إلا أن يقال: فى ذلك ضرر لا يمكن التخلص منه، و هو أن الإرادة اختيارية، و النفس فى إيجادها مختارة باختيارها الذاتى، و لو كان الجزء الأخير هو الإدراك، فيلزم خروج الفعل أحيانا عن الاختيار، ففى هذا أيضا شهادة قطعية على أن الصفة الأخيرة التى تحصل فى النفس هى الإرادة، لما نجد- وجدانا- لزوم ذلك، و أن إدراك لزوم الوجود غير كاف، فافهم و تدبر.

1- لاحظ الحكمة المتعالية 4: 114.

2- إلهيات الشفاء: 362-370، المبدأ و المعاد، صدر المتألهين: 99- السطر 8، الحكمة المتعالية 4: 114 و 6: 331-354، كفاية الأصول: 90.

### الثالث: في مبادئ وجود الإرادة

بعد الفراغ من الإرادة وجودا و ماهية، يقع البحث في مبادئ وجودها، وقد مر أيضا تحقيق ذلك (1)، وعرفت أن منها: التصور، و منها: التصديق بلزوم وجوده، لا بالفائدة، فإنه كثيرا ما يشك في فائدة أمر و ثمرته، و لكن بالاحتمال يريد الإنسان إيجادها.

و لكن ليس معنى ذلك، أن مع التردد اللبي في النفس، يتمكن النفس من خلق الإرادة، بل لا بد من الجزم بلزوم ذلك، و أن وجوده و إن كان محتملا، لفائدة أحسن من عدمه، فما ترى في كتب القوم: من اعتبار التصديق بالفائدة (2)، إن كان معناه ذلك فهو، و إلا فهو ليس من المقدمات الحتمية.

و ليس منها الشوق و الميل النفساني، لإقدام الإنسان على المضار التي بالقياس إلى الخيرات العالية أولى من الترك، كشرب الأدوية، و أمثال ذلك.

إن قلت: بعد إدراك توقف الخير الكثير على إرادة المكروه، يشقاق إليه النفس، و تميل إليه و تطلبه.

قلت: قد أشير إلى أن ذلك ليس من الطيب النفساني و الشوق الحيواني، بل هي الطيبة العقلانية و الميل الإدراكي (3)، و لا يمكن إرادة الشوق العقلاني فيما ذكره من مبادئ الإرادة، لأن ما جعلوه منها أعم من المبادئ لإرادة الإنسان أو الحيوان، و هذا الدرک العالی و الطيب العقلاني غير متصور فيه.

1- تقدم في الصفحة 40.

2- كفاية الأصول: 86، أجود التقريرات 1: 88، نهاية الدراية 1: 279، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 204 و 207.

3- تقدم في الصفحة 41.

نعم، جعل الشوق المزبور أعم من الشوق الحيوانى ممكن. و لكن الإنصاف عدم صدق «الشوق» على الدرك العقلى المزبور.

و من ذلك يعلم تصديق مقالتنا الماضية، من نفى إنكار تحديدها بالشوق المؤكد(1)، فافهم و اغتتم.

ثم إن من المبادئ لها هو القدرة على الفعل، أو احتمالها، و مع العلم بالعجز عن الفعل فلا يتمشى منه الإرادة، كما هو الظاهر.

### الرابع: هل الإرادة جزء أخير من العلة التامة؟

قد اشتهر بين الأصوليين: «أن الإرادة هى الجزء الأخير من العلة التامة»(2).

و المشهور فى الكتب العقلية: «أن من مبادئ الفعل، القوة المنبثة فى العضلة القابلة للانعطاف، و ذات استعداد للقبض و البسط، فإنه كثيرا ما يتفق أن الإنسان يريد تحريك يده، و لكنها- لنومها، و غلبة الرطوبة على المراكز المسلطة عليها النفس بتوسط الأرواح البخارية مثلا فى الحيوانات التى لها الدم السيلال- تتأبى عن قبول الحركة، و تنعصى عن الانقياد، و لا تطيع الأمر الصادر من سلطان النفس ذات القدرة و الملكوت، فلا علية للإرادة»(3).

و الذى هو الحق: أن القول بأنها الجزء الأخير من العلة التامة، لا ينافى شرطية الإمكان الاستعدادى فى الآلة التى تفعل بها، لأنها من قبيل شرطية إمكان الماهية

1- تقدم فى الصفحة 41.

2- كفاية الأصول: 86، نهاية الدراية 1: 279، بحوث فى الأصول، رسالة فى الطلب و الإرادة: 4، محاضرات فى أصول الفقه 2: 35.

3- شرح الإشارات 2: 411-412، الحكمة المتعالية 2: 251 و 4: 114، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 294.

فى قبول الإرادة الضرورية الأزلية الإلهية، وذلك لأنه فيما كان الشرط المذكور موجوداً، ليس بين الإرادة و حصول الحركة، أمر آخر متوسط يستند إليه الحركة استناد الفعل إلى الفاعل، بل الاستناد المزبور من قبيل استناد الفعل إلى القابل، فما هو المتصور و المصدق به هى الحركة، و ما هو مورد القدرة و الإرادة هى الحركة، و تلك القوة شرط تأثير الإرادة.

فكون الإرادة الجزء الأخير من العلة التامة أمر، و كونها مستتبعة للمراد مطلقاً أمر آخر، و ما هو المصدق هو الأول، دون الثانى، و بذلك يجمع ما بين المشهورين عن الفريقين وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ<sup>(1)</sup>.

و بعبارة أخرى: ما دام الإنسان لم يتحقق منه إرادة الفعل، يكون مختاراً فى الفعل و الترك، فبمجرد العلم و القدرة، لا يخرج الفعل عن الإمكان إلى الوجوب، و لا- يكون الأمر خارجاً عن اختياره، و هكذا فى إيجاد الإرادة، كما أُشير إليه، و يأتى فى التنبيه الآتى، و لكنه بعد إيجادها لا- يتمكن من التخلف عن المراد، و إن يمكن أن لا يتحقق المراد فى المحيط الذى أراد تحقيقه، لما عرفت من الشرط الآخر فى تحقق الفعل.

فلا يمكن نفي كون الإرادة الجزء الأخير من العلة التامة، لأن العلية التامة التى يتقيد بها النفس و فى تحت قدرتها، هى الإرادة و بعض مبادئها أحياناً، و ما هو شرط التحقق خارج عن القدرة و الاختيار.

كما لا- يمكن دعوى: أن الفعل يتحقق بالإرادة، لإمكان التفكيك، فإنه عند العلم بالقدرة على تحريك حجر، تتمشى إرادة ذلك، و لا تتحقق الحركة، لثقله، فلا تخلط.

ثم إن عليّة الإرادة وجزئيتها للعلّة التامة، تابعة لكيفية تعلقها بالمراد، وهذا لا ينافي ما ذكرناه، وعليه بناء الواجب المعلق في الأصول. وبه يندفع الإشكال المعروف في المعقول: «من أن إرادة الرب أزلية، فكيف يوجد المراد فيما لا يزال؟!» والتفصيل في محله (1).

### الخامس: حول إشكال اختيارية الإرادة و اضطراريتها

من المباحث المتعلقة بالإرادة: أنها هل هي اختيارية، أو اضطرارية، وأن النفس توجد على أن تكون فاعلها بالاختيار، أو هي توجد على أن تكون علتها الطبيعية والإلجائية؟

وعلى التقديرين يلزم إشكال، فإنها إن كانت اختيارية، فقد سبق أن قلنا: إن الأفعال الاختيارية مسبوقّة بالإرادة، فلا بدّ من إرادة أخرى سابقة عليها، فيتسلسل.

وإن كانت توجد قهراً عليها، فتكون النفس مضطرة إليها، فلا يكون الفعل الصادر والحركة المستعقبة لها، من الفعل الاختياري، لما قد سبق: أنها الجزء الأخير من العلة التامة، أو قد سبق: أن ميزان اختيارية الفعل الصادر اختيارية الإرادة، ضرورة أنه بعد تحققها فلا اختيار له بعد ذلك.

وهذا لا ينافي الاختيار لما أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا يلزم من هنا إشكال على قاعدة «إن الشيء ما لم يجب لم يوجد» كما لا يخفى عليك إن كنت من أهل الفن.

ثم إن القوم في تقرير هذه المسألة توهموا: أن الشبهة ينجر ذيلها إلى إرادة الله تعالى، وأن الإشكال لا يمكن أن يحرر إلا بإرجاع الإرادة في السلسلة الطولية، إلى



الإرادة الأزلية القديمة(1). مع أنك أحطت مما تلوناه عليك: بأن الإشكال يتم تقريراً من غير مساس الحاجة إلى إرجاعها إلى إرادته تعالى.

فتحصل: أن الإرادة لما كانت من الموجودات الواقعية، فتحتاج في تحققها إلى العلة و المبادئ، فإن كانت من قبيل حرارة النار، فتحصل و توجد من النفس قهراً و طبعاً، فالنفس فاعلها بالطبع، و إن كانت من قبيل سائر الأفعال الاختيارية، فتحتاج النفس في إيجادها إلى المبادئ الوجودية، و منها الإرادة فيتسلسل، و الكل غير قابل للتصديق بالضرورة و الوجدان، لأن معنى التسلسل عدم تحقق الإرادة رأساً، و هو واضح المنع، و وجه الضرورة في الأول أوضح.

و هذه الشبهة هي العويصة المعروفة التي قد جعلت الأفهام حيارى، و الأفكار صرعى، فهرب كل منهم مهرباً، و أتوا بأجوبة لا بأس بالإشارة إلى بعض منها، و من الذين تصدوا و حاولوا الجواب عنها، المعلم العليم الحكيم المعظم، و فخر علماء بني آدم، السيد الماجد المير، محمد الداماد قدس سره فقال:

«هذا الشك مما لم يبلغنى عن أحد من السابقين و اللاحقين شىء فى دفاعه.

و الوجه فى ذلك: أنه إذا انسأقت العلل و الأسباب المترتبة المتأدية بالإنسان إلى أن يتصور فعلاً، و يعتقد فيه خيراً ما، انبعث إليه شوق إليه لا محالة، فإذا تأكد هيجان الشوق، و استتم نصاب إجماعه، تم قوام الإرادة المستوجبة لاهتزاز العضلات و الأعضاء الأدوية، فإن تلك الهيئة الإرادية حالة شوقية إجمالية للنفس، بحيث إذا قيست إلى الفعل نفسه، و كان هو الملتفت إليه بالذات، كانت هى شوقاً إليه، و إرادة له.

و إذا قيست إلى إرادة الفعل، و كان الملتفت إليه هى نفسها، لا نفس الفعل، كانت

1- كفاية الأصول: 88-89، بحوث فى الأصول، رسالة فى الطلب و الإرادة: 49، محاضرات فى أصول الفقه 2: 52-53.

هى شوقا وإرادة بالنسبة إلى الإرادة، من غير شوق آخر وإرادة أخرى جديدة.

وكذلك الأمر فى إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة... إلى سائر المراتب التى فى استطاعة العقل أن يلتفت إليها بالذات، و يلاحظها على التفصيل. فكل من تلك الإرادات المفصلة تكون بالإرادة، وهى بأسرها مضمنة فى تلك الحالة الشوقية الإرادية.

والترتيب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل، ليس يصادم اتحادها فى تلك الحالة الإجمالية بهيئتها الوحداية، فإن ذلك إنما يمتنع فى الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية، لا غير»(1) انتهى ما هو المهم من كلامه، رفع فى مقامه.

ويتوجه إليه أولا: أن الحالة الشوقية والهيجان المتأكد، ممنوعة فى كثير من الإرادات، كما مر(2)، فإن الإرادة تحصل فى أفق النفس لدرك العقل توقف الفرار من الموت على قطع الأعضاء، من غير وجود تلك الحالة حتى تكون هى صندوق الإرادة، كلما شاءت النفس أخرجت منها إرادة.

فكأنه قدس سره قطع السلسلة، بأن الإرادة الاختيارية، ليست معلولة الإرادة المتقدمة عليها إلا بهذا المعنى، أى أن الشوق الذى أورث الإرادة فى الفرض الأول، هو السبب لتحقق إرادة الإرادة فى الفرض الثانى، وهكذا.

وعلى هذا لا يتوجه إليه ما أورده عليه تلميذه الأكبر من الإشكالات الثلاثة.

والعجب أنه لم يصل إلى مغزى مرامه!! وقال: «هذه الإرادات الكثيرة قابلة لأن نأخذها، ونطلب أن علتها أية شىء هى؟

فإن كانت إرادة أخرى، لزم كون شىء واحد داخلا وخارجا بالنسبة إلى شىء واحد بعينه، وهو مجموع الإرادات، وذلك محال.

1- القيسات: 473-474، الحكمة المتعالية 6: 389.

2- تقدم فى الصفحة 41.

وإن كان شيئاً آخر، لزم الجبر فى الإرادة، وهذا هو الحق» (1) انتهى.

وكانه قدس سره أخذ هذا التقرير مما قيل فى الاستدلال على بطلان التسلسل: «من إثبات الغنى بالذات بين السلسلة الفقراء غير المتناهية» غفلة عن بطلان القياس، وأجنبية ما رامه السيد عما أفاده التلميذ كما عرفت، فلا تخلط.

ويتوجه إليه ثانياً: أن قطع السلسلة بذلك، لا يستلزم رفع الشبهة، لأنه إذا كانت الإرادة حاصلة قهراً وبالطبع، تكون النفس فاعلة بالطبع بالنسبة إليها.

وإن كانت حاصلة بالاختيار، فلا بد من إرادة، والشوق المزبور إما هو نفس الإرادة، فيلزم عدم اختيارية الفعل، لأنها غير اختيارية وميل طبيعى، وإما هو سبب الإرادة، فيكون المعلول - وهى الإرادة - حاصلاً فى النفس بلا اختيار، فيكون الفعل بلا اختيار، فما هو المهم فى الشك والشبهة المزبورة، مغفول عنه فى كلامه.

وأما ما أورده عليه المحقق الفحل التحرير فى الفن، الوالد المعظم الجليل - مد ظله العالى - : «من أن السلسلة فى الأمور الاعتبارية تنقطع بانقطاع النظر، كما فى إمكان الممكنات، وجوب الواجب، وضرورة القضايا الضرورية، وإنما الإرادة من الحقائق المحتاجة إلى العلة، وهى إما إرادة أخرى، أو شىء من خارج، فيتسلسل، أو يلزم الاضطرار والجبر» (2) انتهى.

فهو غير وجيه، لأنه يقول: بأن إرادة الفعل معلولة الشوق، وإرادة إرادة الفعل معلولة الشوق المزبور، أو يقول: الشوق المزبور هى إرادة الفعل، وسبب إرادة الإرادة وهكذا، فلا يلزم كونها بلا علة، بل علتها الشوق. وإن كانت عبارته المحكية عنه، لا تخلو عن إيهام أن الأمر - بحسب الواقع - تابع الاعتبار، ولكن لا بد من تنزيه جنبه عما يستظهر من كلامه بدواً.

1- الحكمة المتعالية 6: 390.

2- الطلب والإرادة: 97.

فتحصل: أن ما أورده عليه العلمان - عفى عنهما - فى غير محله، و كلام السيد قابل للتأويل بالوجه القريب، ولكنه مع ذلك غير صحيح، لما عرفت منا، فلاحظ و تدبر جيدا.

فتحصل: أن السيد قدس سره فى مقام قطع التسلسل، بدعوى أن فى النفس خزانة الإرادة، لا بمعنى وجود الإرادات الطولية بالفعل، حتى يتوجه إليه إشكال تلميذه، بل بمعنى قوة خلافة للإرادة، أو هى نفس الإرادة إذا لوحظت بالنسبة إلى الفعل الخارجى، و تلك القوة - وهى الشوق الأكيد - كافية فى حصول الإرادة إذا لوحظت الإرادة نفسها.

و الذى يتوجه إليه: أن بذلك ينقطع السلسلة، إلا أن تلك القوة أولا: ممنوعة.

و ثانيا: التسلسل الذى يلزم لا يكون قابلا للدفع، لأن ما هو المقصود من «التسلسل» هو أن وصف الاختيار للفعل الاختيارى، موقوف على كون إرادته موصوفة بالاختيار، و وصف هذه الإرادة موقوف على اتصاف إرادتها، فيتسلسل، لاحتياج المتأخر إلى المتقدم، فيلزم الخلف، لعدم إمكان اتصاف المتأخر إلا بعد انقطاع السلسلة، فإذا كان المتأخر موصوفا يعلم عدم التوقف، و هذا هو التناقض الذى يلزم من صحة التسلسل، فافهم و اغتتم.

و من الذين تصدوا لدفع الشبهة صاحب «الحكمة المتعالية» فقال: «المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته، و إلا لزم أن لا يكون إرادته تعالى عين ذاته، و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل، و إلا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل، و إلا لم يفعل» (1) انتهى.

و بعبارة أتى بها المحقق الوالد - مد ظله - فى رسالته: «إن الإرادة من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وزانها و زان سائر الصفات الكذائية، فكما أن المعلوم ما

تعلق به العلم، لا ما تعلق بعلمه العلم، و المحبوب ما تعلق به الحب، لا ما تعلق بحبه الحب و هكذا، كذلك المراد ما تعلق به الإرادة، لا ما تعلق بإرادته الإرادة، و المختار من يكون فعله بإرادة و اختيار، لا إرادته و اختياره. و لو توقف الفعل الإرادى على كون الإرادة المتعلقة به متعلقا للإرادة، لزم أن لا يوجد فعل إرادى قط، حتى ما صدر عن الواجب.

إن قلت: هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحة العقوبة على الفعل الإلجائى الاضطرارى، فإن مبدأ الفعل - و هو الإرادة- إذا لم يكن اختياريا، يكون الفعل اضطراريا، فلا يصح معه العقوبة.

قلت: ها هنا مقامان:

أحدهما: تشخيص الفعل الاختيارى عن الاضطرارى.

و ثانيهما: تشخيص مناط صحة العقوبة عند العقلاء.

أما المقام الأول: فلا إشكال فى أن مناط الإرادية فى جميع الأفعال الصادرة من الفاعل - واجبا كان، أو ممكنا- ما عرفت.

و أما المقام الثانى: فلا ريب فى ترخيص جميع العقلاء من كافة الملل، العقوبة على العصيان، و يفرقون بين الحركة الارتعاشية، و الحركة الإرادية<sup>(1)</sup> انتهى ملخص ما أفاده، و كان يعتمد عليه، و لم يوجه إليه إشكالا فى رسالته المعمولة فى الطلب و الإرادة.

أقول أولا: إن السيد الأستاذ تصدى للدفاع من ناحية لزوم التسلسل، و قد عرفت حاله، و هذا التحرير الأكبر و العالم الأعظم و المبتكر المفخم، حاول الدفاع من ناحية اختيارية الفعل و اضطراريتها، مع أن من المشكل حل كيفية وجود الإرادة فى النفس، و أنها توجد بالاختيار و الإرادة، أم لا، من غير النظر إلى مصححات العقوبة و المثوبة.

و ثانيا: إذا كانت الإرادة غير اختيارية، وكانت هي السبب الوحيد للفعل، وكانت الجزء الأخير من العلة التامة بعد تمامية الشرائط - على الوجه الماضى تفصيله - فكيف يوصف الفعل بالاختيار؟! وما نرى من اتصاف الفعل بالاختيار، فهو لأجل رجوع مبادئه إلى الاختيار، و لذلك سيقت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» و لا ريب أن العلم والتصديق والميل، ليس اختياريا فى كثير من الأفعال، و ما هو الوحيد و الدائم تحت اختيار سلطان النفس - إن كانت الإرادة - فهى، و إلا فلا وجه لتوصيف الفعل بالاختيار.

و أما النقض بالواجب، فهو موكول إلى محله تفصيلا، و إجماله: أن إرادته الفعلية تحصل بالاختيار الذاتى و الإرادة الذاتية، كما يأتى منا بيانه، فلا يلزم من كون الفعل مختارا، عدم كون إرادته تحت الاختيار، إن ثبت الاختيار الذاتى.

ثم إن من أعمال القوة النفسانية، هى المسماة فى عصرنا ب (الهينوتيزم) و هذا هو تأثير النفس فى النفس الأخرى بإلقائها الإرادة عليها، و جعل مبادئ الفعل تحت سلطانها، قبال (منيتيزم) الذى هو التصرف فى القوة المنبثثة فى العضلة، و فى أمر خارج عن سلطان النفس الأخرى و الطرف، فهل يقبل العقل إجراء العقوبة على من صنع به ذلك، مع أنه فعله بالإرادة؟! و أما ما أتى به السيد الوالد - مد ظله - من البرهان، فهو يرجع إلى تحرير الشبهة، فإنه إذا كانت إرادة الفعل محتاجة إلى الإرادة يلزم التسلسل، و قضية بطلانه عدم تحقق الفعل الإرادى مطلقا، و ليس هذا أمرا آخر، و لا دليلا على حل الشبهة، كما لا يخفى.

و ثالثا: و إن شئت قلت و سادسا: تحسين العقوبة و تقييحها - بحكم العقلاء - هما الحسن و القبح العرفيان، و الذى هو مقصود العدالة و الإمامية، إثبات الحسن

و القبح العقليين، فإذا كان- بحسب درك العقل- حركة اليد المرتعشة كحركة يد غير المرتعش في عدم كونها بالاختيار، تكون الأولى ليست اختيارية، لأجل خروج تلك القوة عن سلطان النفس، و الثانية لأجل خروج علتها عنه، فلا تخلط بين الحسنين و القبحين العقلانيين و العقليين، فافهم و اغتنم.

ثم إنه قدس سره أضاف في ذيل كلامه قوله: «على أن لأحد أن يقول: إن إرادة الإرادة- كالعلم بالعلم، و كوجود الوجود، و لزوم اللزوم- من الأمور الصحيحة الانتزاع، و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد، لكن تنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض، لعدم التوقف العلى هناك في الخارج»(1) انتهى.

و أنت بعد ما علمت مغزى كلام أستاذ المير الداماد قدس سره من أنه أيضا تصدى لذلك، و عرفت ما وقع هو فيه، فلا نعيد مواضع الشبهة هنا، لمروك عليها آنفا.

فتحصل إلى هنا: أن المقصود الأقصى و المطلوب الأعلى، حل الشبهة من ناحية اختيارية الفعل و لا اختياريته، و لا أبالي من توصيف الفعل ب «الإرادى» فإنه يكفى فيه مجرد استباقه بالإرادة و إن كانت الإرادة بالاضطرار، و ما هو اللازم كون الفعل موصوفا بالاختيار عند العقل الدقيق البرهاني، دون الأفهام السوقية الساذجة، و لا شبهة في أن وصف الاختيار للفعل متقوم باستباقه بالاختيار، و إذا كان المبادئ و الفعل خارجة عنه، فكيف هو يوصف به؟! فلا تخلط.

و ما ترى في حاشية العلامة الأصفهاني رحمه الله: من توهمه حل الشبهة بما أفاده صدر المتألهين في المسألة(2)، لا يخلو من تأسف.

و من الذين تصدوا لحلها، العلامة الهروي صاحب «الكفاية» قدس سره فقال- بعد خروجه عن فنه، و درج المسألة فيما ليس من أهله، و خلطه بين الأصول العقلية،

1- الحكمة المتعالية 6: 388-389.

2- نهاية الدراية 1: 288.

وعدم نيئه القواعد الأولية، كما هو الظاهر الواضح على من له أدنى إمام بها-: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار»(1) انتهى مورد الحاجة منه.

وفيه:- مضافا إلى أن أصل الشبهة، هو أن الإرادة التي هي من الموجودات المحتاجة إلى المؤثر، كيف تحصل وتوجد؟ فإن كان ذلك بإرادة أخرى يتسلسل، وإن كان بنفسها فيدور، وإن كانت النفس فاعلها بالطبع، فهو مضافا إلى مخالفة الوجدان، لا يساعده البرهان الآتي- أن مبادئ الإرادة قد لا تكون اختيارية، وهو العلم، والاقتدار على الفعل، والميل والاشتياق إليه.

مثلا: قد يتفق أن يحصل العلم بوجود الحرام فى البيت، من اسماع الغير الاختيارى، ثم تشتاق إليه النفس قهرا وطبعاً، وتكون لها القوة على الإتيان به بالفطرة، فإذا حصلت هذه المبادئ، فأين المبدأ الذى هو الاختيار؟! وإن قلنا: بأن الإرادة اختيارية بالوجدان فهو صحيح، و لكن الإشكال المزبور فى كيفية اختياريتها، مع احتياجها فى ذلك إلى نفسها أو نسخها، وفى الكل محذور، كما أشير إليه مرارا.

و أما ما يظهر من تلميذه المحشى: من إرجاع كلامه إلى الإرادة التشريعية، وأن متعلقها الفعل الاختيارى للعبد، دون مطلق الفعل (2)، فهو غير سديد، لأن الإشكال فى كيفية إرادة الله تعالى أمر، وفى كيفية إرادة العبد لفعله المباشرى أمر آخر، والبحث هنا فى الثانى وإن ينجر ذيله إلى الأول.

ولكنك عرفت: أنه انجرار غير لازم (3)، لأن الشبهة متوجهة إلى جميع

1- كفاية الأصول: 89.

2- نهاية الدراية 1: 284.

3- تقدم فى الصفحة 52-53.



الطوائف من الملل حتى المنكرين للمبدأ الأعلى، خذلهم الله تعالى، و تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم إنه يرد عليه: أن معنى اختيارية بعض مبادئها، أنه يحصل بالإرادة، فيأتي السؤال عن هذه الإرادة المتعلقة بذلك المبدأ الاختياري. وهذا ما أورده عليه الوالد المحقق - مد ظله و جزاه الله خيرا- (1).

و منهم صاحب «الدرر» قدس سره فقال: «إن الإرادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها، لأننا نرى بالوجدان إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان عشرة أيام، ويكون الأثر مترتبا على القصد، دون البقاء» (2) انتهى.

وفيه: نقض بأن تلك الإرادة إذا كانت من الحوادث، فتحتاج إلى إرادة أخرى، فيتسلسل.

وفيه أيضا: أن تلك الإرادة لو كانت نفس المصلحة- في نفسها- كافية في تحققها، فيسد باب إثبات الصانع، للزوم جواز الترجيح بلا علة و مرجح.

و الحل: أن الإرادة قد تتعلق بما فيه الصلاح و المطلوب النفسى، و قد تتعلق بما فيه الصلاح و المطلوبة الغيرية.

و على الثانى تارة: يكون الغيرية لأجل توقف الخير و الصلاح فى الأمر الخارجى.

و أخرى: لأجل الخير و الصلاح فى نفس الإرادة، لكونها موضوعا فى الأدلة، كما فيما نحن فيه، فالإرادة لا بد و أن تتعلق بالراجح و هو البقاء، و رجحانه من قبل توقف موضوع الأدلة على الإرادة، و إذا كانت هى من الصفات ذات الإضافة، فيكون المضاف إليه دخيلا بالمعنى الحرفى، و خارجا بالمعنى الاسمى، فالتقيد داخل،

1- الطلب و الإرادة: 100.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 338.

و القيد خارج، فلا تغفل.

وربما يقال- والقائل السيد الأستاذ البروجردى فى مباحث التعبدى و التوصلى - دفعا للإشكال: «بأن إرادىة كل شىء بالإرادة، و إرادىة الإرادة بنفسها، و هذا كما فى الوجود و أمثاله»(1).

و أنت خبير بما فىه من الخلط بين الحىثىة التعللىة و التققىة، و ربما يرجع ذلك إلى ما ورد فى الأخبار: من «أن اللّٰه تبارك و تعالى خلق الأشىاء بالمشىة، و خلق المشىة بنفسها»(2) و سىأتى تحققة عند ذكر الحق فى المسألة(3).

و الذى أفاده الوالد- مد ظله- بعد ما أفاض فى تحققة المسألة، و يأتى بىانه زائدا علىه: «هو أن التّفس فى الأفعال الخارجىة الصادرة منها، لما كان توجهها الاستقلالى إليها، و تكون المبادئ- من التصور إلى العزم و الإرادة- منظورا بها، أى بنحو التوصل إلى الغير، و بنعت الآلىة، لم تكن متصورة، و لا مرادة، و لا مشتاقا إليها بالذات، بل المتصور و المراد و المشتاق إليه، هو الفعل الخارجى الذى يتوصل بها إليه، فلا معنى لتعلق الإرادة بالإرادة و لو فرض إمكانه، لعدم كونها متصورة، و لا مشتاقا إليها، و لا معتقدا فيها التّف»(4) انتهى.

و أنت ترى أنه حل عرفى، و خارج عن حىطة المسألة العقلىة، و أن تمام الشبهة حول كىفىة حدوث الإرادة حسب القواعد العقلىة، و لا معنى لمثله فىما يكون سلطانة العقل، و سببىه البرهان و لا يقاس بالموضوعات الشرعىة. هذا مع أن فى بعض الأحيان، تكون هى منظورا فىها، كما فى قصد الإقامة

1- نهاية الأصول: 122.

2- الكافى 1: 110، بحار الأنوار 57: 56.

3- يأتى فى الصفحة 64- 65.

4- الطلب و الإرادة: 112.

ولقد حان وقت طلوع ما به تنحل المعضلة، وترتفع الشبهة، وقد مر إجماله منا في السالف بإثبات الإرادة والاختيار الذاتيين للنفس، وأن السلسلة قهرا تنقطع بذلك (1).

وقبل الخوض في الجواب، نشير إلى إعضال آخر في المقام: وهو أن فعل الله تعالى إما يكون بالإرادة، أو لا، لا سبيل إلى الثاني، فإن كان بالإرادة فهي إما عين ذاته، أو زائدة عليها لا سبيل إلى الثاني، للزوم الإمكان، والتركب من النقص والكمال، وللتسلسل، ضرورة أن هذه الإرادة إما تحصل بلا إرادة، أو تحصل بنفسها، أو بإرادة أخرى زائدة، والكل ممنوع، فيتعين كونها مستندة إلى إرادة ذاتية.

وتوهم كفاية العلم الذاتي والقدرة الذاتية، لحصول تلك الصفة الزائدة على الذات، غير سديد كما عرفت (2)، ضرورة أن المشية مأخوذة في القدرة، فكيف تكون القدرة ذاتية، ولا تكون المشية عين ذاته؟! هذا مع أن نسبة المعلوم والمقدور إلى العلم والقدرة بالإمكان، «و الشيء ما لم يجب لم يوجد»، من غير فرق بين العلم الإمكانى والوجودى، والقدرة الإمكانية والوجودية، لعدم التخصيص في الأحكام العقلية.

هذا مع أن المقصود الأقصى لإثبات الاختيار الذاتى، فهو تعالى ذو اختيار، وليس صفة الاختيار له زائدة على ذاته بالضرورة، وإلا يلزم تحققها لذاته بلا اختيار، فما ترى في كتب المتكلمين وجماعة من الأصوليين: من نفى الإرادة الذاتية (3)، ظانين المصاعب الكثيرة في ذلك، كله ناشئ عن الجهالة، وعدم نبيل

1- تقدم في الصفحة 44.

2- تقدم في الصفحة 46.

3- شرح المقاصد 4: 128 و 133، شرح المواقف 8: 85-86. محاضرات في أصول الفقه 2: 37-38.

الحقائق من الطرق الصحيحة.

وهذا هو معنى الحديث الشهير: «إن الأشياء خلقت بالمشية، و المشية بنفسها»<sup>(1)</sup> فإن المشية الفعلية- وهي الوجود المنبسط مثلا- معلولة المشية الذاتية، وإلا فلا يعقل خلق الشئ بـ بنفسه الشخصية، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فلا بد من أن تطلع على أن النفس المتحدة، هي من دار القدرة والملكوت، و من ذوات التجرد والجبروت، تكون ظله تعالى في اجتماعها جميع القوى- بنحو الكثرة- في الوحدة، على وجه لا يناقض بساطتها، و لا يضاد وحدتها.

وإن شئت قلت: أفعال النفس تنقسم إلى الأفعال الجوارحية، و الجوانحية، فما كانت من أفعالها الجوارحية، تحتاج في وجودها إلى المبادئ المفصلة المزبورة، من التصور إلى العزم والإرادة، و ما كانت من أفعالها الجوانحية، فلا معنى لاحتياجها في خلقها إلى المبادئ، كما هو الواضح بالوجدان.

فإذا لاحظت حال خلق النفس للصور العلمية، و أنها تقدر على إيجادها لأجل وجود الملكة العلمية، أو لأجل كونها خلاقة لها، لارتفاع الحجب و الموانع عن تأثيرها فيها، و لا- تكون في ذلك محتاجة إلى تصورها، بل هي توجد بنفس التصور، و كثيرا ما تقتدر على إيجاد الصور و المتخيلات بالاختيار، أي قد يحصل المعنى التصوري في النفس بالأسباب و المعدات الخارجية، كالسماح و الإبصار، فعند ذلك لا تكون هي مختارة في حصولها.

و لكن فيما إذا كانت المبادئ لتحقيق المعنى التصوري، موجودة في خزانة النفس من قبل، و تكون واجدة لمواد المرئيات الذهنية، تكون بالاختيار و الخيار في ذلك أحيانا. و لكن لا اختيار لها على الإطلاق من جميع الجهات، كما لا خيار

1- الكافي 1: 85-4، التوحيد: 148.

للمبدأ الأعلى في علمه بذاته وعلمه بغيره، لا لقصور في حقه تعالى، بل لعدم تعلق الاختيار في الواجبات والضروريات.

إذا لاحظت ذلك، تقدر على أن تكون على بصيرة في الإرادة والقصد والعزم التي هي من الأفعال الجوانحية، فإنها خلاقة لها، وفعالة لها، من غير حاجة إلى الإرادة الفعلية والاختيار الزائد على ذاتها، بل نفس ذاتها- بما لها من الكمالات الأولية، وبما أنها مستجمعة لجميع النعوت بنحو الجمع والاندماج، مع نهاية الضعف والفتور- مختارة في ذلك.

بل الاختيار من الأوصاف الذاتية غير المنقسمة إلى الاختيار الذاتي والفعلى، بخلاف العلم والقدرة والإرادة، ودليل ذلك عدم المحاكاة له في الأعيان، ولا الأذهان، مع وجوده فينا وفي المبدأ الأعلى بالقطع واليقين.

فعلى ما تقرر إلى هنا، تندفع الشبهة، وتنقطع السلسلة، ويثبت الاختيار.

وهذا الذى ذكرناه مضافا إلى موافقته للبرهان، يشاهده الوجدان، فإن «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>(1)</sup> فإذا لاحظ كيفية تصدى النفس لخلق هذه الأفعال، وأنها بالنسبة إليها فاعلة بالعناية، بل بالتجلى- بخلاف فاعليتها لأفعالها الجوارحية، فإنها بالقصد والآلة- يتوجه إلى كيفية فاعليته تعالى، وإن كان هذا الأمر خارجا عما حاولته هذه السطور من التوضيح والتحرير.

إن قلت: هذا فيما إذا كانت الإرادة والصور العلمية من الأفعال ومخلوقاتهما، وأما إذا كانت من العوارض وحالاتها القائمة بها قياما حلوليا، فلا يتم ما أفيد وتقرر.

قلت: نعم، ولكن شهادة الوجدان وقضية البرهان- كما مر تفصيله- على أن الأمر ليس كما توهم، ولا سيما في الإرادة. مع أن مقتضى ما هو الأقرب، أنها بالنسبة

إلى جميع المدركات الخيالية والوهمية بالإيجاد وخلق المماثلات، على التفصيل المذكور في الكتب المفصلة (1)، و ما هو النافع لنا هنا كون الإرادة فعلها، و هو كذلك بالضرورة والوجدان.

بل الحق بناء على كونها قائمة بالنفس قيما حلوليا أيضا، استنادها إليها، و تقومها بها، فتكون النفس متصدية لوجودها، و لكن ذلك لا بإرادة أخرى زائدة على ذاتها، بل بإرادة عين ذاتها، و اختيار عين حقيقتها، فإنها مجمع الكمالات، قضاء لحق تجردها، و لحق التشكيك الخاصي الثابت بين أنحاء الوجودات، و لا سيما المجردات كما لا يخفى.

إن قلت: كيف يعقل الإرادة الذاتية مع كونها من الصفات ذات الإضافة، فيلزم كون جميع المرادات داخلية في الذات، و قديمة الوجود و قديما ذاتيا؟! قلت: هذا في المبدأ الأعلى مندفع: بأن المراد نفس ذاته، لأنه المحب و المحبوب، و الغاية في الخلق ذاته، بظهورها عليها، كما في الحديث الشريف (2).

و نظيره فينا إذا تعلق ببقاء الإنسان، فإن المراد نفس الذات، لا أمرا خارجا عنها حتى يلزم ما توهم. و ليس معنى تعلق الإرادة المتعلقة بالذات، كون الذات متصدية لإيجادها، بل ذلك تابع لكيفية تعلق الإرادة، كما مضى (3). هذا في المبدأ الأعلى.

و أما فينا، فربما يشكل لأجل عدم تصدى النفس للإرادة دائما، بل ربما تريد، و ربما لا تريد بالإرادة الفعلية، و تلك الإرادة معلولة الإرادة الذاتية، فيلزم الاضطرار الدائم للإرادة الذاتية.

1- الحكمة المتعالية 2: 264-266.

2- لعله إشارة إلى حديث « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، بحار الأنوار 84: 344.

3- تقدم في الصفحة 43-44.

وحله: أن المراد من «الإرادة الذاتية» هو تصدى الذات لخلق الإرادة الفعلية، من غير احتياجها إلى الإرادة الأخرى، والذات تحتاج في التصدى إلى المبادئ، وإذا حصلت المبادئ وأدرك الصلاح، يختار الإرادة، من غير الحاجة إلى الإرادة الأخرى، وهذا لا يستلزم كون الفعل النفساني- وهي الإرادة- اضطرارية، لاختيارية ذاتية سابقة عليها.

إن قلت: نسبة الإرادة الفعلية إلى الاختيار الذاتي بالإمكان، فلا بد من الإرادة، لخروجها من الإمكان إلى الوجود.

قلت: لا- يتقوم الخروج المذكور بثبوت الإرادة الذاتية في النفس، بل النفس تتصدى لذلك من غير احتياج إليها، كما هو المشاهد بالوجدان.

وإن شئت قلت: إدراك رجحان وجودها، كاف في صرف قدرتها إلى طرف، فتأمل جيدا.

إن قلت: لا- معنى للإرادة الذاتية والاختيار الذاتي في الممكنات، لأن المراد من «الذاتي» إما ذاتي باب الإيساغوجي، أو ذاتي باب البرهان:

أما الأول: فواضح المنع.

و أما الثاني: فهو خارج المحمول الذي لا يتصور إلا في حقه تعالى، الذي ذاته الوجود والعلم والقدرة والإرادة، وأما في الممكنات فإن لها الماهيات، والوجود وكماله خارج عنها، ومحمول عليها بالضميمة، وإن كانت الحيشة التعليلية عين الحيشة التقييدية في المجردات الأمرية.

قلت: نعم، ولكن كمالات الوجود بما هو الوجود، كلها خارج المحمول، من غير فرق بين أنحاء الوجودات.

نعم، بالقياس إلى الحدود والماهيات محمولات بالضميمة، فالإرادة ذاتية للنفس، أي أن وجود النفس واجد لها بوجدانها أصل وجودها، لا أمر زائد عليها، كما في الصور الارتماسية والمعاني الوهمية، فإنها موجودة لها، زائدة على أصل

الوجود، ظاهرة عليها من بطونها بعد ارتفاع الحجب عنها، أو بعد اتصافها بالملكية الداخلة في أصل وجودها، خلاقة للصور المفصلة.

هذا مع أن المعروف بين أبناء الفضيلة، أن النفس و ما فوقها إنيات صرفة لا ماهية لها<sup>(1)</sup>، من غير لزوم التنافي مع القاعدة المعروفة «كل ممكن زوج تركيبى من ماهية و وجود» و للمسألة شأن آخر، و معلم و متعلم أعلى، فلتطلب من محالها.

وبعبارة أخرى: جعل النفس بالجعل البسيط، يكفى عن جعل الإرادة و الاختيار الذاتيين، بخلاف الإرادة و العلم الزائدين على أصل وجودها، فإنهما يحتاجان إلى جعل آخر، فهذا هو المراد من «الذاتى» فى المسألة، فلا تخلط، و لا تغتر بما فى ظواهر سمعتها.

والمناطق فى تشخيص العناوين الذاتية عن غيرها: هو أن كل حيثية كانت النفس عالمة بها بعلم حضورى- بمعنى أن علمها بنفسها كاف عن العلم بها- فهى داخلة فى وجود النفس، و لا يعقل جعل بينها و بين النفس، و لا شبهة- وجدانا- فى أن الاختيار مما يدركه النفس بإدراك ذاتها، لا بصورة زائدة على ذاتها.

إن قلت: الاختيار الذاتى و الإرادة الذاتية، يستلزم التفويض.

قلت: كلا، فإن التفويض يستلزم وجوب الوجود، و الاستقلال فى الفعل يلازم الاستقلال فى الذات، و هذا غير لازم من تلك المسألة، فتدبر.

### السادس: حول تقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية

من تلك المباحث بحث تقسيمها إلى الإرادة التكوينية و التشريعية، و هذا التقسيم ليس بلحاظ ذاتها، لعدم اختلافها فى القسمين بحسب الحقيقة، بل التقسيم بلحاظ أمر خارج عنها متعلق بها، و هو متعلقها، و سرايته إليها لأجل كونها من

1- لاحظ الحكمة المتعالية 1: 43.



الصفات ذات الإضافة، فتلك الإرادة فى التشريعية و التكوينية واحدة، و إنما اختلافها بحسب المراد.

ثم إن الذى حدهم إلى هذا التقسيم، ما رأوا من القاعدة المعروفة المسبوقه «و هى أن الإرادة الجزء الأخير من العلة التامة» فبعد ما سمعوا ذلك، لاحظوا انتقاضها بالإرادة المتعلقة فى الأوامر و النواهى بصدور الفعل من المكلف، مع عدم صدوره منه، فإنها تتخلف عن المراد، فبنوا على تخصيص القاعدة العقلية، أو تضيق مصبها، و بيان موقفها:

فقال «الكفاية» فى موضع منها جواباً عن النقص المزبور: «بأن استحالة التخلف، إنما تكون فى الإرادة التكوينية، و هى العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، و هو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف، و ما لا محيص عنه فى التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية، لا التكوينية»<sup>(1)</sup> انتهى.

وقد صدقه جماعة من الأفاضل فيما أفاده، و منهم العلامة الأراكى صاحب «المقالات» فقال: «الإرادة التشريعية: هى التى تعلق بصدور الفعل من غيره بالاختيار، و الإرادة التكوينية ليست كذلك، و الأولى تنفك عن المراد، دون الثانية»<sup>(2)</sup>.

وقال المحشى العلامة قدس سره: «إن الإرادة التشريعية ليست ما تتعلق بالتحريك و البعث، فإنهما من أفعاله، فلا مقابلة بين التشريعية و التكوينية، بل التشريعية هى الشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً. و هذا الشوق يتصور فيما إذا كان لفعل الغير فائدة عائدة إلى المرید، و إلا فلا يعقل تحقق الشوق المزبور، و لذلك لا يعقل هذا

1- كفاية الأصول: 88.

2- مقالات الأصول 1: 216.

النحو من الإرادة فى النفوس النبوية و العلوية»(1) انتهى.

فتحصل إلى هنا: أن جماعة اختاروا التفكيك بين الإرادتين (2).

و هذا المدقق التحرير و إن أشرف على التحقيق (3)، و لكنه لم يأت بجميع ما هو الحق، فذهب إلى اتحاد الإرادة التكوينية و التشريعية فى المبدأ الأعلى و المبادئ العالية، بإنكار المقابلة. و هذا معناه اختياره الإرادة التشريعية فى مقابل التكوينية فى العرف و العقلاء و النفوس الجزئية المستفيدة.

و الذى هو الحق: أن الإرادة التشريعية كالتكوينية من حيث المبادئ و الأحكام، و إنما الاختلاف بينهما فى المتعلق و بحسب المراد، ضرورة أن الإرادة من الأعيان الموجودة فى أفق النفس، فتحتاج إلى العلة بالضرورة من غير فرق بينهما.

نعم، إذا أراد الإنسان و الفاعل المباشر شرب الماء، يتحرك نحوه بحركة عضلات اليد و الرجل مثلا، و حركة الفم و الازدرداد، حتى يحصل الشرب.

و إذا رأى أن يتصدى خادمه لذلك، فلا يريد إلا ما هو فى اختياره، أى لا يتمكن من إرادة شىء خارج عن اختيار المرید و هو صدور الفعل من المأمور به، لأنه أمر خارج عن حیطة سلطانه، بل هو يريد تحريكه و بعثه نحو إتيان الماء، و هذا أمر مقدور له، فبيعه نحوه باستعمال الهيئات الموضوعة لذلك، فيتوسل بها إلى ما هو غرضه و مقصوده اللبى.

و عند ذلك يعلم، عدم الفرق بين الإرادة المتعلقة بتحريك الغير، و بين الإرادة المتعلقة بحركة نفسه نحو إتيان الماء، فى الحكم، فتكون هاتان الإرادتان غير

1- نهاية الدراية 1: 281.

2- كفاية الأصول: 88، مقالات الأصول 1: 216.

3- نهاية الدراية 1: 281.

متخلفتين عن المراد.

فلا فرق بين كون الغرض الفائدة العائدة إليه، أو كون الغرض الفائدة العائدة إلى المأمور، فإن الإرادة التشريعية في جميع الأفراد- نبياً كان، أو ولياً، أو عادياً- لا تختلف حسب المتعلق والمراد، وإنما الاختلاف في المقاصد والأغراض الخارجة عن حياطة الإنشاء وإبراز المراد، كما هو الظاهر. وبعد هذا البيان القويم البنيان، يتقدح مواضع الخلط في الكلمات.

هذا مع أن الإرادة المتعلقة بفعل الغير اختياراً، تستلزم تحقق المراد بالإرادة والاختيار، لأن ترجيح أحد الطرفين بإرادة غالبية على الإرادة المباشرة، لا ينافي صدور الفعل عن الإرادة والاختيار، ولا يلزم الخلف المتوهم في كلمات صاحب «المقالات»<sup>(1)</sup>.

ثم إن الظاهر من «الكفاية» تفسير الإرادة في التكوينية والتشريعية: بالعلم بالصلاح<sup>(2)</sup>، وقد عرفت: أن الإرادة بمعنى واحد في الذاتية والفعلية، وفي المبدأ وغيره، وإنما الاختلاف في هذه الإرادات في الأمور الخارجة عنها اللاحقة بها، فتوصيفها بـ «التشريعية» لأجل تعلقها بالتشريع والتقنين.

و أما كيفية الإرادة التشريعية في المبدأ الأعلى، فهي من المسائل الغامضة التي قلما يتفق لبشر أن يصل إلى مغزاها، ويكشف لديه مصيرها وموردها، فإن ذلك من شعب كيفية نزول الوحي وإيحاء الكتب إلى الأنبياء المرسلين، وهذا من أسرار الأسفار الأربعة، ومن بطون المعارف الإلهية، وقد فصلناه في «القواعد الحكمية»<sup>(3)</sup>.

1- مقالات الأصول 1: 216، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1:

2- كفاية الأصول: 88.

3- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره، (مفقودة).

فتكون خارجة عن هذه العلوم الاعتبارية.

ولقد أشير إلى بعض مراتبها و طائفة من رموزها في الكتاب الإلهي، و لعل منه قوله تعالى: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ (1).

وقوله تعالى: إِنَّهُ لَفُرْقَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (2).

وقوله تعالى: إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَ هُوَ بِالْأُقْبُصِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفْتُمَارُونَ عَلَى مَا يَرَى وَ لَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (3).

وربما يشير إلى تلك البارقة الإلهية ما عن الصادق عليه السلام: «و الله، ما جاءت ولاية على عليه السلام من الأرض، ولكن جاءت من السماء مشافهة» (4).

وقال في «الصافي»: «و في التعبير عن هذا المعنى بهذه العبارة، إشارة لطيفة إلى أن السائر بهذا السير منه سبحانه نزل، و إليه صعد، و أن الحركة الصعودية كانت انعطافية، و أنها لم تقع على نفس المسافة النزولية» (5) انتهى.

و الحمد لله أولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً.

1- الشعراء (26): 193.

2- الواقعة (56): 77-78.

3- النجم (53): 4-15.

4- الكافي 1: 443-13.

5- تفسير الصافي 5: 88.

## الفصل الثانى فيما يتعلق بهيئة الأمر و صيغتها و ضعا

### اشارة

و هو يتم فى مقامين:



## تمهيد

وقبل الخوض في ذلك، لا بد من الإشارة إلى الخلط الواقع في كلمات الأعلام رحمهم الله وهو أن عنوان المسألة، أجنبي عن البحث عن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، فعلا كان، أو تركا. هذا أولا.

وثانيا: لا معنى لعقد البحث حول دلالة الصيغة على الوجوب مستقلا، لأن القول الأعرف أنها تدل على الطلب الوجوبي، فالبحث عن الوجوب والندب، ليس خارجا عن البحث عن حدود الموضوع له.

نعم، بناء على بعض الأقوال: وهو أن الموضوع له في الصيغة هو الطلب المطلق (1)، أو البعث المطلق (2)، وبناء على بعض الأقوال الاخر (3)، يأتي النزاع الآخر: وهو أنه هل يمكن استفادة الوجوب والحصة الخاصة من الطلب مثلا، أم لا؟

وثالثا: ليس بحث التعبدى والتوصلى، من المباحث الراجعة إلى هيئة الأوامر، لأنه من تقسيمات الواجب، ولو كان مجرد المساس إلى الهيئة كافيا، لكان

---

1- الفصول الغروية: 64- السطر 38.

2- لاحظ نهاية الدراية 1: 307.

3- لاحظ مفاتيح الأصول: 110- 111.

ينبغي ذكر جميع المباحث هنا، فافهم ولا تخلط.

ورابعا: كثير من المباحث الآتية- كمبحث المرة والتكرار، والفور والتراخي، والنفسيّة والغيرية- خارجة عنها وضعا، ومربوطة بها إطلاقا، كما لا يخفى.



## المقام الأول في أنها هل لها معنى واحد، أو معان متعددة؟

### إشارة

وعلى الأول: هل معناها الواحد هو الطلب، أو البعث البسيط، من غير تلونه بلون خاص، أو هو الطلب الوجوبي، أو البعث الوجوبي، أو الندبي، فيصير الاحتمالات ستة.

وعلى الثاني: فهل هي حقيقة في التعدد بالوضع التعيني، أو بالوضع التعيني، لكثرة الاستعمال مجازاً؟

وتلك المعانى المتعددة كثيرة، منها: الطلب بقسميه، والإغراء، والتحذير، والاستهزاء، والتعجيز، والإرشاد، وغير ذلك من المذكورات في الكتب المفصلة (1).

كما أن الأقوال في المسألة مختلفة:

أما وحدة المعنى، وتعدد المستعمل فيه مجازاً، فهو ساقط، كما مر في

---

1- مفاتيح الأصول: 110- السطر 18، هداية المسترشدين: 137- السطر 17، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 214- 215.

## المجازات (1).

و أما توهم تعدد المعنى (2) فهو في غاية الوهن، لما فيه - مضافا إلى البعد- من عدم شهادة شىء عليه، و تخيل أن كثرة الاستعمالات في المختلفات من المواقف، دليل تعدد الوضع، في غير محله، لأن الخلط بين الدواعى استلزم ذلك، كما أفاده الأصحاب رحمهم الله (3).

فالهيئة في قوله تعالى: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ (4) مثلها في قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\* (5) إلا أن الداعى في الأولى إفادة العجز بلازم الاستعمال، و في الثانية إفادة الاستهزاء به، و في الثالثة كذلك، أى إفادة نفس البعث إلى المتعلق مثلا، و هكذا في التمنى و الترجى.

بل الأمر كذلك في سائر الهيئات المستعملة في المختلفات، كالاستفهام، فإن أدواته ليست موضوعة للمتعدد، حتى يصير له معنى استفهاميا حقيقيا، و معنى إنكاريا و هكذا، بل الخصوصيات مستفادة من اللواحق الخارجة عن حدود الموضوع له.

وقد يشكل: بأنه لا بد من الالتزام بالتعدد، لأن كل استعمال لا يخلو من داع، فهو أمر لاحق بالهيئة، و غير داخل في الموضوع له، فقيما يستعمل في العجز و الاستهزاء و التهديد و الإنذار، يكون المستعمل فيه واحدا، و الدواعى مختلفة، و يريد المستعمل إبراز داعيه بذلك، و إظهار مقصوده بمثله، من غير الاستعمال المجازى، أو

1- تقدم في الجزء الأول: 142-144.

2- محاضرات في أصول الفقه 2: 122-123.

3- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 215-السطر 25، كفاية الأصول: 91، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 210.

4- البقرة (2): 23.

5- البقرة (2): 43 و 83 و 110.

لزوم تعدد الموضوع له، فلا بد من كونه كذلك أيضا، في الهيئات المستعملة في الكتاب تكليفا للعباد، فيكون الداعى فى الأمر بالصلاة و الصوم، إبراز شىء زائد على أصل البعث و الطلب، و هو اللزوم و الثبوت و الوجوب و التحتم، مع أنه غير قابل للتصديق، و ليس أمرا وراء ذلك يمكن أن يعد داعيا فى هذه الاستعمالات، فيتعين تعدد الموضوع له.

و بعبارة أخرى: ما أفاده «الكفاية» بقوله: «إن الصيغة لم تستعمل فى واحد منها إلا فى إنشاء الطلب، و لكن الداعى إلى ذلك كما يكون تارة: هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى، يكون أخرى: أحد هذه الأمور، كما لا يخفى» (1) انتهى، فى غاية الإشكال، لأن البعث و التحريك هو تمام مفاد الهيئة، و ليس داعيا زائدا على أصل الموضوع له. مع أنك عرفت لزوم أمر آخر وراء الموضوع له و المستعمل فيه، يعد هو الداعى، كما فى سائر الاستعمالات.

و ما أفاده بقوله: «قصارى...» (2) و هو كون الموضوع له هو إنشاء الطلب المقيد بداعى البعث و التحريك، فيكون مجازا فى سائر الاستعمالات- غير سديد عندنا، من إنكار الاستعمالات المجازية، بمعنى الاستعمال فى غير الموضوع له.

اللهم إلا أن يقال: بأن الهيئة للبعث و التحريك الاعتبارى إلى المادة، و إذا لم يكن قرينة على إحدى الدواعى، فهى تفيد مطلوبة المادة حقيقة.

إن قلت: ما هو الداعى هو جعل المادة و المتعلق على ذمة المكلفين، و تكون متكفلة لإفادة الجهة الوضعيّة فى هذا البعث و التحريك الإنشائيّ، فى خصوص التكاليف الإلهية، فالداعى فى «صل» و أمثاله، جعل الصلاة فى الذمة و ديننا.

قلت: هذا غير معقول للزوم التسلسل، ضرورة أن مجرد اشتغال الذمة، غير

1- كفاية الأصول: 91.

2- نفس المصدر.

كاف لانبعث المكلف و القيام نحوه، فلا- بد من إيجاب إفراغ الذمة و الأمر به، و إذا كان مفاد الأمر الثاني أيضا جعل شىء فى الذمة يتسلسل، فلا تغفل.

فتحصل: أن القول بوحدة الموضوع له، ليس واضحا سبيله، سواء كان المستعمل فيه أيضا واحدا، فلا يكون مجازا أصلا، أو كان متعددا و مجازا.

إن قلت: لا بد من الالتزام بتعدد المستعمل فيه، فيكشف منه تعدد الموضوع له، لأن الأصل كون الاستعمال على نعت الحقيقة، و ذلك لأن الإنشاء هو إبراز المعنى النفساني و الوجود الذهني، بحيث يكون ما به الإنشاء بعد الإنشاء، مصداقا لذلك المعنى حقيقة.

مثلا: استعمال الهيئة فى الاستهزاء و التعجيز و نحوهما، ليس إلا- إبراز ما فى القلب و النفس من السخرية و الاستهزاء و ما شاكلهما، فالصيغة فى كل مورد منهما، تبرز معنى يختلف عن الثاني و يغايره، فيكون المعنى المستعمل فيه متعددا.

قلت: هذا من الآراء الفاسدة التى أشرنا فى الصحيح و الأعم و فى غير موضع إلى مفاسده (1)، ضرورة أن الأمور النفسانية- بقيد النفسانية- غير قابلة للإبراز و الإظهار، و ما هو القابل هو المعانى الاعتبارية مع قطع النظر عن التقييد المزبور، فيكون الإنشاء هو إيجاد الاعتبارى المستلزم للوجود الاعتبارى فى محيط الاعتبار.

فالمستعمل فيه أمر، و ما هو السبب لبروز الدواعى أمر آخر، فإن المستعمل فيه هو المعنى الإيجادى، بعثا كان، أو طلبا، أو غيرهما، و هو الموضوع له، و هذا الاستعمال بعد تحققه، كاشف و مبرز لما هو الداعى إليه، و المقصود الأصلي منه، و المراد الجدى، فلا تخلط.

و أما توهم: أن قضية هذا التقرير تعدد المستعمل فيه، دون الموضوع له، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فهو أفسد، لما أشير إليه من أن جميع الاستعمالات

المجازية، حقائق لغوية، و مجازات عقلية(1). هذا كله بناء على التعدد.

و أما بناء على الوحدة، فاحتمال كون الموضوع له الطلب الندبي أو البعث الندبي، فى غاية الوهن، لعدم الشاهد عليه، و الاستعمال الكثير فى الندب، لا يقتضى كونه هو الموضوع له، و غيره مجازا، كما هو الظاهر.

و كذا احتمال كونه الطلب الوجوبى، أو البعث الوجوبى، بمعنى أن الموضوع له مركب و مقيد، كما عرفت من «الكفاية» احتمالاً، بل تقويته (2).

و لكن المستفاد منه هو القضية الحينية، و هى غير معقولة فى المقام، لرجوعها إلى القضية المشروطة. اللهم إلا أن ترجع إلى تعهد الواضع ممنوعة الاستعمال إلا فى مقام الداعى إلى البعث و التحريك، و هذا أيضاً غير صحيح جداً.

و أما كون القيد هو الوجوب، فهو و إن ساعده أحيانا بعض الانصرافات، و لكن المتبادر و المنصرف إليه فى مجموع الهيئات، عدم كون الوجوب بمفهومه الاسمى داخلا، و لا سيما على القول: بأن مفادها معان حرفية، و استفادة الوجوب عند البعث و التحريك و الطلب و الاستعمال بأمر آخر، كما لا يخفى.

فبقى احتمالان آخران:

أحدهما: ما هو المشهور، من أنها موضوعة لإنشاء الطلب (3).

و ثانيهما: أنها موضوعة للبعث نحو المادة و المتعلق، من غير كون مفهوم الطلب الاسمى و اردا فى الموضوع له، أو البعث الاسمى، لأنها تقيد المعنى الجزئى.

و تفسير مفاد الصيغة: بالطلب و البعث و الإغراء، غير مستلزم لكونها داخلة فى

1- تقدم فى الجزء الأول: 142-144.

2- كفاية الأصول: 91.

3- كفاية الأصول: 91، نهاية الأفكار 1: 177، الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1: 172.

الموضوع له بالمفاهيم الاستقلالية(1).

والذي هو الأقرب فعلا إلى النفس - بعد المراجعة إلى الموارد المختلفة من استعمالات الصيغ، خصوصا فيما تستعمل بالنسبة إلى الحيوانات، ولا سيما عند مراجعة الأكمين في إفادة المقاصد، و خصوصا إذا راجعنا حالات البشر قبل التاريخ، وأن الألفاظ قامت مقام الحركات الصادرة من الأعضاء و اليد في الإفادة والاستفادة - أن الهيئات قائمة مقام الإشارات من الآخرين، وإذا كان رب الكلب يأمر المتعلم نحو الصيد باليد و الهيئات الاستعمالية، فلا يتبادر منه إلا أنها موضوعة للتحريك الاعتباري و البعث و الإغراء نحو المادة في عالم الوضع و اللغات. و سائر المفاهيم - من الطلب و غيره - مستفادة من ذلك، للملازمة العقلانية بين هذه الحركات و الصيغ، و تلك المعاني، فافهم.

إن قلت: كيف يمكن ترشح الإرادة إلى البعث جدا في سائر الاستعمالات، كالتعجيز، و الاستهزاء؟! و الاستعمال الأعم خارج عن الموضوع له بالضرورة، و إلا - يلزم كون البعث المتوجه إلى الجدار و الدار، من البعث حقيقة، فاحتمال كون المخاطب ينبعث من هذا التحريك الاعتباري و البعث بالصيغة، شرط في صدق الموضوع له و تحققه.

فما في «الكفاية»(2) و غيره(3): من أنه في جميع هذه الاستعمالات إنشاء الطلب، غير قابل للتصديق، و هكذا ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله - (4).

1- مناهج الوصول 1: 243.

2- كفاية الأصول: 91.

3- نهاية الأفكار 1: 177.

4- مناهج الوصول 1: 245.

قلت: لا منع من الالتزام بأنه لإنشاء الطلب الأعم من الجدل والهزل، وللبعث والإغراء الأعم من الواقعي والصوري.

اللهم إلا- أن يقال: كيف يمكن الالتزام بأنه صوري وهزل، مع أن الاستعمال متقوم بالجد، أو أن الاستهزاء متقوم به أيضا؟! والذي هو التحقيق في المقام: ما ذكرناه في الأوامر الامتحانية والأعدائية، من أن ترشح الإرادة الجدية، ليس منوطا بكون المصلحة في المأمور به، بل ربما يتفق الصلاح في الجعل، ويؤدي إلى ترشح الإرادة الجدية، كما مر تفصيله في الطلب والإرادة(1)، فعليه يترشح الإرادة الجدية إلى البعث والزجر، لما فيه المقصود والمطلب: وهو السخرية والتعجيز.

فتحصل إلى هنا: أن ما هو المتفاهم من الهيئة- بعد المراجعة إلى قيامها مقام الإشارات- هو التحريك والبعث والإغراء، لا بمفهومها الإنشائي، بل بمصداقها الشائع الصناعي.

إن قلت: بناء عليه يلزم كون الموضوع له خاصا، مع أن مقتضى ما تحرر عموم الموضوع له في الهيئات (2).

قلت: نعم، ولكنه فيما لم يكن دليل يقتضيه.

إن قلت: قضية بعض الشبهات السابقة في الوضع، امتناع عموم الوضع، وخصوص الموضوع له (3).

قلت: نعم، ولكنه قد مضى إمكان ذلك بالاستعمال، وإلغاء الاختصاص بدال

1- تقدم في الصفحة 28.

2- تقدم في الجزء الأول: 118-121.

3- تقدم في الجزء الأول: 77-80.

آخر، وأن الواضع كما يمكن له وضع الخاص، و الموضوع له العام بالاستعمال، وإلغاء الخصوصية، يمكن له العكس، بإلغاء الاختصاص (1)، ففي مقام وضع أسماء الإشارة مثلاً يتوصل بالاستعمال الخارجي إلى الموضوع له، وبإفادة عدم اختصاص هذه اللفظة بهذه الشخصية والهوية، يتوصل إلى تجويز استعمالها في سائر المسانحات مع المستعمل فيه والمشابها معه، فافهم واغتنم.

ثم إنك قد عرفت فيما مضى: أن الوضع في جميع الهيئات نوعي (2)، وهكذا في المواد، لما عرفت: من أن المناط في الوضع الشخصي، كون الهيئة و المادة معا موضوعة بوضع واحد، كما في الجوامد (3).

وأيضا قد مضى: أنه وضع فعلى، لا تهيئى، لأن معنى الوضع التهيئى، عدم دلالة الموضوع على شىء إلا مع الانضمام، و المادة و الهيئة الموضوعتان وإن دلتا على معنى مخصوص، و لكن المادة بلا هيئة معلومة أو موضوعة، تدل على المعنى التصورى، و لا دال معها على خصوصيتها، وهكذا في جانب الهيئة، فلا تخلط.

### تذنب: في محذور إيجابية استعمال الصيغة في معناها و جوابه

قضية ما مر منا: أن صيغة الأمر ليست إلا قائمة مقام التحريك باليد في عالم الاعتبار و المواضعة (4)، و عند ذلك قد يشكل استعمال ذلك، للزوم كونه استعمالا إيجابيا، و الاستعمال الإيجابى مستحيل، لتقوم الاستعمال بتقدم المعنى المستعمل

1- تقدم في الجزء الأول: 75.

2- تقدم في الجزء الأول: 110-111.

3- تقدم في الجزء الأول: 358-359.

4- تقدم في الصفحة 82.



فيه عليه و لو بالرتبة، أو لو كانا معا فى الزمان، بل فى الرتبة، ضرورة أن الاستعمال فى سائر الألفاظ، ليس سبب تحقق المعنى، بل المعنى يتحقق بعلة أخرى متقدمة على الاستعمال، أو مقارنة معه، و أما إذا كان نفس الاستعمال علة وجود المعنى، فهو متقدم عليه بالرتبة، فكيف يصح الاستعمال، و يترشح الإرادة إلى ذلك؟! و إليه يشير العلامة المعظم فى «الدرر» فأنكر الاستعمال الإيجادى (1).

و يمكن حله: بأن المعانى التى تستعمل فيها الألفاظ، تتصور قبل الاستعمال، و باستعمالها فيها يعتبر وجود تلك المعانى خارجا، فافهم و اغتتم.

### إيقاظ و إرشاد: فى كيفية استعمال البارى للصيغ الإنشائية

قضية ما مر فى صيغة الأمر (2): أن سائر الصيغ الإنشائية- كالألفاظ التمنى، و الترجى، و الاستفهام، و التشبيه- ليست مستعملات فى المعانى المختلفة مجازا، أو اشتراكا لفظيا، حتى فى المبدأ الأعلى تعالى و تقدس، و الذى هو الموضوع له و المستعمل فيه، هى المعانى الوجدانية، و سائر الاستعمالات ترجع إليها، و تختلف بالدواعى و الأغراض.

و ما هو المعنى الوجدانى، هو المعنى الاعتبارى الكلى المتخذ من الأمور الواقعية القلبية و الوجدانية، من غير كونها داخلة فى الموضوع له، فإذا قيل: لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (3) أو قيل: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (4) فليس معناهما

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 41.

2- تقدم فى الصفحة 78.

3- الطلاق (65): 1.

4- طه (20): 44.

إلا- رجاء التحقق، من غير دخول سائر اللوازم فى الموضوع له، ومنها الجهل والعجز مثلا، بل لا بد هنا من منشأ، وهو أعم من العلاقة الإمكانية الملازمة للجهل والعجز، أو المحبة الوجودية المقارنة مع العلم والقدرة.

وبعبارة أخرى: جميع الترجيات و التمنيات فى الكتاب و السنة حقيقية، لأن ميزان الحقيقى و الإنشائى: هو أنه إن كان فى المتكلم محبة و علاقة بالنسبة إلى تحقق المرجو و المتمنى، فهو حقيقى، و إلا فهو إنشائى و صورى.

و هذا يتصور فى حقه تعالى، لأنه مع علمه و قدرته يحب هداية فرعون، و لكن للزوم المفاسد فى النظام الأتم مثلا، لا يمكن تعلق المشية به، و لذلك ورد:

فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (1) و عدم القابلية و عدم إمكان الجمع بين لوازم الخلق، لا يورث قصورا فى الخالق، فعند ذلك يصح أن يقال: لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (2) من غير كونه صوريا، فما ترى فى الكتب من التخيلات، و حملها على المجازات (3) كما أشير إليه، غير مرضى، لعدم الاحتياج إليه بعد ووضوح حملها على الحقيقة، و بعد إمكان تعلق الرجاء و التمنى للمستحيالات، فافهم و اغتتم.

و فى الاستفهام ليس إلا- طلب الفهم القائم مقام حركة اليد فى الطلب، و لكنه كما يحصل بحركة اليد طلب الفهم الواقعى و الحقيقى، كذلك بها يحصل معنى الاستفهام الإنكارى، فما ترى فى كتاب ابن هشام من جعل معنى همزة الاستفهام قريبا من السطر الواحد (4)، لا يخلو من تأسف.

1- الأنعام (6): 149.

2- طه (20): 44.

3- كفاية الأصول: 91-92، تنقيح الأصول (تقريرات الإمام الخمينى رحمه الله) الاشتها ردى 1: 241.

4- مغنى اللبيب: 4-17.

هذا، وربما يحسن الكلام بتغافل العالم والقادر عن لوازم الاستعمال، فيكون من الاستعمال الحقيقي أيضا، ولكنه ادعاء، وهذا لا يستلزم المجازية في الكلمة، وإن كان من المجاز العقلي الذي ذكرناه في محله، وهو اختلاف المراد الاستعمالي مع المقصود الجدى (1)، فما في «الكفاية» من تقسيم هذه المعاني إلى الحقيقي والإنشائي (2)، لا- يخلو من غرابة، فإن ما هو الحقيقي ليس من الموضوع له رأسا، فلا تخلط.

---

1- تقدم في الجزء الأول: 142-144.

2- كفاية الأصول: 91.



## المقام الثاني فى دلالة الصيغة على الوجوب ثبوتنا وإثباتنا

### إشارة

بعد ما عرفت وحدة المعنى، وأنه هو التحريك الاعتبارى بالحمل الشائع، من غير أخذ القيد الآخر فيه من الوجوب أو الندب، فلا بد من الالتزام بأحد أمرين: إما عدم لزوم الامتثال عقبيه إلا مع القرينة، أو إثبات أن عدم القرينة على سائر المعانى، قرينة الوجوب و التحتم، من غير لزوم كون الاستعمال مجازيا. لا سبيل إلى الالتزام بالأول، فيتعين الثانى.

و أما الدليل على الدعوى الأولى: فهو أن بناء العرف و العقلاء عليه قطعاً.

و كثرة الاستعمالات الاخر مع القرائن، لا تورث قصورا فى بنائهم، كما هو المشاهد.

و دعوى: أن بناءهم على الأخذ بالأمر لوجود قرينة عليه، حالية كانت، أو مقالية<sup>(1)</sup>، غير بعيدة، و لكن المراجعة إلى عاداتهم تعطى أنهم يؤخذون عليه، و يحتج بعضهم على بعض، من غير توقف على القرينة، و من غير انتظارها، فأصل هذا

---

1- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 273- السطر 10- 12.

ولزوم التبعية، مما لا شك فيه إنصافاً.

وتوهم: أن ما هو موضوع البحث ليس مطلق الصيغة، بل الصيغة الصادرة عن الاستعلاء و العلو جمعاً، أو على سبيل منع الخلو، وفي ذلك كفاية للقرينية، من غير حاجة إلى إثبات الدعوى الثانية(1)، فاسد، ضرورة أن التحقيق في تلك المسألة، عدم اعتبارهما في مفهوم الأمر رأساً. مع أن المعروف بينهم كفاية العلو.

هذا مع أن الأوامر النديية، صادرة عن المبادئ العالية، فلا يكفي ذلك للقرينية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن البحث حول الدعوى الثانية يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في إمكان التوصل إلى إفادة الإرادة الحتمية اللزومية، وإلى إفادة الوجوب و اللزوم، بالهيئة الموضوعية للمعنى الآخر.

الجهة الثانية: في كيفية استفادة الوجوب منها، فإن مجرد الإمكان غير كاف عن المرحلة الثانية و مقام الاستظهار و الإثبات.

### **الجهة الأولى: البحث الثبوتى**

قد يشكل ذلك عقلاً، لأن الألفاظ الموضوعية للمعاني، لا تدل إلا على الموضوعية له، و مع فرض كون الاستعمال حقيقياً، و مع فرض عدم قيام القرينة، كيف يعقل توصل المولى إلى إفادة الإرادة الوجوبية، و التكليف اللزومى، و الغرض الحتمى؟! نعم، يمكن استظهار العادة الخاصة منه بعد مضى مدة، أو إعلام رسمى بأن يكون بناؤه على الإتيان بالقرينة الوجودية فى سائر الموارد، و على عدم الإتيان بالقرينة إذا كانت إرادته حتمية، و قصده لزومياً.

ولكنه فى المقام غير صحيح، لأن الإعلام الرسمى غير موجود، و بناء العقلاء و العرف على حمل الأوامر الأولية- الموجودة فى الكتاب و السنة- على الوجوب من أول الأمر، فلا بد من استناد الوجوب إلى الوضع، و هذا أيضا خلاف المفروض.

و يمكن أن يقال فى دفع الإشكال المذكور: بأن بناء العقلاء فى محاوراتهم من قبل الإسلام على ذلك، و لا طريقة حديثة له فى هذا الباب، فكما أنهم يحتاجون بذلك فى محاوراتهم، فكذلك الأمر فى التكليف الإلهية، فالمتكلم المرید إفادة الإرادة اللزومية، يتمكن عند ذلك من ترك القرينة على سائر الدواعى، التى يمكن أن تكون مقصودة فى الاستعمال.

أو إذا كان يجد أن عقل العقلاء يحكم بلزوم التبعية للأمر الصادر عند احتمال كون الإرادة حتمية لزومية، فإنه عندئذ يتمكن من التوسل إلى مرامه و مقصوده.

أو غير ذلك من الطرق التى استدلت بها فى مرحلة الإثبات: من دعوى الانصراف، أو الكاشفية العقلانية، أو أمثالها.

ثم إن قضية ما مر- من جعل اللزوم و الوجوب من الدواعى فى الاستعمال-(1) هو إمكان ذلك أيضا، ولكنه يحتاج إلى نصب القرينة على ذلك، كما لا يخفى.

فعليه إذا أمكن ذلك فى الجملة، فلا مانع من الالتزام بعدم الدلالة الوضعية للصيغة على الوجوب و اللزوم، من غير لزوم إشكال ثبوتى.

وإن شئت قلت: تقرر الإشكال من وجهين تارة: بلحاظ إمكانه الثبوتى.

و يندفع: بأنه لا مانع من إرادة تحميل الوجوب من التحريك الاعتبارى بالصيغة، كسائر الدواعى.

و أخرى: بلحاظ حال الإثبات، و أنه كيف تتمشى الإرادة من المتكلم المرید

وجوب شىء و لزومه، مع عدم استعماله ما يدل عليه بالدلالة الوضعيّة، ولا ما يكون قرينة على مراده و داعيه؟! و يندفع ذلك: بأنه بعد ما يجد أن بناءهم على الامتثال، وعدم الاعتذار ببعض الأعذار، يتمشى منه القصد و الإرادة. و اختلافهم فى وجه ذلك، لا يورث خلافا فى إرادته.

فما أفاده جمع: «من أن قضية التبادر هو الوجوب»<sup>(1)</sup> لا يرجع إلى محصل، للزوم المجازية فى غيره، مع شهادة الوجدان على خلافه، و لا يثبت بعد ذلك استناد التبادر إلى حاق اللفظ، كما هو الظاهر.

### الجهة الثانية: البحث الإثباتى

فى كيفية استفادة الوجوب- بعد ثبوت إفادتها الوجوب، و بعد ما ظهر إمكانه عقلا- طرق عديدة مفصلة فى الكتب المطولة، و نحن نشير إلى عمدتها إجمالاً:

الطريقة الأولى: دعوى الانصراف، معللاً بغلبة الاستعمال<sup>(2)</sup>. و أنت خير بما فيه من منع الصغرى و الكبرى.

الطريقة الثانية: أن الصيغة و إن لم تدل بالوضع على أكثر من التحريك الاعتبارى، و لكنها كاشفة عن الإرادة الحتمية كشفاً عقلائياً<sup>(3)</sup>.

وفيه ما لا يخفى، لأن الكشف العقلائى منوط بكثرة الاستعمال البالغة إلى حد الاتفاق فى الإرادة اللزومية مع القرينة، حتى يعد من الوضع التخصصى، و إلا فلا

- 
- 1- مفاتيح الأصول: 111- السطر 11، مناهج الأحكام و الأصول: 38- السطر 10، هداية المسترشدين: 140- السطر 11، بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 269- السطر 21.
  - 2- هداية المسترشدين: 139- السطر 39، نهاية الدراية 1: 308.
  - 3- تهذيب الأصول 1: 139- 140.



وجه للكاشفية الظنية، فضلاً عن العقلانية.

الطريقة الثالثة: أن عدم القرينة قرينة الوجوب و اللزوم (1).

ولعمري، إنه أقرب الوجوه، فإن العرف و العقلاء بناؤهم على نسبة الوجوب و اللزوم إلى المولى، بعد ما رأوا منه الأمر و البعث و التحريك، فيعلم من النسبة المزبورة: أن الصيغة تلازم الوجوب و التحتم عند قيام القرينة العدمية.

وإن شئت قلت: الوجوب و الندب من العناوين المتقابلة، و منشأ تقابلهما إما ذاتهما، لما بينهما من الاختلاف الذاتي في عالم العنوانية، أو اختلاف مناشئهما، و هي الإرادة الموجودة في نفس المولى. و اختلاف الإرادات ليس كاختلاف الماهيات العالية الجنسية أو النوعية، بل الإرادة في الندب و الوجوب من نوع واحد، و اختلافهما بالمنضمات الفردية.

و ما قرع سمعك: من التشكيك الخاصي، فهو ليس في الفردين من النور و الوجود العرضيين، بل هو في النور الواحد الذي له مراتب، و ما فيه التشكيك هو الواحد الشخصي بحسب مراتبه من العلية و المعلولية، و أما بين الأفراد العرضية التي ليست بينها العلية و المعلولية، فلا تشكيك خاصي، فلا معنى لتصوير التشكيك بين الفردين من الخطّ الطويل و القصير، فإنهما متباينان كزيد و عمرو.

نعم، النور الضعيف الموجود بعين وجود القوى، ممتاز عنه بنفس النورانية، لا بالنور الآخر. نعم هذا التشكيك هو التشكيك العامي.

فبالجملة: لا يعقل كون الوجوب ناشئاً من الإرادة غير المحدودة، و الندب من الإرادة المحدودة و إن كانتا مشككتين، فإنه أجنبي عما نحن بصدد إثباته، فإذا كان كل واحد منهما غير الآخر في الوجود و العلل و مبادئها، فلا معنى لاحتياج أحدهما

إلى القرينة، دون الآخر.

نعم، يمكن كون قرينة أحدهما عدم القرينة، فعند ذلك يتم المقصود، ويستفاد الوجوب عند التحريك و البعث، فلا تغفل.

الطريقة الرابعة: «أن بناء العقلاء على تمامية الحجة من المولى بالأمر، و لا يصغى إلى الأعذار الراجعة إلى المحتملات، و الاستعمالات الكثيرة للصيغة، فكأنهم يرون أن تمام الموضوع لوجوب الطاعة، هو البعث و الإغراء، سواء كان صادرا بالصيغة، أو بالإشارة و نحوها، من غير التوجه إلى المسائل العلمية، و التشكيك الخاصى بين أنحاء الإرادات، و أن الظاهر من طريقتهم أن بعث المولى لا بد و أن لا يكون بلا جواب، و أنه لا بد من الانبعاث نحوه، إلا إذا دل الدليل على الترخيص»(1).

أقول: هذا ما أفاده السيد المحقق الوالد- مد ظله- و استظهر أن ذلك هو مرام شيخه العلامة أعلى الله مقامه.

و أنت بعد المراجعة إلى «الدرر»(2) تحيط خبرا بأن الأمر ليس كما قيل، و أن ما أفاده غير مقبول، ضرورة أن العقلاء ينسبون الإرادة الحتمية و الوجوب و اللزوم إلى المولى، و الفقهاء و أرباب النظر بناؤهم على الإفتاء بالوجوب فى هذه المواقف، و لو كان الأمر كما ذكر لما كان لذلك وجه.

الطريقة الخامسة: «أن قضية مقدمات الحكمة هو الوجوب و اللزوم، و ذلك لأن الوجوب و اللزوم من العناوين الاعتبارية التى لا تحتاج فى مقام الإفادة و الاستفادة إلى التقييد الزائد، بخلاف الاستحباب و الندب.

1- مناهج الوصول 1: 255-256.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 74-75.

وإن شئت قلت: الإرادة التي توجد في النفس لإفادة الجوب، لا حد لها، بخلاف الإرادة التي توجد فيها لإفادة الندب.

وبعبارة ثالثة: إن كل طالب إنما يأمر لأجل التوسل إلى إيجاد المأمور به، فلا بد وأن لا يكون طلبه قاصراً عن ذلك، وإلا فعليه البيان، و الطلب الإلزامي غير قاصر عنه، دون الاستجابي، فلا بد أن يحمل عليه الطلب»(1) انتهى.

أقول: هذا هو الوجه الذي اعتمد عليه صاحب «المقالات» و لعمري، إنه أسخف الوجوه، و كأنه نسب إليه ما لا يرضى به، لأنه كيف يمكن أن يكون نقاط الضعف فيه، مخفية على مثله قدس سره؟! فبالجملة: كل مفهوم إذا كان مقابل مفهوم آخر، إما يكون تقابلهما بتمام ذاتهما البسيطة، أو المركبة، أو ببعض الذات:

فإذا كان ببعض الذات، فلا بد من الاشتراك في البعض الآخر.

وإن كان الجوب و الندب من قبيل الأول، أو من قبيل الثاني، فلا يمكن كفاية الصيغة المطلقة لاستفادة أحدهما المعين بالضرورة، لاحتياج كل إلى القيد و القرينة.

وإن كان ما به الاختلاف عين ما به الامتياز، و تكون النسبة بينهما نسبة الأقل و الأكثر، فهو لا يتصور في العناوين مطلقاً، و الجوب و الندب منها بالضرورة.

ولو سلمنا أن المقصود إثبات الأمر الآخر، و هو الجوب، و عدم الجوب، أى يكون النظر إلى حقيقة خارجية تكون هي منشأ انتزاعهما، و ليس الجوب من الأمور الاعتبارية، بل هو من الانتزاعيات، فإنه عند ذلك يأتي ما مر منا(2): من أن التشكيك الخاصي بين الإرادات، لا يستلزم كون الإرادة في أول وجودها، منشأ لانتزاع مفهوم الجوب، بل الأمر بالعكس، لأن الجوب ينتزع من المرتبة الشديدة،

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 213-214.

2- تقدم في الصفحة 93-94.

و لا دليل على وجود هذه المرتبة، بل القدر المتيقن هو أصل الإرادة الذى هو منشأ انتزاع مفهوم اللاوجوب.

فتحصل: أن التمسك بمقدمات الحكمة، موقوفة صحته على إثبات أن الإطلاق يقتضى الوجوب، وهو ممنوع، لما مر من اختلاف العناوين بحسب المفهوم، و اختلاف الإرادات بحسب الوجود، و اختلافها فى الشدة و الضعف، تابع لاختلاف المصالح و المفسد المدركة فى المرادات و المتعلقات، و ليس ذات الإرادة- بما هى إرادة- ذات تشكيك، بل التشكيك فيها يتبع التشكيك فى الجهات الاخر.

و لو كانت ذواتها مشككة بالتشكيك الخاصى - كما لا يبعد ذلك فى بادى النظر- و لكنه أجنبى عن المرام و المقصود فى المقام.

فينحصر الاستفادة بالطريقة الرابعة: و هى أن طريقة العقلاء على استكشاف الإرادة الجديدة الحتمية من القرينة العدمية، و هى عدم ذكر القرينة الوجودية على سائر الدواعى فى الاستعمال.

فتحصل: أن الشبهة كانت موقوفة على مقدمات:

أحدها: كون الصيغة موضوعة للتحريك الاعتبارى، أو البعث و الإغراء، أو إنشاء الطلب، أو إيقاع النسبة.

ثانيها: عدم اتكاء المتكلم على القرينة.

ثالثها: استفادة العرف و العقلاء الوجوب منها.

فإنه عند تمامية هذه المقدمات يلزم التناقض، فإنه كيف يعقل الجمع بينها، مع كون المفروض هذه الأمور الثلاثة؟! و كان الجواب: إنكار المقدمة الثانية، بإثبات اتكاء المتكلم على القرينة، و لكنها عدمية، و هذه القرينة و العادة العرفية، نشأت من أوائل الأمر قبل ظهور الإسلام، بل و سائر الأديان، فلاحظ و تدبر جيدا.

ولعمري، إن المسألة واضحة، وما كانت تحتاج إلى هذه الإطالة، ولا سيما بعد كونها علمية لا عملية، إلا في بعض الموارد الآتية.

ومن العجيب إطالة الأعلام هنا حول بعض ما لا ربط له بالمقام، من ذكر الأقوال، والاحتمالات في تعريف الوجوب والندب، ومع ذلك لم يأت بما هو الحق!! فإن شئت فراجع «نهاية الأصول» للسيد الأستاذ البروجردى رحمه الله (1) حتى تقف على ما أشير إليه.

ثم إن هاهنا طرقا آخر، كدعوى حكم العقل بلزوم الإطاعة (2)، أو دعوى: أن العقل يحكم بلزوم الامتثال (3)، وأمثال ذلك مما غير خفى وجه ضعفها في حد ذاتها.

مع أن مقتضى هذه الطرق، عدم جواز إفتاء الفقيه بالوجوب الشرعي، في المواقف التي وردت الأوامر في الكتاب أو السنة، مع أن الضرورة عند كل ذي وجدان قاضية، بأن العقلاء ينتقلون من الصيغ والإشارة والكتابة، إلى المقاصد والأغراض الحتمية، والإرادات اللزومية، حاكين ذلك بالألفاظ والمفاهيم الاسمية، ناسبين كل ذلك إلى المولى، بلا شائبة شبهة، وخطور إشكال.

### تذنيب: في بيان ثمرة النزاع

تظهر ثمرة النزاع فيما إذا ورد الأمر في جملة واحدة، كقوله: «اغتسل للجمعة والجنابة» بل وفيما إذا ورد الأمران في الجملتين المتعقبتين، كقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (4) فمن قال: بأن الموضوع له هو

1- نهاية الأصول: 99-104.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 136.

3- محاضرات في أصول الفقه 2: 132.

4- النساء (4): 59.

الوجوب (1)- كما أيده «الكفاية»(2)- فيلزم الإشكال العقلي في الأولى، لعدم إمكان الجمع العقلاني بين استعمالها في المجاز و الحقيقة، فلا بد من دعوى سقوط هذه الجملة عن إثبات الوجوب بها، بعد قيام الدليل المنفصل على عدم وجوب غسل الجمعة.

و يلزم الأخذ بالجملة الثانية، و حملها على الوجوب، لأن القرينة العقلية على عدم الوجوب الشرعي في الأمر الأول، لا تورث قصورا في دلالة الصيغة على الوجوب بالوضع قطعاً.

و من قال: بأن الموضوع له أمر وحداني بسيط- على اختلاف التعابير التي أشير إليها(3)- فله إيجاب غسل الجنابة معللاً: بأن القرينة قائمة على أن الداعي في غسل الجمعة، هو جعل الاستحباب و الندب، دون غسل الجنابة، و القرينة العدمية قائمة على أن الداعي في الآخر هو جعل الوجوب على الوجه الذي مضى.

نعم، ربما يمكن دعوى: أن للمتكلم الاتكاء على القرينة في غسل الجمعة، لأن التفكيك خلاف المتفاهم العرفي، فما يصح للقرينة موجود في الكلام.

و من هنا يعلم وجه التّظّر في المثال الثاني، و أنه على مسلكتنا ربما يشكل استفادة الوجوب، لصحة اتكاء المتكلم على القرينة الموجودة، فتأمل.

و لذلك قيل (4) وقلنا في محله (5): إن قوله تعالى: **وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** (6) قاصر عن إثبات التحريم، لقوله تعالى: **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ**

1- معالم الدين: 39، قوانين الأصول 1: 83.

2- كفاية الأصول: 92.

3- تقدم في الصفحة 81.

4- حاشية المحقق الإيرواني على المكاسب 1: 15-31.

5- لعله في المكاسب المحرمة من «تحريرات في الفقه» للمؤلف قدس سره و هي مفقودة.

6- المائدة (5): 2.

وَ التَّقْوَى فَافْهَمُوا وَ اغْتَنِمُوا.

و يمكن دعوى: أن الوجوب لو كان يستفاد من مقدمات الحكمة فلا يثبت هنا، لأن ما يصلح للقرينية يورث الشك في تمامية المقدمات، و إذا كان يستفاد من القرينة العدمية، فيقع المعارضة بين قرينة الوجوب- و هو عدم القرينة- و ما هو القرينة على الندب الصالح للقرينية، فإنه عند ذلك ربما يتعين الأول.

اللهم إلا أن يقال: إذا كان ذلك صالحا للقرينية، فلا يعارض ذلك عدم القرينة على الوجوب، لأنه مع كونه صالحا، يصير قهرا سببا لعدم انعقاد الظهور الوجوبي، فتأمل.

### إيقاظ: في الاستدلال بالكتاب على الوجوب

ربما يمكن الاستدلال على أن الأمر واجب الامتثال، بقوله تعالى: فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (1) وقوله تعالى: مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (2) و المراد من الأمر هو الهيئة و الصيغة المستعملة في الكتاب، على الوجه الذي مضى تفصيله (3).

فهاتان الآيتان تدلان على أن نفس الأمر بالصيغة- كما في قصة إبليس:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ \* (4)- يقتضى الامتثال و لزوم التبعية، و لكنهما لا تدلان على أن ذلك لأجل الدلالة الوضعية، بل ربما كان لأجل ما أشرنا إليه، فلا تغفل.

1- النور (24): 63.

2- الأعراف (7): 12.

3- تقدم في الصفحة 17-18.

4- البقرة (2): 34.

### فائدة: حول أن موضوع المسألة هو الأوامر المولوية

قد أشير إلى أمر إجمالاً: وهو أن موضوع هذه المسألة، هو أن صيغة الأمر هل تدل على الوجوب، أم لا بل هو مطلق الصيغة ولو كانت إرشادية، أو موضوعها الأوامر المولوية؟ لا سبيل إلى الأول، فيأتي إشكال: وهو أن الأوامر الصادرة عن الفقيه في مقام الإفتاء، بل والصادرة عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم في مقام الإفتاء، ليست مولوية، بل هي مرشدة إلى حكم الله تعالى وقانونه، فلا وجه لاستفادة الوجوب منها، تمسكا ببناء العقلاء والعرف، واستدلالاً بطريقة الموالى والعبيد، فما كان في الكتاب مثلاً فهو يعد من الأوامر المولوية، وهكذا ما كان نظيرها، وما ورد في المآثر من الأوامر ونحوها فلا شهادة عند العقلاء بعد كونها مرشدة، فهي تابعة للمرشد إليه، من كونه وجوباً أو ندباً، واستفادة ذلك - أى أن المرشد إليه واجب أو ندب - لا يمكن إلا بالقرينة الخاصة.

والعجب من أستاذنا البروجردى (1) رحمه الله حيث توجه إلى هذه النكتة، ولكنه - مضافاً إلى قصور في تقريبه إشكالات - غير واصل إلى أصل الشبهة، وهو عدم لزوم الامتثال فيما إذا ورد الأمر في الأخبار والروايات بشىء، في العبادات كان، أو غيرها، مع أن الضرورة قاضية بخلاف ذلك، وأن العقلاء مع كون موضوع المسألة هي الأوامر المولوية، يتحركون بتلك التحريكات، من الفقهاء كانت، أو من الأئمة عليهم السلام، ويكشف بها القانون الإلزامي، إلا إذا قامت القرينة على الخلاف.

فإذا سئل مثلاً عن صلاة الكسوف، فقال: «صل» أو عن زكاة الأبدان، فقال:

«زك» وهكذا، بناؤهم على لزوم القيام والانبعث واستكشاف القانون والحكم الإلزامي بلا شبهة وريب.



والآذى هو الحجر الأساسى، عدم ورود النص فى أن موضوع مسألتنا هذه، مخصوص بتلك الأوامر، أو أن الأوامر الصادرة فى مقام الإفتاء تكون مولوية، لأن ميزان المولوية، ليس كون الأمر معاقبا على ترك المأمور به، كما فى أوامر الأب و الزوج بالنسبة إلى الابن و الزوجة، و لا يكون ميزانها كون المأمور به فيه صلاح الأمر، و إلا يلزم عدم كون أوامر الله تعالى مولوية.

اللهم إلا أن يقال: إن المناط صحة العقوبة عليه، و هذا لا يكون فى أمر الفقيه و المفتى بالضرورة.

نعم، هو مصحح العقوبة، لأجل العلم بالإرادة اللزومية من قبل المولى الحقيقى، فهذه الأوامر كواشف عن الإرادات المستورة.

هذا، و فى كون الأوامر الإلهية التشريعية مولوية اصطلاحية، إشكال قوى، نشير إليه فى ذيل تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى (1)، و على هذا يسقط الواجب الشرعى، فيكون جميع الواجبات الشرعية أطافا فى الواجبات العقلية.

فتحصل: أن بناء العقلاء على الامتثال فى هذه الأوامر أيضا، و ما اشتهر: «من أن موضوع هذه المسألة هى الأوامر المولوية، أو قيل: «إن موضوع البحث هى الأوامر الصادرة عن العالى المستعلى» (2) غير وجيه.

نعم لا بناء من العقلاء على وجوب الامتثال، و لا تكون الصيغة كاشفة عندهم عن الإرادة الحتمية، إلا فى بعض الصيغ، و مجرد كونه صيغة الأمر، لا يكفى لوجوب الامتثال.

و أما توهم الملازمة بين كونها أمرا، و بين كونها واجبة الامتثال و الانبعاث، أو

1- يأتى فى الجزء الثالث: 152-159.

2- لاحظ هداية المسترشدين: 138- السطر 18-20.

واجبة الإطاعة والتبعية، فهو ناشئ من اعتبار مفهوم العلو أو الاستعلاء في مفهوم الأمر، وقد مر فسادُه تفصيلاً (1).

### بحث و تفصيل: في الجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء

#### إشارة

قد تستعمل الجمل الخبرية في مقام الإنشاء، وهي تارة: تكون فعلية، كقوله مثلاً: «يعيد» و «يتوضأ» و «يغتسل» و كقولهم: «بعث» و «اشترت» و «قبلت».

وأخرى: تكون اسمية، كقوله: «أنت ضامن» أو «هو ضامن» أو «هي طالق» و «هذا مسجد».

فهل في هذه المواقف تكون الاستعمالات مجازية، أو تكون حقيقية؟

و على كل تقدير: يستفاد الوجوب من القسم الأول، وهي الجمل الفعلية الاستقبالية، أم لا؟

و على الأول: فما هو طريق فهمه و استفادته؟

فالكلام يتم في جهات نشير إليها إجمالاً:

#### الجهة الأولى: في كيفية الاستعمال

ظاهر المشهور أنها مجاز، لظهور أن الهيئة موضوعة للإخبار، و استعمالها في غيره من المجاز في الكلمة (2).

و صرح بعض المتأخرين (3) و تبعه جماعة (4): بأنها حقيقة، لعدم وضعها لذلك،

1- تقدم في الصفحة 11-16.

2- لاحظ هداية المسترشدين: 154.

3- كفاية الأصول: 92.

4- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 216.

بل الإخبارية والإنشائية من الدواعى الخارجة عن الموضوع له، فتارة: تستعمل للإعلام والإخبار، وأخرى: تستعمل للإنشاء والإيجاد، و ليس فى كلماتهم ما هو الموضوع له والجامع الذى لا بد منه، وإلا يلزم الاشتراك اللفظى الذى يفر منه هؤلاء، كيف؟! وهم يفرون من تعدد المعنى الحقيقى والمجازى، فضلا عن تعدد الوضع والموضوع له.

واختار الوالد المحقق أمرا ثالثا: وهو المجازية(1)، بالمعنى الذى اختاره فى محله (2)، فلا يكون الاستعمال إلا فى الموضوع له، ولكن لنقل المخاطب إلى ما هو المقصود، فىكون من باب الادعاء، فالجمل الإخبارية مستعملة فيما هو الموضوع له، وهو الإخبار عما يأتى، بدعوى تحققه من المخاطب، وأنه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر، بل سلامة فطرته كافية فى بعثه إليه، كما فى أمر الوالد ولده بهذه الطريقة المشتملة على التلطيف والاستئناس.

ولا يخفى: أن ما هو المبحث عنه فى كلماتهم هنا هو الجمل الفعلية الاستقبالية، ومن الممكن دعواهم التفصيل بين هذه الجمل المشار إليها.

ولكن الذى يظهر لى: أن الالتزام بالمجاز غير صحيح، لظهور هذه الجملات فى الإنشاء، مثل ظهورها فى الإخبار، وكما إن الثانى يحتاج إلى القرينة، كذلك الأول، فتكون القرينة معينة، لا صارفة. فبالوضع التخصصى بلغت هذه الهيئات - لكثرة الاستعمال - إلى الحقيقة الثانوية، بحيث لا يفهم من هذه الاستعمالات مجاز أصلا وإن قلنا بالمجاز المشهور.

وأما الالتزام بالجامع المعنوى بين الإخبار والإنشاء، فهو غير ممكن، ضرورة

1- مناهج الوصول 1: 257، تهذيب الأصول 1: 145-146.

2- تهذيب الأصول 1: 44-45.

أن قياس ما نحن فيه بصيغة الأمر مع الفارق، فإنه في صيغة الأمر كان الموضوع له معيناً في كلماتهم، بأنه طلب إنشائي، أو بعث، أو تحريك اعتباري، أو إيقاع للنسبة، وهذا فيما نحن فيه غير معلوم، لأنه لا يعقل الجمع بين المعنى الإخباري والإنشائي، فإن الإخبار هو الإعلام عن النسبة الواقعية غير المستندة في وجودها إلى الاستعمال، والإنشاء هو المعنى الذي يوجد بالاستعمال، فيكون الاستعمال هنا إيجابياً، و هناك إخطارياً.

نعم، بناء على القول برجوع الإنشاء إلى إبراز ما في الضمير، والإخبار عن المعتبر النفساني (1)، فهو له وجه، ولكنه فاسد كما مر (2)، ولا أظن التزام القائلين: بأن الإنشاء هو الإبراز، أنه عين الإخبار، ولكن الأوعية مختلفة، فوعاء جملة «زيد قائم» هو الخارج صدقاً وكذباً، ووعاء جملة «هذا مسجد» أو «أنت طالق» و«ضامن» الذهن، وقد تكون متحدة كما في القضايا المعقولة، فتدبر جيداً.

و أما الالتزام بالمجاز في الإرادة الجدية دون الاستعمالية، على التقريب الذي عرفته من السيد الوالد -مد ظله- فهو وإن صح ثبوتاً، ولكنه غير مرضى إثباتاً، لأن كلمة «بعث» وأمثالها، وكلمات «يعيد» و«يتوضأ» وأمثالها، ربما تكون في الكثرة الاستعمالية إلى حد لا يجد العرف فيها المجازية، بل المتبادر منها هي المعاني الإنشائية، فتكون من الاشتراك اللفظي.

نعم، الهيئة موضوعة أولاً للإخبار، ثم استعيرت للإنشاء واستعملت فيه، حتى عد من معانيها، وهذا مما لا ضير فيه.

نعم، الجمل الاسمية مختلفة، فما كانت من قبيل «هي طالق» فلاشتراك

1- محاضرات في أصول الفقه 1: 88-90.

2- تقدم في الجزء الأول: 127.

اللفظى قريب جدا، و ما كانت من قبيل «هذا مسجد» فربما يحتاج إلى القرينة الصارفة، لا المعينة، لأن المتبادر منها بلا قرينة هو المعنى الإخبارى.

فالمدار فى الفرق بين الاشتراك اللفظى و الحقيقة و المجاز، أنه إن كان اللفظ محتاجا فى فهم المعنى منه إلى القرينة مطلقا، فهو يعد من المشترك اللفظى فى معانيه، وإن كان محتاجا فى فهم أحد المعانى إليها، فهو مجاز فيه، و حقيقة فى غيره.

و توهم: أن الالتزام بالاشتراك اللفظى بعيد فى نفسه، فى غير محله، لأنه فيما إذا أردنا إثبات ذلك بالوضع التخصيصى، و أما إذا أردنا إثبات أحد المعنيين بالوضع التخصيصى، فهو- مضافا إلى عدم بعده- قريب و واقع، و جميع الاشتراكات اللفظية من هذا القبيل، فلا تغفل.

### الجهة الثانية: فى دلالتها على الوجوب

لا شبهة عند العقل و العقلاء فى لزوم الامتثال، و اكتشاف الإرادة اللزومية من الجمل المستعملة فى مقام الإنشاء بداعى الإيجاب و الإلزام، من غير فرق بين الاسمية و الفعلية، فإذا ورد مثلا: «سألتك عن صلاة الرجل فقال: «يعيد صلاته» فإنه يستظهر منه لزومه.

و عدم ظهور بعض الجمل الاسمية فى إفادة الإيجاب- ك «زيد قائم» فى إفادة وجوب القيام- لا يستلزم منع سائر الجمل، لأنه تابع الاستعمال.

و يلزم الوضع الشخصى فى خصوص هذه الجملة، كما التزمنا بذلك فى خصوص «هى طالق» و أمثالها(1)، و قد مر أن هذا هو الأصل المسلم عند قاطبة

العقلاء، من غير فرق بين كونهم فى مقام إنشاء إلزامى نفسى، أو إرشادى إفتائى، فإنه إذا سئل مثلا عن صلاة الزلزلة، فأجاب: «يصلى» أو أجاب «هو آت بها» فإنه يكون ظاهرا فى وجوبها، ويستكشف منها القانون الوجوبى والحكم الحتمى، من غير حاجة إلى القرينة الدالة على تعيين داعى الوجوب واللزوم (1).

### الجهة الثالثة: فى وجه الدلالة على الوجوب

بعد ما أحطت خبرا بما مر منا فى صيغة الأمر (2)، تقدر على عرفان إمكان إفادة اللزوم بهذه الهيئات من غير لزوم إشكال، وتقدر على كيفية استفادة الوجوب، فإن طريقة العرف وبناء العقلاء على حملها على الوجوب، واستكشاف الإرادة الحتمية منها، إلا مع القرينة على خلافه، فالقرينة العدمية سبب لكشف المراد الجدى للزومى.

وأيضا: تحيط خبرا بما فى مقدمات الحكمة التى أفادها الخراسانى صاحب «الكفاية» قدس سره (3) من أن مقدمات الإطلاق تورث الأخذ بالمطلق، وتكون النتيجة هى الإرادة الندية، لا بعنوانها كما لا يخفى، وما تفيد الإرادة اللزومية هى الاتكاء على القرينة، ولكنها قرينة عدمية، لا وجودية، والأمر - بعد وضوح أصل المسألة - سهل.

1- تقدم فى الصفحة 100.

2- تقدم فى الصفحة 96-97.

3- كفاية الأصول: 93.

## الفصل الثالث فيما يتعلق بهيئة الأمر إطلاقاً

إشارة





وقبل الخوض في مباحثها، لا بد من الإشارة إلى أمرين:

### الأول: في المراد من «الإطلاق» هنا

المراد من «الإطلاق» هنا ليس ما يراد منه في باب المطلق والمقيد، فإنه هو الإطلاق المورث للتوسعة، والمقصود هنا هو الإطلاق المورث للضييق، أى أن إلقاء الأمر وتوجيهه إلى المخاطب والمكلفين، منصرف وظاهر فى أن ما هو متعلق الأمر، هو الواجب التعيينى لا التخييرى، والنفسى لا الغيرى، والعينى لا الكفائى، وهكذا، كما يأتى فى المباحث المتكفلة لها من ذى قبل (1).

وأما الشك فى كونه واجبا مشروطا، فهو منفى بإطلاق الهيئة أو المادة، كسائر ما شك فيه من الشرائط والأجزاء، وهكذا إذا شك فى عباديته، وأنه مشروط بقصد القرية، بناء على إمكان التمسك به.

فعليه يتوجه إلى ما صنعه «الكفاية» من الإتيان بالبحث عن التعبدى والتوصلى هنا (2)، إشكال الخروج عن مباحث الصيغة، ولذلك عدل عنه صاحب

1- يأتى فى الجزء الثالث: 129 و ما بعدها، وفى الجزء الرابع: 3 و ما بعدها.

2- كفاية الأصول: 94.

«الدرر» رضوان الله عليه و أتى بمباحث التعبدى و التوصلى فى تقاسيم الواجب (1)، و الأمر سهل.

وإنى وإن سلكت فى «مختصرنا النافع فى الأصول» الذى ألفته فى سنوات سابقة (2) مسلك شيخ مشايخنا فى «الدرر» غافلا عما صنعه و بحث عنها هناك، و لكن لا بأس بتبعية الأكثر، يأتیان تلك المسألة هنا، لأسهليته.

### الثانى: فى تشخيص محل النزاع

لا شبهة فى جواز التمسك بالإطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة، لرفع ما شك فى المأمور به من الأجزاء و الشرائط، وإنما البحث هنا فى أن هذه المقدمات، قابلة للإتمام عند الشك فى قيد القربة، و تقييد المأمور به بقصد الطاعة و الامتثال، أو بقصد الوجوب و اللزوم، أو بسائر القصود الاخر المسانحة مع هذه المقاصد، أم لا يمكن إتمامها؟

فالجبهة المبحوث عنها هنا هذه.

و أما البحث حول أنحاء القربات، و أقسام الإطاعات، فهو أجنبى عن هذه المسألة، و لكن لا ضير فيه، لعدم خلوه من فائدة، فما ترى فى كتاب سيدنا الأستاذ البروجردى من جعل أساس البحث حول تفسير الواجب التعبدى و التوصلى (3)، غير مرضى.

و بعبارة أخرى: البحث هنا صغرى، و ممحض فى إمكان تمامية المقدمات و عدمه.

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 93.

2- المختصر النافع فى علم الأصول، للمؤلف قدس سره (مفقود).

3- نهاية الأصول: 110-111.

و الإشكال فى أن قصد القربة لا- يتوقف على تماميتها، لأنه أمر خارج عن الأمر، و لا يحتاج إليه فى ذلك، لأن الحسن الذاتى الثابت بالعقل، كاف فى التقرب به من الله تعالى، خارج عما نحن بصدده، و ليس الأصحاب فى موقف البحث عنه و عما به عبادة العبادة، فليتدبر.

فالجبهة المبحوث عنها، هى أنه لو فرضنا أن قصد التقرب ليس إلا إتيان المأمور به امتثالاً للأمر، و القربة لا تحصل إلا بالانبعاث عن الأمر، و بالتحرك نحو المأمور به بالتحريك الاعتبارى الثابت من قبل المولى، فهل يمكن عند الشك فى اعتبار القيد المزبور اللاحق بالطبيعة قهراً التمسك بالإطلاق؟

أو لا يمكن، للزوم المحاذير الراجعة إلى عدم تمامية المقدمات، ضرورة أن صحة التمسك بالإطلاق، موقوفة على إمكان التقييد، و إذا امتنع ذلك فيمتنع ذلك، فيتعين الاحتياط؟

فبالجملة: و إن أمكن دعوى سقوط البحث الطويل فى المسألة، لأن منشأ توهم: أن معنى قصد القربة، هو الامتثال و إتيان المأمور به بداعى الأمر، و عند ذلك يطول البحث، و يصبح الكلام فى واد آخر، و يلزم المحاذير التى توهمها المتأخرون (1) بعد الشيخ الأعظم قدس سره تبعاً له (2)، غافلين عن أن الأمر ليس كذلك، و أن المبنى فاسد، ضرورة أن قصد القربة و العمل التبعدى، ليس إلا إتيان به بداع إلهى، و بنحو مرتبط به تعالى، من غير اشتراط تعلق الأمر فى عبادته.

فتعظيم المولى و مدحه و ثناؤه إذا كان بقصد التقرب إليه، من العبادات و إن لم يتعلق به أمر.

1- كفاية الأصول: 95-99، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1:

2- مطارح الأنظار: 60-61.

لكن لا بد من الأمر لكشف ما يليق بجناحه تعالى، وإذا تعلق الأمر، وأحرز لياقته بجناحه تعالى، يكفي في تحققة عبادة إتيانه بداعي التعظيم ونحوه. ولو كان العبودية منقومة بالأمر، وبالإتيان بداعي الأمر والامتثال، لما كان وجه للنهي عن عبادة الأوثان والأصنام.

فيعلم من ذلك: أنه أمر جبلي وارتكازي، وكثير من مصاديقه العرفية وما به يتحقق، معلومة عند العقلاء، كالسجود، والركوع، وسائر ما ينتزع منه التعظيم والخضوع. فما ترى في كتب الأصحاب لا يخلو من غرابة، وسيأتي الإيماء إليه (1).

ولكن مع ذلك كله لا يسقط البحث الأصولي، لعدم تقومه بذلك، بل مناط المسألة محفوظ.

هذا مع أن كثيرا من الأعلام، لا يرتضون بالمقالة المذكورة، ويرون مناط العبودية الامتثال للأمر، وأنه بدونها لا يمكن اتصاف شيء وعمل بالقربية (2)، فافهم واغتنم.

فتحصل: أن هذه القيود كغيرها في إمكان تمامية مقدمات الحكمة بلحاظها، وصحة التمسك بها لرفعها إذا شك.

نعم، ربما يجري بعض الشبهات الآتية على نفى إمكان التمسك في مطلق هذه القيود (3)، ولكنه ليس مما يليق بالذكر، فانتظر.

1- يأتي في الصفحة 116-117.

2- لاحظ مطارح الأنظار: 60- السطر 9-10، كفاية الأصول: 95 حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 357، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 217-218.

3- يأتي في الصفحة 146-147.

## المقام الأول: فى التعبدى و التوصلى

### إشارة

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: أن الكلام فى المقام- وهو البحث الأول- يتم فى مباحث ثلاثة:

الأول: فى إمكان أخذ قصد الأمر و الامثال فى متعلق الأمر و عدمه.

الثانى: فى كبرى المسألة، و أن هذا شرط أم لا.

الثالث: حول قضية الأصول العملية.

### حول التقسيم إلى التعبدى و التوصلى و تعريفهما

و قبل الخوض فيها، لا بد من الإشارة إلى مقدمة: وهى أن المشهور إلى زماننا هذا تقسيم الواجب إلى التعبدى و التوصلى (1)، و المعروف بين القدماء فى تفسيرهما «أن التعبدى: ما لا- يكون الغرض فيه معروفًا و معلومًا، و التوصلى: ما هو المعلوم فيه الغرض و المقصود من الأمر و البعث» (2) و قد بلغت تعريفاتهما حولهما إلى ستة أو أكثر (3).

و لا أظن جواز صرف الوقت فيما لا يغنى، و لا يكون مفيدًا فى نفسه، و لا مرتبطًا بالمسألة أى ارتباط كان.

و العجب من بعض فضلاء العصر، من تفسيره «تارة بأن التوصلى: هو الواجب الذى يسقط بالإتيان به خارجًا، سواء جاء به نفس المكلف، أو شخص آخر، و الذى

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 93، منهاج الوصول 1: 258، محاضرات فى أصول الفقه 2: 139.

2- لاحظ مقالات الأصول 1: 229، منتهى الأصول 1: 126.

3- منتهى الأصول 1: 126-128.

يقابله هو الواجب الذي لا يسقط بفعل الغير!! ثم فتح بحث الاستنابة والنيابة، وكيفية ذلك. وتوهم هنا بحثاً آخر في المقام، لا يليق بهم (1).

والأمر واضح جداً، ضرورة أن المقام وموقفنا، هو البحث عن الواجب التعبدى والتوصلى، لا التوصلى وما يقابله بإلغاء التعبدى، فإذا لوحظت المقابلة بينهما، تنحصر الجهة المبحوث عنها، فى أن الواجب التعبدى هو كذا، والتوصلى كذا، وإذا شك فى مورد أنه تعبدى أو توصلى، فهل قضية القواعد هى الأول، أم الثانى؟ المسماة بـ «أصالة التعبدية» أو «التوصلية» من غير النظر إلى جهة المباشرة.

نعم، سيأتى منا تقسيم آخر أبعده فى محله فى الواجبات، وهو تقسيمها إلى الواجب العينى المباشرى، والواجب العينى الأعم منه ومن التسبب، كصلاة الولد عن والده، فإنه مع أنه عينى، ليس مباشرياً، ولا تنافى بين العينية والسببية (2)، لأن مناط العينية أمر آخر غير ما توهمه القوم إلى زماننا هذا، فافهم وانتظر.

فبالجملة: لا ينبغى الخلط بين المباحث، فما ترى فى كتب العلامة النائينى (3) وبعض تلاميذه (4)، من عقد بحث آخر هنا، ناشئ عن القصور.

ومن الأعاجيب إطلاقه «التعبدية» على ما يقابل التوصلية بالتفسير الثانى، فيكون عنده رد السلام والتحية تعبدياً!! وهل هذا إلا المجازفة فى البحث، والتفريط فى القول؟! هذا، وقد عدل المحقق الوالد -مد ظله- من التقسيم الثنائى إلى الثلاثى، بل

1- محاضرات فى أصول الفقه 2: 139-140.

2- يأتى فى الجزء الرابع: 52.

3- فوائد الأصول 1: 138.

4- لاحظ محاضرات فى أصول الفقه 2: 141.

إلى الرباعى، بأن الواجب تارة: يكون نفس الطبيعة، من غير دخالة شىء آخر فيه إلا نفسها، فيكون تحققه فى الخارج سببا لسقوط الأمر، سواء كان مباشرة نفس المكلف، أو غيره.

وعلى تقدير كونه مقيدا بصدوره من نفس المكلف، فليس مقيدا بأمر وراء تحققه فى الخارج، كستر العورة، وإنقاذ الغريق.

وأخرى: يكون بحيث لا يسقط أمره إلا بقصد عنوانه، لأنه من العناوين القصدية، من غير لزوم الإتيان به تقريبا وللأمر، بل لا يضاده إتيانه رياء، ولا ينافيه، كرد السلام، وأداء الدين، والكفارات بناء على عدم اعتبار قصد القرية فيها، فإنه بدون قصد العناوين المذكورة لا يسقط الأمر، لعدم اتصاف العمل الخارجى بتلك العناوين إلا بالقصد والنية.

وثالثة: ما يحتاج فى سقوط أمره إلى قصد العنوان وقصد القرية، كالعبادات، وهى على ضربين:

فإن منها: ما يرادفها كلمة (پرستش) فى الفارسية، كالصلاة والحج مثلا.

ومنها: ما لا يعد عبادة، كالقربيات المالية من الأخماس والزكوات (1).

وأنت خير: بأن هذا التقسيم صحيح فى حد نفسه، ويساعده الذوق السليم، والفهم المستقيم، ولكن أساس البحث حول تعريف التعبدى، فإنه إن عرف: بأنه الواجب الذى لا يحصل الغرض منه إلا بإتيانه بداع إلهى، فلا يبقى إشكال فيما إذا شك فى واجب أنه تعبدى أو توصلى - بعد تمامية المقدمات - فى الحمل على التوصلية، فأصالة التوصلية هى المرجع قطعاً.

وإن عرف: بأنه عبارة عما يعتبر فيه إتيانه بقصد إطاعة الأمر المتوجه إليه،

## تأتى الإشكالات والمحاذير الآتية(1).

فبالجملة: لا غبار فى تعريفهما، ولا خفاء فى مفهومهما، حتى يحتاج إلى التحديد، بل الخفاء فى أمر آخر يؤخذ فى حده.

وعلى كل تقدير: إذا قلنا: بأنه هو الواجب الذى لا بد من قصد أمره فى سقوطه و امتثاله، فهل قضية القواعد هى أصالة التعبدية، أم التوصيلية عند الشك؟

ولعمري، إن المراجعة إلى كلمات القوم فى المقام، تورث عدم وصولهم نوعا إلى مغزى المرام والمقصود فى الكلام.

و مما يشهد على ذلك، ويعرب عنه، ويكون دليلا على ما ادعينا: غورهم فى تعريف الواجب التوصلى، و تحديده بما لا يكون التعبدى مقابله، حتى صار التقسيم المزبور متبدلا إلى تقسيمه إلى التوصلى وغير التوصلى، مع أن أساس البحث هنا حول الواجب التعبدى، و بيان حقيقته، و حقيقة ما به عبودية العبادة الواجبة أو المستحبة، من غير النظر إلى فهم مفهوم «التوصلى» و ماهيته.

ولذلك ذكرنا فى الدورة السابقة عند تحرير مباحث هذه المسألة: أن المقصود ليس إثبات أصالة التوصيلية بعنوانها، بل المطلوب نفى أصالة التعبدية، سواء ثبت الواجب التوصلى بعنوانه، أم لم يثبت، ضرورة أن مع عدم جريان مقدمات الإطلاق، و جريان أصالة البراءة فرضا، لا يثبت التوصيلية، لأن الأصل بالنسبة إليها يصير مثبتا.

و توهم: أن التوصيلية ليست إلا عدم التعبدية بالسلب المحصل، غير سديد، لأن تقسيم الشئ إلى قسمين، لا يمكن إلا بلحوق القيد على الطبيعة فى الطرفين و لو كان القيد عدميا، فافهم و اغتتم، و لكن على بصيرة من أمرك.



ثم إنه سيأتى منا فى تنبيهات المسألة، قضية إطلاق الأمر فيما إذا شك فى أن الأمر، يسقط بإتيان المأمور به غفلة، ولا عن اختيار، ويأتى أيضاً هناك مقتضاه عند الشك فى أن الإتيان بالمصدق المحرم، كاف فى سقوطه، أم لا بد من الإتيان بمصدق مباح (1).

وأما قضية الشك فى كفاية تصدى الغير عن المكلف به وعدمه، فيأتى تفصيله فى أقسام الواجب، حسبما يؤدى إليه النظر الدقيق فى وجه تقسيم الواجب العيني إلى قسمين (2)، كما أشير إليه، فليتدبر.

إن قلت: كما يسقط بحث التعبدى والتوصلى، بناء على كون ملاك التعبدية هى الإتيان بداع إلهى مضى تفصيله (3)، كذلك يسقط بناء على ما يستظهر (4) من قوله تعالى: وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (5) النافى للواجب التوصلى، والمثبت لأن جميع الواجبات تعبدية، فلا تصل النوبة إلى الشك.

قلت: الالتزام بذلك مما لا يكاد يتوهم، وتفصيله وبيان المراد من الآية الكريمة الشريفة، موكول إلى محله، وسيأتى الإيماء إليه إن شاء الله تعالى (6).

1- يأتى فى الصفحة 181-188.

2- يأتى فى الجزء الرابع: 52.

3- تقدم فى الصفحة 111.

4- نهاية النهاية 1: 103.

5- البينة (98): 5.

6- يأتى فى الصفحة 152-154.

## المبحث الأول حول إمكان أخذ قصد الأمر

### إشارة

و الإتيان بالمأمور بداعى أمره، و امثالاً و تحركاً بتحريك اعتبارى، و انبعثاً بالبعث فى متعلق الأمر و عدمه.

فالمعروف المفروغ عنه إلى زمان الشيخ الأعظم قدس سره: أنه كسائر الشروط فى الإمكان.

و قد منع ذلك، و أرسله أصحابه و تلامذته إرسال المسلمات، و ادعى امتناعه الذاتى، أو الغيرى، و أقاموا على ذلك حججاً و براهين، بعضها يؤدى إلى امتناعه فى مرحلة الجعل، و بعضها يؤدى إلى الامتناع فى مرحلة الامتناع، المؤدى قهراً إلى الامتناع الغيرى فى مرحلة الجعل.

و لا بد من الإشارة إلى تلك الوجوه فى مرحلتين:

### المرحلة الأولى: فيما أقيم على الامتناع الذاتى، و ممنوعيته فى مرحلة الجعل و التشريع

و هو أمور:

أحدها: لزوم الدور فى مرحلة التصور<sup>(1)</sup>، و هذا أمر قبل المرحلتين كما لا يخفى، و هو أن تصور الأمر موقوف على تصور متعلقه، فلو كان قصد الأمر من أجزائه و قيوده و شرائطه - بناء على رجوعها إلى تقييد الطبيعة بها - لتوقف تصور

1- لاحظ حاشية كفاية الأصول، المشكىنى 1: 357.

المتعلق على تصور الأمر أيضا، لأن تصور المركب متوقف على تصور أجزائه وقيوده برمتها.

ثانيها: لا شبهة في تقدم الموضوع على حكمه- بملاك تقدم المعروض على عرضه- تقدما بالرتبة، وإذا كان الموضوع متوقفا على الأمر، لأخذ قصد الأمر وداعيه فيه، فهو موقوف على نفسه، ففي مرحلة الجعل يلزم تقدم الشئ ء- وهو الأمر- على نفسه برتبتين: رتبة لتقدم جزء الموضوع على الكل، ورتبة لتقدم الموضوع على الحكم.

أو يقال: رتبة لتقدم الموضوع على الحكم، ورتبة لتقدم الحكم والأمر على قصد الأمر، فما هو المتأخر عن الأمر المتأخر عن الموضوع، مأخوذ في الموضوع، وهذا أفحش من الدور فسادا(1).

ثالثها: الأمر موقوف على الموضوع، والموضوع متوقف على الأمر، فيلزم الدور، فكيف يعقل جعل الحكم على الموضوع بنفس الأمر المتعلق به؟! (2) وفي كونه برهانا آخر إشكال، بل منع.

رابعها: أخذ قصد الأمر، موجب لتقدم الشئ ء على نفسه في مرحلة الإنشاء، وذلك لأن المأخوذ في متعلق التكاليف في القضايا الحقيقية، لا بد وأن يكون مفروض الوجود، سواء كان من قبيل الوقت الخارج عن القدرة، أو من قبيل الطهور الداخل تحت القدرة، فلو أخذ قصد الامتثال قيدا للمأمور به، فلا محالة يكون الأمر مفروض الوجود، وهذا هو تقدم الشئ ء على نفسه (3). وفي كونه برهانا آخر نظر، بل منع.

1- لاحظ منتهى الأصول 1: 129-132.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 94.

3- أجود التقريرات 1: 106-108.

وأما توهم: أن هذا الوجه يرجع إلى مستحيل آخر، وهو اتحاد الموضوع والحكم (1)، فهو فاسد، ولا أرى له وجهاً، لأن الموضوع المأخوذ مفروض الوجود، ليس هو الأمر حتى يكون الحكم نفس ذلك الأمر فيتحدان، بل الموضوع المأخوذ مفروض الوجود مشتمل على أجزاء، ومنها: قصد الأمر، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، فلا تخلط.

أقول: ظاهر هذه التقارير في إحداث الإشكال في المسألة، واضح المنع، ضرورة انتقاضه أولاً: بأن جميع الفواعل الاختيارية، تحتاج في فاعليتها إلى تقدير العلة الغائية، ولو كانت العلة الغائية مترتبة على الأفعال الاختيارية للزم الدور.

و ثانياً: حله أن ما هو المتقدم ليس عين ما هو المتأخر، فإن ما هو المتقدم هو المعنى التصوري الموجود في الذهن، وما هو المتأخر هو المعنى الخارجي، فهما شخصان من الوجود.

وفيما نحن فيه أيضاً ما هو المتقدم هو المعنى التصوري من الأمر، وما هو المتأخر هو المعنى الواقعي والتصديقي، أي كما يلاحظ الحاكم سائر القيود، ويتعلق حكمه وأمره بها، كذلك يتصور قصد الأمر، وهو ليس إلا مفهوماً كسائر القيود المأخوذة، ويتعلق به بعين تعلقه بالكل، و بنفس المقيد والقيد، من غير فرق بينهما.

هذا، وفي دفع الإشكال الأول المربوط بأصل التصور نقول: إنه لا يتوقف تصور مفهوم «الأمر» بالحمل الأولى على الموضوع، لعدم التضايغ بينهما، وأما في مرحلة الجعل والإنشاء، فلا دور وإن كان توقف في البين، كما عرفت.

خامساً: لزوم تقدم المتأخر بالطبع، وذلك لأن الحكم ليس من العوارض الخارجية، كعوارض الوجود، ولا من العوارض الذهنية، كعوارض الماهية بما هي

ذهنية، بل هو من قبيل عوارض الماهية اعتباراً وهما(1)، لأن المقصود منه ليس نفس الإرادة، حتى تكون تكوينية، و خارجة عن الإنشاء و الجعل، و عن قابليتها للإنشاء، و تكون خارجة عن المقولات، حسبما عرفت منا سابقاً(2).

فعلى هذا، لا تقدم للموضوع على الحكم، بل هما معاً، و لا عليهما بينهما، بل هما معلولا علة ثالثة. إلا أن الموضوع- بما هو موضوع- متقدم بالطبع على الحكم، و لو أخذ الحكم فيه يلزم تقدمه عليه، مع تأخره عنه.

و لعل غرض المستشكلين كان يرجع إلى ذلك، لأن عليهما الموضوع للحكم، واضحة المنع و بالعكس، و معلولية كل واحد منهما للحاكم المتصور، واضحة جداً.

أقول: ماله المعية مع الموضوع، غير ما هو المتقدم عليه، فإن ما هو المتقدم عليه، هو المعنى التصورى العلمى الذى ليس إلا كسائر الشرائط و القيود، و ما هو مع الموضوع هو الحكم بالحمل الشائع، و هو شخص الأمر المتعلق بالصلاة.

فبالجملة: للحاكم تصوير الصلاة التى أولها التكبير، و آخرها التسليم، و تصوير الشرائط و القيود، و منها: تصوير مفهوم «قصد الأمر» ثم بعد ذلك يقوم و يقول مثلاً: «صل مع الطهور، و قصد الأمر، و الستر، و القبلة».

نعم، لو أريد من «قصد الأمر» المأخوذ، هو المعنى المتأخر عن شخص الأمر المتعلق بالكل، بأن يريد أخذ قصد الأمر الشخصى، لا الطبيعى و النوعى و المفهومى، فهو ممتنع بالضرورة، و سيأتى إمكانه بالدليل المنفصل إن شاء الله تعالى(3).

هذا مع أن إمكان قصد الأمر العنوانى بالحمل الأولى فى المتعلق، كاف لصحة

1- نهاية الدراية 1: 323-324.

2- تقدم فى الصفحة 40-42.

3- يأتى فى الصفحة 123-125.

التمسك بالإطلاق، فالامتناع المذكور لا يضر بالمقصود، فلا تغفل.

سادسها: لزوم الجمع بين اللحاظين: الآلى، والاستقلالى، ضرورة أن الأمر آلة البعث، و مفعول عنه قهرا، و قصد الأمر قيد و ملحوظ استقلالاً، لاحتياجه- فى سراية الأمر إليه- إلى اللحاظ الاستقلالى، فلا- يكون مفعولاً و الشىء الواحد كيف يكون مفعولاً، و غير مفعول؟! (1) و أما اختلاف الزمانين، فهو و إن كان يثمر لحل الأعضاء، إلا أنه لا حاجة إليه هنا، و ذلك لأن ما هو الملحوظ استقلالاً، هو مفهوم «قصد الأمر» و ما هو المفعول عنه هو الأمر بالحمل الشائع الحاصل من استعمال هيئة الأمر و صيغته، فلا يكون الشىء الواحد مفعولاً و غير مفعول، فافهم، و لا تكن من الخالطين.

سابعها: لزوم الخلف، و ذلك لأن الأمر المتعلق بالصلاة المتقيدة بقصد الأمر، يكون متعلقه مقيداً، مع أن المفروض لزوم الإتيان بالصلاة بداعى أمرها، فتكون هى واجبة و مأموراً بها.

و بعبارة أخرى: ما هو الواجب و المأمور به هى الصلاة، و لو كانت المقيدة بالأمر واجبة، لزم كونها واجبة بالعرض و المجاز، أو بالأمر الضمنى و الغيرى، بناء على تصويرهما، و هذا خلف و مخالف للوجدان.

أقول: يرد عليه نقض بسائر الأجزاء التحليلية، و هى الشرائط و القيود المأخوذة فى متعلق الأمر.

و حله: أن ما هو المأمور به هى الصلاة بقصد الأمر، فإذا اشتغل بها قاصداً الأمر فهو قد أتى بالمأمور به، و إلا فلا يستقط الأمر.

و دعوى: أن الواجب هى الصلاة بدون قيد قصد الأمر، خلف دون العكس.

وإن شئت قلت: الواجب هي الصلاة المقيدة، ولكنه إذا تحرك بالأمر نحوها، غافلا عن قصد الأمر، فقد امتثل الأمر وسقط.

هذا مع أن انحلال الأمر إلى الأجزاء التحليلية، حتى تصير الطبيعة واجبة بالأمر الضمني (1)، محل إشكال، فلا تغفل.

و للعلامة صاحب «المقالات» كلام يمشى معه في كثير من المباحث الأصولية والفقهية، فتوهم هنا أيضا: أن ما هو المأمور به هي الحصة غير المتقيدة، ومع ذلك ليست مطلقة، فما هو الواجب هي الصلاة، مع أنها لا تسقط بإتيانها على الإطلاق (2).

و أنت خبير بفساده، كما مر مرارا توضيحه (3)، ولا نطيل بتكراره تفصيلا.

ثانها: لزوم الجمع بين المتقابلين والمتنافيين، وذلك أنه لا ريب في أن موضوع الحكم، متقدم في اللحاظ على حكمه، وهو متأخر عنه، كما أنه لا ريب في أن قصد الامتثال ونحوه، يكون مترتبا في وجوده وتحققه على وجود الأمر، الذي هو متأخر في اللحاظ عن الأمر أيضا، فيكون متأخرا برتبتين عن موضوع الأمر، فإذا أخذ جزء من موضوع الأمر، أو قيده فيه، لزم أن يكون الشيء الواحد- في اللحاظ الواحد- متقدما في اللحاظ، ومتأخرا فيه، وهذا مستحيل (4).

أقول: هذا ما أفاده صاحب «المقالات» و اتكأ عليه في المقام، و أنت خبير بأنه إن أريد الأمر الشخصي الذي لم يصدر بعد، فجميع المحذورات متوجهة، و تكون المسألة واضحة المنع، من غير حاجة إلى التأمل والبرهان.

1- محاضرات في أصول الفقه 2: 167.

2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 228.

3- تقدم في الجزء الأول: 215-216.

4- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 229-231.

وإن أريد منه ما أريد من سائر القيود، كالستر والاستقبال والظهور، مما ليس موجودا حال الأمر، وتعلق الأمر بإيجاد الطبيعة المتقيدة بها، مع عدم كونها خارجة عن الاختيار، ومع عدم لزوم كون المكلف حال الأمر واجدا لهذه الشرائط والقيود- وإن كان من الشرائط ما هو خارج عن الاختيار، كالوقت مثلا- فهذا أيضا ممكن لحاظه، من غير لزوم إشكال و امتناع في مرحلة الجعل والإنشاء.

وأما لزوم الإشكال في مرحلة الامتثال، فهو أمر آخر سيأتي تفصيله (1).

ولعمري، إن المسألة لمكان عدم اتضاح المراد منها، وقعت مصب النفي والإثبات، وإلا إذا كان المقصود معلوما فطرفاها من البديهيات. ومما يؤسف له أن مثل هذا الخلط في محل التشاح والنزاع، كثير الدور في المسائل العلمية، فلا تغفل.

تاسعها: لو أمكن أخذ قصد الأمر و الامتثال في متعلق الحكم، لأمكن أخذ العلم بالحكم في متعلقه، و حيث يكون الثاني مستحيلا، فكذلك الأول، وذلك لأن وجه الامتناع لزوم الدور، و سر لزوم الدور: أنه من الانقسامات اللاحقة بالحكم، في مقابل سائر القيود التي هي من الانقسامات السابقة على الحكم، ككون الصلاة في مكان كذا، و زمان كذا، و في وضع كذا، و هكذا، و قصد الأمر من تلك الانقسامات بالضرورة، فهو أيضا يمتنع (2).

وفيه:- مضافا إلى أن ذلك ليس وجها على حدة، بل تقريبا لتثبيت الدور- أن العلم و قصد الأمر من تلك الانقسامات، إذا كان المراد ما هو العلم بالحمل الشائع و ما هو قصد الأمر بعد تحققه وجعله وجوده، و من الانقسامات السابقة على الحكم، إن كان المراد منها عنوانهما و مفهومهما بالحمل الأولى، و عند ذلك لا يلزم إشكال.

نعم، لا معنى لأخذ عنوان «العلم بالحكم» في الموضوع، لأن المراد هو

1- يأتي في الصفحة 126-133.

2- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 149.



مصدقيه، بخلاف قصد الأمر، فإن المراد هو أخذ عنوانه، حتى يكون الأمر باعثا إليه إذا تحقق، فلا معنى للمقايضة بين العلم وقصد الأمر في المقام، فلا تخلط.

وربما يخطر بالبال أن يقال: بأن أخذ قصد الأمر الشخصي، غير ممكن، لأن الأمر - بوجوده الشخصي - متأخر عن تصور الموضوع، مع أنه لا بد من تصوير الموضوع حتى يمكن ترشح الإرادة، ويمكن الأمر به والبعث إليه.

ولكنه إذا كان ذات الصلاة مثلا متصورة، وكانت هي ذات مصلحة باعثة إلى الأمر بها، فإذا تصدى الأمر للأمر بها، وخاطب المكلفين بقوله: «صلوا» فبدا له في أن يزيد فيها قيما آخر، لأن المصلحة تكون قائمة بالمقيدة، فزاد في كلامه وقال:

«صلوا مع قصد هذا الأمر المتعلق بها» فإنه عند ذلك يدعو إلى المقيد، وقد أخذ القصد في متعلق الأمر الشخصي، ولكنه تصوير ممتنع في حق الشارع المقدس جل وعلا، و ممكن في حقنا.

عاشرها: لازم التقييد بداعى الأمر، هو لزوم عدمه من وجوده، وذلك لأن أخذ الإتيان بداعى الأمر في متعلق الأمر، يقتضى اختصاص ما عداه بالأمر، وقد تبين في محله: أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، وهذا مساوق لعدم أخذه فيه، إذ لا معنى لأخذه فيه إلا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة، والإتيان بداعى الأمر، فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال (1).

أقول: هذا ما سطره العلامة المحشى رحمه الله وفيه ما لا يخفى، فإن قيد الإتيان بقصد الأمر، من القيود الراجعة إلى المادة بحسب الثبوت، فلا- معنى لتعلق الهيئة في مقام الاستعمال والإنشاء، بغير ما تصوره المقنن، و لا وجه لدعوة الأمر إلى غير ما يتعلق به، و هو المقيد، فالإقتضاء المزبور في كلامه ممنوع.

و هذا أيضا ليس من الوجوه المستقلة في المسألة، كما هو الظاهر.

## المرحلة الثانية: حول الوجوه الناهضة على امتناعه بالغير و استحالته في مقام الامتثال و الإطاعة

و هي كثيرة:

الوجه الأول: ما أفاده «الكفاية» فقال ما مجمله: أن القدرة على الامتثال، مسلووبة إذا كان قصد الامتثال مأخوذاً في المتعلق، وذلك لأن المأمور به بداعي الأمر، ليس الطبيعة المطلقة، كالمأمور به مع الستر و الطهور، بل هي الحصة المقيدة، فالصلاة ليست مأموراً بها وحدها، بل الصلاة جزء المأمور به، لأن ما هو المأمور به مركب بالفرض، فكيف يعقل إتيانها بقصد الامتثال؟! لأن معنى إتيانها بداعي أمرها، أنها واجبة، و أنها مأمور بها(1)، انتهى.

و بعبارة أخرى، و هي مقصوده الأعلى: إن العبد لا بد له من تصور الداعي في إتيانه بالواجب، فلو كان الداعي داخلاً في المأمور به، يحتاج إلى تصور الداعي الآخر، و هكذا فيتسلسل. و إن شئت جعلته وجهاً آخر في بيان الاستحالة فتدبر.

ثم إن ظاهر ما يستظهر من التقرير الأول امتناعه الذاتي في مرحلة الجعل أيضاً، و الأمر سهل.

الوجه الثاني: ما أفاده المحشى المزبور قدس سره (2) كما هو في «الدرر» (3) و هو أن أخذ قصد الأمر في المتعلق، يستلزم داعوية الشئ إلى داعوية نفسه، و هذه هي عليية الشئ لنفسه، ضرورة أن الأمر هو تحريك المكلف نحو ما تعلق به، فلو كان

1- كفاية الأصول: 95.

2- نهاية الدراية: 325.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 95.

متعلقه هي الصلاة بداعي الأمر، فقد دعا إلى إتيانها، وإلى داعوية الأمر، وهذا يرجع إلى عليية الشئ ء لعلية نفسه، وهذا مستحيل، لأن العلية وصف لذات العلة، من دون التقييد بأمر في ناحية المعلول حتى يلزم الدور، أو التسلسل، كما لا يخفى.

الوجه الثالث: الأمر الذي لا بد من إتيان المأمور به بداعيه، هو الأمر النفسى، لأنه أمر يمكن أن يكون مقربا، ولأنه أمر شرعى مولوى تأسيسى. والأمر المأخوذ فى المتعلق هو الأمر النفسى الاختراعى، الذى ليس مما يتقرب به بنفسه، فإن قام لأجل الأمر الضمنى، فلا يسقط الأمر النفسى، وإن قام لأجل الأمر النفسى، فلا يأتى بجميع أجزاء المأمور به، كما لا يخفى.

الوجه الرابع: العبد إما يتحرك بالأمر المتوجه إليه بقوله: «اغتسل» أو لا يتحرك، فإن تحرك به فقد أتى بما هو الواجب اللبى - وهو المأمور به - بقصد الأمر وبتحركه.

وإن لم يتحرك به، فلا حاجة إلى أخذه فيه، لأنه به لا يزداد فى باعثيته، فأخذ قصد الأمر فى المتعلق، لغو غير محتاج إليه.

أقول: الجواب عن هذه التقارير المختلفة الراجعة إلى أمر واحد فى الواقع:

هو أن المقصود الأسمى فى مرحلة الثبوت، هو تحقق المأمور به على وجه التعبد، والإتيان به مع كون الداعى هو الأمر المتعلق به، قبال الإتيان بذات الفعل مع الغفلة عن أمر المولى.

فإذا رأى المولى أن هذا الأمر يمكن أن يتوسل إليه، إذا جعل عنوان «قصد الأمر» فى متعلقه، فلا بد أن يأمر بالصلاة مع قصد الأمر، وذلك لأن المكلف الملتفت إلى الأمر و أطرافه، وقيود المأمور به، ينتقل من هذا التقييد إلى أن نفس الصلاة، ليست كافية فى سقوط الأمر، بل لا بد من امتثال الأمر و الانبعاث به، لأنه يجد العقوبة فى مخالفة الأمر، فيتحرك قهرا نحو المأمور به.

وبعبارة أخرى: التحرك نحو المأمور به، لا يكون لأجل الأمر فقط، بل التحرك ناشئ من اللواحق و الجهات الاخر، من العقاب، و الثواب، أو الأمور العالية الموجودة في نفوس المقربين.

ولكنه إذا كان متوجها إلى أن العقاب في ترك المأمور به، ويرى أن المأمور به الصلاة، مع كون الانبعاث نحوها عن الأمر، فلا بد أن يتوجه إليها بذلك الأمر، فيحصل المأمور به، و يسقط الأمر، فإن ما هو المأخوذ في متعلق الأمر بالحمل الشائع، هو مفهوم «قصد الأمر» و إذا كان هو في الخارج آتيا بالصلاة بداعي الأمر، فقد امتثل.

ولكنه إذا أتى بها غفلة عن الأمر، ثم توجه إلى الأمر، فيجد لزوم إعادتها، فلا يكون لغوا، و لا يكون التحرك بالأمر النفسى، فإن ما هو القيد هو مفهوم «الأمر» الذى لا باعثة له أصلا، بل الباعثة من صفات الأمر بالحمل الشائع، فهو إذا امتثل بالأمر بالحمل الشائع، فقد امتثل الأمر المأخوذ في المتعلق، لأنه مصداقه، و هو القيد المأخوذ لا بشخصه، بل بالعنوان المتوسل إلى الشخص بعد الأخذ في المتعلق.

وبعبارة أخرى: ليس قصد الأمر داخلا- في المأمور به، دخول سائر الأجزاء و الشرائط، بل هو عنوان مشير إلى تضيق المرام، و أخصية المطلوب، فلو كان ينحل الأمر إلى الأوامر الضمنية، حسب الأجزاء الذهنية، و التحليلية، فلا ينحل إلى هذا الأمر المأخوذ في المتعلق، فإن مجرد أخذه في المتعلق غير كاف، بل المناط كونه من الأمور الدخيلة بعنوانها الذاتى في المأمور به، و أما إذا كان مثل قصد الأمر الذى لا- يرى دخالته في المأمور به لسقوط الأمر و لو كان جاهلا به- إذا كان انبعاثه نحو المأمور به بالأمر- فلا ينحل إليه، و لا يتوجه إليه الأمر الضمنى أو الغيرى، و سيوافيك بحث ينفك، فانتظر.

و من ذلك البيان الوافى و التقرير الكافى، يتمكن الخبير البصير من الاطلاع

على مواضع الخلط فى كلمات القوم و الأعلام- رضوان الله تعالى عليهم-.

فتحصل: أنه قادر على الامتثال، و عرفت أنه لا يلزم التسلسل، لانقطاع السلسلة بالانبعاث عن الأمر بالحمل الشائع، من غير لزوم العلم بالأمر بالحمل الأولي، فضلا عما إذا كان عالما به، كما لا يخفى.

و أحطت خيرا بعدم لزوم كون الشىء داعيا إلى داعوية نفسه، لأنه إذا كان داعيا إلى الطبيعة المتقيدة، فليس القيد له الداعوية و المحركة رأسا، حتى يلزم ذلك، لأن ما هو المحرك، هو البعث الخارجى الذى توجه إلى الصلاة، و إذا امتثل العبد و أتى بالصلاة منبعاثا عن الأمر، و متحركا بتحريكه، فقد أتى بجميع المأمور به و قيده و شرطه بدون إشكال، من غير فرق بين كون أخذ الأمر بعنوان «القيدية و الشرطية» أو بنحو آخر، كما أفاده العلامة المحشى رحمه الله (1).

مع أن النحو الآخر غير ممكن، لما عرفت سابقا: من أن التقييد بدون طريان القيد على الطبيعة، غير ممكن.

فتوهم تعلق الأمر بذات المقيد، أى بهذا الصنف من الصلاة، و ذات هذه الحصنة من حصص الطبيعى، فلا يلزم محذور، فى غاية الوهن، لرجوعه إما إلى فرض كون القرابة حاصلة بغير قصد الأمر، فهو خلف كما عرفت، أو إلى كونها مضيققة من غير اللحاظ، و هو ممتنع.

إن قلت: إنا إذا راجعنا وجدانا، فلا نجد أن أخذ قصد الأمر فى المتعلق، يوجب تحريك العبد إلى الصلاة، بل العبد- بما عنده من المبادئ الخاصة، و العلوم المنصوصة بالآثار و التبعاث- قد يتحرك بالأمر، فيحصل غرض المولى، و إذا كان لا يتحرك بالأمر، فلا يحركه أخذ قصد الأمر، فلا وجه لتقييد الأمر به إذا كان الغرض مقيدا.

قلت: قد اشتهر بين العقلاء و العباد، التصدى للمأمور به لأجل الأمر، و يقولون: «إن المولى و السيد أمرنا بكذا، فامثالا لأمره نأتى به» فهل هذا إلا التحرك بالأمر؟! فإذا أخذ قصد الأمر فى المتعلق، فإن كانوا متحركين نحوه للأمر بالحمل الشائع، فقد وقع جميع المأمور به و إن كانوا غافلين عن القيد المزبور، و لا يجب العلم بأجزاء المأمور به و شرائطه بالضرورة، ضرورة كفاية كونه ساترا حين الصلاة و إن كان معتقدا بعدم وجوبه.

و إن كان تحرك نحوه، و أتى به غفلة عن الأمر، ثم توجه إلى أنه أمره بالإتيان بداعى الأمر، فيعيد صلاته قهرا، لأنه لوجود المبادئ فيه يتحرك بذلك القيد إلى الإعادة، و يعلم أن ما أتى به غير واقع على ما هو المطلوب الأعلى و الأقصى.

فتحصل من ذلك التفصيل الطويل الذيل: أن قصد الأمر المذكور فى ذيل الأمر، عنوان مشير إلى الأمر الشخصى المتوجه إلى المكلف، و ينتقل إلى أن المأمور به، لا يكون بحيث كيف ما تحقق يكون مسقطا للأمر، من غير كونه واجبا ضمنيا أصلا. و سيأتى زيادة توضيح إن شاء الله تعالى.

و لا معنى لإمكان أخذه فى متعلق الأوامر إلا ذلك، لأنه به يتوسل إلى تضيق مرامه، و إذا أخل به يثبت الإطلاق بعد تمامية سائر مقدماته.

الوجه الخامس: لا شبهة فى شرطية القدرة على المكلف به قبل التكليف، حتى يتمكن المكلف و الأمر من الأمر و التكليف، و هذا فيما نحن فيه غير حاصل، لأنه يصير قادرا بالأمر(1).

وفيه: عدم قيام النص عقلا و لا شرعا، على الكلية المزبورة، بل المنطوق إمكان توسل الأمر إلى المأمور به و لو كان بالأمر، فتدبر.

الوجه السادس: ما أفاده العلامة النائيني رحمه الله وإجماله ببيان منا: أن مثل قصد الأمر مثل استقبال القبلة، فكما لا معنى لأخذ الاستقبال إلا بعد موجودية القبلة والكعبة، كذلك لا معنى لأخذ قصد الأمر إلا بعد وجود الأمر، فيلزم تقدم الشيء على نفسه (1).

وهذا الوجه من الوجوه الناهضة على الامتناع الذاتي، و الامتناع في مرحلة الجعل، وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه (2).

وإن شئت قلت: إن فعلية الموضوع متوقفة على تحقق متعلقات المتعلق، و من تلك المتعلقات هو الأمر، ففعلية الموضوع متوقفة على فعلية الأمر والحكم، فما لم يكن أمر فعلى لا يمكن قصده، فإذا كانت فعلية الحكم ممتنعة، يصير إنشاء التكليف ممتنعا بالغير. ولكنه غير خفي عدم رجوعه إلى الامتناع في مرحلة الامتثال.

اللهم إلا أن يقال: بأن الامتناع الغيرى كما ينشأ من الامتناع في مرحلة الفعلية، ينشأ من الامتناع في مرحلة الامتثال، فيلزم حينئذ فرق بين الامتناع الغيرى المذكور فى كلام الوالد المحقق - مد ظله - (3) و الامتناع فى مرحلة الامتثال المزبور فى كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله (4).

والذى يسهل الخطب: أنه وجه واضح المنع، ويلزم حينئذ إشكال على تقسيم السيد الأستاذ:

فأولاً: إن الامتناع فى مرحلة الفعلية، غير راجع إلى مرحلة الجعل و الامتثال، بخلاف التقسيم الذى أفاده الوالد المحقق - مد ظله - فإنه يستوعب جميع

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 149.

2- تقدم فى الصفحة 118-125.

3- مناهج الوصول 1: 260.

4- نهاية الأصول: 112.

الشبهات كما لا يخفى، وذلك لأن الأمر المتعلق بالطبيعة، إذا كان القيد المأخوذ فيه غير راجع إلى الموضوع و المكلف، لا بد من إيجاده، لإطلاق الهيئة، فإذا قال: «طف بالبيت» لا بد من إيجاد البيت، و الطواف حوله، إلا مع قيام القرينة، و إذا قال:

«استقبل القبلة» فهكذا.

و الميزان الكلى: أن القيود ربما تكون راجعة إلى عناوين الموضوعات عرفا، كما إذا قال: «حج إذا استطعت» فإنه يرجع إلى أن المستطيع يجب عليه الحج. و فى رجوعه إشكال، تفصيله فى مقام آخر.

و ربما تكون من قيود الطبيعة، أو قيود قيود الطبيعة، فإنه يجب - حفظا لإطلاق الهيئة - إيجادها، كما يجب إيجاد الطبيعة، فلا ينبغي الخلط بين المأخوذات فى المتعلقات، كما لا يخفى.

و أيضا غير خفى: أن ما اشتهر: «من أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه»<sup>(1)</sup> ليس معناه أنه لا يدعو إلى متعلقات المتعلق، بل المراد أنه لا يدعو إلى ما هو الأجنبي عن المأمور به، فلا تخلط.

و ثانيا: استقبال القبلة كالطهور الوضوئى، فلو كان الأمر المتعلق بالصلاة مستقبلا للقبلة، غير باعث إلى إيجاد القبلة، لما كان وجه لباعثيته إلى إيجاد الوضوء، لأن ما هو الشرط و الجزء التحليلى هو الطهور، أو الكون على الطهارة كونا رابطا، و أما ما هو طرف هذه الإضافة و سبب تحققها - و هى الصلاة و الوضوء - فهو خارج، كخروج القبلة و الكعبة عن المأمور به، فإن القيود خارجة، و التقييدات داخلية، حسبما تقرر فى محله<sup>(2)</sup>.

1- كفاية الأصول: 95، بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملى 1: 225، مناهج الوصول 1: 266.

2- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 27.



و ثالثاً: ما مر منا جواباً عن الشبهات: وهو أن قصد الأمر ليس مأخوذاً في المتعلق، كأخذ سائر الأجزاء و الشرائط، حتى يكون محتاجاً إلى الداعي، كما في غيره، بل قصد الأمر أخذ مشيراً إلى أن المرام ضيق، و أن المأمور به ليس يسقط أمره بمجرد تحققه في الخارج، كما في التوصلى مثلاً.

و لقد علمت: أن وجدان كل ذى وجدان، حاكم بأن المكلف العالم بالأمر، و الجاهل بخصوصية مأخوذة في المتعلق، و هى قصد الأمر، إذا تحرك بالأمر و أتى بالمأمور به فقد سقط أمره، و ليس ذلك إلا لأن ما هو الغرض و المقصود حاصل بذلك قطعاً.

و أما إذا أخل المولى بأخذه فيه، و أتى المكلف الجاهل بالأمر بالمأمور به، حسب الدواعى النفسانية، فإنه يسقط أمره.

و لكنه إذا توجه إلى أنه أخذ في المتعلق فيه قصد الأمر، فيتوجه إلى تضيق المرام فينبعث، لما فيه من المبادئ إلى المكلف به، و يعيد صلاته و غسله و هكذا، فلا بد من أخذ هذا العنوان المشير فيه، من غير انحلال الأمر إليه، على تقدير انحلاله إلى سائر الأجزاء و الشرائط.

### **تذييل: فيه توضيح لكيفية التمسك بالإطلاق لنفى قصد الأمر**

قضية ما سلف منا أن قصد الأمر المأخوذ في المتعلق، ليس مورد النظر بعنوانه الاسمى، بل المناط أخذ ما هو المشير إلى تضيق المرام و المقصود، و لذلك يمكن أخذ العناوين الاخر، مثل عنوان «تحركه بتحريك الأمر» أو «انبعاثه بالبعث المتعلق بالطبيعة» فما توهمه القائلون بالامتناع- كالأكثر- ساقط جداً.

كما إن ما أفاده المنكر له غير سالم، لأن أخذ قصد الأمر و التحرك بالتحريك بالعنوان الذاتى- كسائر الأجزاء- يستلزم الإشكال الفقهي عليهم، لأنه لا بد من

إتيان المأمور به بجميع أجزائه مع العلم بها، مع أن الأمر الواحد باعث إلى الكل من غير لزوم الأوامر المتعددة، ضرورة أن الأوامر المتعددة ليست تعبدية، بل هي ترشحية ضمنية، واختراعية عقلية خارجة عن محيط القانون والعرف.

فما أفاده بعض الأفاضل: من الالتزام بكون الواجب مركبا من الأمر النفسى والضمنى، ومن الأمر التعبدى والتوصلى (1)، فى غاية الوهن.

وأعجب من ذلك توهم: أن ما هو الداعى إلى الامتثال هو الأمر الضمنى (2)!! فإنه لو كان الأمر كما توهم، للزم عدم سقوط الأمر النفسى، وعدم ترتب الثواب والعقاب على فعله وتركه.

فما هو الواجب بالأمر النفسى هو الطبيعة، ولا قيد هناك، ولكنه لقوله: «صل مع قصد الأمر» يتوجه الإنسان إلى أن فى مقام الخارج و نفس الأمر، لا بد وأن يكون التحرك بداعى الأمر وإن كان غافلا أو جاهلا به.

وما أفاده الوالد المحقق - مد ظله -: «من أن الأمر ليس محركا، وأنه موضوع الطاعة» (3) فى غير محله، لأن الطاعة لا تحصل إلا بكون الانبعاث عن البعث.

نعم، ليس الأمر علة تامة للتحريك، كما لا شبهة فى أن مراد القوم من «محركية الأمر» ليس ذلك، لشرائط كثيرة فى تحريكه.

نعم، هذه الشرائط كلها دخيلة فى قابلية القابل، وانبعاث التحرك، وعند وجود تلك الشرائط يقال: «الأمر محرک» فلا تخلط.

كما إن ما أفاده هنا: «من أن الأمر المتعلق بالمركب، واحد متعلق بعنوان واحد بسيط، ذى أجزاء بوجوده الخارجى» فى غاية المتانة، ولكنه يلزم منه لزوم

1- لاحظ محاضرات فى أصول الفقه 2: 167.

2- نفس المصدر.

3- مناهج الوصول 1: 267.

العلم بالأجزاء فى العبادات القربية وبالشرائط فقها.

اللهم إلا أن يقال كما مر فى ضمن كلامنا: إن المسألة حسب الفقه غير واضحة، ولا دليل على عدم سقوط أمر الصلاة إذا أتى بها متحركاً بتحريكه، جاهلاً بشرائطها، كالستر ونحوه، مع كونه واجداً له.

ولكنك عرفت: أن هذا الجزء ليس كسائر الأجزاء، وله خصوصية مختصة به، على الوجه الذى عرفت منا، فلا تبتنى المسألة على الالتزام بوحداية المتعلق فى الأصول، وعلى عدم اعتبار العلم بالأجزاء والقربة فى جميع الأجزاء فى الفقه، فافهم واغتنم.

فإذا فرغنا من هذه الشبهات برمتها، والإعضالات بجملتها، تبين لك إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك فى التعبدية والتوصلية، وعلمت أن إمكان التمسك به، لا يتوقف على إثبات إمكان أخذه فى المتعلق بكونه من أجزاء المأمور به شرطاً أو شرطاً، مع أنه كان بمكان من الإمكان.

إن قلت: لو أمكن تعلق الوجوب بالمركب من الصلاة وقصد الأمر، وبالتحرك بتحريكه، للزم تعلقه بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالاختيار وبالإرادة، إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى - وإلا لتسلسلت - ليست باختياريه، كما لا يخفى (1).

قلت: هذا ما فى «الكفاية» ولقد علمت منا فى تنبيهات مباحث الطلب والإرادة (2)، اختياريه الإرادة من غير استباقها بإرادة زائدة على الذات المجردة المستجمعة لجميع القوى على نعت الضعف والفتور، لما ثبت التشكيك بين أنحاء المجردات بوجه صحيح. هذا أولاً.

1- كفاية الأصول: 95-96.

2- تقدم فى الصفحة 65.

و ثانيا: قد أحطت خيرا بما لا تجده في غير كتابنا: بأن قصد الأمر، ليس بعنوانه مورد النَّظَر و البحث، بل المقصود هو التحرك بتحريك الأمر، وهذا أمر اختياري إذا كان في العبد مبادئ تلك الحركة، كما أشير إليه، فتأمل.

و ثالثا: وهو الأساس ما علمت منا: من أن قصد الأمر ليس مورد الوجوب، لا الوجوب الاستقلالي، ولا الضمني، ولا الغيري، فلا يكون الواجب مركبا من الجزء الاختياري، وغير الاختياري، حتى يكون المركب منها غير اختياري، فلا يصح تعلق الأمر به رأسا.

وبعبارة أخرى: متعلق الأمر في العبادات وفي زمرة من المعاملات- بالمعنى الأعم- هو الفعل المقيّد بصدوره عن الإرادة، ولكنه ليس من القيود التي لا- تحصل في صورة الجهل بها، فمنه يعلم: أن هذا القيد جيء به لإفادة انتقال المخاطب إلى أخصية الغرض، و تضيق المرام، ويكون من العناوين الإشارية إلى أمر آخر، وهذا المقدر من إمكان الأخذ، كاف في صحة التمسك بالإطلاق.

## تذنيبان

### التذنيب الأول: حول أخذ قصد الأمر بأمر ثان

## إشارة

لو سلمنا امتناع توصل المولى إلى أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف، فهل يتمكن من ذلك بالأمر الثاني، بأن يدعو الأمر الأول إلى الطبيعة، و الأمر الثاني إلى قصد الأمر، أم لا؟ فيه قولان:

اختار «الكفاية» الثاني معللا: بأن الأمر الأول إما يسقط بمجرد الإتيان بالطبيعة، فلا يبقى مجال لامثال الأمر الثاني، لارتفاع موضوعه، و انتفاء محله و مورده، لأن متعلق الثاني هي الطبيعة مع قصد الأمر. و إن كان لا يسقط بمجرد

الإتيان بها، فلا يكون له وجه إلا عدم تحقق الغرض الباعث إلى الأمر، فإن الضرورة قاضية بأن الإتيان بمتعلق الأمر، يستلزم سقوطه، فإذا كان لا يسقط فليس إلا لبقاء الغرض، فلا بد من الإتيان بقصد الأمر بحكم العقل، ولو كان يشك في ذلك فبحكمه أيضا يجب، فلا تصل النوبة إلى الأمر الثاني، وتلزم اللغوية(1).

أقول: مرادهم من «الأمر الثاني» هو الأمر التأسيسي النفسى، وعليه لا يعقل تعلق الأمر الثاني بالطبيعة المقيدة، لما تقرر منافي محله من امتناع ذلك (2)، وأن البعث التأسيسي إلى شىء واحد، لا يمكن إلا مرة واحدة، وما يتعلق به ثانيا يكون تأكيدا، وإذا كان مشتتملا على القيد يكون إرشادا إلى تقييد المتعلق فى الأمر الأول، فتصوير الأمر الثانى ممنوع وممتنع، فلا يعقل ما فرضه الأصحاب رحمهم الله معقولا(3).

هذا، ولو سلمنا إمكان الأمر الثانى التأسيسى المتعلق بالقيد، فلا وجه لما أفيد فى المقام، لأن الالتزام بالشق الثانى ممكن، ضرورة أن المكلف الملتفت إلى العقاب على ترك الأمر الثانى، لا يبادر إلى امتثاله، حتى يبقى موضوع للأمر الأول، كمن نذر أن يصلّى صلاته جماعة أول الظهر، فإنه إذا بادر إلى امتثال الأمر المتعلق بصلاة الظهر أول الوقت، فهو وإن امتثل أمره، ويسقط أمر الفريضة، ولكنه عصى وجوب الوفاء بالنذر، ولا يتمكن من تداركه، لانتفاء موضوعه، وإذا كان يرى ذلك فلا يبادر إليه إلا بالجماعة أول الوقت، فلا يكون الأمر الثانى لغوا.

وربما يقال: بإمكان الالتزام بالشق الأول فى كلامه، لإمكان الالتزام بلزوم

1- كفاية الأصول: 96-97.

2- يأتي فى الصفحة 257-259.

3- أجود التقريرات 1: 116، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الأملى 1: 231-232، منتهى الأصول 1: 139.

الإعادة بعد كون المصلحة الموجودة في متعلق الأمر الثاني ملزمة.

وبعبارة أخرى: الامتثال عقيب الامتثال مما يمكن فرضه، فيما كان القيد الموجب لحدوث الأمر الثاني، ذا مصلحة إلزامية، فإذا بادر المكلف إلى امتثال الأمر الأول فهو يسقط، ولكنه يجب عليه الإعادة، لإدراك المصلحة الملزمة المتصورة في الأمر الثاني، وهي لا تتدارك إلا بإتيان الطبيعة بداعي الأمر الأول (1)، انتهى.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن الأمر الأول إما يسقط، أو لا، فإن سقط فلا إعادة، فإن المأمور به بالأمر الثاني، غير المأمور به بالأمر الأول، وإن لم يسقط فلا يكون الشق الأول مورد الالتزام.

وبعبارة أخرى: المصلحة الثانية إن كانت استقلالية، فلا يتصور الإعادة، وإن كانت غير استقلالية، فلا يتصور سقوط الأمر الأول، فافهم و تدبر.

فتحصل: أنه لا لغوية في الأمر الثاني. مع أن قضية ما يأتي هو البراءة عند الشك في التعبدية والتوصلية (2).

ثم إنه ربما يستظهر امتناع الأمر الثاني ولو كان إرشاديا، وذلك للغويته بعد حكم العقل بالاشتغال، فما في «الكفاية» من البرهان الضعيف، يقتضى امتناع الأمر الثاني الإرشادي أيضا، كما لا يخفى، فتأمل.

إن قلت: كيف يعقل ترشح الإرادة الجدية للأمر الأول، مع أن متعلقها الطبيعة المطلقة التي لا مصلحة فيها، فإذا كان الأمر الأول قاصرا عن الباعثية، فكيف يمكن أن يصير باعثا بالأمر الثاني المتعلق بالطبيعة المقيدة، فيكون ما هو تمام الباعث هو الثاني؟! فلا معنى للأمر الأول.

1- نهاية الدراية 1: 332-333.

2- يأتي في الصفحة 167.

قلت: هذه شبهة ترد على جميع الأوامر الإنشائية التي تعلق بالأمور العامة الكلية، ثم بعد مضي مدة يجي ء وقت التقييد و التخصيص، أو بعد مضي مدة يجي ء وقت العمل بها، فكما إنها ليست باعثة حين وجودها، و تصير بعد التحاق قيودها باعثة، كذلك الأمر هنا، فإن الأمر الأول المتعلق بالطبيعة إما لا يكون إلا إنشائيا، فبلحوق الأمر الثاني يكشف الجذ على طبقه، فيصير باعثا.

أو يكون فعليا، ولكن بعد مضي مدة يصير المصلحة في الطبيعة المقيدة، فيصدر الأمر الثاني، فلا يلزم عدم باعثة الأمر الأول.

و حيث يكون الفرض الأول خارجا عن مفروض المسألة، و هو كون الأمرين فعليين مستقلين، و لكل واحد منهما موافقة و مخالفة، يتعين الفرض الثاني، و هو كون المصلحة بدوا في الطبيعة المطلقة، ثم صارت في المقيدة، فأمر بها، فإنه حينئذ لا يلزم عدم باعثة كلا الأمرين، و لا لغويتهما.

نعم، بناء على ما ذكرناه وجها للامتناع، و أن الأمر الثاني لا يكون نفسيا تأسيسيا، فلا يختص بالموافقة و المخالفة، و لا يكون ذا عتاب و عقاب، و ذا امتثال و ثواب، يتوجه أيضا: أن الأمر التأسيسي النفسى - بحسب الواقع و نفس الأمر - أحد أمرين:

إما يكون الأول، فيكون الثاني إرشادا إلى القيدية.

أو يكون الثاني، فيكون الأول لغوا، أو منسوخا.

و حيث لا - سبيل إلى الثاني ثبوتا، و لو أمكن لا وجه له إثباتا، يتعين فيما إذا ورد الأمران، حمل الأول على التأسيس، و الثاني على الإرشاد إلى تقييد متعلق الأمر الأول، كقوله: «صل» و قوله ثانيا: «صل فيما يؤكل لحمه» فافهم و اغتتم.

نعم، فى المثال المزبور هو إرشاد إلى قيد فى المأمور به، و فيما نحن فيه هو إرشاد إلى تضيق المرام، و أخصية الغرض.

## وهم: حول حقيقة الأجزاء و الشرائط و دفعه

قال العلامة المحشى رحمه الله فى المقام: إن المساعد مع الاعتبار، بل الزائد عليه على ما يظهر منه إجمالاً، أن المركبات المشتملة على الأجزاء و الشرائط، تحتاج إلى أمرين:

الأول: ما يتعلق بالأجزاء الذهنية التى تكون دخيلة فى اقتضاء المركب.

و الثانى: ما يتعلق بالأجزاء التحليلية التى هى الدخيلة فى تأثير المركب.

و لا يكون هذه الأجزاء التى يعبر عنها ب «الشرائط» فى عرض تلك الأجزاء، و لا يعقل حينئذ - بحسب اللب - تعلق الإرادة بذات السبب و شرائطه فى عرض واحد، فله الأمر حينئذ بذات السبب، و الأمر بكل واحد من الشرائط مستقلاً. و عدم سقوط الأمر الأول مع عدم الإتيان بالأمر الثانى، من لوازم الاشتراط، من دون فرق بين القرية و غيرها(1)، انتهى ببيان منا.

و أنت خبير: بأن هذا الذى أفاده، كأنه مأخوذ من المركبات الخارجية التكوينية و شرائطها، التى ترجع إلى مقام تأثيرها، مثلاً النار من المركبات فرضاً، و الأجزاء التى تحصلها هى المادة و الصورة، و لكن شرائط تأثيرها خارجة عنها فى مرحلة الماهية، و لاحقة بها فى مقام العلية و التأثير، ففىما نحن فيه و المركبات الاعتبارية أيضاً، يكون الأمر مثلها.

و هذا هو الذى احتملناه فى رسالة حررنا فيها مسائل «قاعدة لا تعاد»(2)، و ذكرنا هناك: أن لازم هذا التحرير و التقرير، عدم وجوب الإعادة على ما أخل بالشرائط، لأنها شرط كون الصلاة ناهية عن الفحشاء، كما صرح به العلامة المزبور.

1- نهاية الدراية 1: 334.

2- رسالة فى قاعدة لا تعاد للمؤلف قدس سره (مفقودة).



ويعتد التزامه بذلك جدا، كما يستبعد التزامه بأن اللازم، كونها ناهية عن الفحشاء بنحو العام الاستغراقي، و لا شبهة في أن كثيرا من صلواتنا، لا تكون من الناهية عن الفحشاء جدا، ونعوذ بالله تعالى.

فعليه يسقط الوهم المزبور، ويكون جميع الأجزاء داخلة في الماهية من غير فرق بينها. و مجرد كون بعض منها من الأجزاء الأولية، و بعضها من الثانوية في الاعتبار، لا يستلزم ترتبها في مقام الجعل و التشريع، فلا تخلط.

### شبهة تعيين إفادة قصد القرية بدليل منفصل و حلها

قضية ما سلف في الصحيح و الأعم، أن الشرائط الآتية من قبل الأمر، خارجة عن محل النزاع، و ليست دخيلة في المسمى عند الكل، بل قيل: بامتناع كونها داخلة، فعليه يتعين إفادة هذا القيد بالدليل المنفصل (1).

و أنت خبير بما فيه مبنى، لما تقرر منافي محله فراجع، و بناء، لما أن ذلك لا يؤدي إلى تعيين الأمر الثاني و البيان المنفصل، بل يكفي البيان المتصل.

و لو قيل: لا أثر منه في الأخبار، و الإجماع كاشف عن الدليل المنفصل (2).

قلنا: نعم، و لكن الدليل المتصل ربما كان من اللبيات، فإنه صلى الله عليه و آله و سلم أمر بالصلاة مثلا، و كانت هذه الصورة التي يعبد بها الرب الجليل، مفروغا عنها عند أهل المسجد، في كونها ممحضة للعبادة التي لا تحصل إلا بالقرية، فلا تخلط.

### كلام المحقق العراقي في المقام و جوابه

ذهب صاحب «المقالات» العلامة الأراكي رحمه الله في بدو الأمر إلى الامتناع في

1- تقدم في الجزء الأول: 202-205.

2- مناهج الوصول 1: 270.

المسألة، ثم قال: «و يمكن أن ننفرد عنهم بتحرير، يفيد إمكان أخذ قصد الامتثال أو دعوة الأمر في متعلق شخصه شرطا، أو شطرا، وذلك يتوقف على تمهيد مقدمة.

و إجمالها: أن الطلبات العرضية، كما يمكن إيجادها بإنشاء واحد، كما في قوله: «أكرم العلماء» كذلك يمكن إيجاد الطلبات الطولية بإنشاء واحد، كما في قوله:

«صدق العادل» فإنه بإنشاء واحد يوجد الوجوبات المتعددة، بحيث يكون أحد الأفراد، محققا لموضوع الفرد الآخر، فموضوعه «خبر العادل» المحقق وجدانا، أو تعبدا. وبذلك البيان تنحل الشبهة المعروفة في الإخبار مع الوساطة، حيث إن في تطبيق الكبرى الشرعية، لا بد من أمرين:

أحدهما: تشخيص صغراها.

ثانيهما: كونه ذا أثر شرعى.

وفي مثل خبر الشيخ، عن الصفار، عن زرارة، عنه عليه السلام لا يمكن تطبيقها، لا في مبدأ السلسلة، ولا في وسطها، ولا في آخرها:

أما في المبدأ، فلعدم الأثر الشرعى.

و أما في المختم، فلعدم الموضوع الوجدانى.

و أما في المتوسط، فلعدمهما. و تكفل دليل «صدق العادل» لإثبات موضوع نفسه، غير ممكن إلا بطريق أشير إليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يمكن أن ينشئ المولى وجوبين طوليين، أحدهما يحقق موضوع الآخر بإنشاء واحد، كما لو قال: «صل مع قصد الأمر» أو «مع قصد امتثال وجوب الصلاة» فتكون هذه العبارة ونحوها إنشاء واحدا لوجوبين:

أحدهما: متعلق بالحصة المقارنة لدعوة الأمر.

وثانيهما: وجوب إتيان تلك الحصة بدعوة أمرها. وبذلك ترتفع المحاذير

المزبورة طرا»(1) انتهى.

أقول: مما اشتبه عليه أنه ظن أن البيان المزبور، يؤدي إلى إمكان أخذه في متعلق الأمر الشخصي، وقد عرفت: أن ذلك من الممتنع على الشارع المقدس، وإن كان لنا تصويره فينا(2).

وقد خلط رحمه الله بين الأمر الشخصي، ووحدة الأمر وتعدده، فإنه في المثال الآذى أفاده، لا يكون المأخوذ في المتعلق إلا عنوانا و مفهوما من الأمر تصورا، وهذا ليس الأمر الشخصي بالضرورة.

ثم بعد مفروغية تمامية المقدمة، لا يتم المقصود بالأصالة، وذلك لأن معنى الطلبات الطولية، كون أحد الطلبين تاما، كما في الطلبات العرضية، وإذا كان أحد الطلبات الطولية تاما، فلا بد من سقوط الوجوب، ومعنى الطولية أن بسقوط الوجوب المتقدم رتبة، لا يبقى محل و موضوع للوجوب الآخر، وهذا فيما نحن فيه باطل بالضرورة، لأن إتيان الطبيعة الخالية عن القيد، لا يكون مطلوبا رأسا، فلا طلب إلا واحد متعلق بالمقيد، فلا تعدد في الطلب حتى يكون طوليا، أو عرضيا، فلا يستتج من تلك المقدمة ما قصده وأراد، فتدبر.

### إيقاظ

كما يمكن أن يتوصل المولى بالأمر الواحد إلى مرامه ومقصوده، وبالأمرين إذا كان ثانيهما إرشاديا، كذلك يمكن إفادة مرامه من غير التوصل إلى الأمر، فبقوله:

«عليك صلاة الليل بقصد الامتثال» أو «يأتي بها بقصد الأمر وبداعيه» ينتقل المكلف إلى إرادة المولى، وإلى تضيق مرامه، ولا شبهة في أن هذا المقدار كاف في

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 232-234.

2- تقدم في الصفحة 125.

صدق الامتثال المتوقف على الأمر، لأن الأمر بعنوانه غير لازم، بل المناط هي الإرادة المظهرة بأى مظهر كان، ولا أظن أن يتوهم الامتناع في هذه التراكيب، فليتأمل.

### إشكال آخر على الأمرين

قد مضى إشكال لا يمكن الذب عنه (1)، وقد تعرضنا لتفصيله في مباحث اجتماع الأمر والنهي (2)، و مباحث الترتب (3).

وهنا إشكال آخر يشكل الذب عنه: وهو أن الأمر الأول توصلى لا محالة، لأنه متعلق بنفس طبيعة الصلاة مثلا، و الأمر الثاني أيضا توصلى، ولكنه لا يمكن امتثاله إلا بوجه يستلزم تعبدية الأمر الأول، فإن التحرك بتحريك الأمر الأول متعلق الأمر الثاني، فهذا لا يسقط إلا إذا تحرك العبد بالأمر الأول، فإن كان غافلا عن الأمر الثاني، فيمكن امتثال الأمرين، فإنه بتحركه عن الأمر الأول، يسقط الأمرين قهرا.

وإن كان ملتفتا إلى الأمر الثاني، فلا يعقل تحركه بالأمر الأول، بل يتحرك إذا كانت فيه المبادئ الدخيلة في التحرك بالأمر الثاني، ولا معنى لتحركه بالأمر الثاني إلى التحرك بالأمر الأول، لعدم إمكان التحركين فى شىء واحد، أو لعدم إمكان التحريكين الطولين، بل التحرك يستند إلى الجامع، أو إلى الأمر الثاني فقط، فلا يسقط الأمران قهرا، لأن سقوط الأمرين متوقف على تحركه بالأمر الأول، كما لا يخفى.

إن قلت: هذا الإشكال بعينه جار فى أصل المسألة، وهو أخذ قصد الأمر

1- تقدم فى الصفحة 136-137.

2- يأتى فى الجزء الرابع: 144-146.

3- يأتى فى الجزء الثالث: 502-503 و 508-510.

و التحرك به فى متعلق الأمر الأول نفسه.

قلت: كلا، ضرورة أن هذا لا يورث إلا انتقال المكلف إلى تضيق المرام، ولا يكون أمر باعث إلى باعثة الأمر الأول، لا استقلالاً، ولا تبعاً وضمناً، فاللامعقولية المزبورة مستندة إلى تعدد الأمر ولو كان الثانى ضمناً، فتدبر.

فالمحصل مما قدمناه، امتناع وصول المولى إلى غرضه بالأمرين المولويين.

نعم، يمكن وصوله إلى مرامه بالأمر الثانى الإرشادى، المتكفل لبيان الشرطية و الجزئية على نحو سائر الأجزاء و الشرائط.

نعم، فرق بين المقام و سائر الأجزاء و الشرائط، فإن الأمر الثانى هنا إرشاد إلى أخصية المرام، و هناك إرشاد إلى شرطية المأمور به، بحيث يتعلق به الأمر.

إن قلت: بناء على امتناع أخذ قصد الأمر و ما يماثله فى متعلق الأمر، و إمكان التوصل إلى بيان حدود المأمور به، فهل يمكن التمسك بالإطلاقات فى الأدلة الأولية، أم هذا غير صحيح، لعدم إمكان التقييد، فيكون هذا من التمسك بالإطلاق المقامى، دون الإطلاق اللفظى، على ما هو المصطلح عليه عند الأصحاب قدس سرهم؟

قلت: إن قلنا: بأن الإطلاق صفة اللفظ، و أن مقدمات الإطلاق تنوب مناب ألفاظ العموم، و أنه هو جمع القيود، فلا يتم التمسك بناء على ما اشتهر: «من أن من شرائط تمامية المقدمات، إمكان التقييد»<sup>(1)</sup> كما هو المفروض، و سيأتى تفصيله فى البحث الآتى إن شاء الله تعالى <sup>(2)</sup>.

و إن قلنا: بأن الإطلاق من الدلالات العقلية، و أن ذلك مأخوذ من الفعل الاختيارى الصادر من المقنن و المولى العالم المختار، و أنه لمكان أخذه طبيعة

1- كفاية الأصول 1: 372، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 155.

2- يأتى فى الصفحة 148-152.

موضوعاً لحكم وعدم إثبات شىء آخر قيدياً لها مع علمه بالواقعة، واختياره فى ذلك، فالتمسك بالإطلاق ممكن، من غير فرق بين هذا الشرط الممتنع أخذه فى متعلق الأمر، وغيره مما يمكن فيه ذلك، لأن امتناعه فى متعلقه، لا يمنع من تمكنه من الإرشاد إلى القيد بالدليل المنفصل، فإذا لم يتذكر ذلك فى محله يعلم: أن ما هو تمام مرامه ومقصده، نفس الطبيعة من غير دخالة القيود الأخرى، فافهم و تدبر.

### التذنب الثانى: حول أخذ سائر الدواعى القريبة فى متعلق الأمر

فى إمكان أخذ سائر الدواعى القريبة فى متعلق الأمر وعدمه قولان:

فصاحب «الكفاية» اختار الأول (1)، والعلامة النائينى ذهب إلى الثانى، مدعياً جريان المحاذير السابقة فى المراحل الثلاثة: مرحلة الإنشاء، والفعلية، والامثال هنا (2).

و أنت بعد ما أحطت خبراً بفساد ما أفاده هناك (3)، فلا- تحتاج إلى التكرار الممل، والإطناب المبطل، ولا أدرى إن من يقول بالامتناع مطلقاً، كيف يصنع مع قوله تعالى: **وَ اتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (4)!** وبناء على ما سلف منا، لا تكون هذه الدواعى داخلة فى متعلق الأمر، حتى تكون واجبات ضمنية، بل هى أيضاً- مثل قصد الأمر والامثال- عناوين مشيرة إلى أخصية المرام والمقصد، على الوجه الماضى تفصيله (5).

1- كفاية الأصول: 97.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 151.

3- تقدم فى الصفحة 124.

4- البقرة (2): 196.

5- تقدم فى الصفحة 128.

و أما ما فى «الكفاية»: «من أن هذه الدواعى غير معتبرة قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه» (1) انتهى، فهو لا يرجع إلى محصل، لأن من الممكن جهل العبد بالأمر، وإذا أتى بالصلاة لا بإحدى الدواعى الاخر القربية كقصد المحبوبة له تعالى، أو قصد مصلحة منتهية إليه تعالى، أو سائر المقاصد العالية التى لا تنالها أيدينا، ولا بداعى الأمر، فإنه عند ذلك تصح صلاته، و لا تجب عليه الإعادة، لإطلاق الأمر.

فبالجملة: امتناع أخذ أحد الأطراف الكافية فى عبادة العباد، لا يورث قصوراً فى التمسك بالإطلاق، بعد كون غيره من سائر الدواعى ممكن الأخذ.

بل هذا أمر سار فى جميع الشرائط، فإنه لا يتمكن العبد من جميع أفراد الشرط قطعاً، ولكن تمكنه من بعض مصاديقه كاف فى إمكان الإطلاق فى حقه، فلا تخلط.

فبالجملة: لا محصل لما أفاده، لأن المقصود فى المقام إثبات إمكان تمامية مقدمات الإطلاق، وإذا أمكن ذلك فقضية القاعدة هى أصالة التوصلية، و لا يلزم إتيان الفعل بإحدى الدواعى القربية، فقله بكفاية قصد الامتثال، أجنبى عما هو المقصود بالأصالة.

و لو كان مقصوده أن التقييد بهذه الدواعى، يستلزم عدم إجراء قصد الأمر و الامتثال، فهو مندفع بحكم العقل بحصول القربة أولاً بذلك، و بالإجماع ثانياً، فلا بد من أخذ هذه الدواعى على سبيل منع الخلو، حتى يعلم: أنه من الواجب التعبدى و التوسعة الثابتة من ناحية غيرها، لا يضر بلزوم أخذ إحداها، و إذا طرح التقييد يعلم:

أن تمام مطلوبه و مرامه نفس الطبيعة بأى نحو اتفقت.

## المبحث الثاني هل يستلزم امتناع التقييد امتناع الإطلاق؟

### إشارة

لو سلمنا امتناع التقييد، و امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق، فالمعروف المشهور بين الأعلام امتناع الإطلاق إثباتاً أيضاً (1).  
و أما في مرحلة الثبوت، فالامتناع الأول يورث وجوب الإطلاق، كما عن الشيخ الأعظم، فإنه قال: «إذا امتنع التقييد يجب الإطلاق، لامتناع الفرض الثالث، وهو الإهمال في مرحلة الثبوت» (2).  
و الذي يظهر من الفضلاء، ابتداء هذه القاعدة الكلية على فهم تقابل الإطلاق و التقييد، و أن التقابل بينهما لما كان تقابل العدم و الملكة، فالامتناع في المقدم استلزم الامتناع في التالي.  
و اختلفت كلماتهم في تقابلهما، فمن قائل: بأنه من تقابل التضاد، و كان هذا رأى المشهور إلى زمان سلطان المحققين (3).  
و من قائل: إنه تقابل العدم و الملكة (4)، و هو رأى المشهور من بعده (5).  
و قيل بالأول في مرحلة الثبوت، و بالثاني في مرحلة الإثبات (6).

- 
- 1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 155، محاضرات في أصول الفقه 2: 173.
  - 2- لاحظ أجود التقريرات 1: 112.
  - 3- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 565، أجود التقريرات 1: 520.
  - 4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 155، منتهى الأصول 1: 468.
  - 5- أجود التقريرات 1: 520.
  - 6- محاضرات في أصول الفقه 2: 173.



وربما يظهر من العلامة المحشى قدس سره أن تقابلهما تارة: يكون من قبيل العدم والملكة، كما فيما كان ممكنا، وأخرى: من قبيل السلب والإيجاب، كما فيما كان ضروريا(1) انتهى ما أفاده فى الهوامش.

أقول: هذا ما عندهم، والذى عندنا ويصير خلاصة البحث فى المقام أمور:

### أحدها: فى المراد من الإطلاق والتقييد

أن الإطلاق والتقييد لا معنى لهما فى مرحلة الثبوت، لأن فى مرحلة الأغراض والمقاصد، إذا كان الغرض و مرام المولى نفس الطبيعة، فلا يعقل التقييد.

وإذا كان الغرض حصة منها، وتلك الطبيعة مع خصوصية، فلا يعقل الإطلاق.

فإذا امتنع كل طرف يجب الطرف الآخر، والتعبير عن هذاب «التقييد» غير صحيح، بل هو تضيق المرام وتحدد المطلوب، فإذا قيل: «امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق» فهو كلام ناظر إلى مرحلة التقييد بالنسبة إلى الإطلاق المتوهم من الكلام فى الابتداء.

مثلا: إذا قال المولى: «أكرم العالم» فكأنه أطلق، ثم إذا قال بعد قوله «العالم»:

«العادل» فهو من التقييد، أى إن الإطلاق والتقييد هنا، من الإطلاق والتقييد التوهميين، كالتعارض الوهمى بين العام والخاص، و الإطلاق والتقييد بعد انعقاد الظهور فى المطلق مثلا.

فما أفاده الشيخ وتبعه بعض آخر فى المقام، أجنبى عن هذه القاعدة المربوطة بمقام الإثبات والجعل والكشف.

### ثانيها: حول النسبة بين الإطلاق و التقييد

بناء على صحة قولهم: «امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق» فلا فرق بين كون تقابلها التضاد، أو الإيجاب و السلب، أو العدم و الملكة، لأن سند هذه القاعدة، بناء العرف و العقلاء في احتجاجاتهم، و لا سبيل لهذه المصطلحات الصادرة عن غير أهلها في الفنون الاعتبارية و العلوم غير الحقيقية في هذا المقام و الميدان، فإن استكشاف مراد المولى و المقنن سعة و ضيقا، تابع لمقدار دلالة ألفاظه، و سائر القرائن الحالية و المقالية.

فإذا قال: «أكرم العالم» يمكن كشف أن إكرام العالم تمام مرامه و مقصده، بشرط عدم كونه في محذور عقلي عن إفادة القيد، أو محذور عقلائي معلوم عندهم، سواء كان تقابل الإطلاق و التقييد من التضاد، أو غيره، ضرورة أنه بعد ما كان تحقق أحد الضدين - و هو الإطلاق - منوطا بإمكان تحقق الضد الآخر - و هو التقييد - فلا بد في الحكم بتحقيقه من إحراز إمكانه إثباتا.

### ثالثها: في الفرق بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين و الإثباتيين

الإطلاق و التقييد هما من أفعال الإنسان و المقنن، فإنه إذا أرسل كلامه بعدم ذكر قيد معه، يقال: «إنه أطلق» و كان كلامه مطلقا بلحاظ فعله، و التقييد أيضا من الأفعال القائمة بالإنسان قياما صدوريا. و لا يكون الإطلاق من المعاني الداخلة في إحدى المقولات، لعدم شأنية الوجود له حتى يعد منها، كما لا يخفى، و تفصيله في المطلق و المقيد (1).

و أما تضيق المرام و تحدد المطلوب و المقصود، فهو أجنبي عن التقييد و الإطلاق الراجعين إلى عالم الإثبات و الإظهار، فلا ينبغي الخلط بين مفاد القاعدة المعروفة «كلما امتنع التقييد امتنع الإطلاق» و بين قول الشيخ رحمه الله مثلا، مما يرجع إلى أنه إذا امتنع التضيق في مقام الثبوت، يجب الإطلاق و بالعكس، بدهة أن كل إنسان - بحسب مرامه و مقصوده - إما ذو مرام مطلق فيمتنع تضيقه و بالعكس، للزوم الخلف.

### رابعها: في تحقيق قاعدة استلزام امتناع التقييد للإطلاق

القاعدة المعروفة، إن أريد منها أن امتناع التقييد متصلا و منفصلا بالأمر الإرشادي، يستلزم امتناع الإطلاق، فهو في غاية المتانة.

و أما إذا أريد منها أن ما امتنع تقييده بدليل متصل أو منفصل - كالأمر الثاني المولوي - امتنع إطلاقه، فهو ممنوع، لما عرفت منا: من أن المراد من «الإطلاق» في باب المطلق و المقيد ليس ما اشتهر، و هو دلالة اللفظ بعد تمامية مقدمات الإطلاق على الإطلاق و السريان، بل هو من الدلالات العقلية و العقلية، متخذة من الفعل الاختياري الصادر عن الفاعل المختار الملتفت العالم بالأطراف.

و إذا امتنع التقييد بالمتصل فله إفادة مرامه بدليل آخر إرشادا إليه.

و إذا سكت عن ذلك يعلم: أن ما هو تمام الموضوع لمرامه و مقصوده، هي نفس الطبيعة و الصلاة، و لا خصوصية مأخوذة فيها، و ليس هذا من الإطلاق المقامي، كما لا يخفى.

كما إن المراد من «الإطلاق» في القاعدة، ليس الإطلاق المقامي، و إلا فلا تصح القاعدة مطلقا.

فالذى تحصل: أن القاعدة غير قابلة للتصديق على ما يستظهر منها، وهو أن من شرائط انعقاد الإطلاق، إمكان التقييد بالمتصل، وأما على ما احتملناه في مفادها، فهي قاعدة صحيحة عرفية بلا شبهة وريب.

ثم إنه ربما يمكن دعوى: أن المراد من هذه القاعدة «أن كلما امتنع التقييد امتنع الإطلاق» هو امتناع الإطلاق لأجل الجهة التي امتنع التقييد، لا لأجل الامتناع بالغير، لأن معنى الإطلاق هو التقييدات و لحاظ كافة القيود، ومنها: قيد قصد الأمر و الامتثال، فامتناع الإطلاق أيضا بالذات. و لكنه خلاف ظاهرها كما هو الواضح.

مع أن الإطلاق ليس معناه جمع القيود، بل هو رفض القيود، و تقسيم الإطلاق إلى النظرى و الطبيعى، غير تام، كما لا يخفى.

فتحصل إلى هنا: أن ما اشتهر من أصالة التعبدية عند الشك (1)، غير قابل للتصديق، إما لعدم تمامية المقدمتين، أو لعدم تمامية المقدمة الثانية، فمقتضى إطلاق الأدلة الأولية عدم التعبدية.

### بحث و تفصيل: حول الاستدلال بالكتاب و السنة على أصالة التعبدية

ربما يخطر بالبال دعوى أصالة التعبدية، للأدلة اللفظية، كالكتاب و السنة، وقد مر الإيماء إليه (2)، و هو قوله تعالى: وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ (3).

و الروايات المحكية عن «الكافي» و غيره: «إنما الأعمال بالنيات» (4)

1- لاحظ أجود التقريرات 1: 112، مناهج الوصول 1: 275.

2- تقدم في الصفحة 117.

3- البينة (98): 5.

4- تهذيب الأحكام 4: 186-519، وسائل الشيعة 1: 46 كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 5، الحديث 10.

و «لا عمل إلا بالنية» (1) و «و لكل امرئ ما نوى» (2).

وغير ذلك مما يرشد إلى شرطية النية في جميع الأعمال، وأنه لا- يكون العمل في الشرع عملاً إلا لأجل الاقتران بالنية والقربة و الإخلاص، فكلمة «إنما» تفيد أن ما هو العمل هو العمل القربى فقط، فالشك المزبور يرتفع بهذه العمومات و الإطلاقات اللفظية.

و يتوجه إليه: أن المراجعة إلى صدر الآية في سورة البينة، يعطى أنها أجنبية عن المسألة، لأن المذكور في الصدر، هم الكفار، و المشركون، و أهل الكتاب، فالمراد من الأوامر فيها هي الأوامر المتوجهة إليهم.

اللهم إلا أن يقال: بأن الأوامر المتوجهة إليهم ليست كلها قربية، بل هم و المسلمون على شرع سواء. مع أن أهل الكتاب ما كانوا مشركين في العبادة، حتى يقال: بأن الآية سيقى لزجرهم عن الشرك العبادى.

نعم، يمكن دعوى: أن قوله تعالى: **إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ** قرينة على أن المراد من الأوامر في المستثنى منه هي الأوامر الخاصة، أى فى أمرهم بالعبادة، لا يكون النظر إلا إلى العبادة، دون الأغراض الاخر. و يشهد لذلك قوله تعالى: **مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** (3).

فبالجملة: يجب عليهم توحيد العبادة و الإخلاص فيها، برفض الشهوات، و العلل الدنيوية، و الأغراض النفسانية. و لو كان المعنى أعم فيشكل الالتزام بالتخصيص، لأن التخصيصات الكثيرة مستهجنة و إن لم تكن آحاد المخصص كثيرة

- 
- 1- الكافى 8: 234-312، وسائل الشيعة 1: 46-48 كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 5، الحديث 1 و 2 و 9.
  - 2- تهذيب الأحكام 4: 186-519، وسائل الشيعة 1: 46 كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 5، الحديث 10.
  - 3- البينة (98): 5.

جدا، ولا يمكن إرجاعها إلى عنوان واحد هو الخارج، كما لا يخفى.

هذا مع أنه لا يمكن التمسك بهذا العام المخصص لرفع الشك في التعبدية، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

ثم إن الظاهر من المآثر المذكورة: أن المراد من «النية» ليس القربة والعبودية، بل هي وجه العمل، وما به تمتاز الأفعال المشتركة في الخارج بعضها عن بعض، كالعناوين الملحوظة تنوعا للطبيعة أو غير ذلك.

مثلا: لا يقع جواب السلام إلا بالنية، أى بقصد الرد والجواب، ولا يكون هو السلام الابتدائي إلا بالنية، فالأفعال الخارجية المشتركة بين التعظيم والتحقير لا تكون تعظيما إلا بالقصد ولا توهينا إلا بالنية.

وربما إليه يرجع قوله عليه السلام- على ما في بعض الأخبار-: «وضع إحدى اليدين على الأخرى عمل، ولا عمل في الصلاة»<sup>(1)</sup> فإنه يأتي بذلك بعنوان التشريع، وأنه من الصلاة، فإن العمل ليس عملا إلا بالنية، ولو نوى من ذلك الوضع أمرا آخر- وهو حك جسده، أو غير ذلك- فلا يكون مبطلا للصلاة، فافهم واغتنم.

نعم، ظاهر قوله: «لكل امرئ ما نوى» أن المنوى أمر ذو ثواب، أو هو نفس الثواب، لقريظة «اللام» فيكون ناظرا إلى أن جلب الحسنات بالنية، وهذا لا يورث أن دفع المضرات والشروع والعقاب بها أيضا، كما هو المعلوم.

ثم إنه يلزم لو كان يصح الاستناد إليها، عدم صحة الاستناد، لما مر من خروج جمع من الواجبات التوصيلية عنه خروجا مستهجنا، لأن ادعاء أن العمل غير القربى ليس بعمل، يناقض ترتيب آثار العمل على عدة كثيرة من الأعمال التوصيلية، كما لا يخفى.

هذا كله حول الوجوه اللفظية لإثبات أصالة التعبدية.

1- وسائل الشيعة 7: 266، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 15، الحديث 4.

## الوجوه العقلية على أصالة التعبدية

ثم إن هاهنا بعضا من الوجوه الاخر التي استند إليها لأصالة التعبدية، لا بأس بالإشارة إليها:

أولها: ما سلكه شيخ مشايخنا العلامة الحائري في أخريات عمره، وبنى عليه جمعا من المسائل العلمية<sup>(1)</sup>، كعدم التداخل في الأسباب، و كظهور الأمر في الفور، و دلالة على المرة، و هكذا اختار أصالة التعبدية بعد ذهابه إلى التوصيلية في «درره»<sup>(2)</sup> و الدورة الأولى من بحثه.

و ملخص ما أفاده: أنه قاس العلل التشريعية بالعلل التكوينية، و أن الإرادة بالنسبة إلى المراد كالعلة التكوينية، و إن لم تكن عينها من جميع الجهات، فإذا كانت العلة التكوينية مستتعبة لمعلولها بلا تخلل و بلا تخلف، فتلك الإرادة الموجودة في المقنن مثل تلك العلل، فشأنية الإرادة التشريعية و التكوينية واحدة.

و كما إن عليية الإرادة التكوينية، ليست مقيدة بأمر في ناحية المعلول، فلا يكون موجوديتها منوطة بتقيدها بالمعلول، للزوم الدور، و لا تكون- مع أنها ليست مقيدة- مطلقة، بحيث تؤثر في إحراق القطن كيف ما اتفق، فلا يكون المعلول قيذا، و لا العلة مطلقة، بل ما هو العلة هي الطبيعة المضيقه التي لا- تنطبق إلا- على المقيد، و هي المعبر عنها ب «الحصة التوأمة» في كلام شقيقه العلامة الأراكي في «مقالاته»<sup>(3)</sup>.

فعلى هذا، لا بد من الالتزام بأن الأمر المتعلق بشئ ء، و إن لم يكن الشئ ء

1- لاحظ مناهج الوصول 1: 275-276.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 100-102.

3- مقالات الأصول 1: 245.

مقيدا بجهة من ناحية الأمر، و لا يكون الأمر مطلقا، ولكن لا يكون مجرد تحقق المأمور به، كافيًا في سقوطه، بل ما هو مسقطه هي الطبيعة المضيقية التي وجدت بتحريك الأمر.

وهكذا يجب الالتزام بالفورية، وبدلالته على المرة، لعدم التفكيك بين العلة و معلولها، و لعدم اقتضاء العلة الواحدة إلا معلولا واحدا، انتهى.

فكأنه بمقياس العلل التكوينية و خواصها المختلفة و آثارها الشتى، استظهر المسائل المزبورة، فاستظهر التصيق - الذى هو الحد المتوسط بين الإطلاق و التقييد - من التكوين، لأجل أنه لا مطلق، و لا مقيد، كما استظهر صاحب «المقالات» منه ذلك، و بنى شتات المسائل العلمية عليه، و حل به الغوامض العقلية من أول الأصول إلى آخره.

و من العجب، أنه لا يجرى هذه المقالة فى هذه المسألة قائلا: «بأن الحصة التوأمة، غير وافية بحل معضلة أخذ قصد الأمر فى المتعلق»!! فراجع، و استظهر الفورية من جهة أخرى، و المرة من جهة [الثالثة \(1\)](#).

و ما هذا إلا للاستظهار، فلا يرد عليه بعض ما أورده عليه السيد الوالد - مد ظله - (2): من أن وزان العلل التكوينية يكون كذا و كذا، و أن المعاليل ربط محض بعللها، فإنه رحمه الله ما كان فى هذا الموقف، و ما كان أهلا لذلك الميدان، ولكنه لمكان التقريب إلى الأذهان، و أن العرف يساعد على ذلك لأجل ما يرون فى التكوين، التجأ إلى هذا القياس، الذى هو الممنوع فى الشرع الأقدس إلا فى هذه المحال، فليتدبر جيدا.

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 228، مقالات الأصول 1:

2- مناهج الوصول 1: 276-277، تهذيب الأصول 1: 161-162.



أقول: يا ليت ما كان عادلاً عن الفكرة الأولى، وما خطر بباله هذه المقايضة الهلكاء، كي يقع فيما لا ينبغي، ولقد مر منا في الصحائف السابقة: أن مقايضة العلل الاعتبارية بالتكوينية، غير صحيحة، وتورث الزلل الكثير، والخطأ غير اليسير.

فبالجملة: لو سلمنا تمامية جميع المقدمات، فإن ثبت إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق، فلا وجه للتضييق في خصوص هذا القيد، فلا بد- بناء على مرامه- من نفي الإطلاق بالنسبة إلى سائر القيود والشرائط.

وإن ثبت امتناعه، فلا- حاجة إلى تلك الإطالة المنعطفة عن جادة الاعتدال والواقع، ولا تكون طريقة جديدة في تحرير الأصول في المسألة.

ثانيها: الأمر الصادر من الأمر لا يكون إلا لغرض، لاحتياجه إليه بالضرورة، ولا يكون الغرض إلا جعل الداعى، فيأمر بداعى تحريك الأمر، فلو كان المأمور منبعثاً عن غير هذا الداعى، يلزم لغوية الداعى الموجود في نفس المولى، فلا يكون الفعل المحقق بغير داعى الأمر، مستقلاً أمره قهراً وطبعاً(1).

أقول: هذه مصادرة، ضرورة أن الواجبات التعبدية تكون هكذا، وأما الواجبات التوصيلية، فأوامرها ليست إلا لانتقال المكلفين إلى لزوم تحقق متعلقاتها سواء كان الداعى إلى إيجادها أمرها، أو أمراً آخر من الدواعى الاخر النفسائية.

هذا مع أن من الممكن دعوى: أن غاية الأمر إمكان جعل الداعى، لا الداعى الفعلى، فلا تخلط.

وبعبارة أخرى: الهيئات موضوعة للتحرريك الاعتبارى الإنشائى، سواء صارت محركة بالفعل وباعثة، أو لم تصر كذلك.

ثم إنه لو كان الأمر الصادر من الأمر مغياً بما قيل، للزم إنكار الواجبات

1- لاحظ أجود التقريرات 1: 113، فوائد الأصول 1: 156.

التوصلية رأساً، وهو فاسد بالضرورة.

ثالثها: لا شبهة في وجوب إطاعة المولى عقلاً ونقلاً، بمعنى أن الاستفادة من الكتاب العزيز، لزوم انتزاع عنوان «الإطاعة» من أعمال العباد، زائداً على حكم العقل بلزوم تبعية العبد للمولى، و مفهوم «الطاعة» لا يتحقق بمجرد التطابق القهري بين المأتمى به والمأمور به، أى مجرد تحقق المأمور به غفلة عن الأمر، لا- يكفى لانتزاع هذا المفهوم، بل اللازم فى ذلك كون العبد، متحركاً بالأمر فى إمكان انتزاع مفهوم «الطاعة و الإطاعة».

فقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ\*<sup>(1)</sup> إما إرشاد إلى حكم العقل، فيعلم منه لزوم كون المأتمى به منتزعا منه عنوان «الطاعة» وإما إرشادى إلى تقييد متعلق سائر الأوامر بكونه بحيث ينتزع منه هذا المفهوم، وهو المطلوب <sup>(2)</sup>.

أقول: ما يحكم به العقل هو لزوم القيام بالوظائف الثابتة بالأوامر، ولا يدعو الأمر إلا إلى متعلقه، وهى الصلاة، فلا سبيل للعقل إلى الحكم بكون المأمور به مقيدا بكذا، حتى ينتزع عنه عنوان «الطاعة» وهكذا فى جانب النواهي، فإن الترك و الانتراك على حد سواء فى إسقاط النهى من غير شرطية الانزجار بالنهى حتى يتضيق دائرة المنهى عنه.

و أما الآية الشريفة، فلا ينتقل منها العرف إلا إلى هذا، و أما الاستفادة تقييد متعلق الأمر و النهى بكونه قابلاً للانتزاع المزبور، أو الاستفادة كون المأتمى به فى ظرف الامتثال، قابلاً لانتزاع مفهوم «الإطاعة»- على اختلاف المسالك فى امتناع و إمكان إحدى الطريقتين دون الأخرى- فهو فى غاية الإشكال، و نهاية الصعوبة، و إلا يلزم الابتلاء بكون جميع الأوامر و النواهي، متقيدة بحسب الجعل، أو متضيقاً

1- الأنفال (8): 20 و 46.

2- لاحظ إشارات الأصول: 113- السطر 1- 3.

بحسب الامتثال، يكون المأمور متحركاً بتحريكها، و منجزاً بجزرها، وهذا غير قابل للتصديق.

ولو كان بعض الواجبات خارجاً يسقط الاستدلال، لما يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بل يلزم التمسك بالإطلاق في الشبهة المصدقية لدليل المقيد، بناء على رجوع التقييدات الكثيرة إلى التقييد بالعنوان الواحد، كما مضى ذيل الوجه الأول (1)، فتأمل.

ويمكن أن يقال: بأن غاية ما يستدل به هو إطلاق الآية- لحذف المتعلق- على المرام المزبور، وهو قابل للتقييد، وعندئذ لا يتم المقصود كما لا يخفى.

### إيقاظ: في استدلال الشيخ الأعظم بقاعدة الإجزاء لأصالة التوصلية

المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره في تقريراته التي تنسب إليه- وهي لجدى العلامة النحرير الشيخ أبي القاسم الكلاتر قدس سره:-  
«أن قاعدة الإجزاء تقضى بأصالة التوصلية، وعدم اعتبار قصد الأمر، حيث إن الأمر لم يتعلق إلا بذات الأجزاء والشرائط، من دون أن يكون له تعلق بقصد الامتثال، ولا غير ذلك من الدواعي، فعليه يسقط الأمر بمجرد التطابق قهراً وطبعاً» (2) انتهى.

وفي تقرير العلامة الكاظمي رحمه الله: «أن هذا الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح أن قاعدة الإجزاء إنما تكون إذا أتى بجميع ما يعتبر في المأمور به، وهذا إنما يكون بعد تعيين المأمور به. و من مجرد الأمر بذات الأجزاء والشرائط، لا يمكن تعيين المأمور به.

نعم، لو كان للأمر إطلاق أمكن تعيينه من نفس الإطلاق، ولكنه مفروض

1- تقدم في الصفحة 154.

2- مطارح الأنظار: 60- السطر 17- 21 و 61- السطر 10- 11.

## العدم»(1).

أقول: ما أورده عليه خال من التحصيل، ضرورة أن حدود المأمور به، تابعة لحدود ما تعلق به الإنشاء، فلا يعقل أوسعية المأمور به عما تعلق به الأمر، ولا أضيقيته بالضرورة.

وبعبارة أخرى: المأمور به لا يكون ذا مرتبتين: مرتبة الثبوت، ومرتبة الإثبات، بل المأمور به ذو مرتبة واحدة، وهي مرتبة الإثبات، لأن الأمر لا يكون إلا ذا مرتبة واحدة، وهي مرتبة الإثبات، فإذا تعلق الأمر بإنشاء بالصلاة مثلا، فهي المأمور به، ولا يعقل كون المأمور به أمرا آخر، أو هي مع قيد آخر وإن امتنع أخذ القيد المزبور.

نعم، الغرض يكون أضييق، والمرام يكون أخص، وهو خارج عن محيط الأمر و المأمور به، فلا بد من القول بسقوط الأمر قهرا و تبعا، و ليس هذا إلا ما هو المطلوب من أصالة التوصيلية.

و الذي هو التحقيق: أنه مع احتمال عدم سقوط الأمر، لأجل عدم الإيفاء بالغرض الباعث إلى الأمر، وأن من الممكن تضيق المرام، و هو لا يحصل إلا بإتيان ما هو الوافي به، لا يمكن العلم بالسقوط إلا بالتمسك بأحد أمرين: إما الإطلاق، و هو مفروض العدم، أو البراءة، فلا يكون هذا من الدليل الاجتهادي على أصالة التوصيلية الذي هو محل النظر للمستدل، و هو المقصود بالبحث هنا، فافهم و لا تخلط.

هذا، و استدل السيد الأستاذ الفشاركي على أصالة التوصيلية: «بأن الهيئة عرفا تدل على أن متعلقها تمام المقصود، إذ لو لا ذلك لكان الأمر توطئة و تمهيدا لغرض آخر، و هو خلاف ظاهر الأمر»(2). انتهى.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 158.

2- لاحظ درر الفوائد، المحقق الحائري: 102، نهاية الدراية 1: 341.

وإنى بعد التدبر، ما فهمت مغزى كلامه، إذ الملازمة المزبورة ممنوعة.

### المبحث الثالث فى مقتضى الأصول العملية عند الشك فى أخذ قصد القرية

#### إشارة

وقبل الخوض فيه لا بد من الإشارة إلى مقدمة: وهى أن النوبة تصل إليه إذا امتنع أخذ القيد المشكوك فى المتعلق، أو أمكن، وكان دليل الأمور به مهملاً، وحيث لا امتناع ولا إهمال، فلا تصل النوبة إلى البحث عن مقتضاها.

بل لو سلمنا الامتناع والإهمال، فلنا التمسك بالإطلاق المقامى بتقريب: أن الأمر إذا كان فى مقام بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلق أمره، ومع ذلك سكت فى ذلك المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال فى حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله فى غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له، وخلاف الحكمة.

فبالجملة: فرق بين الإطلاق الكلامى والمقامى، والثانى لا يكون مشروطاً باللفظ ويامكان التقييد.

نعم، لا بد من إحراز أنه فى مقام إفادة الأغراض، وعند ذلك ومع السكوت، يعلم عدم وجود الغرض له. ولقد مضى أن المراد من «الإطلاق» فى القاعدة المعروفة «إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق» هو الإطلاق الكلامى، لا المقامى (1).

أقول: ربما يشكل تمامية مقدمات الحكمة فى المقام، وذلك لأن من تلك المقدمات: «أنه لو لم يبين المولى ما هو الدخيل فى مرامه و غرضه، لكان مخالفاً به،

وهو خلاف كونه عالما حكيمًا» و معنى ذلك أنه لو لم يلزم الإخلال بالعرض، لما كان واجبا عليه الإشارة للقييد، فله الاتكال على حكم العقل، إذا كان يقول بالاشتغال في الشك في القيد.

ولكن ذلك فيما كان القيد مورد الالتفات العمومي، فلو كان من القيود المغفول عنها، فلا يمكن الاتكال عليه، لعدم انتقال عموم المكلفين إليه. فمجرد حكم العقل بالاشتغال غير كاف للاتكال.

وهكذا يكون ذلك فيما كان حكم العقل بالاشتغال، من الأحكام النظرية الأولية، بحيث لا يختلف فيه اثنان مثلا، وإلا فلا يجوز الاتكال على الاشتغال. فما تجد في كلام العلامة الأراكي رحمه الله: من كفاية حكم العقل بالاشتغال (1)، غير سديد.

فإذا كان القيد من القيود الملتفت إليها على نعت الاحتمال، ويخطر احتمال قيديته في ذهن الكافة، وكان حكم العقل البديهي هو الاشتغال، فلا يلزم ذكر القيد، لعدم الإخلال بالعرض عند ترك التقييد، وحيث إن الإطلاق المقامى كالإطلاق الكلامي في هذه الجهة، فلا يتم مقدمات الحكمة لهما معا.

و توهم: أن قيد الدعوة من القيود المغفول عنها، في غير محله، لاشتغال الواجبات التعبدية من أول طلوع الإسلام إلى زمان المتأخرين، وأن قصد القربة من الأمور الواضحة عند المسلمين، فلا يلزم الإخلال بالعرض، فتدبر جيدا.

قلت أولا: لو كان ما قيل تاما للزم سقوط الحاجة إلى الأصل العملي، لأن تمامية ذلك موقوفة على مفروغية حكم العقل بالاشتغال، فما هو الوجه لأساس الاحتياج إلى تحرير الأصل العملي، هو الوجه لسقوطه.

اللهم إلا أن يقال: بأن اللازم بعد ذلك هو المراجعة إلى مقتضى الاستصحاب في المسألة، فلا يسقط الاحتياج بنحو كلي، فليتدبر.

و ثانيا: ليس حكم العقل بالاشتغال من الأحكام الضرورية، وقد اختلف المحققون في ذلك، فيتم الإطلاق في الكلام والمقام، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية، فما أفاده العلامة الأراكي رحمه الله في المسألة (1)، غير سديد جدا.

ثم إنه قدس سره قال بالتفصيل بين الإطلاق اللفظي والمقامي، بما لا يرجع إلى محصل.

وإجماله: هو أن قيد الدعوة وإن كان من القيود غير المغفول عنها، ولكن حكم العقل بالاشتغال، لا يمنع من انعقاد الإطلاق الكلامي، وذلك لأن ذلك يستلزم الدور، ضرورة أن الإطلاق إذا كان منوطا بالاشتغال، كيف يكون هو هادما له و منقيا إياه؟! فلا يكون الإطلاق الكلامي منوطا بالاشتغال، بل هو وارد عليه، وهو حكم تعلقي.

و السرفي ذلك: أن المتكلم في الإطلاق الكلامي، ليس في مقام إفادة مرامه بكل ما أمكن ولو كان هو الاشتغال عند الشك، بل هو في مقام إفادة مرامه بالألفاظ الموضوعية، وإلا- يلزم امتناع انعقاد الإطلاق مطلقا، فعليه ينعقد الإطلاق الكلامي، إذا كان يمكن بيان مرامه بالألفاظ، ولم يبين.

نعم، إذا صدر الدليل المقيد، فهو مقدم على الإطلاق لجهات محررة في محله، وهذا ليس في الإطلاق المقامي، فإنه ناظر إلى عدم الإخلال بغرضه ولو كان متكنا على قاعدة الاشتغال عند الشك، فعليه لا يمكن الإخلال بغرضه عند ترك بيانه (2)، انتهى.

و أنت خبير بما فيه أولا: من لزوم الدور في الإطلاق المقامي، لأنه من الأمارات والحجج الاجتهادية، فلا تغفل.

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 237-238.

2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 239.

و ثانيا: حكم العقل بالاشتغال، مانع عن وجود الإطلاق و تحققه، فكيف يعقل ورود هذا الإطلاق عليه؟! فانتفاء الدور ليس بالالتزام بورود الإطلاق عليه، لأن حكم العقل بالاشتغال من علل وجوده.

فما هو حل المشكلة، هو أن الاشتغال إذا كان بحكم العقل الضروري، فلا يتحقق الإطلاق، وإذا كان بحكم العقل النظري فيرد عليه الإطلاق، لعدم تقومه به.

هذا مع أن حكم العقل الضروري بالاشتغال، ليس مضادا للإطلاق، بل للمتكلم الاتكال عليه، فلا مانع من التصريح بالإطلاق، فإذا صرح به فيرد على الاشتغال الثابت بحكم العقل، فاغتنم.

فتحصل: أن البحث عن مقتضى الأصول العملية غير لازم عندنا، لتامة الإطلاقات اللفظية، بل ولا يبعد تامة الإطلاق المقامى أيضا.

ولكن مع ذلك كله، لا بأس بصرف عنان البحث- بعد هذه المقدمة- في ذلك، فنقول: البحث هنا يقع في مقامات:

### أحدها: في قضية الاستصحاب

و الظاهر أن مقتضى استصحاب عدم النعتي، عدم وجوب اعتبار القيد الزائد في المأمور به، و سقوطه بمجرد الإتيان بالأجزاء المعلومة، كما في جريان أصالة البراءة الشرعية، ضرورة أن الشك في سقوطه، ناشئ عن الشك في لحاظ القيد الزائد، أو ناشئ عن الشك في أن غرضه متعلق بالأكثر، أو الأقل، و على كل تقدير، نفس التعبد بعدم تعلق الغرض بالقيد الزائد، كاف للتعبد بسقوط الأمر بإتيان نفس الطبيعة.

وفيه: أن الأغراض ليست تدريجية الوجود، حتى يصح جريانه في الزائد، فلا حالة سابقة نعتية.

هذا مع أن إجراء هذا النحو من الاستصحاب بلحاظ علم الشرع المقدس،



غير تام، لإمكان الالتزام بالتدرجية في سائر الموالى، دونه تعالى وأصل العدم الأنزلى غير جار أو غير مفيد كما هو المحرر. ثم أن استصحاب بقاء الغرض إلى الإتيان بجميع ما يحتمل دخله غير جار وغير مفيد و تفصيله فى الأقل والأكثر.

### ثانيها: فى قضية البراءة العقلية و العقلانية

#### إشارة

فالذى استظهره الشيخ و تبعه «الكفاية» رحمهما الله: (1) أن جريان البراءة هنا ممنوع و لو سلمنا جريانها فى الأقل والأكثر، و ذلك لأن فى الأقل والأكثر، كان يمكن دعوى: أن المأمور به بحدوده غير معلوم، فالشك هناك يرجع إلى الشك فى الثبوت، و هذه الدعوى هنا غير مسموعة، ضرورة أن المأمور به بحدوده معلوم، و لا شك فى متعلق الأمر، فكما لا معنى للتمسك بالإطلاق لرفع مثل هذا المشكوك، كذلك لا معنى للتمسك بالبراءة، لرجوع الشك إلى الشك فى السقوط، فلا ينبغى الخلط بين الشك فى كيفية الامتثال، و فى كميته، فإن الثانى مرجع البراءة، دون الأول.

و أما إشكال المتأخرين: بأنه يتمكن من البيان المستقل بالجملة الخبرية أو الإنشائية الإرشادية إلى حدود الغرض، فإذا أخل بذلك فيمكن التمسك بالإطلاق المقامى، لا الكلامى، و بالبراءة العقلية، لأن مناطها قبح العقاب بلا بيان، بل امتناعه عليه تعالى، من غير فرق بين البيان المتصل، أو المنفصل (2).

فهو قابل للدفع: بأن له الاتكال على حكم العقل بالاشتغال، فإنه إذا كان يرى أن الشك فى الكيفية مجرى الاحتياط، فلا يلزم عليه البيان، كما لا يلزم عليه بيان العقاب على ترك الحكم الواقعى قبل الفحص، لأنه بحكم العقل، فلا حاجة إلى البيان فى أمثال المقام.

1- مطارج الأنظار: 61- السطر 18-20، كفاية الأصول: 98.

2- محاضرات فى أصول الفقه 2: 196-198.

و أما ما أورد عليه الوالد المحقق- مد ظله- و العلامة المحشى، و صاحب «المقالات»<sup>(1)</sup>: من أن الحجة ليست تامة على الأزيد من الغرض الوافى به المأمور به، فما هو مورد تمامية الحجة من الغرض، هو المقدار من الغرض الوافى به المأمور به فى مرحلة الإثبات و الإنشاء. و لو كان هذا البيان تاما، لكان يلزم القول بالاشتغال فى الأقل و الأكثر مطلقا، و هذا مما لا يقول به الشيخ قدس سره.

فهو لا يخلو من إشكال، ضرورة أن الحجة اللفظية مثلا، قائمة على المأمور به فى عالم الإنشاء و الإثبات، ولكنها تستلزم تمامية الحجة العقلية، لأن الأمر المتعلق بالصلاة مثلا، لا يدعو إلا إليها، و إذا كان المولى معذورا عقلا فى إفادة مرامه بالوضع، يكون المأمور به ظاهرا نفس الطبيعة. و لكن سقوطها بمجرد التطابق ممنوع، و العقل من الحجج القائمة على لزوم الاحتياط عند الشك فى الكيفية، فالحجة الوضعية غير ناهضة على الغرض الأخص، و لكن العقلية منها قائمة على الاحتياط جدا.

إن قلت: لا بأس باتكاله على قاعدة الاشتغال، إذا كان ذلك من الواضحات عند عامة المكلفين و أما فى مثل المقام فلا يصح، لأنه مطرح الأنظار المختلفة و الآراء المتشعبة.

قلت: لا يشترط فى عدم جريان البراءة العقلية كون الاشتغال من الواضحات عند العامة. نعم هذا شرط فى عدم انعقاد الإطلاق.

و السر فى ذلك: هو أن الإطلاق من الأدلة الاجتهادية النوعية، فيلاحظ فيه القيود على حسب اللحاظ الكلى، و لا معنى لاتكال المتكلم على قاعدة الاشتغال بعدم ذكر القيد المعبر فى المأمور به، للزوم الإخلال بغرضه قهرا عند

---

1- مناهج الوصول 1: 278-279، نهاية الدراية 1: 344، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الأملى 1: 241-243.

القائلين بالبراءة.

وأما في جريان البراءة العقلية، فلا يشترط كون المتكلم كسائر الناس في عدم الخروج عن المتعارفات في إفادة أغراضه، بل المدار هنا على حكم العقل والعقلاء، فلا منع من الالتزام بعدم لزوم إفادة القيد إذا كان يؤتى به إجمالاً، لأن غرضه ربما يحصل بإتيان جمع، فليتدبر.

فبالجملة تحصل: أن جريان مقدمات لزوم الاحتياط في المسألة، مبنى على القول بصحة اتكال المتكلم على حكم العقل بالاشتغال، حتى لا يكون من العقاب بلا بيان، وإذا يلزم توقف لزوم الاحتياط على لزوم الاحتياط، فهذا باطل بالضرورة.

وعند ذلك إن قلنا: بأن العقاب لا يمكن إلا مع الحجة الثابتة للمولى على العبد، فهي هنا ممنوعة.

وإن قلنا: بأن ترك التكليف المحتمل لا يجوز إلا مع القطع بالعدر، فلا بد من الاحتياط، لأن عدم إمكان الحكم بالاشتغال غير الحكم بالبراءة، كما لا يخفى، وفي المقام ما هو الثابت هو الأول، دون الثاني.

هذا بناء على فرض إمكان البيان المستقل بالجملة الخبرية، أو الإنشائية الإرشادية.

ولو فرضنا امتناع وصوله بمثلها، فظاهر الكل هو الاشتغال، لما يظهر منهم في الجواب عن الإشكال على البراءة: بإمكان بيان المولى بالاستقلال.

ولكنه محل بحث أيضاً، لأن مسألة قبح العقاب بلا بيان، ليست إلا درك العقل امتناع ذلك عند عدم وصول البيان بطريق عادي، فإذا لم يصل ذلك - سواء كان لأجل امتناع الإيصال، أو لأجل سائر المحاذير - فلا تتم حجة المولى على العبد، وهو وصول البيان، فلا يصح العقاب.

وأما اتكاله على حكمه بالاشتغال، فالبحث فيه ما مر آنفاً، فلو تم ما أفيد: من

لزوم كون حكمه بالاشتغال من الأحكام الضرورية عند عامة الناس، فلا يتم قاعدة الاحتياط قطعاً، فافهم و تدبر.

### إيقاظ: في عدم اشتراط البراءة بإمكان إيصال البيان

المعروف بين الأصحاب رحمهم الله: أن إمكان الإيصال ليس شرطاً لجريان البراءة العقلية<sup>(1)</sup>، وقد خالفهم السيد الأستاذ محمد الداماد رحمه الله: بأن حكم العقلاء على خلاف ذلك، وأن المولى إذا كان في محذور عقلي كما نحن فيه، أو محذور عقلائي كما إذا كان في السجن، أو في التقيّة، و علمنا من حاله وجود أغراض له و تكاليف من قبله، فإن جريان البراءة ممنوع، لشرطية إمكان الإيصال، فعليه يشكل جريانها فيما نحن فيه، وفي الأقل والأكثر، إلا أن وجه المعذورية مختلف، كما هو الظاهر، و أشرنا إليه آنفاً.

و أنت خبير: بأنه لو تم فهو فيما كان لا يمكن البيان بالمنفصل و المتصل الثابت من الإخبار، أو الإنشاء الإرشادي، و هو ممنوع كما عرفت <sup>(2)</sup>.

### وهم و دفع

قال العلامة النائيني رحمه الله: «إن نسبة الأغراض و المقاصد إلى الماهيات المأمور بها، ليست كنسبة المسببات التوليدية إلى أسبابها، حتى يقال بالاشتغال، بل المقاصد و الأغراض معلولة الأمور المختلفة، و العناوين المأمور بها معدة بالنسبة إليها، فلا معنى لوجوب حفظ الغرض، و للزوم إتيان ما يشك في دخله في المقصود<sup>(3)</sup>.

1- لا ما يأتي في الجزء السابع: 130.

2- تقدم في الصفحة 145-145.

3- أجود التقريرات 1: 120.

وأنت خبير: بأن مناط البراءة والاشتغال ليس هذا، ولا ذاك، بل لو كان بين المأمور به والغرض عليّة، ولكن تعلق الأمر لا بعنوان العلة، لا يجب الاحتياط، كما لو كان بينهما الإعداد والاستعداد، وتعلق الأمر بالمستعد، وكان يمتنع عليّة البيان بالنسبة إلى المعد، لا يمكن الحكم بالبراءة، لاحتمال شرطية إمكان الإيصال في عدم استحقاق العقاب عند ترك الغرض القائم عليه البيان إجمالاً، كما نحن فيه، فليتدبر جيداً.

### شبهة و حل

قال العلامة الأصفهاني في هوامش حواشيه: إن قضية القواعد هي البراءة فيما نحن فيه وإن قلنا: بالاشتغال في الأقل والأكثر، بعكس ما اشتهر، ضرورة أن حجة المولى في المقام، قاصرة عن تنفيذ الجزء المحتمل، و مجرد كونه دخيلاً في الغرض غير كاف، بعد معلومية المأمور به بحده.

بخلاف باب الأقل والأكثر، فإن متعلق الأمر الشخصي حيث هو مردد بين الأقل والأكثر، والغرض كذلك مردد بين ما يقوم بالأكثر، و ما يقوم بالأقل، فالأمر المعلوم حجة على الغرض المردد، فيجب تحصيله (1)، انتهى محصله.

وأنت خبير بعد ما مر: بما في مقالته الأولى، و أما لزوم الاحتياط في الأقل والأكثر، فهو بعد انحلال العلم الإجمالي بلا وجه إذا كان الغرض غير وارد في متعلق الأمر، فلا ينبغي الخلط بين كون الغرض علة واقعية، و بين كونه داخلاً بعنوانه في متعلق الأمر، أو كان هو بنفسه مورد الأمر، فلا تخلط.

### ذنابة: و فيها بيان آخر للاشتغال

اعلم: أن هاهنا بيانا ثالثا للاشتغال غير البيانين الأولين: وهو أن ديانة الإسلام على التسهيل، بحيث قدم ملاك التسهيل على سائر الملاكات في كثير من المقامات، فإذا كان يرى أن جماعة من المكلفين يقعون في صعوبة التكليف الموهوم والمحتمل، ولا تجرى أصالة البراءة الشرعية، لما يشترط في جريانها ما هو المفقود في المقام، فعليه عند ذلك بيان عدم اعتبار قصد القربة والامثال في التكليف الكذائية، حتى لا يلزم خلاف أساس الشريعة السهلة السمحة، وإذا أخل بذلك فيعلم: أن قصد الأمر دخيل، ومن الممكن عند ذلك أنه بينه، ولكن لم يصل إلينا البيان، أو كان يرى مراعاة السهولة في الجملة، لما فيه أيضا من المصلحة.

فبالجملة: من عدم تعرضه لعدم شرطية ذلك في الأوامر يعلم شرطيته، وإلا كان قضية ما مر الإشارة في آية أو رواية إلى إطلاق المرام، فلمراعاة التسهيل أجمل في المقام، أو كان قيام جماعة بهذه الطريقة في أداء الوظائف الواجبة، كافيا فيما هو مراده ومقصوده، فإجراء البراءة العقلية مشكل بعد ذلك جدا.

### ثالثها: في مقتضى أصالة البراءة الشرعية

فإن النظر البدوي فيها يؤدي إلى جواز التمسك بها، لأنه من الشك في جزء المأمور به وإن كان خارجا عن محط الأمر، لأن المراد من «جزء المأمور به» هو الجزء الذي يجب إتيانه ولحاظه حين الامثال، وإن كان لا يمكن تعلق الأمر به.

ولكن ذلك يشكل من جهات:

أولها: أن كل جزء ليس قابلا للرفع إلا إذا كان قابلا للوضع، وحيث هو ممتنع وضعه فرضا، فيمتنع رفعه شرعا.

و توهم التمسك بحديث الرفع لحال الجزء العقلي و الذهنى الدخيل فى الغرض، فاسد، لامتناع تعلق الوضع به تشريعا، و لا يكفى إمكان الوضع التكوينى للرفع التشريعى (1). و لو قيل بإمكانه بالدليل الآخر، فهو أيضا محل إشكال، كما مضى (2).

و كفاية الإرشاد إلى أخصية المرام لجريان البراءة عن الجزء المشكوك فيه، محل منع، لأن إمكان الإرشاد إلى أخصية الغرض، لا يستلزم إمكان الوضع المعتبر فى إمكان الرفع.

فما ترى فى كتب المتأخرين: من التمسك بالبراءة الشرعية لإمكان الجعل بالدليل المنفصل (3)، إن أريد منه جعله فى متعلق الأمر الأول، فهو خلاف المفروض، من امتناعه بالجعل الأولى و الثانوى و لو كان بعنوان المتمم.

و إن أريد منه الإرشاد إلى أخصية المرام، فهو غير كاف لصحة الرفع بناء على ما اشتهر.

أقول: ما اشتهر من شرطية إمكان وضع ما يرفع فى المأمور به (4)، غير سديد، بل المناط هو إمكان الإرشاد إلى الدخالة فى المأمور به، أو فى كيفية الامتثال و سبب سقوط الأمر و إن كان خارجا عن حد المأمور به إنشاء و جعلًا، فلا يشترط إمكان الوضع فى متعلق الأمر، و لا إمكان الإرشاد إلى دخالته فى المأمور به جزء أو شرطًا، بل ذلك كاف.

و السر فى ذلك: أن الرفع يستلزم توهم الضيق من غير كون مصب الضيق

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 163-164، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 245.

2- تقدم فى الصفحة 135-138.

3- أجود التقريرات 1: 117-118، منتهى الأصول 1: 142-147.

4- أجود التقريرات 1: 119، مناهج الوصول 1: 280، محاضرات فى أصول الفقه 2: 194.

تحت الأمر، أو فوق الأمر.

وبعبارة أخرى: لا منع من إجراء حديث الرفع في الجزء التكويني، بلحاظ الأثر العملي، فإذا ارتفع ضيق المرام، فلا يبقى شك في سقوط الأمر بإتيان متعلقه، فليتدبر.

ولو سلمنا امتناع البيان المنفصل على الإطلاق، وإن كان لا يقول به أحد، فلنا دعوى: أن مفاد حديث الرفع هو الكناية عن عدم الوضع، فلا معنى لإمكان الوضع في صحة الرفع، وهذا عندي غير بعيد جدا.

وأما الإشكال: بأنه يستلزم اختصاص الأحكام بالعالمين، وهو خلاف الإجماع، فهو غير مندفع بالالتزام باشتراك العالم والجاهل في الإنشاء فقط دون الجدد، وإذا كانوا مشتركين معهم في الجدد، فلا بد من حمل الحديث على رفع المؤاخذه، أو إجرائه في غير الشبهات الحكمية، والتفصيل في محله (1).

ثانيها: إذا قلنا بالاشتغال العقلي يشكل التمسك بحديث الرفع، لعدم تمامية مقدمات الإطلاق. وفيه ما مضى تفصيله سابقا (2).

ونزيد عليه: أن فقد مقدمة الإطلاق يستلزم الإهمال على الإطلاق، ولا معنى لنفي الإطلاق الحيثي، وهذا واضح الفساد في حديث الرفع، وفيما مضى سابقا، لأن الإطلاق ليس إلا أن ما هو مصب الجعل والحكم تمام الموضوع، ولا قيد له، وأما أنه تمام الموضوع من حيث دون حيث، فهو لا يتم إلا على القول: بأن الإطلاق هو جمع القيود، لا رفضها، فإنه عند ذلك يمكن جمع طائفة من القيود، دون الأخرى.

وتوهم: أن هذا خلاف ما هو المتسالم عليه في الفقه من نفي الإطلاق من

1- يأتي في الجزء السابع: 72-76.

2- تقدم في الصفحة 163.



حيث، وإثباته من حيث، غير صحيح، لأن الحثيات مختلفة، فإن إنكار الإطلاق من حيث الأجزاء فيما نحن فيه، وإثباته من حيث الشرائط ممكن، وهكذا إثباته من حيث الحكم التكليفي، وإنكاره من حيث الحكم الوضعي ممكن، وهكذا.

وأما إثباته من حيث الحكم الوضعي للصلاة، وإنكاره من حيث الحكم الوضعي في الصوم، فهو غير صحيح، وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك، لتمسكهم بإطلاقه في جميع الشرائط والأجزاء إلا بعضاً منها، فإنه لا معنى لكونه متحيثاً بهذا النحو من البحث إلا على ما قيل في معنى الإطلاق واشتهر: من أنه جمع القيود، لا رفضه (1)، فافهم واغتنم.

وعلى هذا، تقدر على رفع الشبهات الواضحة في كلمات العلامة الأراكي وبعض تلاميذه (2).

ثالثها: بناء على امتناع أخذ القيد المشكوك في المتعلق، حتى يكون أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، يلزم مثبتية الأصل في المقام، لأن إثبات أن ما هو تحت الأمر الأول هو تمام الأمور به، ليس إلا بحكم العقل، بعد رفع القيد المشكوك القابل للوضع بالأمر الثاني مثلاً.

وتوهم: أن هذا الإشكال سار في مطلق الأقل والأكثر، مندفع بخفاء الوسطة هناك، وعدمه هنا، كما التزم به صاحب «المقالات» وبنى اندفاع هذه الشبهة وما قبلها على الإشكال في المعنى (3)، وهذا منه في غاية الغرابة.

وما أفاده الوالد المحقق دفعا لهذه الشبهة (4)، ولو كان في حد نفسه تاماً، إلا

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 564، درر الفوائد: 236.

2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 243.

3- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 244.

4- مناهج الوصول 1: 281.

أن في المقام نكتة أخرى مخفية على القوم، وهي أن المأمور به ليس مورد الشك، ولا إبهام في حدوده حتى يحتاج إلى إثبات أن الباقي تمام المأمور به، كما في عبارة الفاضل المزبور، أو قلنا بعدم الاحتياج إلى إثباته، بل المدار على ما قام عليه الحجة، سواء كان عنوان «تمام المطلوب و المأمور به» أو لم يكن، كما في عبارة المحقق المذكور.

بل المفروض امتناع أخذه تحت الأمر، فكيف يمكن الشبهة في حد المأمور به، كما مضى في كلام الشيخ الأعظم قدس سره (1)؟

فإذا كان الأمر كما سمعت، فالشك يرجع إلى ما هو المورث لتضييق المرام المستلزم لعدم سقوط الأمر، وعند ذلك كيف يعقل إجراء الحديث؟! وإلا فإذا أجريناه فلا كلام في عدم مثبتيته.

نعم، بناء على امتناع أخذه في متعلق الأمر الأول، وإمكان جعله بالمتمم، فلا بد من التشبث بخفاء الواسطة، وهو عندنا غير سديد، لعدم الفرق بين الجلي والخفي، كما حررناه وحققه الوالد في محله (2)، و خفى عليه أمره هنا، ولم يشر إليه، وتشبث بما أشير إليه آنفاً. فبالجملة: لا موقع لتوهم المثبتية رأساً.

و أما إجراء حديث الرفع، فإن قلنا: بأن الأمر الآخر متكفل للتكليف المستقل، ناظر إلى الأمر الأول، فالتكليف المستقل قابل للرفع بذاته.

و إن قلنا: بأنه إرشاد إلى تضييق المرام، فالضيق قابل للرفع بحسب الأثر العملي، ولا حاجة إلى إفادة كون ما تعلق به الأمر الأول، يسقط بإتيان نفس الطبيعة، بل هو بعد رفع الضيق قهري، لارتفاع الشك في السبب، فليتدبر جيداً.

1- تقدم في الصفحة 165.

2- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 158.

وبالجملة: صاحب «الكفاية» ومن تبعه توهموا أن مجرى البراءة هو الجزء القابل للجعل، وإذا ارتفعت قابليته فلا يمكن رفعه (1)، ومن أورد عليه الإشكال ظن أن إمكان الجعل بالدليل الثانى كاف فى صحة الرفع (2)، مع أن الأمر ليس كما تخيلوا، بل المرفوع هو عنوان «ضيق التكليف وضيق المرام» بلحاظ أثره، وهو التوسعة فى مقام الامتثال، وسقوط الأمر بإتيان الطبيعة، كما فى رفع المكروه والمضطر إليهما، فلا يكون الأصل ممنوع الجريان، ولا مثبتاً أصلاً.

وإن شئت قلت: ما هو المرفوع هنا أمر تكوينى بلحاظ أثره، كما فى الشبهات الموضوعية، ولا يشترط قابلية الأثر للوضع فى متعلق الأمر الأول، بل يكفى إمكان إفادة أخصية الغرض بالإطلاق المقامى فى رفع ما شك فيه بلحاظ التصديق الآتى من قبله فى مقام الامتثال، فليتدبر جيداً.

رابعها: قد تقرر فى محله: أن جريان البراءة فى الأقل والأكثر، مخصوص بما إذا لم يكن فى المحصلات العقلية والعادية، فإن فيها لا بد من الاحتياط، وإذا شك فيما نحن فيه فى سقوط الأمر لأجل دخالة القيد فى الغرض، فهو يرجع إلى كون المأمور به من المحصلات العقلية والعادية، فلا بد من الاحتياط.

وبعبارة أخرى: إذا كان المأمور به معلوم الحد، ومع ذلك صح الشك فى سقوط أمره، فلا يعقل ذلك إلا يرجوع المأمور به فى الظاهر إلى أن المأمور به أمر آخر محصل، وما هو فى الظاهر متعلق الأمر يحصله، فكيف يمكن التمسك بالبراءة النقلية (3)؟!

1- كفاية الأصول: 99، حاشية كفاية الأصول، القوچانى: 63، حقائق الأصول 1: 178.

2- حاشية كفاية الأصول، المشكينى 1: 378.

3- لاحظ أجود التقريرات 1: 118-119، نهاية الدراية 1: 350، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الأملى 1: 244-245.

أقول أولاً: هذا ليس من المحصلات العقلية أو العادية، بل هو يعد من المحصلات الشرعية، و المعروف فيها أيضاً هو الاشتغال، ولكنه عندنا محل إشكال، ولقد تعرضنا في محله لجريان البراءة فيها(1).

و ثانياً: رجوعه إلى أن المأمور به أمر تحصيلي بالذی تعلق به الأمر، يتم لو كان الغرض معلوماً، وفيما نحن فيه هو مشكوك، فلا يمكن القطع بالانقلاب، ومع الشك في أنه مطلوب بنفسه، أو مطلوب لأجل أمر آخر، لا يمكن الحكم بالاشتغال وإن لا يحكم بأنه - حسب الفهم العرفي - مطلوب بذاته، كما هو مختار السيد الفشاركي قدس سره في تقريب أصالة التوصيلية، ولكنك عرفت ما مضى فيه (2).

و إن شئت قلت: ليس الشك المذكور مستلزماً للانقلاب، بل هو يستلزم كون الكيفية الخاصة في مقام الامتثال، معتبرة في سقوط الأمر، و هي لا تستلزم كون الغرض الأخص مورد الطلب، فتأمل جدا.

فتحصل: أن ما أفاده العلامة النائيني رحمه الله (3) تقريراً لما في «الكفاية»(4) حول الاشتغال وإن كان بعيداً عن ظاهرها، ولكنه بعد انضمام البيان المزبور منا إليه صار وجهها على حدة للاحتياط في المسألة، والله العالم بحقائق الأمور.

و أيضاً تحصل: أن الشك في سقوط الأمر بعد معلومية حدود المأمور به، لا يستلزم الانقلاب إلا احتمالاً، وهذا يصير من الشبهة في أن المسألة من صغريات الأقل والأكثر، أو من صغريات المتحصل والمحصل، ولا يمكن عند ذلك إجراء

1- يأتي في الجزء الثامن: 67-68.

2- تقدم في الصفحة 160-161.

3- أجود التقريرات 1: 118-119.

4- كفاية الأصول: 98.

## البراءة اللفظية.

اللهم إلا أن يقال: بأن المتفاهم العرفي هو كون متعلق الأمر هو المطلوب بذاته، فيتعين المأمور به، ولكن بعد امتناع الأخذ في المتعلق، لا يمكن إجراء البراءة الشرعية إلا بالوجه الذي مضى من سبيله. و التمسك باستصحاب عدم وجود الغرض الزائد على ما تعلق به الأمر، أو عدم وجود ما يورث انقلاب هذا الظاهر إلى كون الواجب هو الغرض، لا يخلو من إشكال، فتدبر جيدا.

وإن شئت قلت: الشك المزبور يرجع إلى الشك في أن غرض المولى هو ما يفى به المأمور به الظاهري، أى ما تعلق به الأمر و الجعل، أو يكون غرضه الأخص، فلا يفى به ما تعلق به الأمر في مرحلة الإنشاء و الجعل، فإذا لم يمكن إجراء البراءة في نفس المأمور به، أمكن إجراؤها في رفع الضيق في المرام، على التفصيل الماضى.

خامسها: إن المستفاد من الكتاب، هو أن العبادة مورد الأمر، و هي تحصل بما تعارف في الخارج، كالصلاة، و الصوم، فهي معنى حاصل منهما، و هي واجبة، و الأفعال الخارجية محققتها، فلا بد عند الشك من الاحتياط. و الأمر المتوجه إلى العبادة توصلى، و مرشد إلى لزومها عند المولى.

أقول: لو كان هذا حقا فيلزم الاحتياط في مطلق الأقل و الأكثر، و التفصيل في محله. مع أن مجرد كون الواجب من المحصلات الشرعية، لا يستلزم الاحتياط، كما فصلناه في مقامه (1).

## تنبيهات

**التنبيه الأول: حول التمسك بمتهم الجعل و بمعنى العبادية لإثبات التقييد**

استفادة التقييد به على طريقتنا، ممكنة بالأمر الأول، فيؤخذ عنوان «قصد الأمر» في المتعلق، ويصير هذا سببا لانتقال المكلفين إلى أخصية المرام والمقصد، من غير تعلق الأمر بهذا القيد، لأنه عنوان مشير إلى أمر آخر وممكنة بالأمر الثاني الإرشادي إرشادا إلى ما سلف.

وأما الإرشاد إلى أنه جزء المأمور به وشرطه، حتى يكون في الانحلال مثلا ينحل إليه الأمر، فهو غير محتاج إليه، بل ربما لا يساعده بعض ما مر منا في الإشكال على الأمر الثاني (1)، فتأمل جيدا.

ومما ذكرنا يظهر: أن التمسك بالمتهم للجعل، بتوهم أن الأمر الأول ممتنع أن يشمل هذا القيد، ولكن يتم ذلك بالأمر الثاني، كما أفاده العلامة النائيني (2)، في غاية السقوط، فإن الأمر الثاني لا يمكن أن يكون باعثا إلى باعثة الأمر الأول، كما مضى، ولا يمكن أن يرشد إلى قيد في المأمور به الأول، للزوم الامتناع والخلف، كما هو الظاهر، فمن يقول بالامتناع، لا يمكن له أن يتوسل إلى استفادة العبادية من الألفاظ- ولو كانت إرشادية- إلا بالوجه الذي أبدعناه في المسألة (3).

1- تقدم في الصفحة 137-140.

2- أجود التقريرات 1: 115-116.

3- تقدم في الصفحة 139.

و أما ما أفاده السيد المجدد الشيرازى فى المقام: «من أن العبادية إنما هى كيفية فى المأمور به، و عنوان له، و يكون قصد الأمر أو الوجه أو غير ذلك، من المحققات لذلك العنوان، و محصلا له، من دون أن يكون متعلقا للأمر، و لا مأخوذا فى المأمور به.

و بالجملة: العبادة هى عبارة عن الوظيفة التى شرعت لأجل أن يتعبد بها العبد، فالصلاة المأتى بها بعنوان التعبد و إظهارا للعبودية، هى المأمور بها، و الأمر بها على هذا الوجه بمكان من الإمكان» (1) انتهى.

ففيه أولا: أن هذا هو الوجه الذى يستلزم سقوط بحث التعبدى و التوصلى، كما شرحناه سابقا (2)، و ذكرنا أن هذه المسألة مبنية على تقوم عبادية العبادة بقصد الأمر و الامتثال، و أن المشكلة التى حدت الأعلام إلى فتح هذا الباب، أن العبادية معناها الإتيان بداعى الأمر، فكيف يعقل أخذه فى متعلق الأمر؟! و ثانيا: هذا يستلزم الاشتغال، لأن الواجب بناء عليه- كما مضى منا- يصير عنوان «العبادة» و عند ذلك إما يتعين الاحتياط مطلقا فى الأقل و الأكثر إلا فى التوصليات، أو يتعين الاشتغال فى المحصلات الشرعية، و لا أظن التزامه بذلك.

و ثالثا: يلزم كون الأمر المتوجه إلى العبادات توصليا، و أن مناط العبادية كون الفعل صادرا عن داع إلهى، و هذا أيضا بعيد. مع أنه مناقض لما أفاده من كفاية الإتيان بالفعل بداعى الأمر فى العبادية، فراجع و تدبر.

و أما استفادة العبادية من الإطلاق المقامى، فهو أيضا محل المناقشة، لأنه فيما إذا أمكن إفادتها بالألفاظ، و هى - على ما أشرنا إليه- على ما سلكه القوم ممتنعة.

1- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 152-153.

2- تقدم فى الصفحة 211.

نعم، هي ممكنة لو كانت هي الإرشاد إلى أخصية المرام وضيق الطلب، دون أن تكون إرشادا إلى قيد في المتعلق، لأنه يستلزم الامتناع المزبور.

### التنبيه الثاني: حول اقتضاء الأمر لاختيارية الفعل

#### إشارة

قد سلك جمع من الأصحاب هنا: حول أن الواجبات التعبدية أعم من القربيات، و مما يعتبر فيه قيد المباشرة والاختيار، و كون الفرد المحرم مسقطا له (1)، و الأمر في الاصطلاح سهل.

و قد أشرنا سابقا (2) إلى أن مسألة المباشرة والتسبيب، تأتي في أقسام الواجب (3)، و قد ذكرنا هناك: أن الواجب العيني يتقسم - بوجه - إلى العيني المباشري، و العيني التسبيبي، و نذكر هناك قضية القاعدة العملية عند الشك، و الإحالة هنا أولى من الإطالة.

و أما مسألة الاختيار والاضطرار، و أن الأوامر المتعلقة بالعباد تقتضى اختيارية الفعل، أم لا فيكفى إذا صدر الفعل لا عن اختيار، فهي محل الخلاف، و قد يتصدى لها هذا التنبيه.

فنقول: قد ذهب العلامة النائيني قدس سره إلى أصالة التعبدية في هذه المسألة (4)، كما في أصل المسألة، و في المسألة المشار إليها، و خالفه بعض تلاميذه (5) تبعاً للأستاذ العلامة الشيخ الأراكي قدس سره و قال بالتوصيلية في هذه المسألة (6)، و الكلام يقع

1- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 139-141.

2- تقدم في الصفحة 114.

3- يأتي في الجزء الرابع: 52-53.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 143-144.

5- محاضرات في أصول الفقه 2: 146-147.

6- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 249-250.



**المقام الأول: حول مقتضى الدليل الاجتهادى**

وهو عندى التوصيلية، وذلك لأن القدرة والاختيار ليست من قيود التكليف، بل هى من الموجبات لتنجيز الخطاب، و تعذير العبد فى صورة الخلاف، فإذا توجه إلى العباد «اغسلوا أيديكم من أبوال ما لا يؤكل لحمه» ونظائره مما لا يحتاج فى تحقيقه فى الخارج- قضاء لحق المادة- إلى أمر زائد عن أصل صدور الفعل، فلا يجب إلا الغسل، سواء صدر عن الاختيار، أو عن اللاختيار.

وإن شئت قلت: العناوين المأخوذة فى متعلق الأوامر، مختلفة بعد عدم كونها قريبة، فإن منها: ما يحتاج إلى قصد العنوان، كرد السلام، و التعظيم، و أداء الدين، و الوفاء بالنذر، و أداء الكفارات، فإنه لا بد من الاختيار فيها، لاقتضاء المادة ذلك.

ومنها: ما لا يكون محتاجا إلى أمر مربوط بالنية و القصد، كالغسل، و إحراق الكتب الضالة، و قلع مادة الفساد، و كسر آلات القمار، و أمثالها مما لا يحتاج إلى أمر ذهنى، فإن المادة ساكنة، و لا اقتضاء من قبل الهيئة أصلا، لأنها ليست إلا لتحريك المطلعين إلى العمل و الفعل فى الخارج.

و توهم: أن الأمر ليس معناه إلا توجيه إرادته نحو المطلوب، و إيجاد الداعى فيه إلى المقصود، و هذا يؤدى إلى شرطية الاختيار فى السقوط، كما وقع فى كلمات الميرزا النائينى رحمه الله (1) فاسد جدا، لما مضى من أن الأمر ليس إلا لإمكان الداعوية، أو ليس إلا لتوجيه المكلفين إلى لزوم تحقق المأمور به خارجا، و أما سائر الجهات فهى خارجة (2) و لو كان حقيقة الأمر و هويته ذلك لما أمكن إفادة الإطلاق فى

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 143، أجود التقارير 1: 102.

2- تقدم فى الصفحة 81-84.

متعلقه. وفي كلماته مواضع كثيرة من الخلط، لا تقصد رفع الإبهام عنها، ولعله يطلع عليها الخبير البصير.

ومما ذكرنا يظهر الخدشة في كلام العلامة الأراكي قدس سره أيضا، لأنه توهم: أن الهيئة وإن كانت مقيدة بالقدرة، ولكن كاشفيتها عن مصلحة المادة على الإطلاق باقية، فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لأصالة التعبدية(1).

وأنت خبير: بأن الهيئة إذا كانت مقيدة، فهي غير قابلة للكشف، لأن مطلوبة المتعلق سعة وضيقة تابعة لدائرة الهيئة إطلاقا وقيودا، ولا يعقل إطلاق المادة بعد تضيق الهيئة وإن كان الضيق من قبل حكم العقل، لأن من المحتمل اتكال المولى على حكمه في عدم الإتيان بالكاشف عن قصور المصلحة، فتدبر.

فالوجه التي استند إليها أو أشير إليها، كلها مزيفة على ما سلكناه في محله(2).

ولو فرضنا تقييد الهيئة بالقدرة، فهي وإن كانت بحسب الثبوت ذات احتمالين: احتمال كون المتعلق مضيقة في المطلوبة والمصلحة، و احتمال كون القدرة معتبرة لصحة الخطاب، دون مصلحة المتعلق، ولكن ذلك بحسب الثبوت لا يورث رفع الإبهام إثباتا، فلا بد في مرحلة الإثبات من دليل على أعمية المصلحة بعد تصور كاشفها احتمالا فتصير الأدلة الاجتهادية عند ذلك قاصرة عن إثبات أحد الأصلين: أصالة التعبدية، والتوصلية.

### المقام الثاني: قضية الأصل العملي

وهو البراءة، لرجوع الشبهة إلى الشبهة في أن الزائد على لزوم تحقق المأمور به في الخارج معتبر، وهو قيد صدوره عن القدرة والاختيار والإرادة، أم لا،

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 249-250.

2- يأتي في الجزء الثالث: 97-99.

فإذا كان نائما تحت السماء، فأمرت السماء، فغسلت يده، فإن الأمر بالغسل ساقط، لأنه قد تحقق، و ما زاد عليه مشكوك منفي بالبراءة العقلية و العقلانية و الشرعية.

وغير خفى: أن البراءة هنا مقدمة على الاستصحاب المتوهم، لانتفاء الشك بجريانها قبل حدوثه تعبدا.

شبهة: قد يشكل تصوير الشك، في أن الواجب هل هو المعنى الاختياري، أو الأعم منه و من غير الاختياري؟ إلا يرجوعه إلى أن مفاد الهيئة، ليس إلا أن المادة واجبة التحقق، وهذا مع كون الأمر مستلزما للخطاب مشكل، لأن الخطاب يستلزم المباشرة، و الفعل الصادر لا عن اختيار لا يعد من فعل الإنسان مباشرة، حتى يكون كافيا إذا صدر لا عن اختيار.

مثلا: إذا ورد «اغسل ثوبك» و اتفق نزول المطر عليه، فإنه و إن غسل ثوبه، ولكنه لا يعد هذا فعله المباشري. فإذا كان ظاهر الخطاب مباشرة الفعل، فلا بد من الالتزام بأصالة التعبدية في ناحية الاختيار أيضا.

ثم إن من المحتمل دعوى اختلاف فهم العرف بين ما إذا ورد إفادة المطلوب بالمضارع المجهول، فيقال مثلا: «يغسل ثوبه» و بين ما إذا قال: «ليغسل ثوبه» بالأمر، و فيما إذا قال: «يغسل ثوبه» بالمعلوم أيضا مثل الأمر، ففي الأولى لا يستفاد المباشرة، و لا الاختيارية، بخلاف الصورتين الأخيرتين.

و أما إذا قامت القرينة على أحد الأطراف فهو المتبع، فإن فهم العرف ربما يكون في بعض الأحيان، قرينة على أن قيد المباشرة و الاختيار لا خصوصية له أصلا، كما في الأمر بالغسل، و إحراق الكتاب، و كسر الأصنام، و ربما يجد ذلك قيدا كما في القربيات، و ربما لا يجد أمرا، و يتردد، كما في بعض الأمثلة النادرة، كجواب السلام و التحية مثلا.

### التنبيه الثالث: فى أن إطلاق الخطاب هل يقتضى الإتيان بالفرد المباح؟

#### إشارة

هل الخطاب بإطلاقه، يقتضى الإتيان فى مقام الامتثال بالمصداق المباح، فلا يسقط الأمر بالمصداق المحرم، أم قضية الإطلاق هو التوسعة، كما فى جميع المواقف.

وقبل الإشارة إلى مقتضى الدليل الاجتهادى، لا بد من تحرير محل النزاع، ولقد خفى على الباحثين كلهم، لوقوعهم فى بحث جواز اجتماع الأمر والنهى، وفى مسألة النهى عن العبادات، وهو بعيد عن ساحتهم مع توغلهم فى الأصول، وذلك لأن الجهة المبحوث عنها هنا: هى أنه بعد مفروغية إمكان الامتثال بالفرد المحرم عقلا، فهل هو كاف عرفا وعند العقلاء، أم لا بد من الامتثال بالفرد المباح؟

فكون الواجب تعبديا ينافى الحرمة، أو كون النسبة عموما مطلقا، تناقض إطلاق الملاك فى المطلق، وكون التركيب اتحاديا يضاد حفظ الخطاب والتكليف، كلها أجنبية عما نحن فيه.

فهذه المسألة كسابقاتها، مسألة عقلائية استظهارية من إرسال الخطاب مع إمكان الامتثال حسب درك العقل بدوا. ولذلك تكون الجهة المبحوث عنها، أعم من كون المأمور به مصداق المحرم بعنوان آخر منطبق عليه- كالغسل، والتصرف فى ماء الغير، وكالصلاة فى الدار المغصوبة- ومن كونه مستلزما للمحرم، أو متوقفا عليه.

فعليه نقول: إن المراد من «الإطلاق» هنا، ليس الإطلاق المصطلح عليه فى

باب المطلق والمقيد، كما عرفت منا تفصيله (1)، بل المراد من «الإطلاق» هو الإرسال مع الاتكاء على القرينة العدمية، وهي عدم ذكر القيد على الخصوصية، فإنه عند عدم ذكرها يكشف - لأجل تلك القرينة العدمية، وهي عدم ذكر القيد - أن الواجب نفسى، عينى، تعينى، مباشرى، وهكذا.

### مقتضى الدليل الاجتهادى

فإذا عرفت ذلك، فهل الإطلاق يقتضى كون الفرد مباحا، لأن بناء العرف على الاتكال على الإطلاق عند ما يريد كون المأتى به محللا و مباحا، وغير مستلزم للمحرم، وإذا كان المراد أعم كان بناؤهم على ذكر الأعمية، بإفادة إطلاق المطلوب والمرام باللفظ، أم الإطلاق فى هذه المسألة من هذه الجهة قاصر؟ وجهان.

لا يبعد الأول، لعدم إمكان التزام العقلاء بأن الشرع فى الواجب، يلتزم بأنه واجب ولو كان مستلزم للمحرم، أو متحدا معه مصداقا لا عنوانا، فإنه غير معقول، فعليه لا - يبعد دعوى فهم العقلاء من الأوامر والواجبات، أن المادة ليست مطلوبة على الإطلاق، خصوصا مع الاختيار والمندوحة، كما هو مفروض البحث فى المسألة. فجميع ما قيل فى المقام أجنبى عن أساس البحث، فاغتنم، وكن على بصيرة من أمرك.

وأما التمسك بالإطلاق المصطلح عليه فى محله، فهو هنا وإن كان ممكنا، ولكنه يورث التوسعة، وهي خلاف فهم العرف، كما فى إثبات العينية والنفسية والتعينية، فإن قضية الإطلاق المصطلح عدم هذه الأمور، قضاء لحق الإرسال. مع أن مقتضى الإطلاق هنا هو التضييق، وهو لا يمكن إلا بالوجه المشار إليه، فلا ينبغى الخلط.

وبعبارة أخرى: انقسام الواجب إلى النفسى والغبرى، وإلى العينى والكفائى وهكذا، يقتضى كون المراد عند الإطلاق هو الجامع بينهما، لا أحد القسيمين، وإذا كان المراد من التمسك بالإطلاق إثبات أحدهما، فلا بد من كونه غير الإطلاق المحرر فى باب المطلق والمقيد، كما لا يخفى. هذا كله قضية الأدلة الاجتهادية.

### مقتضى الأصل العملى

وإذا شك فى ذلك فالمرجع هى البراءة، لعدم الكاشف عن ضيق المرام. بل مع اقتضاء الإطلاق المصطلح التوسعة، لا تصل النوبة إلى البراءة، وهذا أمر عجيب، لأن مقتضى الإطلاق الأول هو التضييق، وإذا سقط هذا فقضية الإطلاق الثانى هو التوسعة، وإذا سقطا فالمرجع هى البراءة، ولا معنى للاشتغال، لأن الشك فى ثبوت التكليف الزائد.

وربما يخطر بالبال دعوى: أن التفصيل الذى ذكرناه فى كيفية إفادة المطلوب فى التنبيه السابق يأتى هنا أيضا، ونتيجة ذلك: أنه فيما إذا ورد الدليل بصورة الأمر، أو بصورة الفعل المضارع المعلوم، فهو ظاهر فى المباشرة، بخلاف ما إذا كان بصورة الفعل المضارع المجهول، فإنه ظاهر فى أن المطلوب نفس المادة كيف ما اتفقت، إلا مع القرينة، كمناسبات الحكم والموضوع.

وعند ذلك، إذا كان الدليل قاصرا عن إثبات لزوم كون المأتى به، غير محرم مصداقا، أو غير مستلزم للمحرم، أو غير متوقف عليه، فلاجل ظهوره فى الصورتين الأولتين فى المباشرة، يتعين الاشتغال، لأن الشك يرجع إلى مقام السقوط بالمصداق المحرم.

ولكنك خير بفساده، لأنه مسبب عن الشك فى تقييد المأمور به، وإلا ففى جميع موارد الأقل والأكثر يلزم الاحتياط، فجرىان البراءة إذا كان الدليل قاصرا، مما

لا شبهة فيه، ولا تصل النوبة إلى الاستصحاب، لحكومة البراءة عليه.

وهذا ليس لأجل حكومة الأصل غير المحرز على المحرز، بل هو لأجل دفع الشك الاستصحابي بها، لا رفعه، وبينهما فرق واضح، كما لا يخفى. فما ترى في كلمات العلامة الأراكي رحمه الله: من حكومة البراءة على الاستصحاب (1)، خلاف الاصطلاح، والأمر سهل.

وتوهم: أن الإتيان بصيغة المجهول، لا يستلزم قصور الدليل في إفادة كون الواجب غير مستلزم للحرام، وغير منطبق عليه عنوان المحرم، وغير متوقف عليه، لا اشتراك فهم العرف في مطلق الأساليب، غير بعيد جدا.

ثم إن ثمرة هذا الأصل كثيرة، لأن جمعا من الفقهاء بنوا على الإشكال في شرطية إباحة مكان الوضوء والغسل، أو إباحة الماء، أو إباحة مكان المصلى، وهكذا من أول الفقه إلى آخره، معللين: بعدم الدليل على التقييد، ولا يقتضى القواعد العقلية ذلك، ونحن بنينا على التقييد لهذا الوجه الوجيه جدا. هذا كله فيما كان المكلف في التوسعة.

وأما إذا كان منحصرًا بالمحرم، فيدور الأمر بين الملايين، ولا بد حينئذ من المراجعة إلى الأهم، ومع التساوى يكون هو بالخيار، وهذا خارج عما هو المقصود بالبحث هنا، فلا تخلط.

### إيقاظ: في شمول بحث التوصلى و التعبدى للنواهى

لا يختص الشبهات المزبورة في صدر المسألة بالواجبات التعبدية، بل هي جلهـاـ لو لا كلهاـ تأتي في المحرمات القريبة، كتروك الإحرام، فأخذ قصد الامتثال والطاعة في متعلق النهى، أيضا محل البحث، فما يظهر من القوم من اختصاص

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 250.

النزاع فى مسألة أصالة التعبدية بالأوامر، فى غير محله.

و الإشكال الصغرى هنا: بأن تروك الإحرام ليست من المحرمات القريبة فى غير محله قطعاً، بل ترك القواطع فى الصلاة أيضاً يعد منها.

نعم، على القول بعدم حرمتها الذاتية، وأنها من المبطلات فقط، لا يتم المقصود. ولكنه فى الصلاة وقواطعها يمكن الالتزام به.

و أما فى الحج فالتحقيق: أن الحج لا يبطل بترك تروكه- إلا نادراً منها- ولو كان من أول الأمر قاصداً لإتيانها، لما تقرر: من أن إحرام الحج كإحرام الصلاة، وتكون التروك من أحكام المحرم، فتكون من المحرمات القريبة الذاتية، فيأتى فيها النزاع المعروف أيضاً، فافهم و تدبر جيداً.

### المقام الثانى فى أن مقتضى إطلاق الأمر النفسى والعينية والتعينية

قد عرفت: أن قضية إطلاق الصيغة كون البعث وجوباً(1)، فهل قضيته كونه نفسياً تعينياً عينياً أيضاً؟

نعم، وذلك لارتكاز العقلاء قطعاً، وعليه بناؤهم يقيناً، والذى هو الظاهر منهم أيضاً، أن من الإطلاق المزبور يستكشف الحكم الجدى، و يحتج بعضهم على بعض:

بأن مرام المولى كذا، وإرادته كذا، وأنه يريد كذا، فيعلم من طريقتهم هذه الأمر النفسانى أيضاً.

فما ترى فى «الدرر» و تبعه الوالد- مد ظله-(2): من أن الأمر سبب تمامية

1- تقدم فى الصفحة 90-94.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 75-76، مناهج الوصول 1: 282.



الحجة من قبل المولى على العبد، فلا يصغى إلى الأعذار والاحتمالات النافية للنفسية والعينية والتعينية، غير وجيه جدا، بل هي تورث تمامية الحجة، ويكشف بها المراد الجدى للمولى، وإلا فلا يصح الإفتاء على طبق هذه الإطلاقات: بأن الأمر الكذائى واجب نفسى عيني تعينى.

ثم إن كلمات القوم فى توجيه طريقة العقلاء مضطربة(1)، و الذى هو التحقيق:

أن الواجب فى الشريعة على أنواع: نفسى، وغيرى، وتعينى، وتخبيرى، وعينى، وكفائى، ولا شبهة فى أن التقسيم يحتاج إلى الجامع الاسمى، وإلى خصوصيات ترد على المقسم، حتى يمتاز الأقسام بعضها عن بعض، والكلى عن المقسم. وأما كيفية تصوير الجامع الاسمى من المعانى الحرفية- كمفهوم «الربط» و «النسبة»- فقد مضى فى محله (2).

فعليه لا- معنى للتمسك بالإطلاق المصطلح فى باب المطلق والمقيد لإثبات أحد القسيمين، لأن أثر ذاك الإطلاق كون المجعول هو المعنى الكلى الجامع، و حيث هو- فرضا- ممتنع يلزم الإجمال فى الدليل، لعدم وجود القرينة على أحد القسيمين. فما ترى فى كتب القوم: من التمسك بالإطلاق المصطلح فى ذلك الباب (3) ساقط.

و ما أفاده الوالد المحقق- مد ظله-: «من أن الجامع غير معقول فى المعانى الحرفية، فلا بد من القول بتمامية حجة المولى على العبد»(4) غير سديد، لأن قضية امتناع جعل الجامع بين الوجوبين- النفسى و الغيرى- إجمال الدليل المتكفل

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 136، مناهج الوصول 1:

2- تقدم فى الصفحة 102- 103.

3- كفاية الأصول: 99، نهاية الأفكار 1: 209، منتهى الأصول 1: 197.

4- مناهج الوصول 1: 282- 283.

لجعل، فلا- بد من استكشاف وجه ارتكاز العقلاء الناهض على فهم مراد المولى من الإطلاق في المقام، وهذا غير ممكن إلا بالوجه السيد الذي أشرنا إليه سابقاً(1).

وهو أن القرائن على قسمين: وجودية جزئية، وعدمية كلية، فربما يتكئ المتكلم على القرينة الوجودية، وأخرى على العدمية النوعية، ومن الثاني سكوته بعد الأمر، فإنه شاهد على أنه بعث وجوبى، وشاهد على أنه نفسى، وعينى، وتعيينى، فإن بناءهم على إفادة الندب والغيرية وأمثالها بالقرينة الوجودية الجزئية، وعلى إفادة الوجوب والنفسية مثلاً بالقرينة العدمية النوعية.

وهذه أيضاً قرينة، فلا معنى لحمل «الإطلاق» فى هذه المباحث على الإطلاق المصطلح، بل المراد منه هنا هو الإلقاء بلا قرينة وجودية تشهد على أن المراد قسم خاص من القسمين، فيرفع الإجمال والإبهام لأجل هذه القرينة العدمية، ولا يحتاج حينئذ إلى مقدمات الإطلاق وإحرازها، بل مجرد الأمر كاشف عن حدود الإرادة وتعيينها، من غير توقف على إحراز كونه فى مقام البيان وسائر المقدمات، بلا شبهة وإشكال.

وأما ما فى «الكفاية»: من اقتضاء الحكمة ذلك (2)، فهو ممنوع، لأنه كثيراً ما يقع الإجمال فى الأدلة، فلا برهان على لزوم كون الكلام خارجاً عن اللغوية.

مع أنه لا يكون لغوا إذا أتى بغيره، لأنه من آثاره، فلو قال: «صل» واحتمل كفاية الصدقة عنه فتصدق، فإنه لا يلزم اللغوية، لأنه تصدق لأجل قوله: «صل» فلا- بد من تحرير المسألة على وجه مفيد فى جميع المقامات والفروض. هذا بناء على حمل كلامه على أن المراد من «الحكمة» هو صون كلام الحكيم من اللغوية.

وأما بناء على ما هو الأظهر، من إرادته مقدمات الحكمة، فالاستدلال ينتج

1- تقدم فى الصفحة 96.

2- كفاية الأصول: 99.

العكس قطعاً، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

فتحصل إلى هنا: أن الهيئة الموضوعية للتحريك الاعتباري الأعم من النفسى والغيرى، لا ينصرف إلى أحدهما المعين إلا بالدليل و القرينة، سواء أمكن جعل الجامع بها، أم لم يمكن جعله بها.

وإن شئت قلت: التحريك الاعتباري بالحمل الشائع وإن لا يكون جامعاً ذاتياً بين النفسى والغيرى، ولكن النفسى والغيرى - كسائر الدواعى - تستفاد من القرائن، كما مر في استعمال الهيئة في المعانى المختلفة من غير لزوم المجازية والاشتراك (1)، فلا يفى مقدمات الإطلاق بكون الوجوب والتحريك، متعلقاً بالمطلوب النفسى العينى التعيينى.

إن قلت: يمكن التمسك بإطلاق دليل ما ثبت نفسيته عند الشك في النفسى والغيرى، فإن معنى احتمال الوجوب الغيرى في مثل غسل الجمعة مثلاً في قوله:

«اغسل للجمعة والجنابة» تضيق وجوب الصلاة به، وإذا كان لدليلها إطلاق فيرفع الضيق، ولازمه العقلانى أن غسل الجمعة واجب نفسى (2).

قلت: هذا غير واف بتمام المطلوب، لعدم ثبوت الإطلاق في جميع موارد الشك. مع أن بناء العقلاء على حملها على النفسى مطلقاً، من غير النظر إلى حال دليل ما يحتمل غيريته بالنسبة إليه بالضرورة.

مع أن من الممكن احتمال غيريته بالنسبة إلى ما هو المقطوع عدم وجوبه في زمان الغيبة مثلاً، كصلاة الجمعة. وفي كون بناء العقلاء على كشف حال هذا المشكوك بأصالة الإطلاق في الدليل الآخر كلام، ويمكن الالتزام بأنه أصل عقلانى

1- تقدم في الصفحة 85.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 220-222، أجود التقريرات 1: 169.

حيثي كأصالة الصحة، فلا تخلط.

إن قلت: يمكن التمسك بالإطلاق الأحوالي - المصطلح عليه في باب المطلق و المقيد- هنا، لأن معنى الواجب التخييري و الكفائي: هو الواجب المشروط على ما تقرر في محله، فكما يتمسك بإطلاق الهيئة لرفع القيد المحتمل، كذلك الأمر هنا(1).

قلت: نعم، ولكنه مبني فاسد، وأساس باطل ذكرناه في محله(2).

هذا مع أن الضرورة قاضية، بأن بناء العقلاء على حمل الأمر على النفس العيني ... إلى آخره، من غير انتظار إحراز مقدمات الحكمة، ولو كان وجه الحمل إطلاق الكلام، يلزم عدم ذهابهم إلى حمله على النفس ... إلى آخره، في بعض الموارد، مع أنه لا يوجد في الفقه مورد إلا ويحمل الأمر فيه على النفس العيني التعيني بلا توقف على أمر آخر.

ولو كان مراد القوم من «الإطلاق» هنا، هو الإطلاق الأحوالي المتصور للمادة و الهيئة، لكان ينبغي أن يقال: إطلاق الأمر يقتضى النفس العيني التعيني المطلق المنجز وهكذا، مقابل المقابلات، ومنها: احتمال المشروطة و التعليق.

وربما يمكن دعوى: أن التعليق أيضا من الاحتمالات التي ترتفع بالإطلاق المصطلح في المقام، لعدم تضيق في الإرادة، بخلاف المشروط، فإنه هو المضيق، فلا تغفل.

فبالجملة: الأولى أن يقال: إن إلقاء الأمر متوجها إلى المخاطب، يقتضى كون المادة واجبة نفسية عينية مباشرة، مقابل العيني غير المباشري، على ما تصورناه، و الأمر بعد ذلك كله سهل جدا.

1- حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 381.

2- يأتي في الجزء الخامس: 456-458.

## المقام الثالث فى الأمر الواقع عقيب الحظر

## إشارة

اعلم: أن هذه المسألة فى الحقيقة تذييل للمباحث السابقة، و ذلك لأن البحث هنا حول أن الأمر إذا كان محفوظا بما يصلح للقرينية، هل يستفاد منه أيضا الوجوب و النفسية و العينية و التعيينية و غيرها، أم لا؟

و بعبارة أخرى: ليس الجهة المبحوث عنها هنا أمرا جزئيا، و بحثا خاصا بالأمر الواقع عقيب الحظر، بل الجهة المقصودة معنى أعم من ذلك، و من الهيئة المقارنة لما يصلح للقرينية على خلاف ما يستفاد منها إطلاقا، ضرورة أنه مع وجود القرينة على الندب و الغيرية و غيرها، يحمل عليها، و مع عدم القرينة يحمل على الوجوب و النفسية ... إلى آخره.

و إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينية على الندب و الغيرية، كقوله: «اغتسل للجمعة و الجنابة» فإن الجنابة قرينة على أن الهيئة فى الجمعة غيرية، بناء على مفروغية استفادة الغيرية منه، و أن غسل الجنابة ليس مطلوبا نفسيا.

و من هذا القبيل الأمر الواقع عقيب المنع التحريمى، أو التنزيهى، أو الواقع عقيب توهم المنع، كقوله تعالى: **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا(1)**.

فبالجملة: المقصود بالبحث كلى لا يختص بالوجوب، بل يشمل النفسية و أخواتها، و لا يختص بكون الأمر عقيب الحظر، بل يشمل كل ما كان فى كلام صالحا للقرينية على مقابلاتها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن استفادة الوجوب و النفسية، إن كانت لأجل عدم القرينة الذي هو القرينة عليها، فإذا كان الكلام محفوظاً بالصالح لها، يلزم الشك المستند والمستقر العقلائي في تمامية الحجة، واستكشاف اللزوم و النفسية.

نعم، لو قلنا: بأن الهيئة موضوعة للوجوب، و مجاز في الندب، أو قلنا: بأنها موضوعة لإفادة المطلوب النفسي، و مجاز فيما كان مستعملاً في الغيرى، فلا يبعد تعيين الأخذ بالمدلول المطابقى.

اللهم إلا أن يقال: إن المجاز المشهور يمنع عن الحمل على الحقيقة، لعدم التعبد فى إجراء أصالة الحقيقة من ناحية الشرع، فإذا كانت هى ساقطة لكثرة الاستعمال المجازى، فلا يمكن استفادة الوجوب على جميع المباني، أى سواء قلنا بمقالة السيد(1)، أو قلنا بمقالة الوالد(2)- عفى عنهما- أو قلنا: بأنها كاشفة عقلائية، لأجل القرينة العدمية عن الإرادة اللزومية و المطلوب النفسى(3)، فإنه على جميع التقادير لا يمكن ذلك، كما لا يخفى.

ثم إن الأنظار كثيراً ما تختلف بالنسبة إلى صغرى الصالح للقرينية، و المناط هو الصالح النوعى، لا الشخصى، فاحتمال الحظر الشخصى غير كاف، إلا فى الخطابات الجزئية الشخصية، و الوهم و التوهم غير العقلائي لا يكفى، فلا تغفل.

و مما ذكرناه يظهر قصور كتب القوم عن إفادة ما هو الشأن فى البحث. هذا كله فى كبرى المسألة.

و أما فى صغرها التى تعرض لها الأصحاب- رضوان الله تعالى عليهم- و هو

1- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 53.

2- مناهج الوصول 1: 256.

3- نهاية الدراية 1: 308.

الأمر عقيب الحظر(1)، فالاحتمالات ربما تكون أربعة: من الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، لأن من الممكن كون الأمر لرفع اشتداد المبعوضة. بل وهي خمسة، بناء على كون الإذن المطلق غير الإباحة الخاصة.

وربما يختلف باب التعدييات عن غيرها، فيكون القدر المتيقن في الباب الأول هو الاستحباب، وفي الباب الثاني هي الإباحة، فلا يتم ما اشتهر: من عدم دلالة الأمر على أحد المحتملات (2).

نعم، لا يمكن تعيين إحدى الاحتمالات بنحو كلي، لاختلاف مواقف الاستعمالات حسب القرائن الكلية والجزئية، فلا تخلط، وكن على بصيرة من أمرك.

### إيقاظ: وفيه وجه لتعين النفس العيني التعيني

ربما يخطر بالبال دعوى: أن بناء العقلاء كما يكون على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة غير الواصلة إلينا، كذلك يكون على عدم الاعتناء باحتمال قرينة الموجود، و باحتمال صالحيته للقرينية، لأن معنى الصالح للقرينية ليس إلا احتمال اتكاء المتكلم على ما يصلح لها، وهذا أمر غير جائز عند العقلاء في حق المقننين، فإن القانون والمقنن المتكفل له، لا بد من كونه بريئا مما يوجب الإخلال بالغرض، وإذا كان الكلام فاقدا للقرينة الواضحة يعلم: أن مرام المولى هو الوجوب النفسى العيني التعيني.

فبالجملة: الاحتمال المزبور في حقه ممنوع، فتصير النتيجة عكس ما اشتهر وذكر، فليتدبر جيدا.

1- هداية المسترشدين: 154، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 294، كفاية الأصول: 99-100.

2- كفاية الأصول: 100، محاضرات في أصول الفقه 2: 205-206.





## الفصل الرابع فيما يمكن تعلقه بهيئة الأمر أو بمادة صيغ الأوامر

### إشارة

وهو بحث المرة والتكرار، والفور والتراخي، وأمثالهما مما يأتي، فالكلام يقع في مقامات:



## المقام الأول في المرة و التكرار

### إشارة

وقبل الخوض فيما هو الحق في المقام، لا بد من تقديم أمرين:

### الأمر الأول: في المراد من «المرة و التكرار»

وقد يقال: هو الوجود و الوجودات و إن كانت دفعة واحدة(1).

وقد يقال: بأنه الدفعة و الدفعات و إن كانتا وجودين(2).

و الثالث: أنه الأعم(3) ... و غير ذلك مما في المطولات(4).

و الذي هو مورد النظر، هو أنه هل يمكن أن يلتزم أحد من العقلاء فيما إذا ورد «أكرم زيدا» بتكرار الإكرام، و وجوب ذلك في دفعات، أو وجوب إدامة الإكرام و الضيافة؟! و هل يصح إسناد هذا الأمر الفاحش فساده عند الصغير و الكبير، إلى

---

1- مناهج الوصول 1: 287، تهذيب الأصول 1: 170.

2- الفصول الغروية: 71- السطر 25.

3- كفاية الأصول: 101.

4- هداية المسترشدين: 173-174.

جماعة من الأفاضل والأعلام، كما يتراءى من كلمات المتأخرين؟! (1) ولذا لم يذهب أحد منهم إلى التكرار، بل هم بين قائل بعدم الدلالة على شىء منهما، كما هو الأكثر (2)، وبين قائل بالمرّة، كما نسب إلى العلامة الحائري في درسه (3)، وقد عرفت منا سابقا وجهه نقلا عنه (4).

وهل يصح طرح البحث على الوجه الذى لا يذهب الكل فيه إلا إلى جانب واحد، كالبحث عن أن الأمر هل يدل على الإيجاد ليلا، أو نهارا، أو هما معا، أو لا يدل على شىء منها؟! إذا تأملت فى ذلك فاعلم: أن الذى يظهر لى أن البحث، ما كان فى الهيئة والمادة وضعا وإطلاقا، بل البحث يكون فيما إذا كان الكلام، مشتتلا على جهة أخرى غير أصل الطبيعة والموضوع، كما إذا ورد «أكرم زيدا يوم الجمعة» أو قال:

«إن جاءك زيد أكرمه» ونحوهما من الأسباب الممكنة لاقتضاء الكثرة، بأن يتوهم وجوب تكرار الإكرام بتكرار يوم الجمعة، أو لزوم تكراره بتكرار معنى زيد.

فلو كان البحث حول الهيئة، ففى مثل «أكرم زيدا» لا معنى للقول بالتكرار والدفعات، بل لا يتصور فيه الوجودات دفعة وعرضا، فالنزاع فيه يرجع إلى لزوم إدامة الإكرام، و جواز قطعه، لأنه لا يلتزم أحد بأن الهيئة أو المادة أو المجموع منهما، تدل على القطع والوصل، قضاء لحق مفهوم التكرار فى مثل «أكرم زيدا».

فيعلم من عنوان البحث: أن الجهة المبحوث عنها، هى الكلام المشتتل على

- 
- 1- قوانين الأصول 1: 90- السطر 22، الفصول الغروية: 71- السطر 18، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائنى) الكاظمى 1: 241.
  - 2- كفاية الأصول: 100، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائنى) الكاظمى 1: 241، مناهج الوصول 1: 284، محاضرات فى أصول الفقه 2: 207.
  - 3- لاحظ تهذيب الأصول 1: 169.
  - 4- تقدم فى الصفحة 155.

الجهة المقتضية- بالوضع و الطبع- للقطع و الوصل، كما فى المثالين، ضرورة أن يوم الجمعة، و مجىء زيد، و سنة الحج، و وقت الصلاة، يتكرر خارجا، و يسقط الحكم بمضى يوم الجمعة، و بانتفاء المجىء قهرا، فإذا استجمع الشرائط ثانيا، فهل يجب ثانيا، أم لا؟

فبالجملة: بعد المراجعة إلى عنوان البحث، و أن فى الشريعة كانت أحكام متكررة بتكرر الجهات المقتضية له، وقع النزاع فى أن ذلك مستند إلى نفس القضية، أو الفرائض الخارجية، فمن قال مثلا بالمرّة، أو بعدم دلالتها عليها و على التكرار، استند إلى الأمور الخارجية(1)، و من قال بالتكرار استند إلى اقتضاء نفس القضية ذلك (2).

و إن شئت قلت: يرتفع النزاع، و يجمع بين الأقوال، لأن القائل بعدم الدلالة- هيئة و مادة و جمعا، وضعا و إطلاقا- على المرّة و التكرار، أراد ما لا يريد القائل بالدلالة على التكرار، لأنه يريد دلالة القضية المشتملة على الجهة المزبورة على التكرار، و هى و إن كانت ممنوعة حسب الصناعة العلمية، و لكنها قابلة للتصديق حسب الاستظهار العرفى، كما يأتى إن شاء الله تعالى (3).

فبالجملة تحصل: أن ما تخيله القوم من أن النزاع هنا، حول دلالة الهيئة، أو المادة، أو هما معا، على المرّة و التكرار(4)، غير وحيه جدا، بل النزاع- بعد مراجعة ما ورد من الشريعة فى قوانينها، من لزوم تكرار عدة من الواجبات حسب استجماع الشرائط مكررا، كالعبادات اليومية، و الصوم السنوى، و عدم وجوب تكرار بعضها،

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 255، نهاية الدراية 1: 355.

2- لاحظ قوانين الأصول 1: 91- السطر 33.

3- يأتى فى الصفحة 205-206.

4- كفاية الأصول: 100، نهاية الأفكار 1: 210 و 212-213.

كالحج وإن استجمع الشرائط في السنة الآتية بعد أداء الحج في الأولى - يكون في القانون المشتمل على ما يستلزم التكرار طبعاً، و يتكرر استجماع الشرائط في الأزمنة المختلفة خارجاً، كالأمثلة المزبورة.

وبناء على هذا، يكون المراد من «المرّة والتكرار» هي الدفعة و الدفعات، دون الوجود و الوجودات، و لا الأعم، لأن البحث يرجع إلى أن تكرار الجهة المقتضية للتكرار في الحكم يستلزم التكرار فيه، أم لا؟

وأيضاً: يكون المراد من «الدفعات» التكرار أبداً عند استجماع الشرائط ثانياً و ثالثاً، لا التكرار إلى حد خاص مقابل المرّة، و هذا أيضاً من الشواهد على أن الجهة المبحوث عنها هنا، هي التي ذكرناها.

### **الأمر الثاني: في خلو الكلام عن الجهة المقتضية للتكرار**

إذا كان الكلام خالياً من تلك الجهة، كما إذا ورد «أكرم زيدا» إن كان، و هذا في الشريعة قليل الوقوع، لأن الأحكام المتعارفة في الشريعة كلها بين مالها الأسباب المذكورة في نفس القانون، و بين كونها موقّعات يتكرر أوقاتها في اليوم و الليلة، أو في الأسبوع، أو في الشهر، أو في السنة.

و هذا أيضاً من الشواهد على أن النظر الأصلي في بحث المرّة و التكرار كان إلى الذي ذكرناه، فاعتنم جداً.

و لو فرضنا وقوعه، كما في الأمر بالوفاء بالنذر المطلق، فهل يجب التكرار، أو يجب الاستدامة، أم يجوز الاقتصار على المرّة؟ مثلاً إذا نذر أن يصلى، فهل عليه إدامة الصلاة، أو تكرارها، أو يكفي صلاة واحدة؟

و هذا نزاع ساقط جداً، لعدم إمكان التزام أحد بتكرار الصلاة، لعدم الوجه له

عقلا و عرفا، ولا يتصور الإدامة، لأنها مشروعة على الوجه الذي لا يمكن فرض إدامتها. بخلاف ما إذا نذر مثلا إكرام زيد، فإن مصداق الإكرام لا انتهاء له، ولم يعتبر فيه الحد في الشريعة، فإنه يمكن إدامته، وعند ذلك فيمكن توهم وجوب الإدامة، لعدم سقوط الأمر إلا إذا رفع اليد عن الإكرام عقلا، فإذا كان الأمر كذلك، فيمكن توهم وجوب الإدامة عرفا، لأن مقتضى الحدوث والبقاء واحد، كما لا يخفى.

ولكنه مع ذلك بحكم العقلاء، يجوز الاكتفاء بعد رفع اليد عنه، ولا يجب الاستمرار قطعا، لا لاقتضاء الهيئة أو المادة ذلك، بل لفهم العقلاء، بل وحكم العقل بالسقوط بعد صدق الطبيعة على المأني به عرفا.

ثم إنه قد يتوهم دلالة الهيئة على المرة (1)، كما عرفت سابقا، ومضى فساد (2). و توهم اقتضاء مقدمات الحكمة ذلك (3)، مدفوع بما مر أيضا، لأن المرة من الخصوصيات الزائدة على أصل الطبيعة.

ودعوى: أن الإطلاق بالمعنى المذكور في البحث السابق (4)، يقتضى ذلك، لاحتياج التكرار إلى القرينة الوجودية مسموعة، إلا أن ذلك مما لا حاجة إليه بعد اقتضاء الإطلاق الأحوال أيضا ذلك، فتدبر.

ثم إن قضية الأصول العملية في هذه المسألة هي البراءة، لأن مرجع الشك - بعد فرض تحقق المصداق للمأمور به و الطبيعة بأول فرد، أو بقطع الإدامة - إلى أن الوجود الملحوظ هو السارى، وأن الواجب بنحو العموم الاستغراقى، أم لا، فلا

1- تقدم فى الصفحة 199-200.

2- تقدم فى الصفحة 155-157.

3- نهاية الدراية 1: 355، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 255.

4- تقدم فى الصفحة 110.

معنى لاستصحاب الوجوب المعلوم، لانتفائه بأول مصداق، ولا يحتمل بقاؤه الشخصي.

### التحقيق في المقام

إذا عرفت هذين الأمرين، فالذى هو الحق في النزاع على الوجه الذى حررناه: هو أن قضية الصناعة العلمية- بعد فرض كون الكلام مطلقا لا عاما- عدم وجوب التكرار عند استجماع الشرائط ثانيا.

مثلا: إذا وردت قضية «إن جاءك زيد فأكرمه» فأكرمه بعد مجيئه، ثم جاء ثانيا، فإن استفادة تكرار وجوب الإكرام يحتاج إلى دال، وهو مفقود. و مجرد استفادة عليية المجىء للوجوب، لا يكفي لكونه علة على نحو يقتضى التكرار، لأن احتمال كونه علة تامة بأول وجوده، غير قابل للدفع.

و توهم: أن هذا مندفع بإطلاق جملة الشرط، أو بإطلاق القيد الواقع في الكلام، كقوله: «أكرم زيدا يوم الجمعة» فاسد، ضرورة أن الإطلاق لا يقتضى إلا كون الموضوع للوجوب هو المجىء، و أما التكرار عند التكرار فهو خارج عن عهده.

هذا مع أن استفادة العلية من الجملة الشرطية خصوصا، و من القيد الواقع في المثال المزبور، محل إشكال، بل منع، كما تقرر في بحث المفهوم والمنطوق (1).

و مما يشهد بل يدل على عدم دلالة الجملة المزبورة على التكرار عند التكرار: ما ورد في الحجج- على ما بيالى- من السؤال عن تكرار الحجج حسب كل عام، فقييل في جوابه: «أما تخاف لو قلت: نعم، لكان واجبا؟!» (2). فإن المستظهر منه

1- يأتي في الجزء الخامس: 19 و ما بعدها.

2- عوالى اللئالى 2: 85-231، مستدرک الوسائل 8: 14، كتاب الحجج، أبواب وجوب الحجج و شرائطه، الباب 3، الحديث 4.



و من بعض المآثر الاخر(1)، عدم دلالة الآية(2) على الأكثر من مرة واحدة.

ومثلها سائر الآيات، كقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (3) وقوله: أقيم الصلاة لِذُلُوكِ الشَّمْسِ (4) وهكذا مما تتكرر شرائطه، و توجد و تنعدم، فإن لزوم التكرار لا يستفاد منها قطعا، بل الدليل عليه القرائن و الأدلة الخارجية.

نعم، ربما يختلف فهم العرف مع مقتضى الصناعة، و هو فيما إذا كان احتمال دخالة أول الوجود في ثبوت الحكم، بعيدا غايته، بل العرف يجد عليه الشرط للجزاء، و معنى ذلك تكرار المعلول بتكرار علته، و لذلك اشتهر و جوب تكرار المسبب، إذا تخلل بين مصداقين من السبب في الكفارات و صلوات الآيات، و هكذا كما في الضمانات، فإن الضرورة قاضية بعدم جواز الاكتفاء بالمرة، بل الأمر في الضمان على عدم تداخل المسببات و إن لم يتخلل المسبب بين الأسباب، فلا ينبغي الخلط بين المواضيع، فافهم و كن على بصيرة.

إن قلت: قضية الإطلاق هو أن الحكم لازم ماهية الموضوع، و الجزء لازم ماهية الشرط، فيتكرر بتكراره.

قلت: لا يعقل كون الماهية ملحوظة بما هي هي في البعث إليها، فلا بد من لحاظ أمر زائد عليها، و هو أمر صرف الوجود و ناقض العدم، أو الوجود السرياني إجمالا، أو الوجود السرياني إطلاقا و عموما، و كل واحد من هذه اللحظات قيود

- 
- 1- وسائل الشيعة 11: 19 كتاب الحج، أبواب وجوبه و شرائطه، الباب 3، جامع أحاديث الشيعة 10: 221، كتاب الحج، الباب 2.
  - 2- i فيه آياتٌ بيناتٌ مقامُ إبراهيمَ و مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا و لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا و مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ E. آل عمران (3): 97.
  - 3- البقرة (2): 185.
  - 4- الإسراء (17): 78.

زائدة على أصل الطبيعة، فإذن لا معنى لاقتضاء الإطلاق أحدها دون الآخر، فيرجع إلى الإهمال من هذه الجهة، وإن كان له الإطلاق من جهات أخرى.

ودعوى: أنه يرجع إلى الإطلاق بالمعنى المصطلح في المعاني الحرفية، وقد مر تفصيله (1)، فيكون عدم إثبات القرينة على صرف الوجود أو الوجود السارى الإجمالى، قرينة على اللحاظ الثالث، غير مسموعة، لعدم بناء من العقلاء على ذلك.

بل فى مثل قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناؤهم على عدم إكرامه إذا تكرر منه المجرى، فلا تخلط بين القرائن والارتكازات الخاصة.

ولو كان لآية الحج إطلاق من هذه الجهة، يلزم التقييد المستهجن، وهو فى حكم التخصيص المستهجن. ولو كان الاستهجان لأجل العموم، لكان يلزم عدم التخصيص المستهجن مطلقاً عند من يرى الحاجة فى العمومات إلى مقدمات الحكمة أيضاً (2)، فليتدبر.

هذا، ولو سلمنا أن المتكلم لا يلاحظ إحدى الوجودات، بل العقل يحكم بذلك على المكلف، فيكون الحكم لازم الماهية فى الاعتبار، فهو أيضاً لا يقتضى التكرار، كما لا يخفى، فتأمل.

ثم إنه لا ينبغى توهم: أن هذا المبحث هو البحث المحرر فى المفاهيم، ضرورة أن ما هناك هو مسألة تداخل المسببات والأسباب، وهو فيما لم يتخلل بين مصداقين من السبب امتثال.

وبعبارة أخرى: ما هناك حول أنه بعد مفروغية التكرار فى ناحية المسبب، يصح الاكتفاء بالمرة، أو لا بد من الامتثالات، وهكذا فى ناحية الأسباب، فهذا البحث أجنبى عن المباحث المحررة فى المفهوم والمنطوق.

مع أن الجهة المبحوث عنها هنا، أعم من كون الجهة المقتضية للتكرار هى

1- تقدم فى الجزء الأول: 90-93.

2- كفاية الأصول: 254-255، أجود التقريرات 1: 440-441، نهاية الأفكار 1: 509-510.

الأسباب، أو سائر القيود التي تتكرر فتوجد و تنعدم، كما عرفت (1).

و مما ذكرناه في الأمر الثاني، يعلم قضية الأصول العملية هنا، و هي البراءة فيما إذا كان الكلام قاصرا عن إفادة أحد الطرفين.

## تنبيهان

### التنبيه الأول: في إتيان الأفراد العرضية دفعة مع وحدة الأمر

إذا تعلق الأمر بالطبيعة القابلة للكثرة الطولية و العرضية، فجمع المكلف بين الأفراد العرضية، كما إذا قال: «أكرم العالم» و كان نفس إكرامه مسقطا لأمره، و ما كان يجب عليه إكرام كل عالم بوجه الانحلال المتصور في أمثال المقامات، فهل إكرام المجموع منهم دفعة واحدة، امثال واحد؟

أو امثالات كثيرة؟

أو هو تابع لقصد المكلف، فإن قصد الامثال بالمجموع فهو امثال واحد، و إن قصد الامثال بكل واحد فهو امثالات؟

أو لا امثال رأسا؟

أما الاحتمال الأخير فهو في مفروض المسألة غير سديد. نعم إذا كان المستفاد من الدليل، و جوب إكرام فرد من العالم، كان للاحتمال الأخير وجه، بدعوى ظهوره في الفرد بشرط لا.

و أما دعوى: أن و جوب إكرام العالم، فيما إذا كان يسقط الأمر بأول المصدق، يرجع إلى اعتبار صرف الوجود و اعتبار ناقض العدم عرفا، و إن لم يمكن ذلك عقلا

فى الطبائع، فإذا أقدم على إكرام مجموع العلماء، فوحدة الإكرام تقتضى وحدة الموضوع، وهو مجموع العلماء فى لحاظ الجمع، وهو ليس بعالم، فلا يسقط الأمر، فهى غير مسموعة عرفاً، لشهادة العقل بسقوط الأمر لإكرامه العالم قطعاً.

وأما الاحتمال الأول، فهو مختار الوالد المحقق- مد ظله- معللاً: «بأن كثرة الطبيعة ووحدها بحسب الأفراد، لا تستلزم كثرة الأمر، و الامتثال الكثير تابع لكثرة الأمر، لتقومه به، دون الطبيعة، فالمجموع امتثال واحد، كما أن لهذا الأمر الساقط ثواباً واحداً، وفى تركه عقاباً واحداً»(1).

وأما الاحتمال الثانى، فهو مختار السيد الأستاذ البروجردى قدس سره حيث قال:

«بأن للطبيعة ليست وجوداً واحداً، فيما إذا وجدت بالوجودات العرضية، فلا معنى لكونه امتثالاً واحداً، نظير الواجب الكفائى، فإنه لو أتى به جماعة دفعة واحدة، فقد امتثلوا الأوامر المتعددة، لأن القول بأن لكثرة الطبيعة وجوداً واحداً، فى غاية الضعف»(2).

وأما الاحتمال الثالث، فهو منسوب فى كلامه إلى العلامة الخراسانى رحمه الله (3) ولعله كان فى تقريراته، لأنه ليس فى «كفايته» ولا يذكر تلميذه وجهاً له، بل استضعفه، ولعله استند فى ذلك إلى أن بناء العرف على ذلك.

وسيظهر لك فى التنبيه الثانى أن الامتثال من الأمور الاختيارية بحسب الارتكازات العقلانية، وأن الامتثال عقيب الامتثال جائز فى الاعتبار، وأن التخيير بين الأقل والأكثر ممكن، وهكذا مما يترتب على هذه المقالة(4)، فانتظر.

1- مناهج الوصول 1: 290، تهذيب الأصول 1: 172.

2- نهاية الأصول: 124.

3- لاحظ نهاية الأصول: 124.

4- يأتى فى الصفحة 211.

والذى هو التحقيق فى المقام: أن الانحلال على قسمين:

أحدهما: ما يرجع إلى تعدد الأمر واقعا، ويكون لكل واحد من الأوامر امثال، و عقاب، و ثواب، كما فى مثل: «أكرم كل عالم».

و ثانيهما: ما يرجع إلى تعدد الأمر فى ناحية الثواب، دون العقاب، فإن امثال المجموع يتحقق الثوابان، وإن ترك لا يستحق إلا عقابا واحدا.

و هو فيما نحن فيه على عكس الواجب الكفائى، و ذلك لأن قوله: «أكرم العالم» لا بد له من مسقط، و لا يعقل كون أحد الإكرامات- معينا- مسقطا، و لا أحدها غير المعين، و لا المجموع، لأنه ليس وراء الآحاد خارجا.

فعليه يقال: لا منع من دعوى أن قضية قوله: «أكرم العالم» هو استحقاق المثوبات، لأن كل واحد من الإكرامات المتعلقة بالعالم، مورد طلبه بلا شبهة، لعدم ميز بينها، و يصح أن يحتج على المولى بأن كل واحد من هذه الإكرامات واجب، و موصوف بالوجوب، فإذا فرض جعل المثوبة على إكرام العالم، فيجب تكرارها، لتعدد الامثال، فما أتى به القوم طرا، غير مقبول.

نعم، ما أفاده الأستاذ رحمه الله: من أنه الامتثالات فى محله، و لكنه لم يبين وجهه، و لذلك يرد عليه ما أورده الوالد- مد ظله- عليه (1).

ثم إنه غير خفى: أن مختار المحقق الخراسانى قدس سره لا يستلزم رفع الشبهة العقلية فى المسألة، فإن البحث- على احتمال- يأتى فيما إذا قصد الامثال بالكل، و أنه فى هذا الفرض هل يتعدد الامثال، أو لا يمكن؟ فلا تخلط.

فبالجملة: لا بد من الالتزام بأحد أمرين:

إما يكون المجموع امثالا واحدا و هذا لا يمكن إلا بكون المجموع مورد

الأمر وهو خلف.

وإما بكون الأمر ينحل - فيما إذا أتى بالأفراد العرضية- إلى الأوامر. ولكنها لا تستتبع العقابات، لعدم نشوئها عن الملاكات المختلفة و المتعددة.

فما ترى في كلام الوالد- مد ظله-: من دعوى الملازمة بين الأوامر المتعددة، و العقابات و الثوابت (1)، فهي غير مسموعة، بل التعدد المستلزم لتعدد الملاك، يستلزم تعدد العقاب و الثواب.

و مما يدل على أن الأوامر المتعددة، لا تستلزم العقاب المتعدد إلا في الصورة السابقة: ما إذا أمر المولى بإكرام زيد، ثم غفل عن أمره و أمر ثانياً بذلك، فإن الأمر الثاني مع الغفلة عن الأمر الأول، لا يكون تأكيداً، بل هو يقع تأسيساً، لأنه يريد بالإرادة الجديدة وجوب إكرامه، فإذا امتثل الأمرين بإكرامه، لا يستحق إلا ثواباً واحداً، و لا يعاقب إلا مرة واحدة عند التخلف عنهما، فإذا أمكن الجمع بين الإكرامين، فقد امتثل الأمرين، و يستحق الثوابين و الجعلين، لأن كلامه يقتضى ذلك، و قضية الأدلة هو التعدد.

فلو كان لا يريد إلا ثواباً واحداً، يجب عليه جعل القانون على وجه لا يستحق المكلف- حسب المتفاهم العرفي- ثواب آخر زائداً عليه، فإتيانه الطبيعة متعلق الأمر يورث الاستحقاق الأكثر، و لا يستحق عند التخلف إلا العقاب الواحد.

إذا تبين ذلك تبين: أن في المسألة امثالات كثيرة، و عقاباً واحداً، ضرورة أن العقاب بحكم العقل و العقلاء، و هو في المثل المزبور واحد قطعاً، لعدم جعل العقاب على ترك الامتثال فرضاً، و أما تعدد الثواب فهو تابع لما يستظهر من إطلاق جعله، فلا تخلط.

## التنبيه الثاني: فى الامتثال عقب الامتثال

المشهور المعروف امتناع الامتثال عقب الامتثال (1)، وفى «الكفاية» تفصيل (2) لا ينبغى أن يصغى إليه.

وجه الامتناع واضح، ضرورة أن معنى أن الأمر متعلق بالطبيعة، مع كون الغرض وجودها الصرف، سقوط الغرض و الأمر بإتيانها، و معنى الامتثال الثانى كون الغرض وجودها السارى، و هو خلف و تناقض. أو معناه تعدد الأمر بلا ملاك. أو الامتثال بلا أمر، و هكذا مما لا يمكن الالتزام به.

و أما تخيل أن المولى إذا أمر بإتيان الماء للوضوء و الشرب، فأريق الماء بعد الامتثال، فإنه يجب عليه الامتثال ثانيا، لبقاء الغرض (3)، فهو مخدوش من جهات عديدة، لا نحتاج إلى رفع نقابها.

و الذى هو التحقيق: أن الامتثال متقوم بالأمر، و لا معنى لصدق الامتثال إذا كان غرض المولى معلوما، فإن وجوب القيام بالغرض المعلوم، لا يكون ملازما لصدق الطاعة و الإطاعة و الامتثال. هذا أولا.

و ثانيا: ليس هذا الأمر المتعلق بالطبيعة، ساقطا بالامتثال، فإنه لا معنى للسقوط إلا إذا رجع إلى قصور الأمر عن الباعثية لتمامية الغرض، و إلا فالأمر المتعلق بالطبيعة، باق فى عالمه الإنشائي أبدا.

1- منتهى الأصول 1: 242، مناهج الوصول 1: 304-305، محاضرات فى أصول الفقه 2: 225.

2- كفاية الأصول: 102-103 و 107.

3- كفاية الأصول: 103.

و ثالثا: الأغراض الموجبة لصدور الأمر مختلفة:

فمنها: ما هي بسيطة غير ذات مراتب، كما إذا تعلق غرض المولى بقتل زيد و ضربه، فإنه عند تحقق القتل و الضرب لا غرض له باق، و إن كان يمكن تصويره ثبوتا، و لكنه غير باق حسب المتعارف.

و منها: ما هي ذات مراتب، كغرضه المتعلق بإكرام الفقير و المسكين، فإن الأمر الصادر منه و إن كان - بلحاظ بعض الجهات الاخر- غير منحل إلى الأوامر، لكونه متعلقا بنفس الطبيعة، كما هو مفروض البحث، و لكنه لا يسقط الغرض بمجرد إكرام الفقير، فإنه في نفسه طالب لإكرامه بوجه أحسن مثلا، فلا يسقط الغرض رأسا.

فإذا تبين لك هذه الأمور، يتضح لك: أن ما تعارف بين العقلاء من تبديل المصداق بالمصداق الأحسن بعد الامتثال، لما له من الوجه العقلي أيضا، ضرورة أنا إذا راجعنا وجداننا، نجد جواز تبديل الدرهم المغشوش بالدرهم الخالص، و أنه بذلك يكون أقرب إلى مولاه في القيام بوظيفته بالقطع و اليقين، و ليس ذلك إلا لأن الامتثال لا يستلزم سقوط الأمر، بل هو يستلزم سقوط الغرض الإلزامي، و لكن الأمر باق بحاله.

هذا هو التقريب الذي لا منع من الالتزام به في صلاة الجماعة.

و لكن بعد المراجعة لتلك الأدلة، يظهر وجه آخر منها ذكرناه في كتاب الصلاة(1): و هو أن الأمور الاعتبارية بيد من له الاعتبار، و بيد المقنن النافذ في كلمته، فإذا فوض الأمور إلى المكلفين، فيكون اعتبارهم نافذا، و الأمر في الامتثال عقيب الامتثال من هذا القبيل، فإنه إذا أتى بصلاة الظهر، فهو بالخيار بين الإعادة،

1- لم نعر عليه في مباحث الصلاة الموجودة لدينا.



و جعل ما أتى به تسييحا، وبين اعتبار ما أتى به فريضة، فإن الأمر إذا كان كذلك فلا يحتاج في الامتثال الثانى إلى الانحلال المفروض عدمه، بل له إعادة الأمر الساقط، وإتيان الفرد الآخر، لأن الغرض غير ساقط، وإعادة الأمر اعتبار بيد المكلفين.

فتحصل: أن هنا طريقتين لتصوير الامتثال عقيب الامتثال:

أحدهما: متفرع على أن الأمر الأول لا يسقط رأسا، بل الساقط غرض إلزامى.

ثانيهما: أن الأمر الأول يسقط، ولكن للبعد اعتبار عوده، للإتيان بالمصدق الأتم.

ولو أريد الامتثال عقيب الامتثال، مع وحدة الأمر شخصا، وانعدامه بالامتثال الأول، فهو مستحيل. ولكنه ليس مقصودهم، بل المتبادر من المنكرين، هو أن الأمر المتعلق بالطبيعة يسقط، ولا يعقل له الوجود ثانيا حتى يعتبر الامتثال مكررا، وأنت عرفت ما فيه (1)، فلا تخلط.

فبالجملة: قد توهم الأصحاب- رضوان الله تعالى عليهم- سقوط الأمر، و امتناع عوده، فحكموا بامتناع الامتثال عقيب الامتثال، لأن معنى الامتثال عدم الأمر، ومعنى الامتثال عقيب الامتثال وجوده، وهو تناقض.

وأنت بعد ما أحطت خبرا بما أشرنا إليه، عرفت إمكانه، بل وقوعه فى الشريعة، كما هو صريح الأخبار فى المعادة (2)، و لذلك قوينا أن الصلاة المعادة تكون على صفة الوجوب، كما هو المفتى به فى كلام بعض فقهاء العصر (3)، فراجع.

1- تقدم فى الصفحة 211-212.

2- وسائل الشيعة 8: 401 كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54.

3- لاحظ ما علقه السيد الحكيم رحمه الله على العروة الوثقى: 284، (دار الكتب الإسلامية 1397) و مستمسك العروة الوثقى 7: 376.

ثم إنه غير خفى: أن المقصود ليس إثبات إمكان الامتثال عقيب الامتثال فى جميع الأوامر بل المقصود إثبات إمكانه فى الجملة.

وإن شئت قلت: قضية الوجه الأول جواز الامتثال عقيب الامتثال، و مقتضى الثانى جواز تبديل الامتثال بالامتثال الآخر، فتدبر.

إن قلت: على الوجه الأول يلزم الانحلال، و هو خلف.

قلت: كلا، فإن الانحلال الخلف، هو انحلال التكليف الوجوبى إلى التكاليف الكثيرة، حسب الأفراد و المصاديق، و التكليف فيما نحن فيه لا ينحل.

نعم، لا يسقط باعثيته، لبقاء الغرض غير اللازم استيفاؤه. و لو استوفى فلا يبقى له الباعثية فى مرحلة الامتثال الثالث مثلا، و هذا شاهد على عدم الانحلال.

ثم إن فى المسألة (إن قلت فلتات) ترجع إلى مباحث الفقه، و تكون خارجة عن كبرائها، و من شاء فليرجع إليها.

## المقام الثاني فى الفور و التراخى

### اشارة

اعلم: أنه لا يوجد أحد يقول بدلالة الهيئة، أو المادة، أو ما يقوم مقام الهيئة الأمرية- كهيئة المضارع مثلا- على التراخى، بل الأمر دائر بين دعوى الدلالة على الفور، وعدم الدلالة عليه، و تكون النتيجة التراخى، فما يظهر من العنوان فى غير محله.

و لا يوجد أيضا أحد يدعى دلالة أحدهما أو المجموع منهما- بناء على احتمال دلالة ثالثة لهما بالوضع الآخر- على الفور و لو كانت القرينة على خلافه.

و لا أظن التزام أحد بوجود الفور و المبادرة إلى الواجب فيما كان من الواجبات الموسعة، ضرورة أن مقدمات الإطلاق تنفى ذلك.

فالبحث و الكلام فى المقام، حول الأوامر الصادرة عن الموالى الخالية عن الأغراض.

نعم، يمكن دعوى دلالة بعض الآيات الآتية على وجوب المبادرة حتى فى الواجبات الموسعة، ولكنه بحث آخر خارج عن الجهة المبحوث عنها هنا، و سيأتى

الإيماء إليه إن شاء الله تعالى (1).

إذا عرفت ذلك، وأحطت خبراً بمورد النزاع، ومحل التشاح، فاعلم: أن المشهور المعروف بين الأعلام والمحققين، عدم دلالة الهيئة و المادة على الفور (2)، كما عرفت في المرة والتكرار (3). ومجرد إمكان الاستعمال غير كاف، كما إن مجرد إمكان دعوى دلالة الهيئة فقط أو المادة فقط على الفور، غير كافية.

مع ان في إمكان دلالة المادة على الفورية إشكالا، بل منعا، فلو أمكن لأحد دعوى الوضع للفور، فهو في جانب الهيئة، فإنها كما تدل على الطلب، تكون ظاهرة- لأجل فهم العرف الكاشف عن الوضع- على لزوم المبادرة.

ويمكن دعوى دلالتها على استحباب المبادرة، ولزوم أصل الطبيعة.

ولكن الخبير الواقف على أطراف المسألة، وموارد الاستعمالات، يعلم بضعف هذه الدعاوى، وعدم إمكان الالتزام بها وضعاً، للزوم المجاز في كثير من الاستعمالات، فالدلالة الوضعية منتفية جداً.

بقي الكلام فيما يمكن أن يكون وجهها للفورية عقلاً، أو نقلاً، أو عرفاً، وهي أمور:

أحدها: ما اختاره شيخ مشايخنا رحمه الله في مجلس بحثه، قياساً بين العلل التكوينية والتشريعية، وأن هذه المقايسة تورث قوة ظهور الأمر في عليته لتحقق الطبيعة، فلمكان عدم الانفكاك بينهما يتعين الفورية (4). واحتمله العلامة الأراكي (5).

1- يأتي في الصفحة 220.

2- كفاية الأصول: 103، أجود التقريرات 1: 193، مقالات الأصول 1: 258، تهذيب الأصول 1: 173.

3- تقدم في الصفحة 199-200.

4- انظر مناهج الوصول 1: 291، تهذيب الأصول 1: 173.

5- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 251.

وأنت قد أحطت خبراً بما فى تقريبه، ولا زائد عليه.

ثانيها: المراجعة إلى الأوامر العرفية، و مراعاة الجهة المقتضية للأمر - من الاحتياج إلى المأمور به فى الموارد الكثيرة - تعطى الظهور الثانوى العرفى فى الفورية. و لو كان المولى فى مقام البعث إلى الطبيعة فقط دون فوريته، لما كان وجه معتد به فى المبادرة إلى الأمر، فإن عند ذلك يعلم: أن الغرض فورى.

فزمان الأمر يورث ظهوره فى الفورية، دون الهيئة و المادة، و لذلك إذا قال المولى لعبده: «أكرم زيده، و اضرب عمرا» و ترك ذلك إلى زمان، معتذرا بعدم دال على الفورية، فله المؤاخذه، و هذا هو المتعارف فعلا بين الموالى و العبيد.

أقول: كنت فى سالف الزمان نؤيد هذه المقالة، ظنا أن الأوامر المتعارفة بين العباد و الموالى، مبنية على الفور، كما هى مبنية على الوجوب. و لكن الذى يظهر لى أن سر ذلك أمران:

أحدهما: تصدى المولى للأمر عند الحاجة إلى المأمور به.

ثانيهما: أن المولى العرفى يصاحب عبده، فلا وجه للمبادرة إلى الأمر.

و عند انتفاء ذلك فلا دليل على الفورية، و لذلك إذا كان يريد السفر فيصدر الأوامر، فإنها ليست على الفور، و الأمر فى القوانين الكلية الإلهية مثله.

مع عدم احتياجه إلى المأمور به، فالمقايسة بين الأوامر العرفية و الأوامر الواقعة فى الشريعة فى غير محلها، كالمقايسة بين التكوين و التشريع، فما ترى من العلامة المحشى الإيروانى هنا (1) غير سديد، فلو ورد الأمر بالصلاة عند الكسوف و الخسوف و الزلزلة و هكذا، فلا ظهور له فى الفورية العرفية.

ثالثها: أن إطلاق الأمر كما يقتضى الوجوب و النفسية، يقتضى الفورية، لتعارف ذكر التراخى بالقيود الوجودية، فإذا كان الكلام فاقدا لها فيستفاد منه

الفورية، للقربنة العدمية، وهى عدم ذكر القربنة على التراخى، كما سلف فى أمثاله (1).

وفيه: أنه يتم فى الأوامر العرفية إمكانا، ولكنه غير تام فى القوانين الكلية التى هى المقصود بالأصالة، فهذا المتعارف هناك ممنوع.

ولزوم عدم خروج القوانين الإسلامية عن المتعارف بين الموالى والعبيد فى الطريقة، صحيح لو كان الأمر عرفا كذلك فى القوانين العرفية، ولكنه غير ثابت جدا، فإذا ورد الأمر بالقضاء بعد مضي وقت الأداء، فلا شاهد على المضايقة، وهكذا ما ورد فى الضمانات والديات.

رابعها: إذا كان الوجوب مستفادا من الأمر، وكان الأمر حجة تامة من المولى، فأخر العبد، ولم يتمكن من الإتيان، فقد ترك المأمور به الفعلى بلا عذر.

وبعبارة أخرى: ترك الواجب الموسع فى الوقت، لا يورث استحقاق العقوبة، بخلاف ترك الواجب فى غير الوقت، فإنه ترك بلا حجة.

وفيه: إذا فرضنا قصور الدليل الاجتهادى عن إثبات الفورية، فلا معنى لصحة الاحتجاج على العبد، ويكون اعتذاره بعدم وجوب المبادرة، مقبولا ولو احتمل عدم تمكنه من إتيانه بعد مضي برهة من الزمان.

خامسها: لو أمكن الالتزام بجواز التراخى، للزم الالتزام بجواز التأخير على الإطلاق، لعدم إمكان التفكيك، فيلزم ترخيص ترك الواجبات غير الموقته، معتذرا بأنها ما كانت مبنية على الفور، فلا بد من الالتزام بالفورية، فلو نذر أن يصلى ركعتين، فالأمر المتوجه إليه بالوفاء بالنذر يورث المبادرة، وإلا يلزم جواز تركه إلى أن يموت، فإذا سئل «لم تركت الوفاء بالنذر؟» فيجيب ب «أنه ما كان واجبا على الفور» وهكذا.

أقول: وأنت خبير بما تقرر فى محله: من دلالة بعض الأخبار على عدم

جواز التراخي إلى حد التهاون بالتكليف (1). هذا أولاً.

وثانياً: لا تلازم بين الفورية وعدم التراخي، لأن مركز العقلاء على جواز التأخير إلى حد، لا مطلقاً كما لا يخفى.

سادسها: الأغراض بحسب الثبوت مختلفة:

فمنها: ما يكون مبنياً على الفور بنحو وحدة المطلوب.

ومنها: ما يكون على الفور بنحو تعدد المطلوب. وهذا على وجهين:

أحدهما: ما يكون على نعت الفور فالفور.

ثانيهما: ما يكون على نعت التراخي بعد الفور.

ومنها: ما يكون بنحو التراخي العرفي. وربما يمكن أن يكون الغرض بنحو التراخي العقلي، فلا يسقط بموته.

فإذا ورد الأمر الخالي عن القرائن ففيه الاحتمالات، ومنها: أنه إذا تركه فقط عصي، وفوت على المولى مصلحته، وعند ذلك قد أخل بالواجب، فهل يجوز ترك المبادرة عقلاً بعد تمامية الحجة على أصل الوجوب قطعاً؟! كلا.

أقول: هذا من صغريات الأقل والأكثر، فإن الإخلال بالأكثر ربما يؤدي إلى ترك المأمور به رأساً، ولكنه مع ذلك لا يقتضى وجوبه، فأصل وجوب الأقل معلوم، والزائد منفي بالبراءات الثلاث: العقلية، والعرفية، والشرعية.

نعم، بناء على الاحتمال المزبور، لا قطع ببقاء الأمر، ولكن قضية العقل هو الاشتغال.

اللهم إلا أن يقال: بأن المتعارف ذكر تعدد المطلوب أو الوحدة المتقيدة بالفورية مع القرينة، وعند الإطلاق يعلم: أن الواجب مبنى على التوسعة، فيكون الأمر باقياً، فليتأمل.

سابعها: قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ\* (1) فإن الواجب من الخيرات، فلا بد من الاستباق إليه، وهو الفور.

وفيه احتمالات- حسب المادة والهيئة- كثيرة. والالتزام بوجود الاستباق في الواجبات، وبالندب في المندوبات- كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الآية الشريفة (2) تورث وجوب الأمر بالمعروف الواجب، و مندوبية الأمر بالمعروف المستحب- بمكان من الإمكان، على ما تقرر في الهيئات (3)، فلا إجمال في الهيئة كما توهم (4).

و حملها على الإرشاد (5)، كحمل الهيئة المورثة لوجوب الأمر بالمعروف على الإرشاد، فكما أن الثاني غير جائز، كذلك الأول. و مجرد موافقة العقل و الارتكاز، غير كاف للحمل المذكور. هذا كله بحسب الهيئة.

و أما بحسب المادة، فكما يحتمل إرادة الاستباق بين الأفراد في الواجب الكفائي الذي يفوت محله بقيام أحد به، يحتمل إرادة الاستباق بحسب قطعات الزمان و أفراده، قبال التهاون، فيريد استعجال الناس في القيام بالخيرات.

و يحتمل المجموع، لأن المقصود هو السبق إلى الخيرات بجلب المنافع و الثمرات، فما يظهر من القوم (6) و الوالد المحقق- مد ظله- (7) في غيره محله.

1- البقرة (2): 148، المائدة (5): 48.

2- اِنَّ وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ E. آل عمران (3): 104.

3- تقدم في الصفحة 81-82 و 96-99.

4- مناهج الوصول 1: 293.

5- نهاية الأفكار 1: 219.

6- محاضرات في أصول الفقه 2: 214-215.

7- مناهج الوصول 1: 293.



و لو سلمنا أن مادة «الاستباق» ظاهرة في سبق بعضهم لبعض، كما في قوله تعالى:

وَاسْتَبَقُوا الْبَابَ (1) ولكن لا- ريب في أن التّظّر في الآية إلى الأمر بجلب الخيرات سريعا عاجلا و الإقدام بالاستعجال إليها، بإلغاء خصوصية السبق.

و توهم التخصيص الكثير بالواجبات الموسعة الموقّعة و المستحبات (2)، غير سديد، لعدم ثبوت كثرتها إلى حد الاستهجان.

و لكن بعد اللتيا و التي، لا يمكن استفادة الوجوب منها، لإبائها مادتها، و لتناسب الحكم و الموضوع مع الاستحباب، دون الإلزام و الوجوب المولوى، و الله العالم.

ثامنها: قوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (3) فإن المغفرة أعم مما في التفاسير من الاختلاف الشديد، فإنها هي سبب الغفران، أى هي نفسها، فيلزم من الأمر بها الفحص عن أسبابها المؤدية إليها، و منها الواجبات و المندوبات، فيكون الفور في الأولى واجبا، و في الثانية مندوبا، حسب اقتضاء المتعلقات على ما عرفت في السابق (4).

و دعوى: أن هيئة المفاعلة، ناظرة إلى تسارع بعضهم على بعض في الخيرات و المبرات و الواجبات و المندوبات الكفائية المشتركة بين الأفراد، كبناء المساجد، و الآبار، و القناطر و هكذا (5)، غير مسموعة، لكثرة استعمال هذه الهيئة في المعنى المجرد، حتى قيل: بأنها موضوعة لخلاف ما اشتهر فيها (6). و بإلغاء الخصوصية يمكن استفادة العمومية لو سلمنا الاختصاص، أو فرضنا الشك في الموضوع له، كما

1- يوسف (12): 25.

2- كفاية الأصول: 103، نهاية الأفكار 1: 219.

3- آل عمران (3): 133.

4- تقدم في الصفحة 220.

5- مناهج الوصول 1: 293.

6- حاشية المكاسب، الأصفهاني 1: 2- السطر 7.

هو الأظهر، فليتدبر.

أقول: قضية المتبادر من المغفرة، سبق الذنب والعصيان عرفا، وحيث لا ذنب فلا فور في طلب المغفرة، فلا يثبت المطلوب، أى لا موضوع للمغفرة. مع أن الواجبات ليست أسباب المغفرة للذنوب إلا أحيانا، كما لا يخفى، فالآية أجنبية عن هذه المسألة.

نعم، يمكن توهم دلالة الآية الأولى على الفور، فإذا عصى فتدل الثانية على الفور فالفور، لتحقق موضوعها، فتأمل جيدا.

### ذنابة: في منع دلالة الأمر على الفور فالفور

بناء على دلالة الأمر على الفور، ففي دلالاته على الفور فالفور- ثبوتا وإثباتا- إشكال، بل منع. ويظهر النظر بعد التدبر في أن الأغراض تختلف:

فمنها: ما هو المقيد، فيكون في الزمان الثانى مبغوضا مثلا.

ومنها: ما يكون القيد فيه مطلوبا ثانيا في المرتبة الأولى، دون الثانية، فيكون الفورية مطلوبة في الزمان الأول، وأصل الطبيعة مطلوبة في الزمان الثانى، من غير تقييد بالفورية.

ومنها: ما يكون القيد مطلوبا في جميع الأزمنة على صفة الوجوب.

ومنها: ما يكون مطلوبا على صفة الندب.

فمن يرى دلالة الأمر على الفور (1)، لا- يتمكن من إثبات الفور فالفور بمجرد إثبات تعدد المطلوب، كما أشير إليه، فما في «الكفاية» و غيرها من توهم: أن الفور فالفور متفرع على إثبات تعدد المطلوب (2)، غير وجيه.

1- تقدم في الصفحة 216، الهامش 2.

2- كفاية الأصول: 104، تهذيب الأصول 1: 176.

فلا بد من دعوى: أن الهيئة تدل وضعا أو إطلاقا أو غير ذلك، على تعدد المطلوب بسبيل الفور فالفور، وأنى له إثبات مثل ذلك؟! ويمكن دعوى عدم معقوليته، لأن تصدى الخطاب الواحد للأمرين المترتبين طولاً المقيد ثانيهما بعصيان الأول، غير ممكن.

اللهم إلا- أن يقال: باستعمال الهيئة فى الأكثر من معنى واحد، فى الآن الأول واجبا تنجيزيا، وبالنسبة إلى حال العصيان واجبا معلقا، لا مشروطا، أو يكون منجزا، و العصيان شرطا متأخرا.

ويمكن دعوى: أنه باستعمال الهيئة فى المعنى الواحد، وباختلاف النسب و المتعلقات- كما عرفت فيما مضى (1)- يثبت الوجوبان: المنجز، و المعلق، من غير لزوم اعتبار الجامع بين الوجوبين، حتى يقال بامتناعه فى المعانى الحرفية.

### تتمة: فى أن العصيان بحسب الآتات أو الأزمنة

بناء على الفور فالفور، فهل العصيان بحسب الآتات، أو بحسب الأزمنة القابلة لوقوع الواجب فيها؟

مثلا: إذا كانت صلاة الزلزلة واجبة فوراً ففوراً، فهل مجرد التأخير محرم، فى زمان قصير محرمات كثيرة أو لا بد من كون الزمان قابلاً لوقوع الواجب فيه، فىلزم مثلاً فى نصف ساعة، ارتكاب المعصية خمس مرات أو يختلف باختلاف الأشخاص فى صلواتهم.

وهذه المسألة مشكلة جداً، و ما وجدنا فى كتبهم من تعرض لهذه الجهة، و تحتاج إلى مزيد تأمل خارج عن الكتاب.



## المقام الثالث حول متعلق الأوامر، وما يتعلق به الأمر في مقام الإنشاء و الجعل

### إشارة

فاعلم: أنه قد يظهر من بعضهم أن المسألة لغوية، وأن البحث يكون حول مفاد الهيئة، و ما يقوم مقامها، كالإشارة، و الجمل الخبرية، و أنها هل هي موضوعة لطلب الوجود و الإيجاد، أو هي موضوعة للتحريك الاعتباري، و البعث إلى جانب المادة المتعلقة له؟(1).

و أما احتمال كون المواد موضوعة للطبائع بما هي موجودة، أو لا موجودة، فهو باطل، و إلا يلزم المجاز في سلب الوجود عنها، و حمل عدم عليها، فهي - أى المواد - خالية بالقطع و اليقين من كونها موضوعة للطبيعة الموجودة، أو المعدومة، أو هما معا في اللحاظ.

فالصلاة و الصوم و الضرب، موضوعة لنفس الطبائع، من غير إشراب مفهوم

الوجود والعدم، كما يومئ إليه الإجماع المحكى (1) عن السكاكي: من أن المصدر الخالي من اللام والتنوين، موضوع للطبيعة اللابشرط (2).

وربما يظهر من بعضهم: أن البحث هنا حول أن المطلوب ما ذا فى الأوامر، بل وفى النواهي؟ ولا يكون البحث حول مسألة إنشائية لفظية، بل البحث حول الفحص عن المطلوب، وأنه هل هو إيجاد الطبيعة ووجودها، أو نفسها؟ (3) وعن ثالث احتمال الثلاثة، وأن البحث حول أن المتعلق أو المطلوب، هو الوجود المضاف إلى الطبيعة، أو فردها، أو نفسها؟ لما تقرر من الفرق بين وجود الطبيعة وفردها، فإن وجودها عار من جميع الخصوصيات المفردة، وفردها مشتمل على جميع الخصوصيات المفردة من المقولات التسع العرضية.

وربما يقال: كما فى كلام العلامة المحشى رحمه الله: «إن المسألة عقلية، ونشأت من أن الطبايع بنفسها فى الخارج، أو بمصداقها و بفردها، أو هى ناشئة من بحث أصالة الوجود والماهية جعل لا-تحققا، فإن كانت الماهية متعلق الجعل، فهى مورد الأمر، وإن كان الوجود أصلا فى الجعل، فهو متعلق الأمر» (4) وهكذا من الأقاويل المشروحة فى المطولات (5).

والذى لا يكاد ينقضى منه تعجبي، أن المادة عند المحققين، ليست موضوعة إلا لنفس الطبيعة، والهيئة ليست إلا للبعث نحوها و التحريك إلى جانبها (6)، أو لإيقاع

1- قوانين الأصول 1: 121- السطر 22، كفاية الأصول: 100.

2- مفتاح العلوم: 93.

3- قوانين الأصول 1: 121- السطر 19، كفاية الأصول: 171 نهاية النهاية 1: 196.

4- نهاية الدراية 2: 253-256.

5- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 417، نهاية الأفكار 1:

6- تهذيب الأصول 1: 346.

النسبة (1)، أو للطلب الفارغ عن قيد الوجود والعدم (2)، فإذا تعلقته الهيئة بالمادة، ولم يكن هناك وضع على حدة، فمن أين جاء مفهوم الوجود في الأوامر، ومفهوم العدم في النواهي؟! وأما إرجاع البحث من مقام الإنشاء والاستعمال، إلى مقام الإرادة والطلب النفساني (3)، فهو في غاية الفساد، لأن ما هو متعلق الأمر في مقام الإثبات، لا يمكن أن ينقلب إلى أمر آخر، فما هو المأمور به، ليس إلا الطبيعة بحسب مقام الإنشاء.

و لو اقتضى البرهان أن المقصود الأصلي أمر آخر غيرها، ويكون من لوازمها، فهو لا يستدعي تعلق الأمر به في مقام الجعل قطعاً.

وبعبارة أخرى: الخلط بين متعلق الأوامر والنواهي، وبين ما هو المطلوب الذاتى والمقصود الأصلي، أحدث هذه الغائلة بين أربابها وأصحابها، وإلا فالأمر هو الهيئة، ومتعلقها هي المادة، ولا شيء وراء هذين الأمرين، فما وجه هذا التشاح، والنزاع الطويل ذيله، والعدم نفعه؟! وهكذا توهم: أن متعلق الأمر هو الفرد بمفهومه وعنوانه، لا-بواقعيته وخارجيته، فإنه لا يكون متعلق الأمر، ولا ذاك أيضاً، لأن الطبيعة لا تكون حاكية إلا عن معناها.

نعم، للأمر أن يبعث تارة: إلى وجود الطبيعة، فيقول: «أوجد الضرب» وأخرى: إلى فرده فيقول: «أوجد فرداً من الضرب» بإلغاء خصوصية الوجود الملحوظ مع الهيئة، وثالثة: إلى الطبيعة نفسها فقط.

1- فوائد الأصول 1: 129.

2- كفاية الأصول: 90-91.

3- أجود التقريرات 1: 211-212، انظر بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآمل 1: 405.

فتحصل: أن الجهة المبحوث عنها هنا، هي أن متعلق الأمر و النهى ما ذا؟ و هو تابع لما جعله المتكلم مورد هما و مصبهما، و لا يعقل الانقلاب فى مقام الإثبات، فلا وجه لهذا النزاع.

نعم، هنا نزاع آخر: و هو أن المطلوب الأصلى، و ما يتعلق به الشوق، هل هو ما تعلق به الأمر و النهى ظاهرا، أم هو أمر آخر من الوجود و الفرد؟ فافهم و اغتتم.

ثم إن توهم كون النزاع عقليا، فى غاية السقوط، ضرورة أن المسائل العقلية المشار إليها، بعيدة عن أذهان المحققين، فضلا عن غيرهم.

نعم، فيما جعلناه مطرحا للبحث يمكن، دعوى: أن المطلوب هو الوجود ارتكازا، و هذا من الشواهد على أصالة الوجود، كما يأتى (1).

و أما توهم: أن النزاع لغوى، فهو أفحش، ضرورة أن المتبادر من المادة ليس إلا نفس الطبيعة، و الهيئة ليست إلا لأحد الأمور المشار إليها، من البعث، و التحريك، و الطلب، و إيقاع النسبة، من غير إشراب الوجود فيها. و لذلك ترى أن المرتكز العقلاني فى شرح قولنا: «اضرب زيدا» هو أطلب و جود الضرب، أو إيجاد، أو أبعث إلى الإيجاد و هكذا، فيكون الوجود داخلا فى المتعلق، مع أن الضرورة قاضية بعدم اشتمال الطبيعة على الوجود، فهذا التفسير ناشئ من المطلوب النفساني، دون الطلب الإنشائي، فلا تخلط.

إذا عرفت ذلك، و أحطت خبرا بضعف ما قيل أو يقال فى المقام، و تخليط الأعلام بين مقام الثبوت و الإثبات، فلا بد من الإشارة إلى شبهة عقلية فى المسألة على جميع التقادير، و لعلها أورثت ذهاب جمع غفير إلى صرف الظهور فى مقام



الإثبات، والالتزام بأن متعلق الأمر ليس ما هو المأخوذ فيه ظاهراً(1): وهو أن المحتملات والأقوال في متعلق الأوامر والنواهي متعددة و مختلفة، والكل لا يخلو عن شبهة. و الحق: كون المتعلق نفس الطبيعة، كما هو مختار الوالد المحقق - مد ظله-(2) و السيد الأستاذ البروجردى(3)، وهو الظاهر من «الدرر»(4).

و الشبهة: هي أن الطبيعة من حيث هي، غير وافية بالعرض، و غير شاملة للمصلحة، فإن المصالح من آثار الوجود، فكيف يعقل كونها متعلق الأمر؟! فبحكم العقل متعلقه الإيجاد و الوجود، دون الطبيعة، و دون الفرد، لخروج الخصوصيات عن الأغراض.

وربما يجب أولاً: بالنقض بأن الطبيعة بوجودها الخالي من خصوصيات مفردة في هذه النشأة، غير مشتملة على المصلحة، و لو أمكن فرض التخلية هنا، لأمكن هذا الفرض هناك أيضاً.

و ثانياً: أنها وإن كانت من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة، و لا لا مطلوبة، ولكنها- بلحاظ خارج عن ذاتها- يتعلق بها الطلب، و لا يلزم تعلق الطلب بوجودها، فما ترى في كتب القوم غير خال من التحصيل.

بل الحق: أن متعلق الإرادة و العلم و الشوق و الميل النفساني، ليس إلا تلك الماهية، لا الأمر الزائد عليها في اللحاظ الأول.

نعم، في اللحاظ الثاني توصف ب «أنها كذا و كذا» فلأجل كون هذه الأمور من الأوصاف ذات الإضافة، لا يلزم كون طرف الإضافة غير ذات الماهية، ففي الأمر

1- نهاية الأفكار 1: 380-381، منتهى الأصول 1: 268، محاضرات في أصول الفقه 4:

2- مناهج الوصول 2: 65، تهذيب الأصول 1: 343.

3- نهاية الأصول: 240-241.

4- درر الفوائد، المحقق الحائري: 148-151.

و النهى أيضا كذلك.

ولوقيل: إن الطبيعة المبعوث إليها، قابلة للوجود في الذهن والخارج، فلو كان مراد المولى و مطلوبه، نفسها الأعم من الوجود في النشأتين، يلزم كفاية تصورهما الذهني في سقوط الأمر.

وإن كان المراد وجودها الخارجي، فيختلف متعلق الأمر و المطلوب الحقيقي، فإن الأول هي الماهية، و الثاني وجودها الخارجي، و هو خلاف الظاهر من الدليل الناطق: بأن المطلوب ما تعلق به الأمر و البعث من حيث هو هو، فعليه لا بد من التصرف فيما تعلق به الأمر، و جعل المتعلق وجودها الخارجي بمفهومه الاسمى مثلا، كما يأتي (1).

هذا مع أن الطبيعة من حيث هي و إن كانت قابلة لتعلق الطلب بها، فتصير مطلوبة بالأمر الزائد على ذاتها، و لكنها خالية من الصلاح و الفساد، فكيف يتعلق بها الأمر و النهى؟! فعليه يكون ما هو المتعلق في مرحلة الإنشاء و الإثبات، غير ما هو المطلوب و المقصود في مرحلة الثبوت و الإرادة.

أقول: قضية ما تحرر منا في تحرير محل النزاع، أن المراد من متعلق الأمر، ليس إلا ما تعلقت به الهيئة في مقام الإنشاء، لعدم إمكان تعلق الأمر بشئ ء في مقام الثبوت، لأنه ليس من الأمور التي كانت له مرحلتان: مرحلة الثبوت، و الإثبات، بل هو منحصر بمرحلة واحدة، و هي الإثبات، فلا يعقل في مثل «صل» و «اضرب» إلا أن يتعلق الهيئة بالمفهوم الكلى، و الأمر الاعتبارى و الطبيعى، و لو شاء الأمر أن يتعلق أمره بشئ ء آخر غير ذلك، فعليه أن ينشئ بوجه آخر، كما مضى سبيله.

و لكن كون المطلوب الواقعى و المراد الحقيقي أمرا آخر- و هو وجودها الخارجى بعنوانه- لا- يستلزم الانقلاب في متعلق الأمر، لعدم فائدة في هذا

الانقلاب، وذلك لأن مفهوم «إيجاد الطبيعة» كمفهوم «الطبيعة» في عدم اشتماله على المصلحة، وعدم كونه مطلوباً واقعاً، فإن ما هو المطلوب هو وجودها الخارجى، الذى لا يعقل تعلق الأمر به.

فتحصل إلى هنا: أن الشبهة منحصرة فى أن الواجب بحسب اللب، هل هو الصلاة والصوم، أم الواجب إيجاد الصلاة والصوم، أم الواجب هى الصلاة بما هى مرآة للخارج، وحاكية عن الوجود فى الأعيان، مع أن المفروض تعلق الهيئة بالطبيعة، المقتضى لكون الواجب نفسها، لا-أمر آخر وراءها، أم الواجب فرد الصلاة والصوم؟! وربما يوجد فى كلام الوالد-مد ظله-: أن المتعلق هى الطبيعة، ولكن الطبيعة ليست طبيعة إلا إذا صارت خارجية(1).

و أنت خبير: بأن ما تعلق به الأمر ليس إلا عنواناً ومفهوماً، كلما جعل وفى أى صقع من الأصقاع تحقق، يكون هو ذاك العنوان بالضرورة. وقبسا الطبائع الأصلية بالعناوين الاعتبارية مع الفارق، فإن ما قرع سمعه المبارك تام-فرضا- فى الماهيات الأصلية، فلا تخلط.

وربما يوجد فى كلام شيخه العلامة وهو أيضاً: أن البعث إلى الطبيعة، يلازم عرفاً انتقال العبد إلى إيجادها فى الخارج، وإلى إتيانها فى عمود الزمان(2).

وهذا مخدوش بأن الأمر وإن كان كذلك، ولكن يلزم-بناء عليه- كون البعث إلى الطبيعة من الكنايات إلى ما هو الواجب والمأمور به، وهو الإيجاد، وهذا خلف، لأن المقصود إثبات أن الواجب حقيقة هى الطبيعة، لا-الأمر الآخر الملازم معها من الوجود، أو سائر الخصوصيات المفردة.

1- مناهج الوصول 2: 67-69، تهذيب الأصول 1: 347-348.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 151.

فتحصل إلى هنا: أن ما أفاده القوم في تحرير محل النزاع (1) ساقط، و سببه القصور عن نيل حقائق الأمور.

فالمحصول مما قدمنا مع الإطالة التي لا تخلو من الإملا: أن العاقل لا يمكن أن يتفوه بأن متعلق الأمر غير الطبيعة، مع أن المراد من الأمر ليس إلا الهيئة، والمقصود من المادة ليست إلا الطبيعة اللابشرط. فعليه كل من التزم بخلاف ذلك، فقد حداه إليه أمر من الأمور العقلية، وبرهان من البراهين العقلانية:

فمن قال: بأن المتعلق هي الطبيعة بما هي مرآة، و حاكية عن الخارج، و متحدة معه، فقد رأى أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة، و لا لا مطلوبة (2).

و من اعتقد بأن المتعلق هو وجودها، و يكون البعث إلى إيجاد ذلك الوجود في الأعيان، و في صفحة التكوين، فقد رأى أن الطبيعة لا يتعلق بها الجعل، و هي من الأمور الانتزاعية المجعولة بالعرض (3).

و من ظن أن المتعلق هو الفرد، فقد رأى أن ما هو ممكن التحقق في الخارج هي الأفراد، لا الطبائع بنفسها (4).

و من قال: بأن المتعلق هي الطبيعة بما هي هي (5)، ابتلى بإشكال لم يدفع في كلماتهم: و هو أن تلك الطبيعة ليست ذات مصالح و مفسد، مع أن قضية المذهب كون متعلق التكليف الإلهية ذا مصالح و مفسد.

1- تقدم في الصفحة 225-226.

2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 404-405.

3- نهاية الدراية 2: 256-257.

4- مناهج الأحكام و الأصول: 66-السطر 8.

5- كفاية الأصول: 171، نهاية النهاية 1: 196.

فعلى ما تقرر إلى هنا، يتوجه إلى جميع المقالات إشكال لا بد من دفعه.

وأنت بعد ما عرفت منا، تقدر على دفع توهم كون المتعلق هو الفرد، ضرورة أن الطبيعة ليست حاكية عنه، ولا وجودها، بدهة أن الوجود لو كان داخلا في الطبيعة، يلزم كونها واجبة الوجود، فينحصر الأمر بالأمرين.

ولا سبيل إلى الالتزام بأن متعلق الأمر، الطبيعة بما هي مرآة للخارج، لعدم إمكان أخذها عنوانا مشيرا إلى أن الخارج متعلق، فقهرها تصير هي المتعلق بالذات.

ولو أريد من ذلك التعبير، إيقاع المخاطب إلى الإيجاد في الخارج، لأن المطلوب خارجية الطبيعة، فهو لا يتوقف على ذلك، بل لك الاتكال على فهم العقلاء من البعث إلى الطبيعة ذلك، وأن الأمر إذا كان يجد وصوله إلى مرامه بذلك النحو، فقهرها تصدر منه الإرادة إلى جعل الهيئة متعلقة بالطبيعة، فلا تخلط.

والذي هو الحق كما أشير إليه (1): أن المتعلق هي الطبيعة، وأن الواجب هي الصلاة والصوم. بل الذي يتعلق به الإرادة التكوينية هي الماهيات:

أما الأخير: فذلك، لأن الإرادة لو تعلقت بأمر آخر غير الطبيعة، يلزم كون الأمر الآخر هو الوجود ليس إلا، فتكون الطبيعة ذات وجود، وهو خلف، لأنها ليست مع قطع النظر عن الإرادة، إلا هي، لا- موجودة، ولا- لا موجودة. وهكذا يكون المطلوب والمعشوق والمتصور والمعلوم، نفس الطبيعة، لا الأمر الآخر القائم بها.

نعم، وجود الطبيعة هي الإرادة المتعلقة بها، ويكون ما هو المجعول بالذات هي الإرادة، وما هو المجعول بالإرادة وبالعرض هي الطبيعة، فالإيجاد متعلق بالطبيعة، ويكون وجود الطبيعة مورد الجعل. هذا كله في الإرادة التكوينية، من غير فرق بين إرادة الرب والمربوب.

وأما الأول: وهي الهيئات، فإنها أيضا متعلقات بالماهيات الاعتبارية،

كالصلاة والصوم، أو الحقيقية، كالضرب والقتل.

ولكن ميزان الواجب النفسى والغيرى، ليس ما توهم: «من أن الواجب النفسى: هو الذى فيه الملاك والمصلحة، والغيرى: ما لا يكون كذلك» (1) بل ميزان النفسى والغيرى أمر إثباتى، أى ما تعلق به الأمر، ويكون هو المأمور به- ظاهرا- لنفسه، لا لأمر آخر: هو الواجب النفسى وإن كان الغرض الأقصى أمرا آخر وراء ذلك، كما يأتى فى محله تفصيله (2).

فعليه لا يشترط كون متعلق الأمر والنهى ذا مصلحة شخصية، أو مفسدة، بل الأوامر والنواهي- حسب مذهب العدلية- لا بد وأن تكون ذات مصالح ومفاسد وإن لم يكن فى شخص المتعلق مصلحة أو مفسدة، فإذا أمر المولى بالصلاة، وكان يرى أن المصالح المقصودة تحصل من وجودها، فلا يلزم كون الواجب و متعلق الأمر وجودها، بل انتهاء المتعلق إلى المصلحة المقصودة، كاف فى نفسية المتعلق وجوبه، و كونه متعلق الأمر واقعا.

فما قد يتوهم من الإشكال على تعلق الأمر بالطبيعة: من خلوها من المصلحة والمفسدة (3)، غير وارد. مع أن جماعة من العقلاء يزعمون أن المصالح للطبائع، والوجود اعتبارى، أو بالوجود تظهر آثار الماهيات، فلا تخلط. فتعلق الأمر بالطبيعة- حسب الظاهر- قطعى، وهو حسب الواقع والجد أيضا كذلك.

و أما الإشكال: بأن الهيئة لا تكون باعثة إلا نحو ما تعلقت به، وهى الماهية ليست إلا، فهو- كما أشير إليه (4)- قابل للدفع: بأن الأمر المتوجه إلى أن العقلاء لا يفهمون من ذلك إلا لزوم الإتيان بها خارجا، فلا منع من جعل الأمر متعلقا بها،

1- كفاية الأصول: 136.

2- يأتى فى الجزء الثالث: 129-138.

3- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الأملى 1: 404، نهاية الأفكار 1: 380.

4- تقدم فى الصفحة 229-230.

كما أنه لو جعل متعلق الأمر وجود الطبيعة، يعلم أنه ينتقل منه العبيد إلى إيجادها، فالإتكال على القرائن القطعية، دأب قاطبة العقلاء في محاوراتهم.

نعم، لو جعل المتعلق نفس الطبيعة، فالقائل بأصالة الوجود و الماهية ينبعث نحوه، كما عرفت، ولو جعل المتعلق وجودها، فللقائل بأصالة الماهية الإباء عنه، لأن المتعلق غير قابل للتحقق في الخارج، فافهم و تدبر جيدا.

إن قلت: هذا يستلزم الاستعمال الكنائى أيضا، أى يكون الهيئة- بحسب الإرادة الاستعمالية- متعلقة بالمادة، وبحسب الإرادة الجدية متعلقة بالإيجاد، فيكون الواجب النفسى إيجاد الصلاة، لا الصلاة.

قلت: فرق بين الاستعمال الكنائى، و بين توقف الفرار من اللغوية فى الاستعمال المطابقى، على انتقال المخاطب إلى الأمر الآخر الملازم له، أو إلى المطلوب ذاتا و واقعا، و الأمر فيما نحن فيه من القسم الثانى، فإن المجعول المطابقى و الواجب- حسب الإنشاء- هى الطبيعة. و كون المراد من ذلك لبا أمرا آخر، لا يستلزم الاستعمال الكنائى، كما لا يخفى.

مع أنك قد عرفت: أن جعل الماهية متعلق الأمر- بداعى حث المخاطب إلى إيقاعها فى الخارج، أو إتيانها خارجا، أو غير ذلك من التعابير- هو الأوفق من جعل أحد المفاهيم المضافة إلى تلك الماهية مورد الأمر (1). مع أنه أسوأ حالا من الماهية، ضرورة أنها تأتى فى الخارج، بخلاف مفهوم «الوجود» و أنها تكون ذات آثار تظهر بالوجود مثلا، بخلاف مفهوم «الإيجاد و الإيقاع» و غير ذلك من التعابير المختلفة.

فما ترى فى كتب القوم (2) غير صحيح، لا عقلا، و لا عرفا، لا واقعا و لبا، و لا

1- تقدم فى الصفحة 229-231.

2- الفصول الغروية: 107- السطر 36-38، كفاية الأصول: 171، نهاية النهاية 1: 196-197، نهاية الأفكار 1: 380-381.

**فذلكة الكلام**

أن متعلق الأمر، لا بد وأن يكون شيئا قابلا للتحقق في النشاطين: نشأة الذهن، ونشأة الخارج، لأن الأمر بداعي ذلك، وما كان شأنه ذلك منحصر بالماهية، فإن الوجود الحقيقي نفس الخارجية، ولا يعقل ذهنيته، وإلا انقلب عما هو عليه، ومفهوم «الوجود والعدم» ذهنيان لا يعقل خارجيتهما، ولا- شىء وراء الماهية حتى يكون هو مركز الأمر، ومهبط الهيئة بالضرورة. ولما كان المولى واصلا إلى مرامه و مقصوده بجعل الماهية واجبة، فلا وجه لصرف ذلك إلى غيرها وإن كان ذلك الغير هو الغرض الأعلى، وهو ذو المصلحة، فليتدبر جيدا.

**تذنيب**

بناء على ما مر يكون التخيير عقليا، بل هو مقتضى جميع المسالك، لأن المقصود ليس إسراء الحكم إلى جميع الوجودات والأفراد، وإلا يلزم الجمع بينها.

ويمكن تصوير التخيير الشرعي، بجعل الماهية عنوانا مشيرا إلى خصوصيات مختلفة في الأفراد، وهذا ضروري البطلان.



## المقام الرابع فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

## إشارة

المعروف بين أكثر المخالفين أو الأشاعرة فقط، جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه (1). و المشهور بين المتأخرين عدم جوازه (2).  
و اختار السيد المحقق الوالد- مد ظله- جوازه فى الخطابات الكلية القانونية فى الجملة (3).

وقبل الإشارة إلى ما هو التحقيق فى المسألة، لا بد من الإشارة إلى مقدمة نافعة: وهى أن القوم توهموا أن النزاع فى مسألة علمية نافعة فى الفقه، و تكون- كسائر المسائل الأصولية- قابلة للاستنباط بها فى المسائل الفرعية. و خاصوا فى المراد من عنوان البحث، و من القيود الواقعة فى محط النزاع، على احتمالات ثلاثة

- 
- 1- شرح العضدى: 106-107، معالم الدين: 85، قوانين الأصول 1: 126، الفصول الغروية: 109-السطر 16.
  - 2- معالم الدين: 85، قوانين الأصول 1: 124-السطر 5، و 125-السطر الأخير، كفاية الأصول: 169، نهاية الأفكار 1: 378-379.
  - 3- مناهج الوصول 2: 61، تهذيب الأصول 1: 340-341.

في كلمة «يجوز» واحتمالات أربعة في «الشرط» واحتمالين في «الانتفاء» فبضرب بعضها ببعض تحصل احتمالات أكثر من عشرين مثلاً. وهكذا.

غافلين عن أن هذه المسألة، جواب عن الشبهة الواقع فيها الناس كلهم، ولا بد لكل أحد من دفعها وحلها، وتلك الشبهة: هي أن الله تبارك وتعالى يكون عالماً بالمكلفين وحالاتهم، ويكون هو الأمر والمقنن، وهو الناهي، فإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن ترشح الإرادة الجدية والأمر الحقيقي من العالم بالوقائع، وهو عصيان العبيد وطغيانهم، فلا يأترون، ولا ينتهون، وعند ذلك كيف يعقل صدور الأمر والنهي منه جل وعلا؟! من غير اختصاص بالأمر، بل النهي مثله في الجواز وعدمه.

فالمراد انتفاء شرط الأمر، وهو احتمال الانبعاث، أو القطع به، أو انتفاء ما يؤدي إلى انتفاء هذا الشرط، وهو العجز عن المأمور به.

وأما توهم: أن انتفاء الشرط بعد الإقرار بالشرطية، يستلزم انتفاء الأمر، كما في «الفصول» و«الكفاية»<sup>(1)</sup> ففي غير محله، ضرورة أن من الممكن الالتزام بأن الأوامر الامتحانية والإعذارية، أمر يورث استحقاق العقوبة، كما مر منا تصديقه<sup>(2)</sup>، فلا تخلط.

وأما جعل هذه المسألة من متفرعات بحث الطلب والإرادة<sup>(3)</sup>، فهو في غير محله، ولقد علمت منا الأدلة الناهضة على تعدد الطلب والإرادة، وما كان فيها هذه المسألة، فإنها لا تنتهي إلى الالتزام بالتعدد<sup>(4)</sup>، ضرورة أن تلك المسألة حول وحدة

1- الفصول الغروية: 109- السطر 17، كفاية الأصول: 170.

2- تقدم في الصفحة 27- 31.

3- نهاية الأفكار 1: 379، مناهج الوصول 2: 59- 60.

4- تقدم في الصفحة 27 وما بعدها.

الطلب والإرادة، وهذه المسألة راجعة إلى الأمر، وهو مقام الإنشاء والجعل، ولو كانت من متفرعات تلك المسألة، كان على الأشاعرة إنكار إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، دون الطلب، حتى يثبت بذلك تعدد الأمر، وهو الإرادة المظهرة مع الطلب، فما ترى في كتب أصحابنا الأصوليين (1)، أيضا لا يخلو من تأسف.

فبالجملة: البحث في المقام، يكون حول تصوير إصدار الأمر والنهي من العالم بانتفاء شرط تنفيذهما، وشرط نافعتهما، وعدم كونهما لغوا، وهذا مشكل وإعضال لا بد من حله، فإرجاع البحث إلى أن الأمر مع العلم بانتفاء شرط وجوده، كما في «الفصول» و«الكفاية» (2) بعد الاعتراف بالشرطية، أو إرجاع البحث إلى فقد شرط المأمور به والمكلف به، كما في كلام جمع آخرين (3)، غير سديد، بل البحث يرجع إلى أن فقد شرط الأمر مع العلم بفقدانه، هل يستلزم امتناع صدور الإرادة والجد من المولى العالم الحكيم، أم لا؟

فهذه المسألة سيقت لرفع شبهة عقلية، وراجعة إلى مقام الإثبات، وهو فرض علم الأمر بعدم تأثير الأمر ولغوئته، فكيف يمكن عقاب عصاة الناس، مع عدم إمكان توجيه الخطاب الجدى إليهم؟! من غير فرق بين الكفار ومن بحكمهم، ومن غير فرق بين كون الحكم الصادر من العالم بانتفاء الشرط أصلا تكليفيا، أو وضعيا، فإن جعل الأحكام الوضعية، بلحاظ الثمرات المترتبة عليها، فإذا كان عالما بانتفاء الثمرة- وهي التكاليف المستتعبة لها- لا يعقل صدور الجد منه إلى جعلها،

- 
- 1- قوانين الأصول 1: 124-126، الفصول الغروية: 109، كفاية الأصول: 169-170، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 411-412: 1.
- 2- الفصول الغروية 1: 109-السطر 17، كفاية الأصول: 170.
- 3- نهاية الأفكار 1: 378، منتهى الأصول 1: 267.

ثم إن انتفاء الشرط تارة: يكون لأجل عصيان المأمور، وخبث سريرته، وأنه يعاند الأمر ويستهزئ به.

وأخرى: يكون لأجل عجزه و جهله. و الكل شريك في امتناع توجيه الخطاب الجدى إليهم المستتبع للعقاب.

فتحصل: أن المراد ليس انتفاء شرط الأمر مع الإقرار بشرطيته، فإنه يناقض نفس العنوان، بل المراد أن ما توهمه المشهور من الشرطية لصدور الأمر- وهو احتمال الانبعاث، أو القطع بالانبعاث- شرط عام، أو يمكن تحقق الأمر بدونه، واختار الثاني جماعة (1) و أى دليل أدل على الشىء من وقوعه؟! فإن عصاة الناس يعاقبون على الفروع والتكاليف، وهى لا تصير تكليفا إلا بالأمر الجدى لا الامتحاني، ولا الإعداري.

وبعد ما عرفت ذلك يعلم: أن مجرد اشتراك لفظة «الأمر» أورث اختيار هذا البحث فى الأوامر، وإلا فهو أجنبي عن المسألة الأصولية.

نعم، ما هو البحث المنتج: هو أن احتمال الانبعاث أو القطع به، من شرائط تحقق الأمر، أم لا، وإذا كان هو من الشرائط، فلا يمكن وجوده بدونه، وإذا لم يكن من الشرائط فيمكن، و حيث إن التحقيق- على ما مر- أن الأوامر الامتحانية والإعدارية تكون أمرا واقعا و حقيقة، وأن الميزان المصحح للعقوبة ليس كون الأمر بداعى الانبعاث، بل ما هو المصحح أعم من ذلك، فلا منع من تحققه بدون الشرط المزبور.

هذا كله تمام الكلام فى إمكان تصوير الأمر مع فقد الشرط المراد فى العنوان.

وأما حل الشبهة المشار إليها، فهو من طريقتين:

الطريق الأول: ما مر منا في مباحث الطلب والإرادة: من أن استحقاق العقوبة، لا يتوقف على الأمر بداعي الانبعاث، ولا على غيره من الأوامر الامتحانية أو الإعدائية<sup>(1)</sup>، فإن عدم ترشح الإرادة الجدية من قبل المولى تارة: يكون لأجل عدم مقتضى فى المتعلق، أو لوجود المانع.

وأخرى: يكون لأجل علمه بعدم قيام المكلف بالوظيفة، فإنه عند ذلك يستحق العقوبة عند العقلاء بالضرورة، لأن المكلف عارف بغرض المولى قهراً، فلا بد من القيام على طبقه، فلا يلزم من امتناع أمر الأمر عند فقد شرطه، عدم استحقاقه العقوبة.

الطريق الثانى: ما سلكه الوالد المحقق - مد ظله -: من أن الخطابات القانونية لا تنحل إلى خطابات عديدة، حتى يلزم مراعاة شرط الخطاب الشخصى فى تلك الخطابات طراً، وذلك الشرط هو احتمال الانبعاث، والمكلف العاصى والعاجز والجاهل، غير مخاطبين بالخطاب الجدى قطعاً، بل الخطابات القانونية لا تنحل إلى الكثير، فيكون الخطاب واحداً، والمخاطب كثيراً.

فإن كان جميع المخاطبين فاقدين لقابلية التأثير، فهو خطاب لغو، غير ممكن ترشح الجدى على طبقه.

وإن كانوا مختلفين كما هو المتعارف، فإرادة الجدى مترشحة على العنوان الكلى المنطبق، ولا يكون لأحد عذر عند العلم والقدرة، فيكون الحكم بالنسبة إلى العصاة جدياً مع فقد شرطه، فترتفع الشبهة، وتصير النتيجة إمكان أمر الأمر مع العلم

بانتفاء شرطه في بعض المواقف، فليتبدر(1).

### فذلكة البحث

أن الكلام هنا في مرحلتين:

أولاهما: في أن احتمال الانبعاث أو القطع به، هل هو من شرائط الأمر، أم لا؟

و الجواب ما قد أشير إليه و مر في محله: من أن حقيقة الأمر، قابلة للتحقق في الأوامر الامتحانية و الإعدارية، و تكفي تلك الأوامر لصحة العقوبة، خصوصا بالنسبة إلى المولى الحقيقي و عبده، لأن ميزان العقاب أمر آخر غير ما اشتهر.

ثانيتها: بناء على الشرطية، و أن ميزان صحة العقاب صدور الأمر متوجها إلى العبد بداعي الانبعاث، كيف يمكن تصحيح عقاب الكفار و العصاة، بل و العاجزين؟

و الجواب ما عرفت، فافهم و اغتتم.

---

1- مناهج الوصول 2: 60-61، تهذيب الأصول 1: 340-342.

## المقام الخامس إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز، أو الاستحباب، أم لا؟

### إشارة

اعلم: أن الجهة المبحوث عنها، أعم مما إذا كان الحكم السابق وجوباً، أو تحريماً، أو استحباباً، أو كراهة، فإنه يأتي النزاع في بقاء أمر، إلا أنه على بعض التقادير يحتمل بقاء الأمرين مثلاً، وعلى بعض التقادير يحتمل بقاء أصل الإباحة، بناء على كونها من الأحكام الشرعية المجعولة، كما هو المشهور.

وهكذا هي أعم مما كان الدليل الثاني، ناسخاً لمفاد الدليل الأول نسخاً ممكننا شرعاً، أو كان من قبيل الحكومة و التخصيص، ضرورة أن قضية الحكومة و التخصيص، هو انكشاف قصور الإرادة من الأول، و لكن لهذا البحث مجال في أن مقتضاهما قصورها بالمرة، أو عدم وصول الإرادة- بالنسبة إلى مورد التخصيص و الحكومة- إلى نصاب الحتم و ميقات البت.

و مما يؤيد ذلك، وقوع الأعلام في هذا البحث عند تعرض الأصحاب للدليل

رفع القلم عن الصبي، وعند البحث عن صحة عباداته، فإنه لو كان دليل الرفع رافعا لأصل الإلزام، فالإطلاقات الأولية و العمومات الكلية، باقية في بعث الصبي إلى العبادة، اللازم منه صحتها قهرا(1).

فبالجملة: هل قضية الجمع بين الأدلة القابلة للجمع بالتخصيص و الحكومة و التقييد، ارتفاع الحكم في مواردنا طرا، أم لا؟ بل يمكن استفادة الندب و الكراهة من العام المخصص مثلا؟

فلا تخلط، و لا تغفل.

إذا علمت ذلك كله، فالبحث حول المسألة يقع في جهات:

### الجهة الأولى: في حقيقة الحكم

وجوبيا كان، أو تحريما، ندبيا كان، أو تنزيها.

اعلم: أن الحكم من الأمور الاعتبارية الإيقاعية، و له الوجود الاعتباري الباقي ببقاء علل اعتباره، و لكل واحد من الأمور الاعتبارية علل واقعية تكوينية، و تلك العلل تنتهي إلى الإرادة المتعلقة من رب الاعتبار بذلك الأمر الاعتباري، سواء كان متقوما بإرادة واحد نافذ في الأمة، أو كان متقوما بإرادة المجتمع البشري، كالأمر الاعتبارية الموجودة تبعا، أو بنحو آخر قررناه في مواضع مختلفة(2)، كالملكية، و الزوجية، و الطلاق، و الحرية، و هكذا من العناوين الكلية في المعاملات، بل و العبادات و المخترعات الإسلامية، و غير الإسلامية. و ما هو محط النسخ و يقال:

هو المنسوخ، هو هذا الأمر الاعتباري.

فإذا عرفت ذلك، فهل سبيل إلى إعدام هذا الأمر الاعتباري مع بقاء الأمر

1- مستمسك العروة الوثقى 7: 101-102.

2- تقدم في الجزء الأول: 275-279 و 124-126.



الآخر عقلا و ثبوتا، أم لا؟

لا شبهة عندنا في تعيين الامتناع، من غير فرق بين كون الإرادة ذات مراتب، أو كون الوجوب ذا مراتب، بناء على تصوير الاشتداد و الضعف في الأمور الاعتبارية، كما هو الحق، و ذلك لأن معنى التشكيك، ليس بقاء الإرادة الضعيفة عند انتفاء الإرادة القوية و الشديدة، لأن الإرادة القوية و الضعيفة إرادتان، كوجود زيد، و وجود النبي صلى الله عليه و آله و سلم بخلاف مراتب السواد و البياض، فإن الاشتداد و الضعف في مراتب الأعراض الحالة موجود.

و مما يدل على ذلك: وجدانك انتفاء الإرادة عند انتفاء المصلحة الملزمة، و حدوث الإرادة الأخرى، لا انتفاء شدة الإرادة، و بقاء الإرادة الضعيفة، كما توهمه الأصحاب هنا طرا، إلا من هو تحرير هذا الفن، و هو الوالد المحقق - مد ظله - (1).

و مما يدل عليه مضافا إليه: أن الإرادة معلولة النفس، و تشخص بالمراد، و كيف يعقل انتفاء المراد و بقاء الإرادة؟! فلا يقاس العرض القائم بالمحل - كالسواد، و البياض - بالمعاليل الصادرة عن النفس، كالعلم، و الإرادة.

ثم إن اعتبار الاشتداد و الضعف في الاعتباريات، لا يستلزم التشكيك في الوجوب الذي هو أمر بسيط. و تعريفه بالعناوين المختلفة المتكثرة - كتعريف البسائط - لا يستلزم تركبه الواقعي، و تشكيكه الخاص في كل مرتبة، فإنه يستلزم انتفاء ذات المشكك أصلا كما هو المحرر في محله و مقامه، فافهم و اغتتم.

فما ترى في كتب جمع: «من أن القول بإمكان بقاء الجواز و عدمه، و الاستحباب و عدمه، تابع للقول بالتشكيك في مفهوم الوجوب و الاعتباريات» (2) في غير محله، لأن الالتزام بالتشكيك - لا في الإرادة، و لا في الوجوب - لا ينتج ذلك.

1- مناهج الوصول 2: 79-80، تهذيب الأصول 1: 357.

2- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الأملى 1: 413، منتهى الأصول 1: 264.

نعم، لو أمكن الالتزام بالتشكيك فى الوجود المجعل الواحد بالوحدة الشخصية العددية، لكان الالتزام ببقاء المجعل فى الاعتبار ممكنا. ولكنه بمعزل عن التحقيق، ولا يقول به إلا من هو أجنبي عن المباحث العقلية. هذا كله حسب الصناعة العقلية.

ولكنك أحطت خيرا فيما مضى، بأن الاعتباريات لا يأتيتها الامتناع والامتناع إلا من قبل أمر واحد، وهو اللغوية، واللالغوية، فإن محيط العقلاء محيط خارج عن مسألة الدور، والتسلسل، والتشكيك، وغير ذلك من العناوين المخصوصة بالعلوم العقلية، ولا يكون فى وعاء الاعتبار شىء ممتنعا، إلا إذا كان اعتباره لغوا وبلا أثر. ولذلك قلنا بإمكان اعتبار المناقضة والمضادة، إذا كان فيه الأثر المقصود للعقلاء، كما يتصور المناقضة والمضادة فى الحكم عليه بالامتناع.

فبالجملة: فيما نحن فيه لا معنى لامتناع نسخ الحكم، بعد ما نجد توصيفه ب «الإلزام وعدمه» فإن هذا التوصيف دليل التجزئة.

وأما توهم: أن وصف «الإلزام» من قبيل الأوصاف المنوعة، فلا يعقل نسخ الوصف، وبقاء الجنس أو الأمر الآخر المبين معه، فى غير محله، لأنه من الخلط بين العقلية والاعتباريات، ضرورة أن بناء العقلاء على نفي الإلزام فى عالم التشريع بالصرحة، فيقال فى مقام الإنشاء بعد الإيجاب: «نسخت لزوم الحكم المزبور» فإنه ينتقل العرف منه إلى بقاء أصل الحكم، وهو مساوق للندب وإن لم يكن عينه بحده.

ولعله إلى ذلك يرجع قول من يريد إبقاء الندب أو الجواز، بإثبات التركيب والتشكيك فى الوجود، وإن كان لا يحتاج إلى إعمال قاعدة التشكيك، حتى يتوجه إليه: أن المسألة ليست من صغرياتهما.

فتحصل: أن المدار على الأثر، فإذا كان في التجزئة أثر مقصود، فهو ممكن بلا شبهة وإشكال، فلو اقتضى ظاهر الدليل تلك التجزئة، فلا بأس بالمصير إليه.

### الجهة الثانية: في تصوير بقاء الحكم بعد النسخ

ظاهر القوم وصريح الوالد- مد ظله-: أن الالتزام بالامتناع في الجهة الأولى، يورث سقوط إمكان الالتزام ببقاء الجواز أو الندب من طريق آخر(1).

والآذى هو الحق: أن التفكيك ممكن، بأن نلتزم بامتناع نسخ الحكم، وبقاء الجواز، ومع ذلك نقول: بأن قضية الجمع بين الأدلة هو بقاء الجواز، لا الجواز الجنسي الذي لا يبقى مع ذهاب الإلزام الفصلي، بل الجواز الآخر.

وذلك لأن دليل المنسوخ- مع قطع النظر عن القرينة القائمة على ترخيص الترك- كاشف عن الإرادة الإلزامية، حسبما تقرر منا في محله (2)، ومع قيام القرينة على جواز الترك، لا ينقلب الدليل الأول عن مفاده، لأنه كان يستكشف منه الإرادة الالتزامية لأجل عدم القرينة، فإذا ثبتت القرينة في العصر المتأخر على رخصة الترك، يؤخذ بالدليلين، وتصير النتيجة هو الاستحباب، أو الكراهة، وتكون النتيجة في الجمع بين العمومات وحديث رفع القلم عن الصبي، صحة عبادة الصبي، لاستحبابها.

فبالجملة: ما نحن فيه من قبيل القرينة المنفصلة القائمة على إرادة الندب- في جملة «اغتسل للجمعة والجنابة»- من الجمعة، فإن ذلك كما لا يضر ثبوتاً بإرادة الإلزام في الآخر، كذلك فيما نحن فيه، لما تقرر: أن الهيئة ليست موضوعة

1- مناهج الوصول 2: 81، تهذيب الأصول 1: 358.

2- تقدم في الصفحة 89 وما بعدها.

فى الأوامر إلا للتحريك الاعتبارى الفارغ عن سائر القيود(1)، فلا مانع من الالتزام ثبوتاً بأن دليل المنسوخ، باق على دلالة الوضعيّة- وهى التحريك الاعتبارى- إلى ما بعد زمان صدور دليل الناسخ، وهكذا العمومات و المطلقات هذا كله حسب التصور الثبوتى.

و أما بحسب التصديق، فربما يشكل الجمع بين الدليلين، بحمل دليل الناسخ على كونه قرينة على الترخيص فى الترك، بل ربما هو ناظر إلى رفع الحكم المجعول.

نعم، إذا كان التناسب بين الحكم و الموضوع، مقتضياً لذلك حتى فى مثل دليل الناسخ الحاكم، أو المخصص بلسان الحكومة، فلا نمنع من الالتزام به، وهذا مما لا يمكن أن لا يصار إليه فى الجمع بين الأدلة الأولية و حديث رفع القلم، فإنه- قضاء لحق مناسبة الحكم و الموضوع- ناظر إلى رفع القلم الإلزامى، لا مطلق القلم، فإنه لا منة فيه، بل المنة فى خلافه، كما لا يخفى.

و مما ذكرناه يظهر مواضع النظر فى كلمات القوم (2)، و مواقف الخلط حتى فى كلام المحقق الوالد- مد ظله-(3).

وإن شئت قلت: لو كان الحكم الإلزامى مستفاداً من الدلالة الوضعيّة، فلا يمكن المصير إلى إبقاء الجواز إلا على القول بإمكان تجزئة الحكم حسبما تحرر.

وإذا كان مستفاداً من الإطلاق، فلا منع من الالتزام المذكور، سواء قلنا

- 
- 1- تقدم فى الصفحة 79-80 و 89.
  - 2- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الأملى 1: 413-414، منتهى الأصول 1: 263-265، محاضرات فى أصول الفقه 4: 22-25.
  - 3- مناهج الوصول 2: 81-83، تهذيب الأصول 1: 358-359.

بإمكان تجزئة الحكم، أو امتناعه. فما ترى فى كتب القوم: من الحكم بالإمكان مطلقاً أو بالامتناع مطلقاً، فى غير محله، فليتدبر جيداً.

### الجهة الثالثة: فى مقتضى الاستصحاب

و هو مختلف فيه، فمن قائل: بأنه لا يفيد هنا شيئاً، حتى على القول بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى، لأن الحكم المنسوخ معدوم قطعاً، و ما هو محتمل البقاء ليس من الحكم المجعول الشرعى، بل هو العنوان الجامع الانتزاعى، و هذا هو رأى الوالد المحقق - مد ظله - (1).

و من قائل بجريانه، بناء على كون الندب و الاستحباب من مراتب الوجوب، و الكراهة من مراتب الحرمة، و الإباحة و الجواز من مراتب الحكم، فإن وحدة القضيتين - المتيقنة، و المشكوكة - محفوظة بذهاب مرتبة، و بقاء مرتبة، فيستصحب بقاء أصل الحكم، كما يستصحب بقاء البياض، و هذا هو استصحاب الشخصى، لا الكلى (2).

و لكنه غير صحيح، لما عرفت منا: من أن الاستحباب و الندب بعنوانه وحده، غير مجامع للوجوب، و ما هو المجامع له - و هو أصل الحكم - و إن كان قابلاً للبقاء حسبما تحرر، و لكنه فى مرتبة تعلق اليقين لا تكثر فى الحكم (3).

اللهم إلا أن يقال: إذا أمكن التجزئة فى الحكم اعتباراً لما فيه الأثر المقصود، فلا بد من تكثر اليقين، و هو حاصل، و يكفى ذلك و لو كان فى مرتبة الشك - أى عند الشك فى بقاء أصل الحكم - يتذكر ثبوت اليقين بأصل الحكم فى الزمان السابق،

1- مناهج الوصول 2: 83، تهذيب الأصول 1: 360.

2- لاحظ حقائق الأصول 1: 331.

3- تقدم فى الصفحة 245-246.

فافهم و تدبر جيدا.

فتحصل: أن استصحاب الشخصى جار، بناء على ما تقرر من تجزئة الحكم فى الاعتبار، لما فيه من الآثار(1).

و من قائل بجريان استصحاب الكلى من القسم الثالث، كما فى «الكفاية» بناء على جريانه (2).

وفيه ما مر فى كلام الوالد المحقق - مد ظله -: من أنه على تقدير جريانه فيه لا يجرى هنا، لأن الباقي فى ظرف الشك أمر انتزاعى، لا حكم شرعى، ولا موضوع ذو حكم شرعى.

اللهم إلا أن يقال: بأن المستصحب قد يكون أمرا ثالثا، وهو عدم الوجوب و الحرمة، فإنهما لا يكونان كذلك، فلا بد من الأثر، و هنا هو حاصل، فليتدبر.

و هنا كلام آخر أشرنا إليه فى المرحلة السابقة: و هو إمكان استصحاب الحكم الشخصى من طريق آخر، و هو أن الوجوب المنسوخ لا يستفاد من دليل المنسوخ وضعا، بل الوجوب مستفاد من عدم قيام القرينة على الندب، فإذا قامت القرينة، و شك فى بقاء الحكم و البعث الثابت بدليل المنسوخ، يصح الاستصحاب، و يكون المستصحب الحكم المستفاد من الهيئة، فتأمل.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام التى يشك فى نسخها.

و أما بناء على ما تقرر منا: من عدم جريانه لأجل بعض شبهات يتعلق بها(3) - لا الشبهة المعروفة عن النراقى من المعارضة(4)، فإنها واهية - فلا يجرى

1- تقدم فى الصفحة 245-247.

2- كفاية الأصول: 173.

3- يأتى فى الجزء الثامن: 537-538.

4- مناهج الأحكام و الأصول: 238- السطر 2، عوائد الأيام: 213.

الاستصحاب هنا، كما لا يجرى فى مطلق الأحكام الكلية حتى الأحكام العدمية، أى لا يجرى حتى استصحاب عدم الوجوب و الحرمة الأذليين، و التفصيل و التحقيق حوله يطلب من مظانه (1).

وربما يشكل جريان الاستصحاب الشخصى على النحو الأخير، كما توهمه العلامة المحشى رحمه الله (2) و ذلك لأن المستصحب لا يكون البعث بداعى الانبعاث، لأنه من الموضوعات، و لا أثر شرعى له، فلا بد أن يكون حكما، و حيث لا تعين له من الوجوب و الندب، فيكون المستصحب أصل الحكم الجامع، فيرجع إلى استصحاب الشخصى على الوجه الأول المقرر، فتدبر.

و المراد من «الجامع» ليس الجامع العنوانى حتى يكون كليا، بل هو كجامعية زيد لحالى العلم و الجهل، فلا تغفل.

1- يأتى فى الجزء الثامن: 533-535.

2- نهاية الدراية 2: 262-263.





### المقام السادس هل الأمر بالأمر بشئ ء أمر بذلك الشئ ء، أم لا؟

و كأن المسألة بحسب مقام الثبوت مفروغ عنها، واختلاف الأعلام فيها حول مقام الإثبات.

و أنت خبير: بأن الأمر ليس إلا معنى إيجابيا، و بعثا إنشائيا قائما بالباعث و المحرك قياما صدوريا، و لا يكون له مرحلتان: مرحلة الثبوت، و الإثبات، بل الأمر تمام هويته فى مرحلة الإثبات، فعليه لا معنى لكون الأمر بالأمر بشئ ء أمرا بذلك الشئ ء بالضرورة.

و أما نقل أمر الغير بألفاظ الحكاية، فهو ليس من الاستعمال الإيجابى أو الإنشاء الاعتبارى، بل هو حكاية لما أوجده الباعث، فإذا قال الرسول: «قال الله تعالى: افعل كذا» فإنه و إن كان بحسب التكوين كلمة «افعل» صادرة من الرسول، و لكن هى حكاية الأمر المسموع، و هو خارج عن هذه المسألة.

بل الكلام فى المقام حول ما إذا أنشأ المأمور الأول الأمر الثانى، و تصدى هو للبعث و التحريك بنفسه، و هذا واضح المنع جدا، فما ترى فى «الكفاية» من صحته

ثبوتاً(1)، وفي غيرها من صحته إثباتاً(2)، من الغفلة قطعاً.

فتحصل: أن الأمر الأول هيئته و مادته غير الأمر الثاني، فكيف يستند الأمر الثاني إلى الأمر الأول؟! هذا.

و توهم: أن صحة عبادات الصبي، متقومة بكون الأمر بالأمر بشي ء، أمراً بذلك الشي ء(3)، فاسد، لأن في صحتها يكفى العلم بالغرض و الطلب، فإذا ورد مثلاً مخاطباً إلى الأولياء: «مروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بنى سبع سنين»(4) فلا يكون هذا أمراً بالصلاة من جنابه صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً، ولكنه يستفاد منه عرفاً أنه ذو غرض في ذلك، و طالب له، وإذا كان كذلك فيكون عباداته صحيحة، فلا ينبغي الخلط بين عنوان المسألة، و بين ما هو المستفاد من الدليل عرفاً.

و أما احتمال كون المصلحة في أمر الأولياء فقط، أو في أمرهم و الصلاة معاً، فهو و إن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه بعيد عرفاً.

و هذا نظير ما يستفاد من قوله تعالى: فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\*(5) فإنه لا يكون أمراً بالاتباع و ترتيب الآثار بعد السؤال، ولكنه معلوم منه لزوم ترتيب الأثر، وأنه لا بد من صحة ما يترتب عليه من الآثار، فإذا سأل أهل الذّكر عن شي ء فقال: «افعل كذا» يجب تبعية أمره، لما فيه- حسب الآية- من المصلحة، و يكون صحيحاً شرعاً، من غير كونه أمراً من الله تعالى، أو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشي ء.

1- كفاية الأصول: 178-179.

2- محاضرات في أصول الفقه 4: 76.

3- نفس المصدر.

4- وسائل الشيعة 4: 19 كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 3، الحديث 5.

5- النحل (16): 43، الأنبياء (22): 7.

و من ذلك يعلم مواقف الخلط و الاشتباه الواقع فى كلمات الاعلام قدس سرهم.

وربما يخطر بالبال دعوى: أن مجرد كون العبادة مأمورا بها، غير كاف لصحتها، لأن الأمر المصحح لها هو الأمر الصادر بداعى الانبعاث، و أما الأمر الصادر بداعى الامتحان، فهو و إن كان عندنا أمرا، ولكنه لا يستلزم صحتها، و لا قرينة على تعيين الأول، بل القرينة- بمناسبة المقام- تساعد على الثانى، فليتدبر.

ثم إن من الممكن توهم توقف صحة العبادة على انبعاثهم عن بعث المولى، لا بعث آبائهم، و عليه لا بد من كون الأمر الثانى إما أمر الأمر الأول، أو يكون أمرا إرشاديا، كأوامر الأنبياء و الرسل.

وفيه: أنه فى باب الأمر بالمعروف يكون الأمر للآمر، و يكون الانبعاث عن الأمر الصادر من الأمر، و مع ذلك تكون العبادة صحيحة، و إلا يلزم كون الأمر بالمعروف أمرا بالمنكر، و هو خلف قطعا، فيعلم من ذلك ما تقرر منا فى محله: من أن هذا النحو من الانبعاث لا يضر بصحة العبادة، و التفصيل فى مقام آخر(1).

---

1- تحريرات فى الفقه، الواجبات فى الصلاة، المقام العاشر من المطلب الأول.



### المقام السابع فى الأمر بعد الأمر و قبل الامتثال

الأمر الواقع عقيب الأمر الآخر مع وحدة المادة و المتعلق، لا يكون إلا مثل الأمر الأول استعمالاً و علة و غاية.

نعم، يعتبر بعد تحقق الاستعمال أن يكون الثانى تأكيداً للأول، و ليس هذا إلا من قبيل التأكيد فى الجمل التامة الخبرية أو الناقصة، بتكرار الموضوع فى «ضرب زيد زيد» و منشأ اعتبار التأكيد وحدة الإرادة الأصلية، و وحدة الغاية.

و دعوى: أن التأسيس أولى من التأكيد، فلا بد من حمل إطلاق المادة على التقييد، بحيث يلزم منه تعدد المتعلق، فيقتضى تعدد الامتثال، ليست من الأصول العقلانية.

و غير خفى: أن التأسيس بدون التقييد غير ممكن، لأن الإرادة و الحب و التصور و التصديق بالفائدة- بحسب السنخ هنا- واحدة، فلو كان يمكن تعلق الإرادتين التأسيسيتين بشىء واحد، لأمكن تعلق الحبين و الشوقين به، مع أنه واضح المنع، فما هو من الإرادة سبب لوجوب الامتثال مثلاً، هى الإرادة الأصلية الموجبة

لإرادة إصدار اللفظ والهيئة، ولإرادة أخرى متعلقة بإصدار اللفظ الآخر شخصا، ولكنه عين الأول سنخا، وهذا الاختلاف الشخصي، لا يستلزم تعدد الإرادة الأصلية بالضرورة، فعليه يعلم أن التقييد بلا دليل.

وما في «الكفاية»: «من أن إطلاق الهيئة يقتضى التأسيس»<sup>(1)</sup> غير واضح، بل الهيئة لا تورث إلا البعث والتحريك اعتبارا، من غير كونها موضوعا لأمر آخر.

ولو أريد من «الإطلاق» ما مضى سابقا- من أنه عند الإطلاق يحمل على النفسى العينية التعيينى<sup>(2)</sup> - فهو يتم عند عدم القرينة على الخلاف، وهى المسبوقية بالأمر الأول، فتأمل جيدا.

ثم إن فى المسألة شقوفا اخر لا يهمننا التعرض لها، وإن يظهر من «الفصول» التردد بين التأسيس والتأكيد فى بعضها<sup>(3)</sup>، والأمر بعد ذلك كله سهل، والله من وراء القصد.

فتحصل: أن المسألة بحسب مقام الثبوت واضحة.

وتوهم: أن تعدد البعث كاشف عن تعدد الإرادة- كما أشير إليه- فى غير محله، لأن منكشفة ليس إرادة أصلية، بل هى إرادات اخر، كما فى باب المقدمة.

وبحسب مقام الإثبات، لا يمكن الالتزام بالتأكيد إلا فى مواضع خاصة، وإلا فيحمل على التقييد، وأن المراد والمأمور به فى كل غير الآخر. ولا يشترط كون القيد الوارد على الطبيعة، عنوانا فى المأمور به، بل القيد الذى يدرك لزومه- فرارا من الإشكال العقلى- هو القيد المورث لكثرة المتعلق وتعدد.

1- كفاية الأصول: 179.

2- تقدم فى الصفحة 188.

3- الفصول الغروية: 119- السطر 29-34.

نعم، ربما يستظهر أحيانا فى بعض المواقف ذلك، كما إذا قال: «إن أجنبى اغتسل» ثم ورد فى دليل آخر فى الأعصار المتأخرة «إن أدركت يوم الجمعة اغتسل» فإنه لا يمكن الالتزام بالتأكد، فلا بد من التقييد، و يكون القيد عنوانا عرفا، فيشترط قصده حين الامتثال، فقيما إذا كان الأمر مثله، يكون المأمور به مقيدا و منوعا، فلا تغفل.

ثم إن من الواضح امتناع الإرادتين التأسيسيتين بشىء واحد، من شخص واحد، مع التوجه و الالتفات، و أما من الأمرين فيمكن ذلك، و يأتي حينئذ البحث عن التداخل و عدمه، و التداخل واضح جدا، كما أشير إليه سابقا فى بعض المباحث الماضية(1). كما أنه ممكن مع الغفلة.

و لكنه لا يستلزم الامتثال المتعدد، لأن مدار تعدد الامتثال على تعدد الجهة المقتضية لذلك الأمر، و كون تلك الجهة و الغرض قريبة، دون الجهة البعيدة، فلا تخلط.

فما يظهر من «الكفاية»: من أن مجرد التعدد التأسيسى، كاف لتعدد الامتثال (2)، فى غير محله بالضرورة.

---

1- تقدم فى الصفحة 137-139.

2- كفاية الأصول: 179.





## الفصل الخامس فى الإجزاء

### إشارة

و الكلام فىما يتعلق به يتم فى ضمن مقدمة و مواقف:



## المقدمة فيما يتعلق بما جعله القوم عنوانا

## إشارة

و حيث ظنوا أنه العنوان الجامع لمباحث الأجزاء، ذكر «الفصول»: «أن الأمر بشىء إذا أتى به على وجهه، هل يقتضى الأجزاء، أم لا (1)؟  
و حيث قيل عليه: «إن الأمر لا يكون موضوعا لأكثر من البعث إلى الطبيعة، و المادة لأكثر من الطبيعة اللابشرط» (2) عدل عنه الآخرون،  
وقالوا: «إن المسألة عقلية، لا لفظية» فعنونوا «أن إتيان المأمور به على وجهه، هل يقتضى الأجزاء، أم لا (3)؟  
و حيث إن الاقتضاء ليس من لوازم الإتيان، لا بنحو العلية، و لا بنحو الإعداد، و تكون النسبة مجازية، بل هو دليل تامة أمد الإرادة، و  
سقوط الغرض، عدل عنه

1- الفصول الغروية: 116- السطر 9.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 241.

3- كفاية الأصول: 104، نهاية الأفكار 1: 222.

المحقق الوالد- مد ظله- بإسقاط كلمة «الاقضاء»(1).

و حيث إن كلمة «على وجهه» من القيود المأخوذة في كلمات القدماء(2)، وليس ما توهمه «الكفاية» في محله: «من أنها تشير إلى القيود المعتمدة في المأمور به عقلا، كقصد القرية فإنه- على ما مر- يمتنع أخذه فيه»(3)، ضرورة أن هذه الشبهة من زمن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره(4)، فتكون أجنبية عن هذا البحث بالمرّة، فلا بد من حملها إما على التوضيح، كما عليه الأكثر(5).

أو حملها على ما أفاده السيد الأستاذ البروجردى قدس سره: «من أنها ربما كانت زائدة في العنوان، لأجل شبهة أوقعها القاضي عبد الجبار في الرى من قبل الديالمة:

وهى أن من صلى مع الطهارة المستصحبة، ثم انكشف خلافه، يعيد ولا يجزى مع امتثاله الأمر الاستصحابى»(6).

ووجه رده بتلك الزيادة كما أفاده: «هو أن المأمور به في هذا المثال، لم يؤت به على وجهه، من جهة أن الطهارة الحديثة بوجودها الواقعى شرط».

وأنت خير: بأن الحمل الأول خلاف القاعدة، والثانى أوضح فسادا، لأنه يلزم منه خروج مباحث الأجزاء التى هى الأهم، وتكون المسألة منحصرة بالبحث عن أجزاء المأمور به عن أمره المتعلق به، الذى لا بحث فيه عند القوم، وعد من

1- مناهج الوصول 1: 299-300، تهذيب الأصول 1: 178-179.

2- عدة الأصول: 83-15، شرح العضدى: 204-السطر 11، ولاحظ مفاتيح الأصول:

3- كفاية الأصول: 105.

4- تقدم فى الصفحة 118.

5- نهاية النهاية 1: 118، تهذيب الأصول 1: 179.

6- نهاية الأصول: 125.

## الضروريات الأولية.

والذى هو الأقرب على تقدير صحة العنوان المزبور: أن قيد «على وجهه» إشارة إلى إتيان المأمور به على الشرائط المعتبرة فيه حسب الأدلة حين الإتيان، ولا نظر فى بحث الإجزاء إلى تلك المسألة الواضحة عندهم، بل نظرهم فى هذه المسألة إلى إجزاء الأمر الاضطرارى و الظاهرى عن الواقعى، فقيد «على وجهه» يفيد إخراج ما لا بحث فيه، ويورث تركيز البحث فيما هو المهم فى مباحث المسألة، فلا تخلط.

أقول: لا شبهة فى لزوم كون العنوان الموضوع للبحث هنا، شاملا للمباحث المختلفة التى تذكر تحته، وجامعا لشتاتها، وهو هنا مشكل، بل ممنوع، وذلك لأن مباحث هذه المسألة- على المعروف- ثلاثة، وعلى ما هو الحق أربعة:

أحدها: البحث عن إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره، واقعيا كان أو اضطراريا، أو ظاهريا.

ثانيها: إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطرارى عن الأمر الواقعى، على ما هو المعروف فى تعابير القوم (1)، أو عن المأمور به الواقعى، على ما فى بعض التعابير الاخر (2).

ثالثها: إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الأمر الواقعى، أو عن المأمور به الواقعى، على ما عرفت من الاختلاف فى التعبيرين.

رابعها: أن ترك المأمور به حسب الدليل الظاهرى، هل يورث الإجزاء، أى سقوط القضاء خارج الوقت، أم لا؟

مثلا: لو أدى نظر المجتهد إلى جواز ترك صلاة الكسوف، واستند إليه المقلد

1- فرائد الأصول 1: 242، نهاية الأصول: 132، محاضرات فى أصول الفقه 2: 224.

2- نهاية الأفكار 1: 224.

فتركها، ثم قلد الآخر، وقال بوجوب القضاء، فهل عليه ذلك، أم هو مثل ترك جزء المأمور به مستندا إلى فتواه في عدم لزوم الإعادة؟ وهكذا إذا ترك إعطاء الخمس والزكاة في ظرفه، لأجل الدليل، ثم بعد مضي سنوات تبدل رأى المقلد مثلاً.

فبالجملة: الدليل المقتضى لعدم وجوب الإعادة والقضاء عند التخلف بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط، هو بعينه يقتضى ذلك عند التخلف عن الكل، كما يأتي من غير فرق. ولعل الأصحاب يقولون بالأجزاء في مسألة تبدل رأى المجتهد، حتى فيما إذا ترك المأمور به مستندا إلى فتوى مجتهد، وسيأتي تحقيقه، فعلى هذا لا يعقل الجامع بين هذه المسائل بالضرورة.

و أما بناء على كون مباحثه ثلاثة، فأيضاً يشكل تصويره، ضرورة أن مجرد الإجمال في العنوان - كما أفاده الوالد المحقق - مد ظله - غير كاف، فإن قوله: «إتيان المأمور به على وجهه هل يجزى، أم لا؟» (1) يشمل إتيان الصلاة والأجزاء عن الصوم، وإتيان المأمور به الواقعي والأجزاء عن الاضطراري، مع أنه غير مقصود بالبحث، فلا بد من التقييد حتى يشمل المباحث الثلاثة، وعند ذلك يخرج البحث الأول.

ولو كان الإجمال كافياً، فالأولى جعل عنوان البحث كلمة «الأجزاء» من غير إضافة شىء آخر إليها، لعدم الحاجة عندهم إليه، لكونه ضرورياً، فينحصر التقييد بالمبحث الثانى والثالث، وهذا معنى عدم الجامع، فلا تغفل.

### **إيقاظ: فى الفارق بين مسألة الأجزاء وغيرها**

بناء على ما سلكناه فى بحث المرة والتكرار فى تحرير محل البحث، من أن الكلام هناك حول أن الجهة المقتضية للتكرار طبعاً، هل تورث لزوم التكرار

بتكرارها؟(1) لا وجه لتوهم اتحاد الباحثين، أو إغناء ذاك عن هذا.

وأما على ما سلكه القوم هناك، من أن القائل بالتكرار يقول: إن الهيئة قاضية بذلك، من غير فرق بين كون المأتمى به الأول طبيعة اضطرارية، أو ظاهرية، أو واقعية أولية، فإنه إذا أتى بكل واحد منها، فلا بد له من التكرار إذا ارتفع موضوع الحكم الظاهري، أو الواقعي الثانوي، فعليه لا يبقى وجه لهذا النزاع.

و من العجب توهم القوم جريان النزاع بالنسبة إلى أجزاء المأمور به عن أمر نفسه (2)، فإنه لو سلمنا ذلك، لكنه ليس من النزاع الأساسي في هذه المسألة، فإن المبحوث عنه هنا هو البحثان الآخريان: وهما أجزاء المأمور به الاضطراري و الظاهري عن المأمور به الواقعي.

فبالجملة: يلزم سقوطه على القول بالتكرار هناك، إما رأساً، أو نتيجة.

نعم، على القول بعدم دلالة على المرة، ولا التكرار، أو دلالة على المرة، فلا بد من هذا البحث، كما لا يخفى.

ثم إنه لا ربط بين هذه المسألة، و مسألة تبعية القضاء للأداء، فإن البحث هناك- على المشهور- حول أن القضاء بأمر جديد، أو الأمر الأول يكفي، فإن قلنا: بأنه يكفي فلا كفاية عن هذه المسألة، لما يمكن الالتزام بعدم وجوبه، لكفاية المأتمى به في الوقت عما هو خارج الوقت، فلا مساس بين المسألتين حتى المسألة الرابعة التي أحدثناها، ضرورة أنه وإن ترك المأمور به في الوقت، ولكنه مستند إلى الدليل، و ما هو موضوع تلك المسألة، هو ترك المأمور به في الوقت، فإذا قلنا بالإجزاء فلا معنى للقضاء، فتلك المسألة في حكم الكبرى لهذه المسألة.

1- تقدم في الصفحة 200-201.

2- كفاية الأصول: 107، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 242-243، نهاية الأفكار 1: 224.

إذا عرفت ذلك، فالبحث في مسائل الإجزاء يتم في مواقف:

### الموقف الأول في أن الإجزاء عند الامتثال ليس قهريا

المعروف و المشهور بين أبناء التحقيق: أن إتيان المأمور به على قيوده و شرائطه، علة تامة لسقوط الأمر و حصول الغرض (1)، فلا معنى للبحث عن الإجزاء بالنسبة إلى الأمر المتعلق بذلك المأمور به، واقعا كان، أو اضطراريا، أو ظاهريا.

وبعبارة أخرى: الأمر الداعي إلى الصلاة المائية، بعد الإتيان بها يسقط قطعا، وهكذا ما هو الداعي إلى الترابية، أو الطهارة الاستصحابية الظاهرية، فإنه بمجرد الإتيان بكل واحد منها، لا يبقى له أثر، و لا معنى للتعبد به ثانيا و ثالثا، من غير الحاجة إلى البرهان، فكما أن الامتثال عقيب الامتثال ممتنع، كذلك تبديل الامتثال بالآخر ممتنع، و الامتثال عقيب العصيان - مع فرض وحدة الأمر و الطلب - ممتنع، و بالعكس.

و كل ذلك لملاك واحد، و هو أن مفهوم «الامتثال» و «العصيان» متقومان بالأمر، و حيث لا أمر لسقوطه، لا يمكن أن يتحقق أحد هذين المفهومين ثانيا.

و أما سقوط الأمر بعد الامتثال فهو واضح، فإنه كسقوط الإرادة في الأفعال المباشرة، فكما لا يعقل بقاء الإرادة مع تحقق المراد، لا يعقل بقاء الأمر مع تحقق المأمور به على الوجه المعتبر، و مع جامعته لما اعتبر فيه، و قد مر شطر من الكلام

---

1- كفاية الأصول: 107، نهاية الدراية 1: 373، نهاية الأفكار 1: 224، تهذيب الأصول 1:



حول المقام فى مباحث المرة و التكرار(1)، و لا نعيده. هذا ما عندهم.

و أما ما خطر ببال «الكفاية»(2) فهو خروج عن البحث، كما فصلناه فى السابق(3)، فلا نطيله.

و أما ما عندنا، فهو أن الامتثال ليس من الأمور القهرية، بل هو من الأمور الاختيارية، كسائر الاختيارات، و قد شرحنا ذلك فى تلك المسألة مستوفى.

و إجمال ما أقوله هنا: هو أن الأمر الصادر فى القوانين الكلية، لا يسقط بامتثال المأمور، ضرورة أن ذلك بعث- بنحو- إلى كلى، و لا يعقل سقوطه، بمعنى انخلاع المادة عن الهيئة، و فناء الهيئة، فلا بد أن يراد من «السقوط» سقوطه عن الباعثية ثانيا بعد الإتيان بالمأمور به.

فإن كان الموجود فى الأدلة نفس الدليل الأول، فلا دليل على بقاء الباعثية بنحو الباعثية الإلزامية، و لا الباعثية الاستحبابية و الندبية، أى التى رخص ترك متعلقه فى النص مثلا.

و أما إذا قام دليل على بقاء الباعثية الأولى- أى الإلزامية- فيعلم منه تعدد الأمر، و يكون خارجا عن مفروض البحث، و هو وحدة الأمر.

و إن قام الدليل على بقاء الأمر، مع ترخيص الترك، فلا- يكون الأمر الثانى غير الأمر الأول، ضرورة أن وجه البقاء، عدم كون المأتى به مستوفيا لتمام المصلحة، و حيث إن المصلحة الندبية باقية، فيبقى الأمر الشخصى الأول، و يدعو إلى متعلقه مع الترخيص إلى تركه، كما ترى فى أخبار الصلاة المعادة، فالامتثال الثانى و إن كان يحتاج إلى الأمر قطعا، إلا أن الامتثال الأول لا يورث سقوط الأمر، بمعنى إعدامه،

1- تقدم فى الصفحة 203-205.

2- لاحظ نهاية الأصول: 124.

3- تقدم فى الصفحة 208-211.

بل يورث سقوطه، بمعنى قصور باعثيته الإلزامية، فلا تخلط، و اغتمم جدا.

فبالجملة: إن أريد من «الإجزاء» هنا، أن المأتي به الواجد للشرائط، سبب لسقوط الأمر عن الباعثية الإلزامية، فهو مسلم ولا ريب فيه، للزوم الخلف و المناقضة، وغير ذلك من التوالى الفاسدة.

وإن أريد منه سقوط الأمر بالمرة، و عدم بقاء داعويته إلى الطبيعة ثانيا و ثالثا بنحو الندب، فهو ممنوع، و لا نريد من «الامتثال عقيب الامتثال» إلا ذلك.

و هذا غير تعدد الأمر و انحلاله، ضرورة أن الأوامر الانحلالية تابعة للأغراض المختلفة في الوجود، و فيما نحن فيه لا يكون كذلك. و أيضا فإن الانحلال فيها من أول الأمر، فلا ينبغي الخلط جدا.

و ما قيل أو يمكن أن يقال في بحث الصلاة المعادة من الاحتمالات و الوجوه، كلها بعيدة عن الصواب، و تفصيله في محاله.

ثم إن الأولى و الأحسن في هذه المسألة وجه آخر أبدعناه، و ذكرناه سابقا(1).

و إجماله: أن السقوط كما عرفت، بمعنى عدم بقاء الأمر على صفة الباعثية، و هذه الصفة كما تزول بإيجاد المأمور به خارجا، تعود بإعدام ذلك الفرد واقعا، أو في الاعتبار.

مثلا: إذا قال المولى: «تصدق بدرهم» فإعطاء الدرهم يورث سقوط باعثية الأمر، و لكنه إذا تمكن من إعدام ذلك الإعطاء واقعا، بتعقبه بالمن و الأذى، أو اعتبارا، تعود تلك الصفة، لأن معنى الإعدام عدم تحقق الامتثال.

فإذا ورد في الشريعة: «يجعلها الفريضة»(2) و ورود «وإن شئت فصل معهم

1- تقدم في الصفحة 211 و 213.

2- وسائل الشيعة 8: 401، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54، الحديث 1.

واجعلها تسييحا»(1) فيعلم أن ذلك في اختيار العبد، فإذا جعل ما أتى به أولاً تسييحا فكأنه ما صلى بعد، فعليه إعادته وجوبا.

فبالجملة: الأجزاء - بمعنى عدم وجوب الإعادة والقضاء، و بمعنى عدم التعبد ثانيا، مع قطع النظر عن الدليل الآخر - قطعي، و بمعنى امتناع بقاء الأمر الواحد الشخصي، أو بمعنى امتناع إعدام الامتثال الأول حتى يوجد محل للامتثال الثاني ممنوع، بل هو واقع.

فما اشتهر: «من أن الامتثال و الأجزاء أمر قهري غير اختياري»(2) صحيح، بمعنى أن ذلك يؤدي إلى سقوط الباعثية الإلزامية مثلا في التكاليف الإلزامية، أو سقوط الباعثية بالنسبة إلى المصلحة الملزمة، أو المصلحة الأهم. وهذا لا يستلزم سقوط أصل باعثيته إذا قامت القرينة عليه، ضرورة أن أوصاف الباعثية - من الإلزام و الندب - مستفادة من القرائن الخارجية، و لا تستعمل الهيئة إلا فيما هو موضوعها، و هو التحريك الاعتباري.

و غير صحيح، بمعنى إمكان الامتثال عقيب الامتثال، و إمكان تبديله بالآخر و هكذا، مع اعتبار الوحدة في الأمر فيما إذا أتى به، ثم أعدم و أفنى في الاعتبار ما أتى به، و هذا هو المقصود في الباب.

و أما لو أريد من تصوير الامتثال عقيب الامتثال و غير ذلك، تصويره بدون الأمر، فهو غير ممكن، و غير مقصود، كما ذكرنا تفصيله في مباحث المرة و التكرار(3).

1- وسائل الشيعة 8: 403، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54، الحديث 8.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 242، منتهى الأصول 1: 242.

3- تقدم في الصفحة 211.

ثم إن المراجعة إلى أخبار الجماعة، و الصلاة المعادة(1)، و إلى ما ورد في صلاة الآيات (2)، يورث الاطمئنان بأن كل واحدة من الطريقتين اللتين أشرنا إليهما، قابلة لحمل المآثر عليها. ولكن قضية ما ورد في المعادة أن الثانية هي المرادة، وقضية ما ورد في الكسوف أن الأولى مرادة، والله العالم، فلاحظ و تدبر جيدا.

وربما يخطر بالبال دعوى: أن الإعادة لا يناسب إلا مع اعتبار إعدام المآتى به فى الرتبة السابقة كما لا يخفى.

ثم إن مقتضى الطريقة الأولى أن المعادة مستحبة، و الأمر الأولى و الإنشاء الابتدائى باق على نعت الندبية، لقيام القرينة، وقضية الطريقة الثانية أن المعادة تنوى وجوبا، و عليه فتوى بعض المعاصرين (3).

إن قلت: بناء على الأخيرة- و هى الأفق بالأدلة- يلزم وجوب المعادة إذا اعتبر عدم الامتثال الأول، بجعله تسبيحا و غير صلاة، و الالتزام بذلك مشكل جدا.

قلت: لا دليل على نفوذ إعدامه و تبديل الصلاة تسبيحا إلا إذا تعقبه- بحسب الواقع- الصلاة المعادة، فإن اعتبره تسبيحا، ثم ترك المعادة، يعلم أنه ليس تنقلب صلاته بذلك لا صلاة، حتى يجب عليه الإعادة.

إن قلت: اعتبار الانقلاب يستلزم انعدام الأمر، لأن ما هو المنقلب هى الصلاة بقصد الوجوب و المأمور بها، فإذا انقلبت انعدم الأمر، للتضاييف و الملازمة.

قلت: قد مضى أن الامتثال لا يورث سقوط الأمر، و لا يوصف المآتى به

1- وسائل الشيعة 8: 401-403 كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54.

2- وسائل الشيعة 7: 498 كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف و الآيات، الباب 8.

3- لاحظ ما علقه السيد الحكيم رحمه الله على العروة الوثقى: 284 كتاب الصلاة، (دار الكتب الإسلامية 1397)، مستمسك العروة الوثقى 7: 376.

بالمأمور به بالوصف الخارجى، بل معنى السقوط هو سقوط الباعثية، وهو يجمع بقاء الأمر الإنشائى الذى لا روح له، لسقوط الغرض المستلزم لسقوط الإرادة، ولكنه إذا اعتبر تبديل الامتثال وجعله تسبيحا، فلا بد أن يعود الغرض، وتعود الإرادة، ويكون الإنشاء باعثة.

هذا مع أن فى سقوط الغرض بنحو كلى لا الإرادة، إشكالا أشير إليه فى الطريقة الأولى.

ولعمري، إن من تدبر فيما أسمعناكم، لا يحصل له إلا الاطمئنان بأن ظاهر أخبار المسألة ذلك. وفى المسألة (إن قلت فلتات) ترجع إلى جهات فقهية خارجة عن هذه المسألة، ومن شاء فليرجع هناك.

والذى هو المقصود بالبحث: أن ما اشتهر فى هذه المسألة، وكان مفروغا عنه عند الكل، مخدوش جدا.

## الموقف الثاني في أجزاء الاضطراري عن الواقعي

### إشارة

هل امتثال الأمر الاضطراري بإتيان متعلقه، يورث الإجزاء و الاكتفاء به عن المأمور به الواقعي، أم لا؟

مثلا: إذا أتى بالترايبية أو أتى بالصلاة قاعدا أو مضطجعا، أو مع الموانع الشرعية وهكذا، ثم زال الاضطرار، و تبدلت حالته، فهل يجب عليه الإعادة في الوقت، و القضاء خارجه، أم لا؟

و تمام البحث هنا يستدعي ذكر أمور:

### أحدها: في أن المسألة عقلية أو لفظية

لا شبهة في عقلية المسألة السابقة، وإنما الشبهة في أن هذه المسألة عقلية، أو لفظية.

قيل: «هي عقلية، لأن دليل المسألة لا يستلزم لفظية المسألة»<sup>(1)</sup>.

وقيل: «هي لفظية، لأن البحث حول نسبة الأدلة، و حول ما يستفاد من الأدلة في الأحكام الواقعية الثانوية»<sup>(2)</sup>.

والذي هو الحق: أن من يقول بتعدد المأمور به و الأمر<sup>(3)</sup>، فلا بد و أن يقول بأن

1- منتهى الأصول 1: 238-239، محاضرات في أصول الفقه 2: 220.

2- بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 261.

3- كفاية الأصول: 108، نهاية الأفكار 1: 226.

المسألة لفظية، لأن أجزاء الطبيعة الفاقدة عن الواجدة- حسب حكم العقل - ممتنع، بعد ثبوت كونهما مأمورا بهما، فلا بد من التصرف بحسب الأدلة الشرعية في واحد من المأمور بهما، حتى يمكن الإجزاء.

والذى يقول بوحدة الأمر والمأمور به، وأن التعبير بـ «الأمر الاضطرارى والواقعى» أو «المأمور به الاضطرارى والواقعى» (1) غلط، يقول بأن المسألة عقلية، لأنها تصير كالمسألة الأولى المذكورة في الموقف الأول، والأمر - بعد ذلك كله - سهل.

### ثانيها: فى عدم الحاجة إلى ذكر البحث فى مقامين

قد ذكر جمع وفيهم العلامة النائيني رحمه الله والوالد المحقق - مد ظله - البحث فى هذا الموقف فى مقامين: فى الإعادة، والقضاء (2).

وأنت خير: بأنه إن قلنا بالإجزاء فى العذر غير المستوعب، ففى المستوعب بطريق أولى.

وإن قلنا بعدم الإجزاء فى غير المستوعب، فهو لأجل عدم تحقق موضوع المسألة، وهو الاضطرار فى جميع الوقت، فلا حاجة إلى ذكر البحث فى مقامين، بل البحث حول أمر واحد، وهو أن الاضطرار المسوغ إن كان صرف وجوده، فلا إعادة ولا قضاء، إلا على وجه يأتى.

وإن كان وجوده المستوعب، فلا - بحث عن القضاء، وتجب الإعادة، لعدم تحقق موضوع هذه المسألة، وهو الإتيان بالمأمور به الاضطرارى، ولذلك لا تجد

1- نهاية الأصول: 128، تهذيب الأصول 1: 181.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 243، منتهى الأصول 1: 245، تهذيب الأصول 1: 185.

من يقول بالتفصيل بين الأجزاء بالنسبة إلى القضاء، وعدمه بالنسبة إلى الإعادة، أو عكسه، فتأمل، والأمر سهل جدا.

### ثالثها: في انحصار البحث بمقام الإثبات

قد تعرض «الكفاية» (1) وجمع من المحشيين- ومنهم العلامة المحشى قدس سره (2)- والعلامة صاحب «المقالات» (3) حول المقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات، فجعلوا محور الكلام في مقام الثبوت حول التصورات الممكنة حسب المصالح والمفاسد، وأن المأمور به الاضطرارى تارة: يكون وإفيا بتمام الاختيارى، وأخرى: لا، وعلى الأول كذا، وعلى الثانى كذا، حتى بلغت إلى ثمانية- بل تسعة- بحسب المصالح المتصورة فى المأمور به، أو المصالح فى نفس الأمر.

ومنها: أن مصلحة الاضطرارى يمكن أن تكون فى عرض الواقعى، كمصلحة القصر والإتمام، حتى يصح التبديل اختيارا، كما أفتى به المحقق فى «المعتبر» (4) وصدقه الأستاذ السيد البروجردى هنا (5)، وهو من عجائب ما صدر منهما قدس سرهما.

وأنت خبير: بأن هذا بحث لا يرجع إلى محصل، ضرورة أن الأصولى والفقيه خادم الأدلة والإطلاق والعموم، ولا يلاحظ ما هو الخارج عن أفق عقله و حد فكره، فضلا عن حدود علمه وفنه، فاللازم عليه التفتيش عن حال الأدلة بمقدار يسعه المقام، ثم إيكال الأمر إلى محله، حسب اختلاف صور الاضطرار، مع إمكان

1- كفاية الأصول: 108-109.

2- نهاية الدراية 1: 382، حقائق الأصول 1: 197-202.

3- نهاية الأفكار 1: 227-228.

4- المعتبر 1: 366.

5- نهاية الأصول: 131.



اختلاف الأدلة حسب تلك الصور بلا شبهة وإشكال.

### رابعها: في أن البحث إثباتي تصوري

النزاع في بحث الإجزاء في المواقف الثلاثة الأخيرة، ليس حول مفاد الأدلة تصديقا، بل الجهة المبحوث عنها هنا هو البحث الإثباتي التصوري، بمعنى أنه إن كان مفاد الأدلة في أبواب الاضطرار كذا، فلا بد من القول بالإجزاء، وإن كان مفادها كذا، فلا بد من القول بعدمه، وإن كان كذا فيفصل بين الأداء والقضاء وهكذا، فما ترى من البحث حول الأدلة إثباتا، في غير محله، لأن تصديق أحد الاحتمالات يحتاج إلى مئونة زائدة على المسألة الأصولية.

ثم إن البحث أيضا، ليس إلا بعد الفراغ عن كون المأمور به الاضطراري، مورد الأمر الاضطراري واقعا، لا تخيلا وتوهما، فإنه إذا كان القول بعدم الإجزاء لعدم تحقق الأمر الاضطراري بموضوعه، فهو خارج عن محل الكلام.

فما هو مورد البحث والنزاع: هو أن الإتيان بفرد الطبيعة الناقص، مع كونه متعلق الأمر واقعا وحقيقة، ويكون واقعا ثانويا، يكفي عن الواقعي الأولي، أم لا، فما يظهر من بعض من الإشكال بعدم الإجزاء، لأجل أن الاضطرار المسوغ هو الاضطرار المستوعب، فهو في غير محله، كما أفاده المحقق الوالد- مد ظله وأدام الله وجوده-<sup>(1)</sup>، فالبحث هنا بعد فرض كون الموضوع محققا، أو بعد تصديقه فقها.

و مما يشهد على ما عرفت: أن البحث في هذا الموقف بعد الفراغ عن الموقف الأول، و كان المفروض هناك سقوط الأمر الاضطراري بمصادقه و متعلقه، فلا ينبغي الخلط بين الجهات كما خلطوا.

1- مناهج الوصول 1: 312، تهذيب الأصول 1: 187.

## خامسها: فى وحدة الأمر و تعدده فى المقام

### إشارة

ظاهر جماعة أن هنا أمرين و مأمورين بهما:

أحدهما: الأمر الاضطرارى المتعلق بالطبيعة الناقصة.

ثانيهما: الأمر الاختيارى المتعلق بالمأمور به الواقعى الأولى، و هو الاختيارى (1).

و صريح بعض منهم و فيهم الأستاذان: البروجردى رحمه الله و السيد الوالد- مد ظله-(2) و لعله يستظهر من «الدرر»(3): أن هنا ليس إلا-أمرًا واحدًا، و خطابًا فاردًا، وإنما الاختلاف فى حالات المكلفين، المستلزم لاختلاف المأمور به بحسب الأجزاء و الشرائط، فيكون الواجب على الواحد، الصلاة المائية، و على الفاقد، الترابية.

و عليه بنوا مرامهم فى هذا الموقف من الإجزاء، و ادعوا وضوح هذه المسألة بعد ذلك، و قالوا: «لو كان هنا أمران و مأموران بهما، للزم امتناع الإجزاء، كيف؟! و لا يعقل الإجزاء بين الصوم و الصلاة، و كذلك الأمر هنا، بخلاف ما إذا كان هنا أمر واحد، فإنه ممثّل قهراً، لتحقق موضوعه، و هو الاضطرار أنا ما، كما قد عرفت ذلك (4)، فإنه لا يعقل إنكار الإجزاء، لرجوعه إلى الخلف، كما لا يخفى.

أقول: إن قلنا بأن الأمر واحد، و أن الباعث نحو المأمور به الاضطرارى، هو الباعث نحو الاختيارى، و أنهما بحسب اختلاف الحالات يختلفان نقيصة و كمالات،

1- كفاية الأصول: 108، نهاية الأفكار 1: 226.

2- نهاية الأصول: 128، تهذيب الأصول 1: 181.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 80.

4- تقدم فى الصفحة 269-270.

فيلزم بناء عليه جواز تبديل الحال، وهذا ضرورى الفساد:

أما بيان الاستلزام، فلأن معنى ذلك هو وحدة الطلب و المطلوب، وإنما اختلاف المطلوب كما و كيفا ليس إلا من جهة تبادل الأحوال المعتبرة فى الأدلة، كالسفر و الحضر، و لذلك ترى أن من يقول بذلك، و التفت إلى هذه الملازمة، التزم بهذا التالى (1).

فبالجملة: قالوا: إن الداعى إلى الركعتين فى السفر، كما يكون قوله تعالى:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (2) و هو الداعى إلى أربع ركعات فى الحضر، و الاختلاف يعلم من الدليل المنفصل، كذلك هو الداعى إلى الترابية و المائية، و اختلاف حدود الأمور به يعلم من الدليل الآخر، كتابا كان، أو سنة، و قد تقرر فى محله إمكان جعل الجزئية و الشرطية و رفعهما مستقلا (3)، من غير الحاجة إلى رفع الأمر عن الطبيعة، و إنشائه ثانيا على الطبيعة الناقصة، حتى يحتاج إلى الأمرين.

وفى كلام الوالد المحقق - مد ظله - (4) الإشارة إلى أن وجه اختيار تعدد الأمر، ربما كان عندهم امتناع جعل الجزئية و الشرطية و رفعهما بدون رفع الأمر عن الطبيعة كلها، و هو باطل.

فبالجملة تحصل: أن لازم ذلك ذاك من غير شبهة، كما ذكره الفقيه البروجردى قدس سره (5).

و أما بيان فساده، فهو موكول إلى محله، و لا أظن التزام أحد به و إن ظهر

1- نهاية الأصول: 131.

2- الإسراء (17): 78.

3- يأتى فى الجزء الثامن: 431.

4- تهذيب الأصول 1: 180.

5- نهاية الأصول: 131.

منه قدس سره و لكنه خطأ قطعاً، كما يظهر من حواشيه على «العروة»(1) و مجرد ذهاب «المعتبر» إليه (2) لا يورث خلافاً في ظهور فساد مختاره، و به يشهد الكتاب (3) و السنة(4)، أترضى أن تقول بوجود الفحص عن الماء مدة مديدة، ثم بعد العثور عليه يهريقه و يتيمم، فهل هذا إلا الجزاف المنسوب إلى الشريعة المطهرة؟! فإذا لا بد من الالتزام بالمطلوب الأعلى و الأدنى، و المطلوب الأولى و الثانوى، و لا يعقل تعدد المطلوب مع وحدة الأمر و الطلب بالضرورة.

و بعبارة أخرى: لا بد من الالتزام بأن هناك طبيعة كاملة، و طبيعة ناقصة، و أنه لا يرضى بالناقصة عن الكاملة إلا فى مواقف خاصة مثلاً، و إنما البحث فى تشخيصها.

و بالجملة: هنا أمران: فإن قلنا بأنهما فعليان، و أحدهما: متعلق بالاضطرارى، و ثانيهما: بالواقعى، و كلا يدعو إلى متعلقه، فهو أيضاً باطل سواء قلنا بأنهما تعيينيان، أو تخييريان، فإنه على الأول يلزم الجمع، و هو واضح المنع، و على الثانى يلزم- مضافاً إلى جواز تبديل الحال الواضح فساد و لزومه- أنه لا يكون من الإجزاء، ضرورة أن أحد فردى الواجب التخييرى، لا يكون مجزياً عن الآخر، فإن الإجزاء هو اعتبار بين الأمرين الطولين، لا العرضيين، فما ترى من التعبير ب «الإجزاء» على التخيير فهو فى غير محله.

و أما توهم: أن التخيير ممتنع، لأنه من التخيير بين الأقل و الأكثر، فهو فاسد، لاختلاف زمان الواجبين، فكما يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر إذا كان مكانهما مختلفاً، فيكون مخيراً بين ركعتين هنا، و أربع ركعات على رأس ثمانية فراسخ، بناء

1- العروة الوثقى: 145، فى مسوغات التيمم، المسألة 13، (الطبعة الحجرية فى سنة 1373 هـ. ق) ..

2-المعتبر 1: 366.

3- المائدة (5): 6.

4- لاحظ وسائل الشيعة 3: 341 كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب 1، الحديث 1، و الباب 3، الحديث 2.

على كونهما واجبا مخيرا، ولا مشاحة في المثال، كذلك يمكن التخيير بينهما فيما اختلف زمانهما، فيكون مخيرا بين إعطاء درهم الآن، و ثلاثة دراهم في الليل، فإنه تخيير جائز، بل واقع.

فلا بأس بكونه مخيرا بين الناقصة والكاملة، بأن يأتي بالأولى أول الوقت، وبالثانية آخره، فما ترى في كلام بعض الأعلام: من أن التخيير بين الأقل والأكثر غير جائز(1)، فهو محل منع صغرى، بل وكبرى، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى (2)، فانتظر.

وإن قلنا: بأن أحدهما فعلى، والآخر شأني، فلا بد من كون الفعلى هو الأمر الاضطراري، والإنشائي هو الأمر الاختياري، ضرورة أنه في عكسه يلزم الخلف، لما مضى من أن المفروض تحقق موضوع الأمر الاضطراري، ولا يعقل مع ذلك الفرض شأنية الأمر وإنشائيته.

فيتعين على هذا كون الأمر الاضطراري فعليا، بمعنى أن المولى ذو مطلوب أعلى، وهي الصلاة المائية في الوقت، مع أغراض اخر في نفسها وجعلها، ثم بعد ذلك إذا كان يرى اختلاف الناس، واختلاف قدرتهم وتمكنهم في الوقت من أوله إلى آخره، ولا يمكن حفظ جميع المطلوب مع هذا الاختلاف الشديد الواضح، يتنزل عن مطلوبه الأعلى، لحفظ المصالح الاخر السياسية وغير السياسية.

ومن السياسية تسهيل الأمر على المكلفين، لئلا يرددعوا عن الشريعة المطهرة، ولا يقع في أنفسهم أنها صعب يشكل المشى معها، ولا تناسب إلا أهل العطلة وجماعة خاصة كما لا يخفى، فيوسع عليهم الأمر، مع شدة طلبه للصلاة

1- قوانين الأصول: 117، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 235، تهذيب الأصول 1: 363-364.

2- يأتي في الجزء الرابع: 16-18.

الجامعة للشرائط، طلبا نفسانيا غير مظهر بإيجاب مستتبع للعقاب. وهذا مما يمكن جدا، كما نرى من حالنا بالمقايضة إلى مطلوباتنا من عبيدنا، فلا تذهل.

فإذا وسع عليهم الأمر بترخيص الإتيان بالناقصة، مع عدم بنائه على الإيجاب ثانيا عند تبدل الحال ورفع الاضطرار، فلا بد وأن يرفع اليد عن الكاملة بقبول الناقصة وليس هذا إلا الإجزاء وهو الاكتفاء بالناقصة عن الكاملة التي كانت مطلوبه الأعلى، فافهم واغتنم.

فتحصل: أن ما هو بحسب الجعل الأولى مورد الطلب، هي الكاملة، فلا يمكن تفويت المصلحة، لاستلزامه المنقصة، ولكنه إذا ارتكب ذلك فيجزى بحسب الحكم الوضعي، لتحقق موضوعه حسب الأدلة المتعرضة للحكم الواقعي الثانوي والمطلوب الأدنى.

إن قلت: لا منع من الالتزام بتحقيق موضوع الأمر الاضطراري، ولكنه إذا تبدل الحال يجب عليه التدارك، بال تكرار، وعدم وجوب التكرار في الصلاة، فهو للنص والإجماع، فلا منع من الالتزام به في غيرها.

قلت: لا- يعقل الترخيص إلا بعد رفع اليد عن الواقع الأولى، لأنه إذا كان طلبه الجدى باقيا بالنسبة إلى الكاملة، فلا يدعو إلا إليها، فلا يرخص في أول الوقت في إتيان ما لا يطلبه.

نعم، يمكن دعوى إيجاب الاضطراري والواقعي الأولى، لأن الاضطراري مشتمل مثلا على مصلحة أول الوقت، والاختياري مشتمل على مصلحة المانية، فإذا أتى بهما أدرك المصلحتين. ولكنه مجرد احتمال، لأن من المحتمل ارتباطية المصلحتين، كما هو الأوفق بالأدلة.

فبالجملة: هذا خروج عن بحث الإجزاء، لأن مفروض الكلام حول أن الواجب ليس متعددا، ولو أمكن ذلك فهو- بحسب الفرض- من الأقل والأكثر

الارتباطيين، بمعنى عدم إمكان استيفاء تمام المصلحة إلا بمصداق واحد، لا بمصداقين كما لا يخفى، ولا ينبغي الخلط جدا كما خلطوا.

فما قد يقال: من أن الأجزاء لو تم فهو في مثل الصلاة، للإجماع على مقدار الواجب منها (1)، فهو في غير محله.

و مقتضى ما ذكرناه أنه إذا كان في أول الوقت مختاراً، فتخلف عصياناً أو نسياناً، وكان آخر الوقت مضطراً، فإنه لا يسقط عنه الأمر، بل الواجب عليه عند ذلك هي الناقصة، فترخيص المولى أول الوقت، لا يمكن إلا على الوجه الذي أشير إليه المورث للأجزاء. و تعيين المائة أول الوقت مع العلم بحصول الاضطرار آخراً، لا يورث سقوط الأمر بعد تقويت مصلحة المائة، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: هذه المسألة شبيهة بمسألة الترتب، فكما أن هناك ليس إلا أمرين، أحدهما: فعلى، والآخر: شأني، كذلك الأمر هنا.

ولكنه في تلك المسألة، يكون الأهم و المهم متباينين في الماهية والوجود، بخلافه هنا، ضرورة أن اختلاف الناقصة و الكاملة، ربما تكون في الكيف، و أخرى يكون في الكم، كما هو الظاهر.

و أيضاً: في تلك المسألة يكون المهم و الأهم بحسب الأمر طويلين، و بحسب الزمان عرضيين، و هنا يكون الاختياري و الاضطراري بحسب الزمان أيضاً طويلين، و لذلك ربما يكون المهم من أول الأمر فعلياً هنا، بخلافه هناك، فإن الأهم فعلى في جميع فروض البحث، و إلا فليس من الترتب المصطلح.

و كما أن امتثال المهم، لا يعقل إلا بعد إعراض المولى عن الأهم، أو سقوطه بالعصيان، كذلك الأمر هنا، فإن امتثال الاضطراري لا يعقل إلا بعد تحقق موضوعه، و رفع اليد عن الأهم، و هي المائة، و إن كان ذلك ليس لأجل العصيان إلا فيما كان

فى أول الوقت مختارا، و عصى بتفويت المائية، فليتدبر جيدا.

### إيقاظ: فيه برهان على تعدد الأمر

و لا يخفى عليك: أن الالتزام بالعصيان فى تفويت المائية، لا يمكن إلا برجوعه إلى عصيان الأمر النفسى، و لا يكون الأمر المتوجه إلى الطهارة نفسيا بالضرورة، فىكون الأمر بالطبيعة ساقطا، ثم بعد عصيانه يوجد الأمر الآخر متوجها إليها مع الترايبية، فقله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا\*<sup>(1)</sup> إشارة إلى أنه صل مع المائية، وإن لم يوجد الماء، أو وجد و أريق، فصل مع الترايبية فهناك أمران:

أحدهما: متوجه إلى المطلوب الأعلى.

و ثانيهما: إلى الأدنى بعد الاضطرار إليه، و عدم التمكن من الإتيان بالأول فافهم و تأمل.

ثم إن الإشكال المتوجه إلى الترتب (2)، لا يتوجه إلى هذه المسألة، لاختلاف وقتها، فإن وقت المهم و الأهم هناك واحد، بخلاف وقت الاضطرارى و الاختيارى.

هذا مع أن فقدان الماء فى أول الوقت، يستلزم- حسب الأدلة- تعيين الأمر و فعليته، فلا يكون شرطه عصيان الأهم، بخلاف باب الترتب، فلا تخلط.

فالمحصول مما قدمناه: أن الأجزاء لا يكون إلا برفع اليد عما هو المطلوب الأعلى حفاظا على مصالح آخر.

و أما دعوى: أنه يمكن بالحكومة، بأن يكون دليل الواقعى الثانوى، متكفلا

1- النساء(4)، المائدة(5): 6.

2- كفاية الأصول: 166.



لتنزيه منزلة الواقعي الأولى (1)، فهي غير مسموعة، لأن تلك الدعوى لا تكون إلا بعد سقوط الطلب الجدى الأولى ثبوتاً، وهي كاشفة عنه إثباتاً.

و أما توهم الإجزاء، لأجل استيفاء المصلحة الأعلى بالاضطرارية (2)، فهو باطل، للزوم جواز تبديل الحال اختياراً. مع أن مفهوم الإجزاء شاهد على فرض أن المأتمى به أقل ملاكا من المطلوب الأولى.

### تنبيه: على عدم الفرق فى الإجزاء بين إطلاق الدليل و إهماله

بناء على ما سلكناه فى وجه الإ-جزاء، فلا فرق بين كون دليل الاضطرار له الإطلاق، أو الإهمال، لأن الإهمال المورث للشك فى تحقق موضوع الاضطرار، يستلزم الخروج عن الجهة المبحوث عنها.

و إذا كان موضوعه متحققاً، فلا حاجة إلى الإطلاق من جهات آخر، أى لا حاجة إلى إثبات بدليته على الإطلاق، فإن أصل البدلية أنا ما، يستلزم الإجزاء و الاكتفاء به عما هو المطلوب الأعلى قهراً، كما عرفت.

و هكذا الكلام فى إطلاق المبدل منه و إهماله، فإنه على تقدير إهماله يرجع إلى الشك فى رفع اليد عن المطلوب الأولى، فلا يتحقق موضوع البحث، و على تقدير تحقق موضوعه فلا حاجة إليه من جهة أخرى.

إن قلت: الملازمة- كما أشير إليه- ممنوعة، ضرورة أن من الممكن جواز البدار، و الترخيص فى الإتيان بالبدل الاضطرارى، و يكون النتيجة التخيير بين المصدقين: الاضطرارى، و الاختيارى.

1- لاحظ نهاية الأفكار 1: 234.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 244-245.

ولكنه إذا تبدل الحال آخر الوقت، يتعين عليه الاختيارى، لعدم وفاء الاضطرارى بتمام المطلوب. و مجرد الاحتمال كاف لعدم إمكان الحكم بالإجزاء.

و تصير النتيجة على هذا: لزوم الجمع بين الأداء و القضاء، لأنه بذلك لا يفوت شىء من المصلحة اللازم دركها.

قلت: من توهم ذلك- كما هو عن جماعة من الأفاضل (1)- فهو لعدم الوقوف على مغزى المرام فى المقام، و هو أن الجهة المبحوث عنها فى مسألة الإجزاء: هى أن الإتيان بالطبيعة الناقصة، يجزى عن الطبيعة الكاملة، أم لا، كالإتيان بمصاديق الصلاة الاضطرارية عن الواقعية، و الصوم الاضطرارى عن الواقعى و هكذا.

أو الإتيان بما يعد صلاة مجازا- كصلاة الغرقى عن الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط- مجز، أم لا، مما يرجع إلى الأقل و الأكثر واقعا، أو اعتبارا الراجع إلى الأقل و الأكثر فى الملاك أيضا، أى كما لا معنى لأن يصلى حال الاختيار صلاة مع النجس، و صلاة مع الطاهر، بتوهم أن الصلاة الأولى واجدة لمصلحة أول الوقت، و الصلاة الثانية واجدة لمصلحة الطهارة، كذلك الأمر حال الاضطرار.

و سر ذلك: هو أن الملاك أيضا من قبيل الأقل و الأكثر الارتباطيين القائم بمصداق واحد، لا بالمصاديق الكثيرة المختلفة، حتى أنه إذا صرح دليل بوجوب الاختيارية آخر الوقت مع الإتيان بالاضطرارية، فهو لا يكشف عن عدم الإجزاء، بل هو كاشف عن أجنبيّة المصداق الاضطرارى عن الاختيارى، و يكون الباعث إلى الترخيص جهة أخرى، كما لا يخفى.

إن قلت: إننا نرى بالوجدان إمكان كون المطلوب الأعلى، مبينا فى الطبيعة مع المطلوب الأدنى، كما إذا أمر المولى باشتراء البطيخ، ثم أفاد: «أنه إذا لم يوجد البطيخ فليشتر الرقى» فإن الثانى مجز عن الأول، لكونه مصداقا اضطراريا للمطلوب

الجامع، مع كونه مباينا معه فى الطبيعة.

قلت: هذا غير صحيح، لأن الغرض الأقصى ليس مورد الأمر، و لا- الغرض الجامع بين الأعلى و الأدنى، بل الذى هو مورد الأمر هو الطبيعة، فإن كان بين الاضطرارى و الاختيارى، جامعا بحسب الطبيعة، فيصح أن يقال: هل الإتيان بمصداق الاضطرارى كاف عن الاختيارى، أم لا؟ و إلا فلا يصح، ضرورة أن الرقى ليس مصداقا اضطراريا للبطيخ بالضرورة، بخلاف الترابية بالنسبة إلى المائية. ففى الجهة المبحوث عنها فى بحث الأجزاء، لا بد من التوجه و الالتفات إلى هذه النكتة، و كان ينبغى أن نذكر هذه الجهة من الأمور مستقلة.

إن قيل: بناء عليه لا بد من الالتزام بوحدة الأمر، حتى يكون المأمور به الواحد ذا مصداقين: اضطرارى، و واقعى.

قلنا: كلا، بل لا بد من كون الطبيعة محفوظة بين المصداقين، و إن كان الأمر المتوجه إلى الاضطرارى، غير الأمر المتوجه إلى الاختيارى.

فإذا أحطت خبرا بما أسمعناك، تقدر على استخراج الأجزاء بحكم العقل الضرورى، فإن ترخيص البدار لا يعقل إلا بعد رفع اليد عن المطلوب الأعلى، فما هو المأمور به فعلا قد أتى به، و ما هو المطلوب الأعلى و الواقعى الأولى- حسب الجعل و التشريع- قد رفع اليد عنه، و انصرف عن خصوصيته قهرا و طبعاً.

### سادسها: فى صور الشك فى الأجزاء و حكمها

إذا شك فى الأجزاء، فالصور لاختلاف مناشئ الشك كثيرة، نذكر مهماتها:

الصورة الأولى: إذا فرضنا تحقق موضوع البديل الاضطرارى، و لكن شك فى أن البديل المزبور، يكفى عن المصلحة ثبوتا، أم لا بد من التكرار حتى يدرك ما فات منها، فالظاهر جريان البراءة بعد مفروضية الإهمال، لأن ذلك يرجع إلى الشك فى

حدوث التكليف آخر الوقت.

وهذا من غير فرق بين كون الأمر بالبدل غير الأمر بالمبدل منه، أو بكونهما واحداً، أو الاختلاف في الأمر الغيرى، وهو الأمر بالمائية و الترابية لاختلاف حالات المكلفين، فإنه بعد الإتيان بالبدل الاضطرارى، يشك في حدوث الأمر الغيرى للمائية، وسيأتى زيادة توضيح من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

الصورة الثانية: فى الفرض السابق، إذا كان فى أول الوقت مختاراً فترك، ثم بعد ذلك تبدلت حالته، فلا شبهة فى لزوم الإتيان بالاضطرارى، بناء على المشهور فى العبادات و أمثالها.

وإنما البحث فى القضاء، فإن قلنا: إنه بالأمر الجديد، فتجرى البراءة.

وإن قلنا: هو بالأمر الأول فلا بد من القضاء، لأنه بعد العلم بالمأمور به المأتى لا بد من الفراغ عنه، وهو لا يحصل احتمالاً بالفرد الاضطرارى فى الوقت.

وربما يختلف الحكم على القول بوحدة الأمر و تعدده، فإنه على الأول يمكن الالتزام فى القضاء بأنه بالأمر الأول.

و أما على الثانى: فالأمر بالاختيارى يسقط، لسقوط موضوعه، وهو واجد الماء، و الأمر بالاضطرارى يحدث، فلا يبقى أمر يمكن استصحابه بعد الوقت، لأن الأمر الحادث فى أول الوقت قد زال قطعاً، لتبدل الموضوع، و الأمر الثانى الحادث آخر الوقت قد امتثل و سقط، لأن موضوعه- و هو العذر المستوعب- قد تحقق.

نعم، إذا شك فى أن موضوع الاضطرارى آخر الوقت، هل هو الاضطرار من الأثناء إلى آخر الوقت، أم هو الاضطرار فى مجموع الوقت؟ فإنه عند ذلك- لو لا الأدلة الثانوية- تجرى البراءة عن التكليف، لأنه حال الاختيار قد عصى أو نسى، و حال الاضطرار يشك فى حدوث التكليف.

نعم، يمكن الالتزام بأن الأمر الأول، لا يسقط بسقوط المطلوب الأعلى، و هو

المائية، كما هو مبني أن القضاء بالأمر الأول، فعند ذلك يجرى الاستصحاب الحكمي، فليتدبر جيدا.

و أما التمسك بالاستصحاب الموضوعي، و هو عدم الإتيان بالمأمور به و فريضته لإثبات القضاء، فهو محل إشكال من جهتين:

تارة: من جهة أن الموضوع هو الفوت، لا عدم الإتيان.

و أخرى: من جهة أنه أصل مثبت.

و المسألة- على ما بيالى- محل البحث، ليس لما اشتهر: «من أن موضوع القضاء هو الفوت»<sup>(1)</sup> و لكن البحث في أنه فوت الفريضة، أو فوت المصلحة، في محله، و مورد التصديق، و التفصيل يطلب من الفقه.

و ربما يمكن دعوى عدم ترتب ثمره على الاستصحاب، لأن مع فرض تحقق موضوع البديل الاضطراري- و هو الاضطرار من الأثناء إلى آخر الوقت- لا يمكن إجراء استصحاب عدم الإتيان بالفريضة.

نعم، يمكن إجراء عدم إدراكه تمام المصلحة بالفرد الاضطراري، على نحو العدم الأزلي، و لكن لا يكون في حد نفسه واضح الجريان، و لا يكون موضوع القضاء قطعاً.

ثم إنه ربما يظهر من بعض الأعلام، لزوم الاحتياط في نظير المقام<sup>(2)</sup>، لأن احتمال بقاء المصلحة الملزمة، يستلزم الاحتياط، للشك في القدرة بعد العلم بتمام المصلحة، فلا يلزم في الاحتياط الشك في القدرة مع العلم بالتكليف الفعلي، بل لو كان مطلوب أعلى، و شك في سقوطه بالأدنى، و احتمال بقاء المطلوب الأولى و احتمال إمكانية استيفائه بالإعادة، فلا بد من الاحتياط و إن لم يكن علم فعلي بالتكليف.

1- نهاية التقرير 2: 204 و 210، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة 1- 5: 77.

2- نهاية الأفكار 1: 230.

و نظيره أطراف العلم الإجمالى بعد خروج بعض الأطراف عن دائرة العلم المستلزم لانتفائه، فإنه لا يكون علم فعلا بالتكليف، ولكنه يجب الاحتياط مع الشك فى القدرة، كما لا يخفى. و أنت خير بما فيه و بما فى المقايسة.

الصورة الثالثة: لو كان فى أول الوقت مضطرا، و شك فى أن موضوع البدل هو العذر المستوعب، أو مطلق العذر، فأتى بالبدل، بناء على جوازه و عدم حرمة تشريعا، فهل يجب الإعادة فى الوقت، و القضاء خارجه، عند تبدل حاله فى الوقت، أم لا؟

صريح «الكفاية» هو الثانى، تمسكا بالبراءة عن التكليف المشكوك حدوثه، و قال: «إنه فى القضاء بطريق أولى»(1).

و قال السيد الأستاذ البروجردى رحمه الله: «هذا فاسد جدا، لأن المكلف قد علم باشتغال ذمته بالأمر الواقعى، فيكون مرجع شكه إلى السقوط بالفرد الاضطرارى»(2).

و أفاد المحقق الوالد- مد ظله-: «أن من يقول بالأمرين فالبراءة محكمة، و من يقول بالأمر الواحد فالاشتغال محكم»(3).

و أضاف العلامة الأراكى قدس سره: «بأن المسألة من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لأنه إذا ترك الاضطرارى يتعين عليه الاختيارى، و لا يجب عليه البدار إلى الاضطرارى، فيكون هو مخيرا بين الفرد الاختيارى و الاضطرارى، أو يكون الاختيارى متعينا عليه، فلا بد من الاحتياط، سواء كان هناك أمران، أو أمر

1- كفاية الأصول: 110.

2- نهاية الأصول 1: 131-132.

3- تهذيب الأصول 1: 187.

واحد، لتنجيز العلم الإجمالي الأمور المتدرجة، كغيرها»(1).

وقيل: «بأنه وإن كان منها، إلا أن محكمة الاشتغال في جميع فروض دوران الأمر بين التعيين و التخيير ممنوعة، بل هو في بعض الموارد، كما يظهر تفصيله في محله»(2) وهذا ليس إشكالا في المسألة، كما لا يخفى.

أقول: الاشتغال من طريقين:

الأول: هو أن المأمور به بحدوده و قيوده- ومنها الطهارة المائية مثلا في أول الوقت- معلوم و لو كان المكلف فاقد الماء، فإذا علم باشتغال ذمته به، فيرجع الشك إلى سقوطه به، فيجب الاحتياط بالتكرار، و لا يجب القضاء، لعدم علمه بموضوعه بناء على كون الموضوع عنوان «الفوت».

و أما إذا قلنا: بأن موضوعه أعم منه و من عدم الإتيان بالفريضة، فيجوز الاستصحاب الموضوعي، كما لا يخفى.

و يتوجه إليه: أنه كيف يعقل تنجز المأمور به بتمام قيوده و حدوده مع عجزه عن القيد؟! فإنه كما لا يعقل ذلك في أصل الخطاب، لا يعقل ذلك في قيد المكلف به.

و دعوى: أن ما هو المعلوم هو الجامع بين المقيد و المطلق، أو المقيد بالقيد الكذائي و الكذائي (3)، مسموعة، إلا أنه يرجع إلى الأقل و الأكثر، فيكون الجامع واجبا معلوما، و القيود مشكوكة تجري فيها البراءة.

إن قيل: هو قادر بلحاظ جميع الوقت، فيكون بلحاظ جميع الوقت، فيكون بلحاظ حاله الفعلي مشكوك القدرة.

1- نهاية الأفكار 1: 230.

2- محاضرات في أصول الفقه 2: 246-247.

3- محاضرات في أصول الفقه 2: 248.

قلنا: نعم، إلا أنه لا يعقل توجيه الخطاب الفعلى المنجز إليه.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاشتغال هنا: هو أن القدرة والعجز خارجان عن المأمور به، ولا يكون الخطاب- حسب ما تحرر في محله- منحلا- إلى الخطابات حسب حالات الأفراد(1)، فإذا تجاوز كون الواجب على كافة المكلفين، هو الصلاة المائية، وحيث يكون فيهم من هو القادر عليها، فيكفي صدور الخطاب الجدى بالنسبة إلى الكل، فعليه لا بد من الاحتياط، لرجوع الشك إلى كفاية الفرد الاضطرارى عنه.

وكان على الوالد المحقق- مد ظله- التوسل بهذا التقريب في إفادة الاشتغال، كما لا يخفى.

وفيه: أن ذلك أصل لا غبار فيه، ويستثمر منه الآثار العديدة، وتنحل به المعضلات الكثيرة، ولكنه هنا غير نافع، لأن مقتضى ما تحرر في محله: أن التمكن من المائية وعدم التمكن منها، مأخوذ في الدليل، وعند ذلك لا يمكن جعل الخطاب الأعم بالنسبة إلى العاجز.

فإذا قيل: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ \*... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا\*(2) فيعلم خروجه عن الخطاب الأولى، واختصاصه بواجد الماء، فلا يعقل تصوير كون الواجب على الفاقد هي المائية، حتى يمكن تثبيت الاشتغال، فلا تعفل، ولا تخلط.

وتوهم إمكانه بنحو الواجب المعلق، بأن يقال: بأن الواجب حين فقدان، فعلى بلحاظ حال الوجدان، وهو آخر الوقت، غير نافع، لأنه مع فرض الشك في

1- يأتي في الجزء الثالث: 347-348.

2- النساء(4): 43، المائدة(5): 6.



أن موضوع الاضطرار هو مطلق العذر، أم هو العذر المستوعب، يشك في وجوبه التعليقي، ولا يمكن العلم به، لأن مع احتمال رفع اليد عن المطلوب الأعلى، لا يمكن العلم بالطلب المعلق الفعلي. نعم يعلم بالمعلق المشروط بعدم الإتيان بالبدل.

فبالجملة: لا بد من كون متعلق التكليف في لزوم الخروج عن عهده عند الشك، معلوما من جميع الحدود والقيود، وإذا دخل الوقت، إما يكون الواجب هي الطبيعة الجامعة بين الأفراد، من غير معلومية الخصوصيات، كالترايبية، والمائية، فمقتضى البراءة في الأقل والأكثر عدم وجوب الأكثر، وإن كانت الطبيعة واحدة، والأمر واحدا.

وإن كان ما هو المعلوم هي الطبيعة المائية، فيدعو الأمر إليها، فلا بد من الاحتياط. إلا أنه غير صحيح، لأنه مع احتمال كونه موضوع الترابية لا يعلم الخصوصية.

وإن قلنا: بأن ما هو المعلوم من الأول هي الترابية، فلا وجه للاشتغال. ومعنى أن ما هو الواجب هي الترابية: هو أن الصلاة واجبة، وتقع بصفة الوجوب، ولكنها من جهة خصوصية المصداق- وهي الترابية- مورد الرخصة، وأنه يجوز له التأخير إلى آخر الوقت، كما هو شأن جميع الواجبات الموسعة، فإنها تقع بصفة الوجوب إذا تحققت في أول الوقت، ولكنه يجوز تأخيرها، والإتيان بمصاديق اخر مع الخصوصيات الأخرى، كما لا يخفى.

الثاني: أن هذه المسألة من صغريات مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا بد من القول بالاحتياط، وقد عرفت في طي البحث وجهه، فلا نعيده.

أقول أولاً: إن مقتضى ما تحرر منا في محله: أن المسألة من صغريات دوران الأمر بين كونه من الواجب التعيني الذاتي، أو الواجب العيني العرضي، على ما

اصطلحنا عليه في أقسام الواجب (1).

مثلا: في مسألة صلاة الجمعة و الظهر، ليس الوجوب تخييريا، بل الواجب بالذات هو الظهر، و الجمعة تكون مجزية عنه، و هذا ليس من الواجب التخييري اصطلاحا، الذي يكون التخيير فيه مجعولا من أول الأمر.

و تظهر الثمرة في صورة الشك، فإنه على ما ذكرناه يتعين الاشتغال إذا لم يكن الدليل ناهضا على الأجزاء، بخلاف الأمر على ما أفاده القوم، فإنه يمكن اختيار البراءة، بناء على جريانها في دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و على هذا تعرف: أن مسألتنا هذه لو كانت من صغريات مسألة، فهي من صغريات هذه المسألة، لا تلك، فلا تغفل.

و ثانيا: ليست هذه المسألة من صغريات المسألتين السابقتين، ضرورة أن الواجب معلوم في أصله، و الأمر النفسى العيني واضح من أول الوقت، و إنما الشبهة في خصوصياته، فإن كان المكلف موضوع البدل، فيجوز له البدار إلى الترايبية، فيكون ما هو المدعو إليه هي الصلاة الترايبية، من غير كونها واجبة عليه بالتعيين، و إن لم يكن موضوعها، فلا بد من الصبر و الانتظار حتى يأتي بالمائية.

فما هو الواجب عليه موسعا هي الصلاة، و لا شبهة في ذلك، و لا ترديد فيه أصلا، و حيث لا دليل على حدود المكلف به من أول الوقت، لا سبيل إلى إيجاب التأخير، و لو أتى به أول الوقت يشك في ثبوت الأمر بالخصوصية بعد ما صار واجدا للماء، و الشك في سقوط التكليف ينشأ من الشك في حدوده، و حيث لا دليل عليه فالمرجع هي البراءة- كما أفاده «الكفاية»(2)- بلا شبهة و إشكال.

1- يأتي في الجزء الرابع: 73.

2- كفاية الأصول: 110.

فتحصل، أنه مع الإتيان بالبدل الاحتمالي، لا يبقى موقف للعلم بالتكليف مع الخصوصية.

نعم، لو قلنا بعدم جواز البدار عند الشبهة، وقلنا ببطلان الترابية، فلا بد من الصبر والانتظار. وهذا كأنه خروج عن موضوع البحث، ولا يضر بالجهة المبحوث عنها هنا، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: لا يمكن أن يقال بالتخير بين الترابية والمائية، لأن الترابية في طول المائية، وحيث لا يكون في أول الوقت يجب عليه المائية، لفقدانه، فيكون من المحتمل رفع اليد عنها بالإتيان بالترابية، فالتكليف بالمائية- أى بالخصوصية- لا ينتج بعد ذلك، لأن ترك البديل من شروطه.

ومما ذكرنا يظهر عدم حصول الفرق بين وحدة الأمر وتعددده. كما أنه إذا جرت البراءة بالنسبة إلى الإعادة، فبالنسبة إلى القضاء بطريق أولى، وذلك لأن تقريب الاشتغال- بإدراج المسألة في صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير- لا يمكن بالنسبة إلى القضاء، وهكذا التقريب الأول.

الصورة الرابعة: ثم إنه يظهر من حكم ما سبق، حكم هذه الصورة: وهي ما إذا كان مختاراً في أول الوقت، وصار مضطراً، وشك في أنه موضوع الاضطرار، فأتى بالبدل الاحتمالي، ثم في الوقت وجد الماء، أو خارجه، فالظاهر تعيين المائية، للعلم بها، والشك في الخروج عن عهدتها. وإذا ترك البديل يتعين القضاء.

و أما لو أتى به، ففي وجوب القضاء بحث مضي، والقاعدة هي البراءة، على تأمل تفصيله في مباحث القضاء في الفقه.

و أما وجوب الإتيان بالبدل الاحتمالي، فهو محل إشكال، إلا في موارد

الإجماع على أن «الصلاة لا- تترك بحال»<sup>(1)</sup> و موارد العلم الإجمالى بوجوب الأداء عليه فى الوقت، أو القضاء خارجه، فإنه يجب الاحتياط بالجمع.

نعم، ربما يشكل تنجيز هذا العلم، لأن موضوع القضاء هو «الفوت» و هذا يورث قصور العلم بالتكليف الفعلى على أى تقدير، كما هو الظاهر.

اللهم إلا أن يقال: بأن موضوعه أعم منه و من عدم الإتيان بالفريضة، و عند ذلك يحرز بالاستصحاب.

والآذى هو أساس البراءة: هو أن الترخيص إلى البدل، لا- يمكن إلا برفع اليد عن المطلوب الأعلى، كما مر، و مع احتمال الترخيص، لا يمكن العلم بالطلب الأعلى، و مع عدم العلم به لا سبيل إلى الاشتغال.

---

1- وسائل الشيعة 12: 346، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب 19، الحديث 1، مع تفاوت يسير.

## الموقف الثالث في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي

### إشارة

بمعنى أنه لو أتى بالناقصة حسب ما يؤدي إليه أصل من الأصول، أو أمانة من الأمارات، ثم تبين النقصان، فهل تجب الإعادة و القضاء، أم لا؟

وبعبارة أخرى: يجوز ترتيب الأثر الثابت حسب الأدلة الأولية للمركب الكامل، على المركب الناقص، فيكتفى بالصلاة بلا سورة، أو مع النجس، ولا- يعيد، ولا يقضيها، وبالصوم مع الإتيان ببعض المفطرات، أو مع الإفطار في الوقت حسب الاستصحاب، أو الدليل، ولا يقضيه، والحج مع تبين أنه لم يكن مستطيعاً حسب الواقع، ولكن حسب استصحاب بقاء أمواله، أو قيام الأمانة، كان يجب عليه الحج، وهكذا في جميع المركبات التي أتى المكلف بالناقص منها حسب الوظيفة الظاهرية.

و أما مع ترك الكل، فهو موكول إلى البحث الرابع الذي أشرنا إليه، وأدرجناه في مباحث الأجزاء (1)، خلافاً للأعلام (2).

و من صغريات هذه المسألة الطهارات الثلاث، حسبما يظهر من ظواهر الكلمات، فلو توضأ أو اغتسل أو تيمم - حسب قاعدة الطهارة أو استصحابها- بالماء المشكوك طهارته، أو التراب المشكوك طهارته، ثم تبين نجاستهما، فهل

1- يأتي في الصفحة 346.

2- لاحظ تهذيب الأصول 1: 190.

يعيد، أم لا؟ وهكذا لو عفر إناء الولوغ بالتراب المشكوك حاله، ثم تبين نجاسته.

فلا فرق بين المركبات المطلوبة بنفسها، و المركبات المجمولة للغير، مع أنها مطلوبة نفسيا ندبا، في دخول الكل في محط البحث. و مثلها المركبات الاخر المعتبرة في المعاملات، كالعقود، و الإيقاعات.

فلو تمسك بأصالة البراءة الشرعية لرفع اعتبار قيد شرعا فيها، بناء على جريانه في مثله، ثم تبين خلافه، أو قام الدليل على أن زيدا يعرف العقد العربي، ثم تبين أنه عقد فارسي، و كان لا- يعرف ذلك، أو قلنا بجواز الاتكاء على استصحاب علمه بالعربية، فأوكل الأمر إليه، فتبين الخلاف، فهل يجزى هذا الناقص عن الكامل، و يجوز ترتيب آثاره عليه، أم لا؟

فلا فرق بين الأصول و الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية، أو الحكمية- كما صرح به بعضهم (1)- في دخول الكل في محط البحث.

إن قلت: بناء على هذا يجرى النزاع حتى في مثل التذكية، و في مثل التصرف في مال الغير بدون الإذن الواقعي، إذا كان الإذن محرزا بالاستصحاب، مع أن مفهوم «الإجزاء» و «أن المأمور به الظاهري عن الواقعي يجزى، أم لا» يأتى عن ذلك، لعدم تعلق الأمر بذلك.

قلت: ليس عنوان «الإجزاء» في الدليل، و ليس الباحث عن هذه المسألة من يتبع قوله، فعليه لا بد من ملاحظة ملاك البحث و المقصود الأصلي فيه، و هو أعم من ذلك، ضرورة أن المقصود هو أن الإتيان بطبيعة ناقصة، يكفي عن الكاملة في ترتب الآثار الشرعية عليها المخصوصة بالكاملة حسب الغرض الأولى، أم لا يكفي.

فلا يختص البحث بالعبادات، و لا بالمركبات الخاصة، بل البحث جار حتى

1- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 360.

فى مثل المركب من الجزئين إذا أتى بأحدهما، وأحرز الآخر بالأصل، كما فى تصرفه فى مال الغير، فإنه إذا أحرز شرط جواز التصرف بالاستصحاب، ثم تبين خلافه، يأتي البحث فى أنه ضامن أم لا، وهكذا فى أن صلاته فى ثوبه صحيحة، أم لا. فعلى ما تقرر لا يشترط كون الناقص مأمورا به، بل المناط أعم.

ثم إنه ربما يخطر بالبال الفرق بين المركبات التى لها المسببات الباقية اعتبارا، وبين ما ليست كذلك، فإن مثل الصلاة و الصوم و الحج و هكذا، لا يعتبر لها البقاء، و مثل الطهارات و العقود و الإيقاعات و الحلية فى التذكية و أمثال ذلك، يعتبر بها البقاء:

فما كان من قبيل الأول يأتي فيه النزاع.

و ما كان من قبيل الثانى، فبالنسبة إلى الآثار السابقة، يأتي أيضا فيه البحث.

مثلا: إذا توضأ بالماء النجس الواقعى و الطاهر الظاهرى، تصح صلاته، ولكنه بعد ما تبين فلا نزاع فى لزوم التوضى للصلوات الآتية.

و هكذا إذا صام شهر رمضان، ثم تبين أنه جنب، فإنه يأتي البحث فى صحة صوم شهر رمضان، و لا يأتي فى لزوم تحصيل الطهارة للآتية.

و أما بالنسبة إلى الآثار الآتية، فلا يأتي النزاع، كما أشير إليه، و عرفت المقصود.

و أنت خبير: بأن العقود و الإيقاعات، يأتي النزاع فيها بالنسبة إلى الآثار الآتية، و لعل المشهور هو الإجزاء فيها، فلا يجب إعادة العقد بالعربى، لترتيب الآثار بعد ذلك.

نعم، ربما يخطر دعوى الفرق بين ما كان من الشروط شرطا حدوثا فقط، كالعربية، و الماضوية، و كالحديد فى تحقق التذكية، و القابلية و هكذا، و بين ما كان منها شرطا حدوثا و بقاء، كطيب المالك لجواز التصرف، فإنه لا معنى لترخيص

التصرف بعد تبين عدم الطيب، بخلاف إمكان الترخيص بالنسبة إلى الصلوات الآتية، بدعوى أن طهارة الماء المحرزة بالأصل أو الأمانة، كافية في إزالة الحدث و الخبث، فلا يكون بعد ذلك جنابة، حتى يحتاج إلى الإزالة بالنسبة إلى الأعمال الآتية المشروطة بالطهارة، فافهم و اغتتم.

فتحصل إلى هنا: أوسعية بحث الأجزاء في المقام مما يظهر من بعض كلماتهم (1)، ولا وجه للاقتصار على ما ينطبق عليه عنوان المسألة، من كون الطبيعة الناقصة مأمورا بها، بل لو كان من الأمور الرخصية، و من الشرائط لأمر آخر - كالتذكية بالنسبة إلى جواز الأكل - فهو أيضا داخل في ملاك البحث، وإلا - يلزم خروج مباحث العقود و الإيقاعات عنها، لعدم تعلق الأمر بها، لا ندبا، و لا وجوبا، إلا في بعض المواقف، على تأمل فيه، فلا تغفل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن تمام الكلام في مقامين:

### المقام الأول: في الأمارات

#### إشارة

وقبل الخوض في أصل المقصود، لا بد من تقديم أمور:

#### أحدها: في المراد من الأمارات

المراد من «الأمارات» أعم من الأمارات العقلانية الممضاة الجارية في الأحكام و الموضوعات، كخبر الثقة، و البيئة، و قاعدة اليد وغيرها، و من الأمارات التأسيسية الشرعية التي يستظهر من أدلتها أن الشرع المقدس مثلا، اعتبرها كالأمانة، حتى تكون مثبتاتها حجة.

1- كفاية الأصول: 110، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 246.



وهي من جهة الصغرى محل الكلام، وربما يمكن دعوى أن الاستصحاب منها، أو رأى الفقيه والمجتهد من هذا القبيل، لما تقرر في محله من سقوطه عن الحجية العقلانية، لاختلافهم في مسألة واحدة مرارا وكرارا، ولكن ربما اعتبر شرعا كالأمارات الأخرى.

ثم إن بناء الأصحاب إلى زماننا هذا، على إخراج مثل القطع عن هذه المسألة<sup>(1)</sup>، حتى من القائل بالإجزاء في الأمارات. ولعل سر ذلك عندهم: أن حجيتهم ذاتية، لا تنالها يد الجعل والتشريع، فلا ربط لعالم الشرع بهذه الأمانة العقلية، ولا تصرف منه، ولا إمضاء من قبله، ولا تتيمم لكشفه، ولا غير ذلك من العبارات المختلفة.

والذي هو الحق عندي: أن حجية القطع ليست ذاتية، بل هي - كغيرها - تحتاج إلى دليل الإمضاء، لأن الحجية ليست ذاتية، لا بالمعنى المصطلح عليه في باب الإيساغوجي والكليات الخمسة، ولا في باب البرهان، بل الحجية من الاعتبارات العقلانية، وربما أمكن للشرع إسقاطه عنها، فلا يكون عذرا، وإذا توجه المكلف إلى ذلك، فلا يرد في واد يحصل له القطع، ولا يدخل في مقام يوجد له العلم، فيرتدع عن هذا، ولا يسلك سبيلا يؤدي إلى وقوعه في العلم.

نعم، بعد ما كان عالما لا يمكن رده، وتفصيل ذلك في محله<sup>(2)</sup>. ولعل هذا مما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الأنصاري قدس سره<sup>(3)</sup>، كما صرح به الوالد - مد ظله -<sup>(4)</sup>.

ولو سلمنا أن حجيتهم ذاتية، فهو داخل في محل البحث أيضا، وذلك على بعض الوجوه الآتية في تقريب الإجزاء في الأمارات مثلا، لو قلنا: بأن وجه الإجزاء

1- لاحظ منتهى الأصول 1: 253.

2- يأتي في الجزء السادس: 22-39.

3- فرائد الأصول 1: 5-6.

4- تهذيب الأصول 2: 8-9.

فيها، أن الشرع بعد إمضاء الأمانة العقلانية المؤدية إلى خلاف الواقع، لا يكون باقياً على إرادته الأولية، بل لا بد من رفع اليد عند ذلك عنها، جمعاً بين الحكيمين.

فعلية يأتي هذا الوجه هنا، لأن هذا المشرع والمقنن، هو الله تعالى الذي خلق كل شىء، ويبيده كل شىء، ومن تلك الأشياء القطع المؤدى إلى خلاف شريعته وقانونه، فكيف يمكن ترشح الإرادة الجدية منه تعالى في مورد خطأ الطريق التكويني الذي أمر خلقته بيده؟! فلا بد من رفع اليد عن الحكم التشريعي، فيحصل الإجزاء فهراً.

فبالجملة: جميع الإمارات داخلية في محط البحث و موضوع الكلام، فلا تخلط، ولا تغفل.

### ثانيها: في قصر بحث الإجزاء على طريقة الإمارات

البحث هنا مقصور على مسلك الحق في باب حجية الطرق والأمارات، من الطريقية، ولا ينبغي تشقيق الشقوق، و تكثير الكلام على السببية بأنحاءها، بعد عدم رضا أحد من العقلاء بها، لا السببية التي أبدعها الأشاعرة من إنكار الأحكام الواقعية رأساً، ولا التي اخترعها المعتزلة، من قلب الواقع عما كان عليه عند تخلف مؤدى الأمانة عن الواقع.

و أما السببية بمعنى المصلحة السلوكية، فهي ليست من أنحاء السببية، لأن صاحبها يأبى عنها، وربما يؤدي نظره إلى التفصيل بين الإعادة و القضاء هنا، فيكون رأياً ثالثاً في مسألة الإجزاء، كما لا يخفى.

فبالجملة: الإجزاء على رأى العامة في الطرق ضرورى، بل لا- معنى لعدمه، و على رأى الإمامية محل البحث، سواء قلنا بالمصلحة السلوكية، أو لم نقل، لأن وفاء تلك المصلحة بذاك، غير ثابت ثبوتاً، كما يأتي الإيماء إليه.

وسواء قلنا: بأن الطرق أعذار و منجزات، و لا شىء وراء ذلك، و تكون حججا بين الموالى و العبيد، من غير ارتباط بعالم الواقع و نفس الأمر، كما هو الحق الظاهر عند كل عاقل و خبير(1)، أو قلنا: بأنها مجعولة بملاك غلبة الإصابة للواقع، فتكون حسب مؤدياتها أحكام مجعولة مماثلة للأحكام الواقعية، كما هو المنسوب فى التعليقة إلى المشهور(2).

و على كل حال: نزاع الإجزاء منوط بالالتزام بالحكمين: الظاهرى، و الواقعى، و أنه عند انكشاف الواقع، و لدى تخلف الظاهرى عن الواقعى، هل يجوز ترتيب الآثار على المأتى به غير الواجد للشرط أو الجزء، أو الواجد للمانع، أم لا؟

و أما مع إنكار أحد الحكمين - الواقعى كان، أم الظاهرى - فلا معنى له، لأنه على الأول يتعين الإجزاء، و على الثانى يتعين الاحتياط، فلا يجزى قهرا و قطعاً.

ثم إن السببية فى الطرق باطلة على إطلاقها، فتوهم الفرق بين الطرق القائمة على أصل الحكم، و بين القائمة على قيود الموضوع، كالشرط، و الجزء، و أنها فى الأولى باطلة، دون الثانية(3)، فى غير محله، ضرورة أن مجرد إمكان الالتزام بالسببية، لا يورث صحة ذلك، و إلا فهى ممكنة حتى بالنسبة إلى أصل الحكم و الموضوع، كما لا يخفى.

فما ترى فى كلام العلامة الأراكى قدس سره: من نفى الاستبعاد عنه(4)، لا يخلو من غرابة، ضرورة أن دليل حجيتها فى الكل واحد، و لا يستفاد من قوله: «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقافتنا»(5) إلا المعذرية و المنخبرية، حسب

1- كفاية الأصول: 319.

2- نهاية الدراية 1: 400.

3- أجود التقريرات 1: 197، منتهى الأصول 1: 254.

4- نهاية الأفكار 1: 245-246.

5- وسائل الشيعة 27: 149 كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 40.

دلالة المطابقة في الأولى، والالتزام في الثانية.

إن قلت: تدارك المصلحة الفائتة بالمصلحة السلوكية والالتزامية، يورث الإجزاء، فهذا مثل السببية، فإن مضى الوقت فيتدارك جميع ما فات منه في الوقت، ولا يجب عليه القضاء عند انكشاف الخلاف بعد الوقت، وإن انكشف الخلاف في الوقت فعليه القضاء.

قلت: أولاً: يمكن دعوى أن السلوك أنا ما يكفي، ويتدارك به جميع ما يمكن أن يفوت منه، فلا يجب الأداء والإعادة، كالقضاء. وأما عند الشك، فهو تابع للبحث الآخر الآتي في محله.

و ثانياً: لا تلازم بين تدارك ما فات منه وبين الإجزاء، لأن شخص مصلحة الواقع باق على حاله، ويكون الأمر الواقعي تابع لتلك المصلحة، وهذا كثير النظير في العرفيات، فلا تغفل.

فما أفاده بعض إشكالا على القول بالمصلحة السلوكية: من أنها تؤدي إلى الإجزاء، والتفصيل بين الإعادة والقضاء<sup>(1)</sup>، في غير محله. و لعل معنى: «أن للمصيب أجرين، وللخطيئ أجرا واحدا»<sup>(2)</sup> يرجع إلى ذلك.

نعم، ما أفاده العلامة النائيني قدس سره هنا بقوله: «و من المعلوم أن المصلحة السلوكية، لا تقتضى الإجزاء عند انكشاف الخلاف، فإن المصلحة السلوكية- على القول بها- إنما هي لتدارك فوت مصلحة الواقع، وهذا مع انكشاف الخلاف وإمكان تحصيل المصلحة الواقعية، لا يتحقق»<sup>(3)</sup> انتهى، يستلزم الإجزاء إذا مضى الوقت ولم ينكشف، لأنه بعد الوقت لا يمكن تحصيل المصلحة الواقعية، لارتباطية مصلحة

1- محاضرات في أصول الفقه 2: 276.

2- سنن الترمذى 2: 393، كنز العمال 5: 630.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 247-248.

الصلاة و الوقت حسب الفرض، فليتدبر.

ثم إنه قد يتراءى من كلام بعض الأفاضل و الأعلام: أن ما هو محل البحث و يمكن الالتزام بالإجزاء فيه، هو الطريق المستوفى لشرائط الحجية، دون موهوم الحجية.

مثلاً: إذا قام طريق على شرطية السورة، ثم قام طريق أقوى منه على عدم شرطيتها، أو اقتضى العموم أو الإطلاق عدم شرطية المركب بشىء، ثم تبين وجود مخصص يقتضى شرطيته، أو وجدت قرينة صارفة أو معينة على خلافهما، أو وجدت مزية للرواية المتروكة على الرواية المأخوذة، أو قرينة على أن ابن سنان فى السند هو محمد، ثم تبين أنه عبد الله و هكذا، فإنه فى جميع هذه المواقف، لا يكون الإجزاء حتى على السببية، لأن من يقول بها يقول فيما هو مستوف لجهات الحجية، لا فيما هو موهوم الحجية، و ينكشف بعد ذلك أنه ما كان حجة واقعا(1)، انتهى.

و أنت خبير بما فيه من القصور و الفتور، ضرورة: أن فى الشبهات الحكمية الكلية، يكون جميع الانكشافات من هذا القبيل، و لا معنى للحجية الواقعية إلا بمعنى أنه إذا أخل بوظيفته من الفحص، ثم تبين وجود الطريق، فإنه عند ذلك يكون الطريق الأول موهوم الحجية، و إلا فهو حجة و عذر. هذا أولاً.

و ثانياً: ما هو ملاك الإجزاء عندنا، هو أنه مع ترخيص الشرع بالأخذ و التطرق، لا يمكن إلا إمضاء المأتى به، و هو الإجزاء، و هذا المنطى يجرى فى مطلق الحجية، سواء كانت على الأحكام، أو الموضوعات.

نعم، ما أشير إليه خارج، لعدم كونه حجة إلا بعد إحراز الشرط، و هو الفحص الكافى عن مقدار الدليل، و معارضاته، و قيوده من القرائن و غيرها.

1- كفاية الأصول: 112، منتهى الأصول 1: 254، محاضرات فى أصول الفقه 2: 282.

### ثالثها: فى الفرق بين الإجزاء هنا و بين الإجزاء فى مباحث الاجتهاد و التقليد

لا- ينبغى الخلط بين بحث الإجزاء هنا، و بحث الإجزاء فى الاجتهاد و التقليد، و لا ينبغى إدراج تلك المسألة و خصوصياتها فى هذه المسألة، فإن الجهة المبحوث عنها هنا: هى أنه إذا تبين نقصان المأتى به عن المأمور به الواقعى، فهل يكفى الناقص عن الكامل، أم لا؟ و لا نظر إلى كيفية التبين، وأنه قطعى، أو ظنى، أو غير ذلك، و الجهة المبحوث عنها فى تلك المسألة: هى أنه إذا اختلفت آراء المجتهدين و تقليد المقلدين، فهل يكون الرأى الأول حجة إلى زمان التبدل، أو لا، أو يفصل بين ما إذا كان الرأى الأخير مستندا إلى القطع بالخلاف، و ما كان مستندا إلى الدليل الظنى.

فما ترى من المخالطة(1) و إن لم يكن به بأس، و لكنه خروج عما عليه القوم فى المباحث، و إلا يلزم تكرار المسألة فى الأصول.

و إن شئت قلت: لا إهمال فى كيفية التبين هنا، بل المراد هو ما إذا استند فى العمل الأول إلى الطريق العقلى، أو العقلانى، أو الشرعى، ثم تبين له بطلان ذلك الطريق قطعا، لشواهد كثيرة قد خفيت عليه. و على كل حال ما يأتى فى توجيه الإجزاء، لا تختلف فيه الصور المزبورة، كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

### الأقوال فى إجزاء الأمارات و بيان الحق

إذا عرفت تلك الجهات فاعلم: أن المنسوب إلى الشهرة القديمة و الحديثة(2)

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 258-259، منتهى الأصول 1:

2- لاحظ نهاية الأصول: 141.

إلى عصر الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره هو الإجزاء فى الإمارات، و ظاهر المدعى عدم الفرق بين أنحاء الإمارات، كما يظهر منه عدم الفرق بين الإمارات فى الأحكام، و الموضوعات (1).

هذا، و يظهر مما أسند إلى الشهيد، أن القول بالإجزاء من التصويب المجمع على بطلانه (2).

و حيث إن المسألة هنا تدور مدار القاعدة العقلية، من غير النظر إلى خصوصيات آخر من الأدلة اللفظية فى بعض المركبات، أو الإجماع فى بعض، فلا بد من النظر إلى ما هو قضية الصناعة العلمية.

و المعروف بين أبناء الفضل و التحقيق فى العصر عدم الإجزاء (3)، و قد خالفهم السيد الأستاذ البروجردى قدس سره و كان يصبر على الإجزاء (4)، و كنا من أول الأمر نوافقهم، و كان ذلك عندنا من الواضحات.

فنقول: إن هذه المسألة، من متفرعات مسألة كيفية الجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية، فإن قلنا هناك: بانحفاظ الحكم الواقعى على ما هو عليه من الجد و الإلزام فى جميع النواحي، فلا بد من القول بعدم الإجزاء، لأن الطرق ليست إلا معذرات و منجزات.

و إذا قلنا: بعدم انحفاظ الأحكام الواقعية فى مرتبة الحكم الظاهرى، و مع الترخيص و الإمضاء و الرضا بالطرق المؤدية إلى خلافها أحيانا، فلا بد من القول بالإجزاء، و ذلك لامتناع الجمع بينهما عقلا، فإنه لا يعقل ترشح الإرادة الجدية من

1- مطارح الأنظار: 22- السطر 9.

2- حكاة فى فرائد الأصول 1: 46، لاحظ تمهيد القواعد: 322-323.

3- مطارح الأنظار: 23- السطر، كفاية الأصول: 111، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 246-255، نهاية الأفكار 1: 243، تهذيب الأصول 1: 190.

4- نهاية الأصول: 138-139.

المولى الملتفت إلى جعل السورة مثلا- جزء على جميع التقادير، مع عدم رفع اليد عن جزئيتها، سواء أدت الأمانة إليها، أو أدت إلى خلافها، ومع ذلك يترشح منه الإرادة والرضا بجعل الطرق والأمارات، بل يجب عليه حينئذ السكوت، وإحالة الأمر إلى العقل، وإعلام عدم الرضا بالطرق، أو جعل الاحتياط.

و ثمرة هذا القول هو الالتزام بأن الطرق والأمارات منجزات عند الإصابة، وليست معذرات، لعدم بقاء الإرادة على حالها، كما لا يخفى.

إذا أحطت خيرا بما تلوناه عليك، يظهر لك: أن دليل الإمضاء وإظهار الرضا، لا يفرق بين الأمارات التي لا يكشف خلافها، أو التي تكشف خلافها، لوحدة الدليل والإمضاء، فإذن لا يفهم العقلاء من تلك الأدلة، إلا أن الشرع الأقدس في مورد المخالفة، رفع اليد عن الواقع، و انصرف عن مطلوبه الأعلى، لمصالح عالية من حفظ النظام، و من تسهيل الأمر، و ترغيب الناس إلى أساس الديانة و الإسلام، و غير ذلك.

وبعبارة أخرى: الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري في مورد الأمارات، لا- يمكن ثبوتها إلا بما أشير إليه، و هو مختار السيد، و الوالد المحقق- مد ظله- أيضا(1).

و توهم: أنه من التصويب المجمع على بطلانه، في غير محله. مع أن الإجماع على أمر غير معقول، لا يورث شيئا، و لذلك التزم صاحب «الكفاية» قدس سره بأن الحكم الواقعي إنشائي (2)، و هذا يرجع إلى عدم إرادة جدية على الحكم الواقعي.

و أما الإجزاء فيمكن دعوى عدمه هنا، لأنه لا مانع من الالتزام برفع اليد عن الواقع، بالنسبة إلى ما لا ينكشف خلافه.

مثلا: إذا قام دليل على عدم وجوب السورة، أو عدم مفطرة الارتماس، أو عدم لزوم طهارة ماء الوضوء، أو على أن القبلة هكذا، أو غير ذلك من الأحكام

1- نهاية الأصول: 134-136، تهذيب الأصول 2: 66.

2- درر الفوائد، المحقق الخراساني: 36-37.



والموضوعات الوضعيّة والتكليفية، وكان بحسب الواقع تجب السورة وهكذا في الصلاة وغيرها، فإن الترخيص في التطرق والعمل بالأمارات غير المنكشفة إلى آخر العمر، أو آخر الوقت المضروب للطبيعة، لا يعقل مع بقاء الجد والإرادة الإلزامية على الشرطية، فقهرها بالنسبة إليها تضمحل الإرادة.

ولكن بالنسبة إلى الأمانة التي تنكشف في أثناء الوقت- بحسب الواقع واللب- لا تضمحل الإرادة، بل الواقع محفوظ، فلا يكون حينئذ تصويب اصطلاحى إلا فى صورة واحدة، فعليه تجب الإعادة، ويجب القضاء إذا تبين خارج الوقت، وقام دليل على تعدد المطلوب، لأنه بحسب التصور كان قد رفع اليد عن مصلحة الوقت، ولكنه لا يرفع اليد عن مصلحة الطبيعة.

فبالجملة: لا إلزام ثبوتاً بالإجزاء، ولكنه يتم إثباتاً بعد وحدة دليل إمضاء الأمانة، وبعد عدم تعرض الشرع للأمارات التي ينكشف خلافها، فإنه عند ذلك لا يفهم إلا رفع اليد بمجرد قيام الأمانة.

إن قلت: إذا كان الإجماع على بطلان التصويب، وكانت بعض الروايات المتعرضة لإمضاء الطرق والأمارات، ناظرة إلى المعذرية والمنجزية، فالقدر المتيقن من لزوم رفع اليد هو المتعين، وهو ما إذا لم ينكشف خلافه، وأما لو كشف الخلاف حتى بعد الموت، فيترب آثار الأحكام الواقعية، ويجب على الوصى العمل بوظائفه، وعلى الولد الأكبر قضاء ما فات منه، وهكذا.

قلت: أما الإجماع المزبور، فلا يفيد إلا بطلان التصويب قبالة التخطئة، وهذا مما لا يقول به الإمامية، والذي نقول به هو صرف نظر الشرع عن الواقع فيما نحن فيه، لأمر أهم، وهذا مما لا دليل على بطلانه.

هذا مع أن حجية الإجماع المزبور ممنوعة، لما يظهر من الشيخ فى «العدة»

أن المسألة عقلية، لا شرعية(1)، فراجع.

وأما توهم دلالة مثل قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»(2) على المعذرية والمنجزية، ولا معنى للمعذرية إلا محفوظية الأحكام الواقعية في رتبة الظاهرية، وإلا فلا حكم حتى يسأل عنه، ويحتاج العبد إلى الاعتذار بتأدية الطرق خلاف الواقع، فهو غير سديد، ضرورة أنه دليل على منجزية الطرق، وأنه إذا قامت الطرق وخبر الثقة على حكم، فلا عذر لأحد في ترك العمل به، باحتمال عدم كونه موافقا للواقع، فإنه لا يكون عند الإصابة معذورا، وأما أن الطريق عذر عند المخالفة فلا يستكشف منه، إن لم نقل بدالته على منجزيتها فقط، فما ترى في حاشية العلامة المحشى قدس سره(3) في غير محله.

فتحصل: أن قضية وحدة دليل الأمارات- بعد كونها مستلزما لصرف النظر، ورفع اليد عن الواقع في صورة عدم كشف الخلاف- هو الإجزاء عرفا حتى في صورة كشف الخلاف، فتكون الأمارات منجزات، لا معذرات.

وبعبارة أخرى: يمكن دعوى أن فهم العقلاء والعرف في الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية يختلف، فإن لاحظنا النسبة بين الواقعيات النفسية- كوجوب صلاة الجمعة، ووجوب الحج، وغير ذلك- وبين أدلة تنفيذ الطرق والأمارات، تعين وأن يقال بانحفاظ الواقع مع إمكان الاستيفاء، فلو دل دليل على عدم وجوب شيء نفسي، ثم قبل مضي وقته تبين وجوبه، فإنه لا معنى لرفع اليد عن الواقع.

وأما إذا لاحظنا النسبة بين الأحكام الغيرية، وتلك الأدلة، فحيث إن الأمر

1- عدة الأصول: 83.

2- تقدم في الصفحة 303، الهامش 5.

3- نهاية الدراية 1: 400.

الداعى إلى الطبيعة، يدعو إليها فى جميع الوقت، فلا يستفاد من الجمع بين هذه الأدلة إلا أنه إذا صادف دليل الأمانة الواقع فهو، وإلا فقد رفع المولى يده- لمصالح- عن واقعه و مطلوبه، و حينئذ يكون الناقص و المأتى به الفاقد للشرط و الجزء و الواجد للمانع، مسقطاً لأمره المتعلق بالطبيعة.

إن قلت: لا- دليل على حجية الأمارات و الطرق، إلا إمضاء الشرع و السكوت و عدم الردع، و عند ذلك يتعين الأخذ بإطلاق الأحكام الواقعية و انحفاظها حتى يخرج وقتها، و لا يتمكن العبد من امثالها، و على هذا يلزم التفصيل بين الأمارات الإمضائية، و بين الأمارات التأسيسية، كالأستصحاب مثلاً، و فتوى الفقيه، و غيرهما مما قام الدليل الشرعى على حجيته على نعت حجية الأمارات.

قلت أولاً:- قد تواترت النصوص على حجية خبر الثقات و العدول، و من شاء فليرجع إلى مقدمات كتاب «جامع الأحاديث» للأستاذ البروجردى قدس سره (1).

و ثانياً: العقلاء يستكشفون من السكوت رضا الشرع بالطرق، فلا بد و أن يتوجهوا إلى المناقضة بين الواقعيات، و هذا الرضا و الطيب، فينتقلوا منه إلى صورة التخلف عن الواقع، و منه إلى سكوت الشرع حذاء ذلك، فإنه يعلم من ذلك عدم الفرق بين الصورتين: صورة عدم انكشاف الخلاف، و صورة كشف الخلاف، فليتأمل جيداً.

و إن شئت قلت: إنا إذا راجعنا دليل الصلاة و وجوبها من أول الوقت إلى آخره، و دليل عدم وجوب السورة مثلاً فيها، و دليل جواز العمل بخبر الثقة، لا نجد إلا أن الشرع أراد من إيجاب العمل بقوله، و ترخيص التبعية له، التسهيل على العباد، و لا يكون للتسهيل معنى محصل إلا جواز ترتيب آثار الواقع على الصلاة بدون السورة، و إلا يلزم وجوب الإعادة، و هو خلاف المنة المرعية فى ذلك.

1- جامع أحاديث الشيعة 1: 268-308 أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات.

مثلاً: إذا قام دليل على عدم وجوب السورة، ودليل على عدم وجوب جلسة الاستراحة، ودليل على عدم شرطية الإجهار في المغرب، و دليل على عدم مانعية شعر الميتة وهكذا، فقام و صلى صلاة كذا، ثم بعد ساعة تبين وجوب السورة فأعاد، و بعد ساعة أخرى تبين وجوب جلسة الاستراحة وهكذا، فهل ترى من نفسك صحة نسبة هذا إلى الشرع المبعوث بالشريعة السهلة السمحة؟! و توهم عدم اتفاق ذلك، لا يستلزم صحة النسبة، لأن القانون لا بد و أن يكون بحيث لا يلزم منه أمثال هذه اللوازم.

و لو كانت تجب الإعادة في الوقت، و يجب القضاء خارج الوقت، و على الولد الأكبر بعد الموت، كان عليه أن يأمر بالاحتياط إلى أواخر الوقت، أو يقول بعدم جواز الاتكاء إلا على البينة، و غير ذلك، حتى يحافظ على حكمه الواقعي.

و لا يستلزم مثل هذه المحاذير هذا، و لا سيما فيما إذا تعين العمل بخبر الثقة، كما في ضيق الوقت، فإنه لو لم يرفع اليد عن السورة مثلاً في ضيق الوقت، فلا- يكون ترخيص العمل بخبر الثقة، إلا لحفظ مصلحة الوقت، و أنه لمكان احتمال الإصابة يجب عليه الطبيعة، لإمكان تدارك الوقت، مع أن الضرورة قاضية بأن ترخيص الشرع في العمل بالطرق و الأمارات، ليس إقبال إيجاب الاحتياط، المستلزم لوقوع الأمة الإسلامية في الصعوبة، أو كان يؤدي أحياناً إلى الانزجار عن أساس الديانة.

و من هنا يظهر وجه القول بالإجزاء بالنسبة إلى خارج الوقت، و عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأداء و الإعادة(1).

### **تذنيب: حول إمكان حفظ الحكم الواقعي الفعلي**

ربما يظهر لى بعد التدبر: أن من آثار القول بأن الخطابات الشرعية قانونية

كلية، لا شخصية جزئية، أن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية ممكن، مع الالتزام بفعالية تلك الأحكام، وبقاء إرادة المولى على حالها من الجد والحتم، ضرورة أن الأحكام الواقعية متساوية النسبة إلى من قام عنده الطريق المصيب، و من قام عنده الطريق المخاطئ، وعلى الثانى أيضا تتساوى بالنسبة إلى من انكشف تخلف طريقه لديه فى الوقت، أو خارجه، أو بعد موته، و من لم ينكشف طريقه أبدا، أو إلى حال لا ثمرة لانكشاف خلافه.

و لا- خصوصية ملحوظة حين جعل الأحكام الواقعية، بل الموضوع لها هو «المكلف» و «الإنسان» و «المؤمن» و أمثال هذه العناوين الكلية، فلا خطاب خاص لمن تخلف طريقه عن الواقع، و لا ينكشف أبدا، حتى يقال: بامتناع ترشح الإرادة الجدية والحتمية مع ترشح الرضا والطيب بجعل الطرق والأمارات والعمل بها، فافهم و اغتتم.

نعم، هذا لا يتم فيما إذا كان التخلف بالنسبة إلى متعلق الأحكام، و متعلقات المتعلق، فإنه إذا قام دليل على عدم حرمة الخمر مثلا، فدليل التنفيذ لا يجامع كون الخمر محرمة واقعية، فما أفيد يختص بما إذا كان التخلف بالنسبة إلى قيود الموضوع، كما أشير إليه.

و لكنك عرفت: أن ذلك لا- يستلزم خلاف ما أسمعناك إلى الآن، بدهاة أن مقصودنا إثبات الإجزاء، بدعوى أن فهم العقلاء والعرف ينتهى- فى الجمع بين إمضاء الطرق والأمارات، و جعل القوانين والواقعيات، بعد ملاحظة أن الإمضاء ليس إلا لتسهيل الأمر- إلى الإجزاء، و سقوط الشرطية والجزئية والمانعية وهكذا.

و توهم: أن معذريتها للعقاب والعتاب، كافية لرعاية حق الناس والمكلفين فى جانبها، فاسد جدا، لما مر من لزوم المشقات الكثيرة المنافية لملاك التسهيل.

إن قلت: فى مثل الصلاة والحج- باستثناء بعض أفعالهما- لا يجب الإعادة

عند ترك الأفعال والأعمال.

قلت: نعم، ولكن هل ترى من نفسك، أنه إذا أخل المكلف الجاهل ببعض شرائط الوضوء والغسل والتيمم، كما هو الكثير طول عمره، و هكذا في الصوم، وغير ذلك من المركبات، أنه يجب عليه قضاء ما فاته إلى آخر العمر؟! وإذا لاحظت شرائط الطهارات الثلاث بكثرتها تعلم: أن ذلك من المشقة التي لا تتحمل عادة، وإن كان يمكن قضاء ما فاته عقلا أو عادة في الزمان الطويل.

وهكذا في الصوم، فإنه لو قام عنده دليل على عدم مفطرة الارتماس، وكان قد ارتمس في جميع حياته مثلا، فإنه هل ترى من نفسك إلزامه بوجود القضاء وهكذا في سائر المركبات؟! إن قلت: هذه التقاريب المختلفة تنتج الأجزاء، بالنسبة إلى الأحكام الغيرية المرتبطة بالأحكام النفسية، وأما بالنسبة إلى الأحكام الوضعية التي لا أمر للشارع فيها، بل تلك المركبات - كالعقود، والإيقاعات، ومثلها التذكية مثلا - اعتبرت لترخيص الشرع في التصرف في الممنوعات والمحرمات، كالتصرف في مال الغير، والاستمتاع بالأجنبية، وأكل اللحوم وهكذا، فإذا لا معنى للأجزاء هنا، بل قضية طريقية الأمارات بقاء الحكم الوضعي على حاله، من القيدية، والجزئية، وعدم جواز ترتيب الآثار بعد انكشاف الخلاف، فلا يجوز بعد ذلك التصرف، ولا الاستمتاع، ولا الأكل.

قلت: قد عرفت منا: أن جهة النزاع أعم مما كان المركب مورد الأمر، كالعبادات، أو كان مورد الشيء الآخر، بل المقصود في مسألة الأجزاء، هو أن قضية الأدلة هل هي كفاية المركب الفاقد عن الكامل في الآثار، أم لا (1)؟

فعليه نقول: إذا كان التصرف في مال الغير، والاستمتاع بالأجنبية، وأكل

اللحوم قبل التذكية، مبعوضا و محرما شرعا، فإن كان الشرع يلاحظ مبعوضه الواقعي، فيلزم عند العقلاء جعل الاحتياط في الجملة، حتى لا يتخلفوا عن مرامه و مطلوبه و مبعوضه حتى الإمكان، إلا إذا كان يؤدي إلى خلاف التسهيل، أو المشقة غير المتحملة عادة.

ولكن بعد ما نجد التوسعة في الطرق و الأمارات، وأنه رخص في العمل بما يعمل به العرف و العقلاء، فلا بد أن يعلم منه عرفا و عقلا أنه لا شىء مبعوض عنده عند التخلف عن الواقع، من غير النظر إلى حال كشف الخلاف، فإذا عقد ثم تبين بطلانه، أو ذكى ثم تبين أن الآلة كانت من غير الحديد، و مع ذلك كانت الشريعة ترخص في التبعية لهذه الأمارات المتخلفة أحيانا أو كثيرا، فيعلم سقوط الشرطية و القيدية. بل مع ملاحظة حرمة التبذير و الإسراف في الأموال، يعلم رفع اليد عن شرطية الحديد في محللية التذكية فافهم و اغتتم.

لا يقال: قد اشتهر الإجماع في الأعصار المتأخرة على بطلان التصويب (1)، و هذا من التصويب.

لأننا نقول: قد مضى شطر من البحث حول هذه الشبهة، و عرفت أن رفع اليد عن الإيجاب غير التصويب (2)، فإن من يقول بالتصويب، يقول بعدم الإرادة الواقعية و الشوق للمولى بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، بل الحكم الواقعي مؤدى الأمارات، و أما نحن فنقول: إن محبوب المولى هو الإتيان بالسورة، و هو مطلوبه، و لكن ليس كل مطلوب يجب مراعاته على العالم به، إلا بعد الإيجاب و الإنشاء و الإبراز، فإذا لاحظ المولى ملاكات آخر فيرفع اليد عن التحميل، و هذا هو معنى رفع اليد عن الواقع، و لا يلزم منه عدم بقاء حبه و شوقه إليه، فلاحظ نفسك في أمورك تعرف ربك

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 758، نهاية الأصول: 151.

2- تقدم في الصفحة 309-310.

إن قيل: فلا داعى إلى إطلاق جعل المولى من الأول، بل المجمعول مشروط، وهذا هو الدور المستحيل، والمعروف فى اختصاص الحكم بالعالم (1).

قلنا: نعم، ولا نبالى من الالتزام بالاخصاص فى مقام الإيجاب من أول الأمر، لعدم إمكان سريان الجهل إلى الشرع الأقدس، ولكنه لا يلزم منه الدور، لما تقرر منا فى محله: من إمكان توقف فعلىة الحكم على العلم بالحكم الإنشائى، ولا عكس، فلا دور (2).

مثلا: الشرع يعتبر وجوب السورة فى الصلاة، فمن قام عنده طريق عليه، وعلم بهذا الحكم الإنشائى، يتعين عليه السورة، ومن قام عنده طريق على عدم وجوبها، أو أصل على عدم وجوبها، فلا فعلىة له، فلا شرطية، وحيث إنه قد أتى بما هو وظيفته حسب الخطاب المشتمل على أصل التكليف، فلا مورد لبقاء الشرطية، فلا تخلط، و اغتتم جيدا.

هذا كله ما عندنا من الإجزاء فى الإمارات. ولا نسمى مثل هذا التقديم - أى تقديم الأدلة الإمارات على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية - «حكومة» اصطلاحية، بل ذلك فهم المرام من القرائن المختلفة، وكشف تضيق الواقع من الإمارات الخاصة، فتدبر.

### إشارة لبعض الوجوه على إجزاء الإمارات و نقدها

وهنا وجوه أخرى ربما تؤدى إلى الإجزاء فى الإمارات فى الجملة، ولا بأس بالإشارة الإجمالية إليها.

1- يأتى فى الجزء السادس: 117.

2- نفس المصدر.



فمنها: ما أفاده السيد الأستاذ البروجردى قدس سره وآخر نظره مع ما أطاله: هو دعوى حكومة الأدلة الظاهرية على الأدلة الواقعية (1).

وتعرف تلك الحكومة بعد فهم الأحكام الظاهرية في الأمارات، وهو أن الأمانة بما أنها من الطرق التكوينية إلى الوقائع، لا تعد حكما ظاهريا، بل تعد حكما ظاهريا باعتبار دليل تنفيذها، وهو قوله مثلا: «صدق العادل» المنحل إلى قضايا عديدة، فإذا ورد في الشرع «أن الصلاة لا بد وأن تكون في الثوب الطاهر» وقام خبر الثقة على طهارة الثوب، فيرجع قوله: «صدق العادل» إلى تصديقه العملي، وهو ليس إلا البناء على طهارة الثوب، فكأنه قال: «ابن على طهارة هذا الثوب» وإذا لاحظنا الدليلين يلزم التوسعة في الطهارة المعتمدة في الصلاة وهكذا، فيعلم من ذلك أن ما هو المعتبر أعم من الواقع ومما قام عليه الطرق.

و أما الإشكال على هذه الحكومة: بأنها حكومة ظاهرية لا واقعية، والفرق بين الحكومتين: أن الحكومة الواقعية لا تخلف لها عن الواقع حتى يكشف، بخلاف الحكومة الظاهرية، فإنها قد تتخلف عن الواقع، وتجب الإعادة، ويترتب آثار الواقع بعد الانكشاف (2).

فهو يندفع: بأن ذلك صحيح، فيما إذا بنينا على انحفاظ الأحكام الواقعية بعد قيام الأمانة، وأما إذا بنينا على أنها ليست محفوظة فلا، كما هو الظاهر.

و لكنك تعلم: أن ذلك لا يعد من الحكومة، بل هو أمر آخر ذكرناه وأوضحناه، وهو أن العقلاء بعد ملاحظة الأطراف، يفهمون أن الشرع الأقدس لا يلتزم بواقعه على جميع التقادير، وهذا يورث الإجزاء.

هذا مع أن في مثل قيام الأمانة على عدم جزئية السورة، ليس حكومة

1- نهاية الأصول: 140-141.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 250.

و توسعة، بل هو رفع اليد عن إطلاق دليل الشرط، فافهم ولا تخلط.

فما توهمه العلامة النائبي: من أن الحكومة ظاهرية، فلا إجزاء(1)، فهو ليس برهانا على المسألة، بل هو إعادة المدعى بصورة الاصطلاح، كما هو دأبه وعادته نوعا وغالبا.

كما أن ما تخيله الأستاذ البروجردى من الحكومة، غير كاف لتمام المقصود، بل لا يتم حتى فى مورد، كما لا يخفى.

و منها: إذا كان المركب مشروطا شرعا بالطهارة، فإنه عند ذلك يجب- بمقتضى العلم بالشرطية- الفحص عن الماء الطاهر و الثوب الطاهر، و تنجزهما حسب العلم على المكلف، و ليس الطريق القائم منجزا للحكم، بل هو ليس إلا توسعة فى الواقع، و قناعة عن الواقع بالظاهر.

وسره: أن جعل الحكم الظاهرى هنا، ليس لغرض المنجزية و المعذرية، لأن الحكم منجز بالعلم السابق، فإذن لا بد من كونه بلحاظ الأمر الآخر، و هو ليس إلا التسهيل المؤدى إلى التوسعة.

أقول: هذا ما استخرجته من مطاوى كلمات السيد الأستاذ قدس سره (2) و جعلناه وجهها على حدة. و لكنه- مضافا إلى عدم وفائه بتمام المقصود، لجريان البراءة فى بعض الشبهات الموضوعية، و جميع الشبهات الحكمية، فلا تنجز للمشكوك قبل قيام الأمانة- أن مع الالتزام بانحفاظ الحكم الواقعى لا مانع من الالتزام بالمعذرية هنا، لأنه مع التخلف عن الشرط بلا عذر يكون معاقبا، بخلاف ما إذا أتى بالصلاة بدون الطهارة اللباسية، مع قيام الطريق على الطهارة توهمها و تخيلا، فإنه لا يستحق العقوبة.

1- نفس المصدر.

2- نهاية الأصول: 144-147.

فما ترى فى كلامه من دعوى انحصار وجه المنجزية بالتوسعة(1)، فى غير محله. نعم هو المستفاد العقلاى، على الوجه الذى عرفت منا تفصيله(2).

و منها: أنه لا بد من تدارك المصلحة عند فوت المصلحة الواقعية، فإذا تدارك ذلك يلزم الإجزاء.

وفيه: أن الشرع المقدس، لا بد وأن تكون قوانينه النفسىة والطريقة، على نهج عقلاى، و ملاكات واقعية حقيقية، أو اعتبارية، و أما وجوب تدارك ما فات لأجل لحاظ المصالح العالية النوعية، فهو ممنوع.

مثلا: إن الشارع يلاحظ سهولة الأمر و رغبة الناس إلى الديانة فى قوانينه، فإذا وجد لزوم ترخيص المكلفين فى العمل بالطرق و الأمارات، لئلا يقعوا فى الإشكالات و الانحراف عن الديانة المقدسة، و هو يرى أن كثيرا من الطرق يخطئ، و لا ينكشف خلافه، فيبادر إلى ذلك، لما فيه المصلحة العالية الاجتماعية، فلا دليل على الإلزام المزبور. هذا أولا.

و ثانيا: ربما لا يمكن التدارك.

و ثالثا: لو أمكن ذلك، فلا بأس بالالتزام بالوجوب التخييرى بين المصلحة السلوكية، و الإتيان بالمشكوك فيه بنحو الواجب التخييرى.

و على كل حال: قصد المصلحة السلوكية من الأساطير الأولية، و قد مضى شطر منه.

و منها: أن دليل الأمانة لو سلمنا عدم إفادته الإجزاء، و لكن موردها دائما من موارد حديث الرفع(3)، حيث إن الواقع الذى أخطأته الأمانة مجهول، فيأتى

1- نهاية الأصول: 416-417.

2- تقدم فى الصفحة 309-313.

3- التوحيد: 353، الخصال: 417، وسائل الشيعة 15: 369 كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1، جامع أحاديث الشيعة 1: 389، أبواب المقدمات، الحديث 629.

الإجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع- الحاكم على الأدلة الواقعية- على موارد الإمارات. هذا ما يوجد في خلال كلمات المحشى المدقق قدس سره (1).

وفيه أولاً: أن العمومية ممنوعة، لما مضى من أن في الموارد التي كان الحكم منجزاً بالعلم- كما إذا اشترط المركب بشىء معلوم، كالطهارة مثلاً- فإنه لا بد من إحرازها مع قطع النظر عن قيام الطريق على تعيين الصغرى، فعلى التخلف لا يجرى حديث الرفع. نعم، إذا انضم هذا الوجه إلى الوجه الثانى، يتم وجه كامل، ولكنه غير وجيه، لما عرفت و تعرف.

وثانياً: أن الظاهر من حديث الرفع، أن ما كان غير ناهضة عليه حجة شرعية مرفوع، وأن المراد «مما لا يعلم» ما لا حجة عليه، فلا يشمل موارد الإمارات.

اللهم إلا أن يقال: بأن هذا هو قضية حكومة الإمارة على الأصل، ولكن لازم كون المورد تكويناً، مورد انطباق الأصل هو الإجزاء، لأن مع مجهولية الواقع، و جريان حديث الرفع ذاتاً، يستكشف عدم فعالية المجهول فى الفرض، و تحت هذا مطلوبنا، و هو الإجزاء، فليتأمل جيداً.

و أما توهم جريانه الترتيبى و التقديرى (2)، فهو غير كاف، لأنه يرجع إلى عدم جريانه الفعلى، كما لا يخفى.

و منها: قضية الإطلاق المقامى هو الإجزاء. و تقريبه: أن أدلة تنفيذ الإمارات ساكتة عن حال الطرق بعد انكشاف الخلاف، مع أنه من المسائل المبتلى بها، و كان كثير الدور فى العصور الأولى.

1- نهاية الدراية 1: 401.

2- نهاية الأفكار 1: 249.

وبعبارة أخرى: سكوت الشرع قبال العمل بالطرق والأمارات، وعدم تعرضه لحال انكشاف الخلاف، شاهد على اشتراك المركبات الشرعية والعرفية في الحكم، وهو الإ-جزاء، فإذا لاحظ العقلاء أن في مثل الصلاة اجتزأً بالناقص، وهكذا في الطواف، بناء على عموم التنزيل، وهو أهم المركبات الإسلامية، فيعرفون من ذلك أن الأمر كذلك في الكل، لا قياساً، بل سكوته بضميمة ذلك يورث ما أشرنا إليه.

فما قيل كما في كلمات العلامة الأراكى قدس سره: من أن إطلاق الأحكام الواقعية كاف، لكونها بياناً لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف (1)، غير سديد، لأن العقلاء والناظرين إلى أطراف المسألة، يجمعون بين تلك الأحكام، وهذه التنفيذات للطرق والأمارات، من دون ملاحظة كشف الخلاف، وأن الشرع المقدس لا بد وأن رفض الواقع في مواقف التخلف.

مع أن ملاحظة الصلاة وهذا السكوت الممتد، أقوى دلالة على المطلوب من الإطلاق والعموم الموقوفين على عدم قيام هذه الأمور على خلافهما في حجيتهما وكاشفيتها عن الإرادة الجدية، فلاحظ، ولا تكن من الغافلين.

ومنها: أن عدم الإجزاء يستلزم العسر والجرح المنفيين في الشريعة.

وفيه ما لا يخفى صغرى وكبرى.

ومنها: الإجماع المدعى في كلمات جمع (2)، وقضية الجمع بينه وبين الإجماع القائم على بطلان التصويب (3)، حمل الثاني على التصويب في أصل الحكم، دون الأحكام الغيرية، من الشرطية، والجزئية، والمانعية.

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 293-294.

2- عدة الأصول: 83- السطر 15، مناهج الأحكام والأصول: 6- السطر 26، نهاية الأصول: 141.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 758، نهاية الأصول: 151.

هذا مع أن كل واحد من الإجماعين غير حجتيين، لاستناد المجمعين في الأول إلى الأمور الاخر احتمالاً. وقد عرفت أن قضية تاريخ مسألة التخطئة والتصويب، يؤدي إلى أن المسألة عقلية، وأن الإجماع المزبور من المتكلمين الإماميين، قبال الأشاعرة والمعتزلة(1).

والذي أفاده السيد الأستاذ قدس سره: «هو أن منشأ النزاع في هذه المسألة هو النزاع في أحوال صحابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و أنهم هل من العدول والثقات، أم لا؟»

فذهب جمع من المتكلمين من أهل السنة إلى أن كل صحابي لا يخطئ، فضلاً عن صدور الفسق عنه(2)، فوصلت النوبة إلى حل إشكال خلاف معاوية عليه الهاوية، مع أمير المؤمنين صلوات الله تعالى عليه: بأن هذا نشأ من اختلاف اجتهادهما.

وعن جماعة منهم وهم المعتزلة: التفصيل بين صورة الإصابة والخطأ(3).

وعن بعض منهم: أن الصحابي يكون فاسقاً، فضلاً عن صدور الخطأ منه.

وهذا هو الرأي الشاذ، ويعبر عنه في عرفهم: بأنه رأى أصحاب البدع(4) فافهم وتدبر جيداً.

فما ترى في كلام العلامة النائيني قدس سره من تقسيم المسألة إلى أقسام ثلاثة، زاعماً وجود الإجماع في العبادات(6)، فهو خال من التحصيل.

ومنها: بعض الوجوه الاخر المخصوصة بباب الاجتهاد والتقليد(7). وحيث

1- لاحظ نهج الحق وكشف الصدق: 406، معالم الدين: 236-السطر 8، نهاية الأصول: 152.

2- شرح المقاصد 5: 309، ولاحظ أسد الغابة 1: 110، الإصابة 1: 162.

3- المستصفي 2: 361.

4- شرح المواقف 8: 374.

5- نهاية الأصول: 151-152.

6- أجود التقريرات 1: 206.

7- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 256-258.

قد عرفت منا اختصاص البحث هنا، بما إذا انكشف الخلاف على الوجه الواضح المعلوم (1)، وأن مسألة تبدل الآراء والتقليد موكولة إلى مباحث الاجتهاد، فتلك الوجوه موكولة إلى هناك، لئلا يلزم التكرار، والحمد لله على كل حال.

ثم إن هنا شبهات مشتركة بين القول بالإجزاء في الأمارات والأصول، و لتلك الجهة نذكرها بعد الفراغ عن البحث الآتي إن شاء الله تعالى (2).

### تذنيب: في صور الشك في إجزاء الأمارات وأحكامها

إذا شك في الإجزاء، فهل قضية الأصول العملية أيضا ذلك، أم لا، أو يفصل في المسألة؟ وجوه.

والذي يستدعيه التحقيق في المقام: أن صور الشك كثيرة، لأنه تارة: يشك في أن حجية الأمانة، هل تكون على السببية والموضوعية، أم الطريقية والكاشفية؟

وأخرى: يشك في أن قاعدة التجاوز والاستصحاب مثلا، أمانة، أو أصل، بعد الفراغ عن عدم الإجزاء في الأمارات، دون الأصول.

وثالثة: يشك في أن القرائن التي أقمناها على استكشاف رفع اليد عن الواقع، تامة، أم لا؟

الصورة الأولى: ظاهر «الكفاية» هو الاشتغال، توهما أن هذا هو قضية استصحاب عدم الإتيان بما يسقط معه الواجب الواقعي (3).

ومراده من هذا الأصل، هو الاشتغال العقلي بعد العلم بأصل التكليف الإلزامي في الوقت- وهو الصلاة مع السورة- عند قيام الأمانة الثانية على وجوبها.

1- تقدم في الصفحة 306.

2- يأتي في الصفحة 338.

3- كفاية الأصول: 111.

نعم، إذا انكشف الخلاف خارج الوقت، فلا يجب القضاء، لأن موضوعه «الفوت» وهو مشكوك.

وأنت خير بما فيه نقضا من جريان هذا الأصل في الأقل والأكثر أيضا وحلا من أن مع احتمال السببية، لا يقين بالتكليف الإلزامي إلا بمقدار أتى به، وبعد انكشاف الخلاف لا برهان على بقاء الحكم الإلزامي، لاحتمال السببية، وهو مساوق لعدم انكشاف الخلاف، كما لا يخفى.

نعم، إن قلنا: بأن الحكم الواقعي ولو على السببية باق، ويكون هو الحكم الواقعي الأولي، وهو فعلى، ومؤدى الأمارات من قبيل الحكم الثانوي، كما في باب الاضطرار، فإن انكشف الخلاف يتنجز الحكم الواقعي الأولي، وهو يقتضى الإعادة في الوقت، ومع الشك في الطريقة والسببية لا بد من الإعادة، فلا تخطأ.

وتوهم: أن إمكان الاستيفاء مشكوك بعد الإتيان بالمصدق الناقص، في محله، ولكنه لا بد من الاحتياط لأنه من الشك في القدرة بعد العلم بالمصلحة العالية الإلزامية، فتأمل جيدا.

الصورة الثانية: إذا شك في أمارية شىء وأصليته، فإن قلنا: بأن وجه الإجزاء في الأصول هي الحكومة (1)، فلا بد من الاحتياط، لأنه بعد كشف الخلاف يشك في كفاية ما أتى به عما ثبت عليه.

مثلا: إذا صلى باللباس النجس بحسب الأصل، ثم تبين الخلاف، وقلنا: بأن الأصل يورث التوسعة فيما هو الشرط، وهي الطهارة، فالطهارة واجبة ومعلومة، ولكنه بعد انكشاف الخلاف، يشك في سقوط ما وجب عليه.

وإن قلنا: بأن وجه الإجزاء هو الانصراف عن الواقع، وعن شرطية الطهارة عند الشك - كما هو كذلك في الشبهات الحكمية، فإنه لا يتصور هناك حكومة - فإنه



تجرى البراءة، لأن معنى رفع اليد عن الواقع، ليس أن المولى أراد بعد دخول الوقت إرادة إلزامية، ثم بعد ما يرى قيام الأمانة على الخلاف يرفع يده عن الواقع، فإنه في حقه تعالى ممتنع، بل هذا يرجع إلى عدم تحقق الإرادة في الأزل، بالنسبة إلى صورة التخلف، وإذا شك في الأمانة والأصلية، يرجع الشك إلى أنه أراد شرطية السورة، أم لا، أو شرطية الطهارة، أم لا، فيكون المرجع هو الشك في الثبوت، فتجرى البراءة.

الصورة الثالثة: لو تردد الأمر بين تقدم إطلاق دليل الواقع، وأدلة تنفيذ الأمارات، لأجل عدم حصول القطع بالمسألة بعد المراجعة إلى القرائن التي ذكرناها وشرحناها، فمع فرض ثبوت الإطلاق والعموم في أدلة الأحكام الواقعية، يكون هو المرجع.

اللهم إلا أن يقال: بأن مع قيام ما يصلح للقرينية، يشكل انعقاد الإطلاق، فيكون المرجع هي البراءة، لرجوع الشك إلى الشرطية في ذلك الحال.

و توهم التفصيل بين العمومات والإطلاقات، لعدم الحاجة في الأولى إلى مقدمات الإطلاق، في غير محله. مع أن الفرق غير ثابت. ومع الشك أيضا لا يمكن الاتكال على تلك الأدلة.

نعم، في إضرار ما يصلح للقرينية بالإطلاق، إشكال مضى منا، فليتبدر جيدا.

هذا تمام البحث فيما يتعلق بالإجزاء في الأمارات من المقام الأول.

### المقام الثاني: فيما يتعلق بالإجزاء في الأصول

#### إشارة

فالمعروف بين المتأخرين إنكاره (1)، واختار «الكفاية» ذلك في مثل أصالتي

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 248-254، نهاية الأفكار 1: 246.

الحل و الطهارة، و استقوى ذلك فى الاستصحاب (1)، و تبعه الوالد المحقق - مد ظله - و قال به فى جميع الأصول الشرعية حتى قاعدتى التجاوز و الفراغ، و حتى فى الأصول العدمية (2).

و الذى هو الحق: أن الإجزاء فى الإمارات إن تم، فهو فى الأصول تام، و إلا فيشكل، و لذلك لم يسند التفصيل إلى الأصحاب قدس سرهم بل المنسوب إليهم هو الإجزاء على الإطلاق (3).

### التحقيق فى إجزاء أصالتى الطهارة و الحل

إذا علمت ذلك، فلنذكر أولاً ما هو قضية التحقيق، ثم نردفه بما أتى به القوم فى المسألة على سبيل الإجمال.

فنقول: قضية الأدلة الأولية المتكفلة للأحكام الواقعية، اشتراك الكل فى الحكم، و انحفاظ رتبة الأحكام الواقعية فى جميع المراحل، و بالنسبة إلى جميع المكلفين.

و إذا لاحظناها مع الأدلة المتكفلة لتأسيس الأصول الشرعية، المنتهية أحياناً إلى خلاف تلك الأدلة، نجد أن الشرع فى مقام التسهيل على المكلفين، فكما عرفت التقريب فى الإمارات على الإجزاء، كذلك الأمر هنا. و هاهنا أولى، لأن تأسيسها بيد الشرع، فإنه كان يمكن أن يقتنع بالإمارات، و لكنه رفقاً بالأمة الإسلامية، و شفقة عليهم، ابتدع المبدعات الجديدة التى لا سبيل لعقول الناس إليها، و هى تؤدى إلى خلاف مرامه و مقصده كثيراً، و مع ذلك ارتضى بذلك، حذراً من إيقاع

1- كفاية الأصول: 110.

2- تهذيب الأصول 1: 191-197.

3- تهذيب الأصول 1: 195.

الأمة فى الكلفة و المشقة.

فهل ترضى نفسك بإيجاب الإعادة و القضاء، و عدم ترتيب الآثار على ما وقع ناقصا، بتوهم أن الواقع محفوظ؟

فبالجملة: إذا صلى بالطاهر الظاهرى، أو توضأ بالماء الطاهر الظاهرى و هكذا، ثم تبين الخلاف، يعلم عدم شرطية الطهارة حال الشك و الشبهة، لا أن شرط الماء المتوضأ به، يكون أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية.

إن قلت: إن الظاهر من حديثى أصالة الحل و الطهارة(1)، جعل الطهارة و الحلية على موضوع خاص، و هو الشك فى الموضوع، لا الحكم، فإذا قيس لسانهما إلى دليل شرطية الثوب الطاهر فى الصلاة و الطواف مثلا، يقدم عليه حكومة، لما يلزم منه التوسعة فى المحمول، فيستفاد من المجموع أن الشرط هى الطهارة الأعم من الواقعية و الظاهرية.

قلت: هذا أحد الاحتمالات فى أدلة الأصول، أو هذين الأصلين، و منها: أن جعل الطهارة فى حال الشك لحال الشك، لا جعلها فى حال الشك للأعم منه و من حال العلم بالخلاف، فيكون - بناء عليه - هذا الأصل عذرا للمتخلف عن الواقع، لا توسعة فى دليل الواقع.

مع أن المتعارف فى التوسعة، كون دليل الحاكم متكفلا للأمر الواقعى، لا لصورة الشك، و إن كان ذلك ممكنا عقلا، فلا تغفل.

فبالجملة: ما سلكه السيد الوالد المحقق - مد ظله - (2) يستلزم صحة الموضوع

1- الكافى 5: 313-39، وسائل الشيعة 17: 88 كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1، تهذيب الأحكام 1: 284-

119، وسائل الشيعة 3: 467 كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4.

2- تهذيب الأصول 1: 192-193.

بالماء الطاهر الظاهري، وصحة البيع إذا كان المبيع من الأعيان النجسة. ولا يتوهم: إن ذلك نتيجة حكومة أدلة الأصول على أدلة النجاسات، كما في كلامه- مد ظله- فإنه أيضا من حكومة تلك الأدلة على أدلة اشتراط الطهارة في المعقود عليه (1)، وهكذا.

فعلى ما تقرر، لا يمكن فهم الإجزاء من لسان الأدلة في الأصول، بل الإجزاء ينحصر بوجه واحد، وهو ما سلكناه من دعوى إسقاط شرطية الطهارة مثلا عما يشترط بالطهور، وهذا من غير فرق بين الأمثلة.

وما ترى في كلماتهم: «من عدم إمكان التزام فقيه بذلك» (2) غير سديد. مع أن بعد وجود الاتفاق في مورد على شرطية الطهارة، يعلم أن دليل الواقع في خصوصه باق على حاله.

وبعبارة أخرى: على هذا المسلك يمكن التفكيك بحسب الموارد المختلفة، لما أن في بعض منها يعرف انحفاظ حكم الواقع، وفي بعض منها يعرف سقوط الحكم، ورفع اليد عنه لأقوائية ملاك التسهيل، كما لا يخفى على المتأمل المتدبر.

### وجه بديع للإجزاء في الأصول

ثم إن هنا وجهها آخر للإجزاء، سلكناه في مباحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وهو أن مؤدى الأصول ليس حكما ظاهريا، بل كلها أحكام واقعية، وذلك لأن النسبة بين موضوعي الحكمين، عموم من وجه.

مثلا: موضوع الحرمة في أدلة تحريم الخمر هي الخمر، وموضوع الحلية في أدلة تحليل المشكوك هو مشكوك الخمر بما هو مشكوك، و هما يتصادقان في

1- تهذيب الأصول 1: 192-193 و 195.

2- أجود التقريرات 1: 200، الهامش 1.

الخمير الواقعية المشكوكة، ويختلفان في الخمير المعلومة، وفي المشكوك الذي ليس خمرا بحسب الواقع.

فتصير النتيجة: أن هذه المسألة كمسائل المتزاحمين في الأدلة الواقعية، فكما أن هناك يجمع بينهما إذا أمكن، ويطرح أحدهما إذا تعين، و يكون المكلف بالتخيير إذا تساوى ملاكا، كذلك الأمر هنا. إلا أن الأمر بحسب مقام الإثبات، متعين في تقديم أدلة الشكوك على أدلة الواقع، إلا في مثل الشبهات المهتم بها، فإن هناك يقدم حفظ الواقع، ولا بد من الاحتياط.

ولأجل ذلك قررنا تجويز ارتكاب جميع الأطراف في الشبهات المقرونة بالعلم، إلا في مواضع خاصة دل الدليل هناك على وجوب التحفظ على الواقع مطلقا، أو في الجملة(1).

فعلى هذا، إذا شك في حلية شىء أو نجاسة شىء، فهما بما هما مشكوكان طاهران واقعا، وبما هما خمرا مثلا، محرم، ونجس واقعا. ولا منع من ذلك بعد اختلاف العناوين في مرحلة الجعل والتشريع، كما تقرر في اجتماع الأمر والنهي(2)، فكما يجوز إبقاء حرمة الغصب و وجوب الصلاة على حالهما مع وحدة المصدق، لاختلاف العناوين ومراكز الأحكام، كذلك فيما نحن، فإذا دل الدليل على أن الصلاة مشروطة بالثوب الطاهر، وقام الأصل على أن الثوب المشكوك طاهر، فلا حكومة في البين، بل هو من باب تعيين الموضوع والمصدق، كما إذا قامت البيئة على الطهارة الواقعية للثوب.

فبالجملة: مشكوك النجاسة طاهر، والدم نجس، وإذا كان شىء واحد دما، ومشكوك الدمية إثباتا، فهو نجس و طاهر، باختلاف العناوين: الذاتى، والعرضى،

1- يأتي في الجزء السابع: 342.

2- يأتي في الجزء الرابع: 146.

و حيث يتعين تقدم أدلة المشكوك على أدلة نجاسة الدم في مورد الاختلاف- للزوم لغوية العكس- يلزم الإجزاء، وفي المسألة (إن قلت فلتات) تعرضنا لها في تلك المسألة، فراجع.

نعم، هنا شبهة استظهارية لا بأس بالإشارة إليها: وهي أن الظاهر من أدلة قاعدتي الحل و الطهارة، أن موضوع الطهارة الظاهرية هو «الشيء» لا- المشكوك، وهذا حيث لا- يكون ممكنا، فلا بد من حمل جعل الطهارة على ترتيب آثارها عند الشك، فيكون الطهارة الظاهرية معناها العذر عند المخالفة، و ترخيص الإتيان بالعمل المشروط بالطهارة(1).

و يندفع: بأن الأمر و إن كان في بادي النظر كما توهم، إلا أن بلحاظ الغاية، و بلحاظ ظهور الجملة في جعل الطهارة، و بلحاظ أن الطهارة المجعولة الظاهرية، لا يعقل كون موضوعها العنوان الذاتي، يعلم أن الموضوع هو «الشيء المشكوك بما هو مشكوك» لا الشيء بعنوانه الذاتي إذا كان مشكوكا بنحو القيدية، أو بنحو العلية الخارجة عن الموضوع، كما لا يخفى.

و بعبارة أخرى: الحثيات التعليلية ترجع إلى الحثيات التقييدية، فيكون موضوع الطهارة المجعولة «الشيء المشكوك» و حيث إن «الشيء» فيه الإيهام و الكناية، فلا ينتقل منه العرف إلا إلى أن ما هو تمام الموضوع هو المشكوكية، لا الأمر الآخر، فتدبر. هذا كله حول الأصلين: الحلية، و الطهارة.

### بيان حال إجزاء الاستصحاب

و أما الاستصحاب، فلا يبعد كونه بحسب دليله أمانة شرعية بالسببية، أو بلحاظ الكشف الناقص، و لكنه محكوم بأحكام الأمارات، لأن اعتباره بقاء اليقين،

و هو أس الأمارات ..(1). ولذلك يكون مثبتاتها حجة، وإذا قلنا بعدم الإجزاء في الأمارات، فهو كذلك هنا، ولكنك عرفت التحقيق هناك أيضا(2).

و أما قاعدتا التجاوز و الفراغ، ففي كونهما أمانة شرعية(3)، أو أصلا شرعيا حيثيا(4) خلاف، لاختلاف لسان أخبارها، و حيث إن التحقيق عندنا هو الإجزاء على كل تقدير، تصير النتيجة أيضا ذلك.

نعم، بناء على كونهما أمانة، فوجه الإجزاء ما سلكناه في الأمارات. و بناء على كونهما أصليين، فوجه الإجزاء أيضا هو الوجه الأول، لإبء أدلتها من جعل أمر وراء ما هو المجعول أولا.

نعم، قضية الجمع بين الأدلة، هو رفع اليد عن الجزئية بعد الدخول في الغير.

### بيان حال إجزاء البراءة الشرعية

و أما أصالة البراءة الشرعية، فالاحتمالات فيها كثيرة، فإن قلنا: بأن مفادها رفع المجهول ادعاء، بلحاظ رفع جميع الآثار، و منها: الشرطية و الجزئية و المانع(5)، فتصير النتيجة الإجزاء، لأن ما أتى به تمام ما هو المأمور به في ظرف الإتيان، فيسقط الأمر قهرا، فلا تصل النوبة إلى عود الأمر بالطبيعة، حتى يكون الأمر بالسورة باعثا نحوها.

و إن قلنا: بأن مفادها جعل المجهول و المشكوك جزئيته و شرطيته مرفوعا،

1- سقط من النسخة المخطوطة نحو سطرين.

2- تقدم في الصفحة 307-312.

3- مصباح الأصول 3: 262-264.

4- تهذيب الأصول 1: 197.

5- تهذيب الأصول 1: 195.

كما فى أصالتى الحل و الطهارة(1)، فأىضا يتعين الإجزاء.

و أما سائر الاحتمالات (2)، فهى لا ترجع إلى محصل، و فى بعضها احتمال ينتهى إلى الإجزاء أىضا، فتدبر.

### إشكال و دفع

لو سلمنا أن مفاد أصالتى الحل و الطهارة، جعل الطهارة و الحل للمشكوك، و سلمنا تقدم دليل الشك على دليل الواقع، و لكنه يتم ما دام الشك، فإذا زال الشك يتبين أنه صلى فى النجس الواقعى الذاتى، و مقتضى ذلك هو الإعادة، لما دل من الدليل على أن النجاسة مانعة من صحة الصلاة، و هو أعم مما إذا لم يصل، أو كان صلى، ثم تبين له ذلك، فقضية إطلاق دليل مانعية النجاسة و شرطية الطهارة، الإعادة و القضاء(3).

و يندفع ذلك: بأنه إذا كان حين الشك، واجدا لما هو الشرط واقعا، و كان بين الدليلين عموم من وجه، و قلنا بتقديم أدلة الشك، فلازمه صحة الصلاة، و سقوط الأمر واقعا، و هذا لا ينافى مانعية النجاسة الواقعية الذاتية، لأن ملاكه قصور الملاك الثانى، و إلا فحكمه الفعلى أىضا هى المانعية، كما قررنا فى محله (4).

فبالجملة: كما أن الصلاة مستحبة، و الغصب حرام، و لكن الشرع لا يتصرف فى أحد القانونين، و يقول العقل بترك الصلاة، لأقوائية ملاك الحرمة، و لكنه مع ذلك لو صلى سقط أمر الصلاة، كذلك الأمر فيما نحن فيه.

1- يأتى فى الجزء السابع: 71-74.

2- يأتى فى الجزء السابع: 58 و ما بعدها.

3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 229-230.

4- يأتى فى الجزء السادس: 187-188.



## فذلك البحث: فى طرق إثبات الإجزاء

إن الإجزاء يتصور من طريقتين:

أحدهما: إثبات عدم شرطية ما تركه حين الشك. و الشبهة على خلاف إطلاق دليل الشرط، أو الجزء، أو المانع.

ثانيهما: إثبات واجدية المأتى به لما هو الشرط حسب الدليل الأولى الاجتهادى مثلا، و لو كان قضية الدليل هى الشرطية أو الجزئية أو المانعية على كل تقدير، و لم يكن المأتى به واجدا له، فيلزم بقاء الأمر و عدم الإجزاء.

و هذا الوجهان و الطريقتان، قد اتخذناهما فى الإمارات و الأصول على سبيل منع الخلو، فذكرنا فى مورد الإمارات، رفع اليد عن الشرطية و الجزئية و المانعية، و ذكرنا فى مورد الأصول، إمكان جريانها.

وربما يكون الوجه الثانى فى مجرى قاعدتى الحل و الطهارة، أقوى و أقرب إلى لسان أدلتها من الأول، و الوجه الأول أقرب إلى سائر الأصول، كما لا يخفى.

وعلى هذا، يلزم سقوط ما اشتهر من الحكم الظاهرى فى مؤدى الأصول الشرعية<sup>(1)</sup>، بل الأصول الشرعية بين ما يكون كالإمارات فى النتيجة، و بين ما يكون موضوعه أعم من موضوع دليل الواقع أعم من وجهه.

إن قلت: يلزم فى ظرف الشك، كون الصلاة فى الطاهر الواقعى و النجس الواقعى معا، لأن الثوب المشكوك إذا كان بحسب الواقع دما، يكون نجسا، و بما أنه مشكوك يكون طاهرا واقعا، و هذا أمر غير معقول.

قلت: لا منع من ذلك بعد كونهما اعتباريين، و حيث إن الصلاة تكون واجدة للطهارة، تكون صحيحة، و حيث يستكشف بعد ذلك وجود النجاسة فى الثوب،

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 248، درر الفوائد، المحقق الحائرى: 81، نهاية الأفكار 1: 243 و 246.

ولا- تكون هي تقاوم الطهارة الموجودة، لا تورث الإعادة و القضاء. وسيأتي زيادة توضيح حول مفاد الأصلين، و يظهر ما هو الأقوى في مفادهما المنتهى إلى القول بالإجزاء.

### إيقاظ: حول إجزاء أصالة الصحة

قد اشتهر بين أبناء العلم أن يقال: «بأن أصالة الصحة من الأصول العقلانية»<sup>(1)</sup> فهل يأتي الأجزاء إذا كانت أصلا ممضاة شرعا، أم لا؟

والذي هو التحقيق: أن المراد من «الأصل العقلاني» ليس أن العقلاء بناؤهم على ترتيب آثار الواقع على الشك، كما في الأصول الشرعية التأسيسية، بل المقصود أن هذا الأصل ليس مثل الأمارات في حجية مثبتاتها، بل هو أمانة حيثية، بمعنى أن الكاشفية فيها ليست تامة عندهم، وإن كانت بلحاظ الغلبة، و بلحاظ أن النسيان و السهو في التخلف عن إتيان القيود المعتبرة في المركب، خلاف الأصل.

فعلى هذا، هي أيضا أمانة على وجدان المركب المشكوك لما يعتبر فيه، و يترتب عليه آثار ذلك المركب، لا الآثار الاخر، فتندرج في زمرة الأمارات، و تكون في النتيجة مثلها، فلا تغفل عنها.

### بحث و تحصيل: فيما تخيله الأعلام و رده

قد عرفت: أن الأشهر بين أبناء العصر عدم الإجزاء<sup>(2)</sup>، و غاية ما يتخيلوه

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 609، نهاية الأفكار 4: 78، الاستصحاب، الإمام الخميني رحمه الله: 385.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 248-252، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 229، نهاية الأفكار 1: 249-250، محاضرات في أصول الفقه 2: 258.

لذلك: أن هذا هو مقتضى كون مؤدى الأصول أحكاماً ظاهرية، فإن معنى الحكم الظاهري، ليس إلا ترتيب آثار الواقع ما دام الشك، وإذا زال الشك، وانكشف الإخلال بالواقع، فلا بد من حفظ الواقع، لإطلاق دليله، فعليه الإعادة والقضاء، ولا يجوز ترتيب الآثار على المركب الناقص، عقوداً كانت، أو إيقاعات، بناء على إمكان إجراء بعض الأصول فيها في الشبهة الحكمية.

و أما ما يقوله صاحب «الكفاية» والوالد المحقق - مد ظله و عفى عنهما -: من حديث الحكومة و التوسعة (1)، فهو يرجع إلى إنكار كون الأصلين في المفاد حكماً ظاهرياً، كما عرفت منا، و تصير النتيجة على رأيهم: أن ما هو الموضوع للطهارة الظاهرية هو «المشكوك» و هكذا للحلية الظاهرية. و هذا ليس من الحكومة، لاختلاف الموضوعين، و عند ذلك لا معنى للحكومة رأساً، بل هو مصداق الطهارة الواقعية.

و هذا في حد ذاته صحيح، إلا أنه خلاف بنائهم في الأصول: من أن مؤداها الأحكام الظاهرية، فإن معنى ذلك أن ما هو موضوع النجاسة و الحرمة، هو موضوع الحلية و الطهارة حال الشك، و لذلك يلزم التضاد و اجتماع المثليين.

و يرتفع ذلك التعاند: بأن الثاني ادعائى بلحاظ الأثر، لا واقعى، و عند ذلك لا يعقل تعرضهما لحال ارتفاع الموضوع، و هو الشك، فإذا زال الشك يعلم بقاء الأمر بالطبيعة، فلا معنى لدعوى: أنه قد أتى بالوظيفة، و قد سقط الأمر، و لا يكون أمر آخر متعلقاً بها، كما ترى في كلماته - مد ظله - (2) فلاحظ و تدبر جيداً.

1- كفاية الأصول: 110، تهذيب الأصول 1: 192-195.

2- تهذيب الأصول 1: 193.

### فذلكة الكلام فى المقام حول الاحتمالات فى اجزاء قاعدتى الحل و الطهارة

و هى ثلاثة:

أحدها: ما اختاره جمع من المنكرين للإجزاء: و هو أن مفادهما الحلية و الطهارة العذرية حال الشك، و لا يجوز ترتيب آثار الواقع بعد زوال الشك. و هذا هو المراد من «الطهارة و الحلية الظاهريتين»<sup>(1)</sup>.

ثانيها: ما سلكناه فى هذا المضمارة: من أن مفادهما جعل الحلية و الطهارة على عنوان مستقل<sup>(2)</sup>، فتكونان واقعتين، و ليس تقدمهما على أدلة الشرائط بالحكومة، لأن معنى «الحكومة» هو التوسعة فى الحكم مع انتفاء الموضوع تكويناً، كما إذا ورد: «لا سهو لمن أقر على نفسه بالسهو»<sup>(3)</sup> فإنه يورث زوال حكم السهو عن كثير السهو، بالتضييق فى دائرة دليل المحكوم تعبدًا، أو إذا ورد: «أن الظن شك» فإنه يلتحق به أحكام الشك، بالتوسعة فى دائرته. و أما جعل الطهارة على موضوع آخر مابين لموضوع دليل المحكوم بالعموم من وجه، فهو لا يورث الحكومة فى هذه المسألة، كما هو الظاهر جدا.

و هذا هو الظاهر من «الكفاية» و «تهذيب الأصول»<sup>(4)</sup> و إن كانا غافلين عن لازم مرامهما، من إنكار كونهما من الأصول المنتهية إلى الأحكام الظاهرية.

ثالثها: و هو الأقرب إلى لسان الأدلة: أن مفادهما تقييد أدلة حرمة المحرمات، و نجاسة القذارات الشرعية، فكما أن نتيجة ملاحظة دليل حرمة الميتة

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 303-304، منتهى الأصول 1: 256، محاضرات فى أصول الفقه 2: 256-257.

2- تقدم فى الصفحة 328-330.

3- وسائل الشيعة 8: 329 كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 16، الحديث 8.

4- كفاية الأصول: 110، تهذيب الأصول 1: 192-193.

ولحم الخنزير، و دليل قاعدة الحل، هو أن الميتة و لحم الخنزير حلالان حال الشبهة و الشك، و يكون الحاصل تقييد الأدلة الأولية بها- و هذا من غير فرق بين الشبهات الموضوعية التي يمكن التقييد فيها، و الشبهات الحكمية التي يأتي فيها الدور المندفع بما تقرر في محله (1)- كذلك الأمر عند ملاحظة دليل النجاسات و دليل قاعدة الطهارة، فيلزم بناء عليه طهارة الدم عند الشك و الشبهة، و يكون هذا مقدما على دليل الواقع بالضرورة، و يصير النتيجة الإجزاء، لأن المأتي به- بناء عليه- واجد للشرط.

و هذا تقريب جديد للإجزاء غير التقريبين السابقين، و يمكن إجزاؤه في استصحاب الطهارة و الحلية أيضا، إلا أن قضية ما عرفت منا: أنه من الأمارات الإبداعية الشرعية.

و لعمري، إن هذا التقريب أقرب إلى أفق التحقيق من الأولين، إلا أنه يختص بمثل هذين الأصلين.

و ما ترى من الالتزام بالحكم الظاهري و العذر الشرعي (2)، غير موافق للإنصاف، ضرورة أن من يأكل لحم الخنزير و هو لا يعلم، لا يكون مرتكب الحرام، و معذورا، بل هو مرتكب الحلال واقعا و حقيقة، فهكذا في جانب النجاسات.

هذا مع أنه لا- بد لهم من الالتزام بالإجزاء أيضا، ضرورة أن دعوى الطهارة و الحلية، تحتاج إلى المصحح العقلاني، و الأثر الواضح المصحح لذلك هو سقوط الإعادة و القضاء، و أما مجرد الرخصة التكليفية بصورة العبادة في مقابل توهم التشريع المحرم مثلا، فهو لا يكفي مع هذا الادعاء إنصافا و جدا، فكما أن رفع المجهول في حديث الرفع يحتاج إلى المصحح، و تصير النتيجة اختصاص روح

1- يأتي في الجزء السادس: 117-118.

2- أجود التقريرات 1: 199، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 303-304.

الحكم بالعالم، كذلك الأمر هنا.

فلا- ينبغي الخلط بين ما إذا ورد: «من شك في طهارة شىء ونجاسته، تجوز له الصلاة فيه جوازا تكليفيا» وبين قوله: «كل شىء طاهر...»<sup>(1)</sup> في ادعاء الطهارة، والحمل والهوهوية لا يصح إلا مع رعاية أظهر الآثار، وإطلاقه يورث جواز ترتيب مطلق الآثار.

فتحصل: أنه على جميع الاحتمالات، يشكل الفرار من الإجزاء، وإنما الاختلاف في طريق استفادته.

ثم إن من الاحتمالات وهو رابعها: جعل الطهارة للدم النجس لو كان المشكوك دما، لا للدم، فإنه يلزم التهافت بين الحكم الواقعي و الظاهري، ويحتاج إلى الدفع، بخلاف ما إذا كان موضوع الطهارة «الدم النجس» فإنه لا منع من كون أحد المتقابلين موضوع المتقابل الآخر، كما يكون السطح عارض الجسم التعليمي، والخطّ عارض السطح، وعند ذلك أيضا يلزم صحة الإجزاء، لأن هذه الطهارة واقعية، لا ظاهرية، فإذا ثبت في الفقه أن ما هو الشرط طهارة الثوب، فهي حاصلة.

وإذا قلنا: بأن هذا شرط، و النجاسة مانعة، يشكل، وحله بما عرفت.

### شبهات على إجزاء الأمارات و الأصول و جوابها

و هاهنا شبهات على القول بالإجزاء، لا بد من دفعها، و تتوجه إلى الأمارات و الأصول:

منها: لو كان مفاد الأمارات عند الشك في طهارة شىء و نجاسته، هو الكاشفية التكوينية بحسب طبيعتها، و لكن هذا المقدار غير كاف لجواز ترتيب الآثار

1- المقنع: 15، مستدرک الوسائل 2: 583.

على الكشف، بل لا بد من لحوق إمضاء الشرع لها، وهو يرجع إلى الترخيص في البناء العملى على طبقها.

فإذا ورد: «صدق العادل» فمعناه أنه ابن على طهارة الثوب و الماء المشكوكين، وهكذا، فبناء على هذا، يلزم طهارة ملاقيه، فيصير الثوب طاهرا، و ما لاقاه ليس بنجس، لعدم ملاقاته إلا للطاهر. و لأن من شرائط مطهريه الماء كونه طاهرا، فإذا ورد من الشرع لزوم البناء العملى على طبقها، فلا بد من الأخذ بآثارها، و منها ذلك، و هذا فى الأصول بطريق أولى (1).

و توهم عدم توجه هذه الشبهة إلى من يقول بالطهارة الظاهرية العذرية عند الشك، غير صحيح، لأن قضية ادعاء الطهارة هو ترتيب آثارها إجمالا، و مقتضى إطلاق الادعاء ترتيب جميع الآثار، و من الآثار البارزة فى الماء طهارة ملاقيه، و عدم نجاسة ما لاقاه تعبدا أو ادعاء و لو انكشف الخلاف.

و توهم: أن طهارة الملاقي ليست من آثار الملاقة شرعا، فى غير محله، لأن المقصود هو عدم لزوم ترتيب آثار النجاسة على الملاقي بعد الملاقة، و هذا غير ممكن بعد تعبد الشرع بطهارة الملاقي بالفتح.

منها: بناء على هذا، يلزم الإجزاء فى الوضوء و الغسل و التيمم، و كل شىء اشتراط بالطهارة فى تأثيره، أو موضوعيته للأثر، مثل طهارة الأرض لمطهريته، و التراب لمطهريته فى الولوج، و هكذا كطهارة المعقود عليه. و يلزم عدم لزوم الإعادة بالنسبة إلى ذات الطهارات الثلاث، لأنها وقعت من أول الأمر صحيحة، و لا يلتزم بهذه التوالى أحد من الفقهاء (2).

منها: يلزم بناء على الإجزاء، صحة العقد و الإيقاع واقعا و لو كان على

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 251.

2- أجود التقريرات 1: 200، الهامش 1.

المحرمات الرضاعية والنسبية، مثلا لو عقد على من شك في حصول رضاعه، ثم تبين الخلاف، أنه يصح العقد، و يترتب عليه آثاره.

وهكذا لو استصحب مالكية زيد لفلان، ثم باعه، ثم تبين الخلاف، صح البيع، ويجوز له ترتيب آثار ملك زيد حتى بعد الانكشاف، و هكذا من الأشباه والتظائر(1).

منها: بناء على أن النجاسة مانعة عن صحة البيع في الأعيان النجسة، و يلتحق بها المتنجسات غير القابلة للتطهير، فلو شك، و أجرينا البراءة الشرعية عن المانع، بناء على عدم كونها مثبتة هنا، كما في المركبات العبادية، فيصح البيع، و يترتب عليه الآثار إلى الأبد، و يصير المشتري مالكا للمثمن، و هكذا.

منها: لو صح الإجزاء يلزم جواز أكل الذبيحة إذا اتكل على أصل من الأصول في صحة الذبح ظاهرا، ثم تبين الخلاف، مثلا لو شك في إسلام الذابح و استصحب، أو في حديدية القاطع فاستصحب، أو في بقاء القابلية فاستصحب، ثم تبين خلاف الكل، فإنه يترتب آثار الحلية حتى بعد التبين.

و من هنا يظهر الشبهات الاخر الكثيرة في أدوار الفقه على هذا المعنى الحديث.

و منها: إنكار الضمان إذا أتلف مال الغير، بتوهم أنه ماله استصحابا، فتأمل.

و منها: الإجزاء في مستثنى قاعدة «لا تعاد...» فلو صلى باستصحاب الطهور، أو باستصحاب بقاء الوقت، ثم تبين الخلاف، فلا يعيد، مع أن ضرورة الفقه على خلافه.

و منها: غير ذلك.

أقول: قد يشكل تارة: بأن الأصول الجارية في كثير من الأمثلة المزبورة مثبتة.



وفيه: أن ذلك ممنوع إلا فيما شذ. مع أن الاستصحاب عندنا حجة في مثبتاته. و الإشكالات مشتركة الورود بين الإمارات و الأصول، فلا بد من حل هذه المعضلات.

وأخرى: بأن قضية ما سلف من اشتهاار القول بالإجزاء حتى في الإمارات، هو الالتزام بهذه الأمور.

وفيه: أن القدر المتيقن منها في الصلاة، و لا دليل على ذهاب الإمامية إلى الإجزاء في مطلق المركبات، و لعل استنادهم فيها إلى قاعدة «لا تعاد...» القواعد العامة، فليأمل جيدا.

والآذى هو الحق: أن وجه الإجزاء في الإمارات كان أمرا وحيدا، و هو الاستظهار من أدلة تنفيذها بأن الشرع المقدس، لا يكون ملتزما بواقعياته على كل تقدير، و قد فرغنا من سد ثغوره، فأذن إن أمكن في كل مورد الالتزام بالإجزاء فهو، و إلا فيعلم من الخارج أن الواقع محفوظ على جميع التقادير.

وبعبارة أخرى: الواقعيات مختلفة المراتب: فطائفة منها محفوظة على جميع التقادير، بحيث لا يجوز الشرع العمل على طبق الإمارات و الأصول، بل يوجب الاحتياط و التورع.

و بعض منها يرخص في العمل على طبق الإمارات، دون الأصول.

و بعض منها يرخص على الإطلاق، و لكنه بعد انكشاف الخلاف يعلم أنه لا يتجاوز عن واقعه.

و بعض منها يكون مورد التجاوز، و لا يوجب الإعادة و القضاء، كما في مثل الصلاة مثلا بالنسبة إلى كثير من أجزائها و شروطها، و هكذا.

فعلى هذا، إن لم يقد دليل من الإجماع و العقل أو النقل على محفوضية تلك الواقعيات، فقضية القاعدة الأولية هو الإجزاء، فالتفكيك- بناء على هذا- بين

الأحكام المهمم بها، وبين غيرها، ممكن جدا.

و من تلك الإمارات هو الاستصحاب على رأينا، فإذا رأينا أن مفاد النصوص الخاصة، هي إعادة بعد التوجه إلى فقد الصلاة للطهور و الوقت، فيعلم من ذلك: أن الشرع ملتزم بذلك، و لا يكون رافع اليد عنه، فاعتنم. فكثير من الإشكالات المزبورة، كان منشؤها التمسك بالاستصحاب، و يكون طريق الحل و الدفع منحصرًا بذلك.

و أما مجرد استيحاش الفقهاء في العصر عن الالتزام بأمر، فهو غير كاف للكشف عن الأهمية عند الشرع، و لذلك يمكن الالتزام بحلية الذبيحة بعد انكشاف الخلاف في الموارد التي أشرنا إليها، هذا في الإمارات.

و أما الأصول، فقد عرفت منا وجوها للإجزاء، و كان أول هذه الوجوه الوجه الذي اخترناه للإجزاء في الإمارات، فعلى هذا في مورد الأصول أيضا يمكن التفكيك كما لا يخفى.

وعلى هذا، لا يتوجه الشبهة الأولى إلينا، لأن رفع اليد عن الواقعيات الأولية في موارد الإمارات و الأصول، لا يورث الحكم بطهارة ملاقي النجس، أو الحكم بعدم نجاسته، لأجنية ذلك عما هو المقصود.

نعم، يلزم رفع اليد عن شرطية طهارة الماء في الوضوء وغيره، و عن شرطية طهارة الثوب في الصلاة، لا عن شرطية طهارة الماء في رفع النجاسة عن الثوب الملاقى إياه.

و لو قلنا: بأنه يلزم عليه رفع اليد عن شرطية الصلاة بالطهور، لا عن شرطية الوضوء بالماء الطاهر، كان أولى، لأنه بناء عليه يلزم عليه الوضوء للصلاة الآتية، و تجب عليه إعادة الصلاة و قضاؤها، لأنها تكون صلاة بلا طهور، و قضية المستثنى في قاعدة «لا تعاد...» و بعض النصوص الاخر(1)، أهمية هذا الشرط، فيعلم من هنا

1- وسائل الشيعة 1: 370، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 3.

عدم رفع اليد عن واقعه، و هو اشتراط الصلاة بالوضوء.

و مما يؤيد ذلك: أن ما هو المطلوب النفسى، هو المقياس فى المقام، لا المطلوبات الغيرية، كالطهارات الثلاث.

فعلى ما تقرر هنا، ارتفعت الشبهة الثانية أيضا، لأن التوسع فى الواقعيات و الانصراف عنها بمقدار الضرورة، و اللازم بحكم العقل، فلا معنى للحكم بطهارة باطن القدم أو الولوغ، بل غاية ما يغمض الشرع عنه نظره هى القيود المعتبرة فى الواجبات النفسىة.

فهذه الطريقة قابلة للدفع بها عن الشبهات كلها، مثلا فى مثل العقود و الإيقاعات، لا معنى لتصحيح الشرع إياها، حتى يترتب عليها آثار الصحة من الأول إلى حين الكشف، أو إلى الأبد، بل الشرع يرفع اليد عن المحرم و المبعوض الذى له فى البين، و هو النظر إلى الأجنبية، و الدخول عليها، و التصرف فى مال الغير بغير الإذن، لأن ما لا يجمع الترخيص فى العمل بالأمارات و الأصول ذلك، لا ذاك، فلو تبين الخلاف، و علم فقد العقد أو الإيقاع للجزء أو الشرط، فلا بد من إعادته.

وفى مثل رفع مانعية النجاسة عن صحة العقد قرضا، يرفع اليد عن حرمة أكل الثمن، فلا معنى للبناء على الصحة.

وفى مثل الذبح بغير الشرائط الأولية، يرفع اليد عن حرمة أكل الذبيحة الفاسدة، لا نجاستها، و هكذا.

فبناء عليه تبين إلى هنا: أن القول بالإجزاء فى الأمارات و الأصول، لا يستلزم هذه الشبهات رأسا، لما أن الوجه فى ذلك، غير الوجه التى توهمها الأصحاب قدس سرهم.

و أما بناء على بعض الوجه فى الإجزاء فى الأصول، فالشبهة تختص بطائفة

القائلين بالإجزاء. ولكن قد عرفت: أن الإجزاء هو مقتضى جميع التقارير في مفاد قاعدة الحل و الطهارة، فلا بد من دفعها، ويدور الأمر بين أحد أمرين:

إما إنكار إطلاق القاعدتين، بل و حديث الرفع، بدعوى: أن مطلق الآثار، ليس مرفوعا، و لا مترتبا على الحلال و الطاهر الظاهريين، و اختيار الإجزاء على الوجه الذى فصلناه.

و إما الالتزام بهذه التوالى، بدعوى عدم الدليل على بطلانها، و الله العالم.

و على كل تقدير لا سبيل للفرار عن الإجزاء فى الجملة. و فيما يلزم منه الفقه الجديد لا يلتزم به، للنص الخاصّ مثلا، فلا تخلط.

فتحصل إلى هنا: أن الإجزاء لا يكون إلا من وجهين:

أحدهما: إسقاط شرطية ما هو الشرط حال الجهل، و عدم الاطلاع على الواقع.

ثانيهما: إثبات واجدية المأتى به للشرط، لأنه أعم من الشرط الواقعى الأولى.

فإن التزمنا بالأول، لا يلزم شبهة إلا بعض ما دفعناها فى تقرير أصل المسألة.

و إن التزمنا بالثانى، يلزم الشبهات العديدة التى لا يمكن الفرار عنها إلا بالالتزام بها.

و غير خفى: أنه بناء على ما سلكتناه من الإجزاء، لا بد من القول به فى جميع خصوصيات المأمور به فى جميع أبواب الفقه، كالحج، و الصوم، و الخمس، و الزكاة مثلا، فإذا امتثل حسب الأدلة، فأدى وظيفته فى الوقت المضروب له، ثم تبين نقصان ما أتى به، فهو يجزى عن الواقع و الكامل. نعم فيما لا وقت له شرعا، بحث يأتى إن شاء الله تعالى (1).

## تذنيب: في مقتضى الأصول عند الشك في الإجزاء

قد عرفت قضية الأصول العملية عند الشك في الإجزاء في مباحث الأمارات. و من هنا يظهر التّظر في مقتضاها هنا، فلو شك في الإجزاء، فإن كان منشأ الشك الشك في أصلية شيء و أماريته، فقد مضى البحث عنه.

و إن كان منشأ الشك الشبهة في أن أدلة الأصول، تنهض قرينة على رفع اليد عن الواقع في مورد التخلف، و يكون مفادها جعل الأحكام الظاهرية قبال الأحكام الواقعية، أم لا، بل هي ناظرة إلى جعل الأحكام الواقعية على عنوان «الشك» أو تخصيص أدلة الواقع بما وراء الشك و الشبهة، فهل مقتضى الأصول العملية يكون الاشتغال و الاحتياط، أو البراءة؟ وجهان مضى سبيلهما سابقاً.

و تحقيقه: أن المفروض في المسألة هو البناء على إطلاق أدلة الواقع، و أن ما هو الشرط مثلاً شرط على أي تقدير، فإذا شك في مفاد أدلة الأصول فلا بد من الاحتياط، لأن الشك في الواقع و شرطية ما شك فيه، يرتفع بإطلاق دليل الواقع.

اللهم إلا أن يقال: بالإجزاء على جميع الاحتمالات في مفاد أدلة الأصول، كما عرفت من (1)، فعند ذلك يتعين الإجزاء.

نعم، لو فرضنا عدم القول بالإجزاء على بعض التقاريف في أدلة الأصول، فالمرجع لإطلاق دليل الشرط، فيلزم الإعادة و القضاء.

## الموقف الرابع حول الإجزاء عند ترك المأمور به حسب الدليل الظاهري

### إشارة

لو اتكل على أمانة أو أصل في ترك الطبيعة الموقته، ثم تبين بعد مضي الوقت وجوبها فيه، فهل يجب القضاء بعد ثبوت الدليل عليه، أم لا، لأن الترك المستند إليه، كاشف عن رفع اليد عنها عند التخلف؟

مثلاً: إذا قلنا حسب الدليل الاجتهادي أو البراءة الشرعية: بعدم وجوب صلاة الكسوف، ثم تبين بعد ذلك وجوبها في الوقت، والقضاء خارج الوقت، وكان لدليل القضاء إطلاق، ولكنه ليس نصاً في ذلك، فهل يجب القضاء، أم لا؟ وجهان.

ويوجه الثاني: بأن الترك المستند إلى الدليل، مع ملاحظة إمضاء الشرع الطرق، وتأسيس أصالة البراءة الظاهرة في رفع اليد ورفع ما لا يعلم ادعاء، بحسب جميع آثاره، شواهد على عدم وجوب تلك الصلاة على هذا المكلف. نعم لو تركها عمداً في وقتها فعليه القضاء.

وبالجملة: قضية ما سلف منا هو الإجزاء أيضاً، وهذا هو الإجزاء بالمعنى الأعم، أى يسقط التكليف الأولى. وبعبارة أخرى يكشف عدم ثبوته بالنسبة إليه.

ولعمري، إن من يلتزم بالإجزاء في المسألة الثالثة، لا بد وأن يلتزم به هنا، لاتحاد الملاك والمناط. وهكذا إذا استند إلى الاستصحاب في بقاء شعبان، ثم تبين أنه من رمضان، أو استند إليه في بقاء الوقت، فترك الصلاة بظن سعة الوقت، ثم تبين خروجه، وهكذا.

نعم، فيما إذا علمنا من الخارج أهمية الواجب، وأن الشرع لا ينصرف

و لا يتجاوز عنه، فعليه التدارك خارج الوقت، كما عرفت تفصيله (1).

ثم إن مقتضى الأصول العملية عند الشك هي البراءة، لأن القضاء بالأمر الجديد، و موضوعها «الفوت» و هو غير محرز، ضرورة أن الفوت فرع وجود التكليف، و مع التجاوز عن التكليف لا فوت.

اللهم إلا أن يقال: قضية إطلاق دليل الواقع، بطلان ما أتى به، فعليه القضاء.

إن قلت: التجاوز عن التكليف لأجل المزاحمة مع مصلحة التسهيل، لا يورث قصورا في مصلحة الواجب، فلو تخلف و تركه يصح إيجاب القضاء عليه، لصدق «الفوت».

قلت: هذا بحسب التصور و الثبوت، و من المحتمل دخالة عدم المزاحمة مع مصلحة التسهيل في مطلوبة العبادة مثلا، فلا يمكن كشف مطلوبة المادة بعد سقوط الهيئة لأجل المزاحمة.

فتحصل: أن الإجزاء في الواجبات الموقته- بمعنى عدم وجوبها عند الاستناد في تركها إلى سبب شرعى - متعين.

و يمكن دعوى عدم سقوط الهيئة، إلا أن الشرع يرفع اليد عن إيجاب القضاء على مثله بمقتضى تسببه إلى الترك، فيكون في فسحة من التكليف، منة عليه، فاغتنم و تدبر.

### ذئابة: حول الإجزاء في الواجبات غير الموقته

الواجبات غير الموقته شرعا، سواء كانت واجبة على سبيل الفور فالفور، كصلاة الزلزلة، أو كانت واجبة على الإطلاق، كالكفارات مثلا، إن أتى بها ناقصة

لأجل الاستناد إلى أمانة أو أصل، فالأصل يقتضى الإجزاء فيها، على ما تقرر، فلو أدى في الزكاة من الغلات حنطة نازلة، ثم تبين وجوب أداء الحنطة الغالية، أو من كل حنطة تعلقت بها الزكاة، فإنه يجزيه ما أداه، وهكذا في سائر ما يتعلق بها الزكاة.

وأما إذا تركها مستندا إلى دليل شرعى، فأخر صلاة الزلزلة مستندا إلى عدم الدليل على وجوبها، أو ترك أداء الخمس مستندا إليه، ثم تبين وجوبه، أو ترك كفارة الدخول حال الحيض مثلا، ثم تبين وجوبها، فهل عليه الأداء، أم لا؟ وجهان.

ولكن الأظهر ثبوته، لأن الترخيص فى التمسك بالطرق والأصول، لا يزاحم مرامه و مقصوده حسب الفهم البدوى. وهذا نظير التمسك بالدليل فى ترك الطبيعة فى بعض الوقت، ثم فى الوقت تبين وجوبها.

وبعبارة أخرى: قضية حديث الرفع فى سائر الموارد، هو الرفع بجميع آثاره من القضاء والأداء ادعاء، وفيما نحن فيه يكون رفعا للتكليف بآثاره، وليس من آثاره الإعادة والقضاء، ولا يكون الحكم موضوعا واقعا، حتى يشك فى حدوثه بعد العلم، فيكون الحكم ثابتا بعد رفع الجهالة، فافهم و اغتتم، ولا تكن من الجاهلين.

بل لك دعوى عدم جريان حديث الرفع فى الواجب الموسع المشكوك وجوبه قبل أن يضيق وقته بأن يكون فى تأخيره التهاون، فإنه لا منة فى رفعه، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: بعد إطلاق الواجب بحسب الأزمنة، فلا وجه لرفع اليد عنه فى مورد التخلف، لعدم حصول التزاحم المزبور فى المضيقات والموقتات، فإذا تبين وجوب صلاة الزلزلة و وجوب الخمس و هكذا، فعليه الأداء.

وتوهم: أن قضية ذلك إنكار الإجزاء فى الموقتات الموسعة إذا تبين وجوبها فى الوقت، فى محله، إلا أن أهم الواجبات الموسعة هى الصلوات، وقضية



ما تقرّر في محله استحباب الإتيان بها فوراً ففوراً، وهذا يرجع إلى ملاحظة الملاكات، ونتيجة ما ذكرناه تقديم ملاك التسهيل في الترخيص بالعمل بالطرق والأمارات والأصول.

هذا آخر ما أردناه في هذه المسألة، وقد خرجنا عن اقتضاء الكتاب، إلا أن ذلك كان مقتضى الباب، لابتلاء الأصحاب بها في كثير من الأبواب، فليعذرني إخواني في الخروج عنه، والله ولي التوفيق، وإليه حسن مآب.

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

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

