

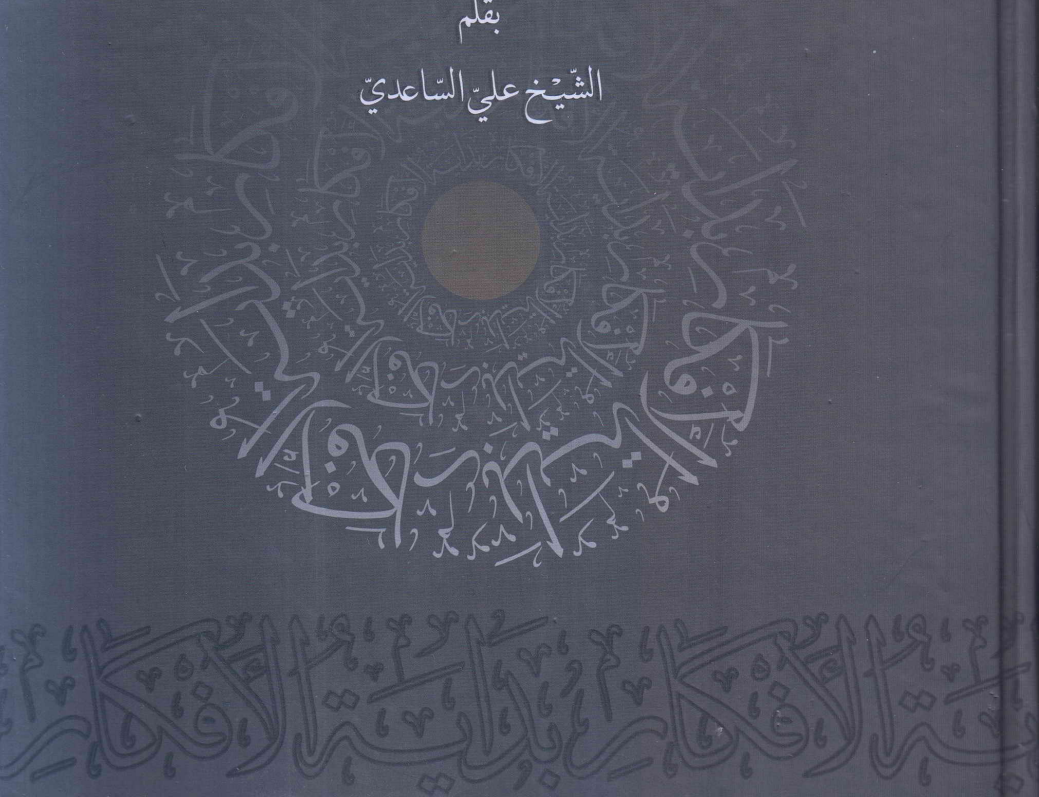
# بَيِّنَاتُ الْفِكَارِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

الجزء الخامس

بقلم

الشيخ علي الساعدي





بَيِّنَاتُ الْإِفْكَارِ  
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَنَنِهِ



بَدَائِيَةُ الْفِكَارِ  
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَثْنِهِ

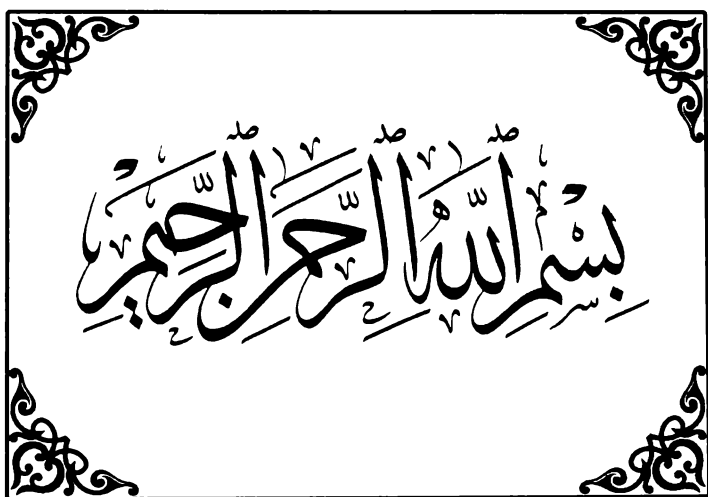
الجزء الخامس

بقلم

الشيخ علي الساعدي









## ثمرة مسألة الضدّ

يبدو هذا العنوان لأول وهلة شاملاً لكلا البابين في المسألة، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لانحصار الكلام في ثمرة الباب الثاني فقط (أي الضدّ الخاصّ)، كما صرّح المصنّف رحمته الله، ويقع الكلام حولها في ثلاث جهات:

**الجهة الأولى:** ذكر العلماء لمسألة الضدّ عدّة ثمرات - كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته الله - منها حصول العصيان بفعل الضدّ العبادي إذا بُني على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاصّ، وعدم حصوله بناءً على عدم الاقتضاء، وذلك لأنّ هذا الضدّ سيكون محرّماً، ففي المثال المعروف يحصل العصيان بالإتيان بالصلاة في وقت الإزالة، لأنّ الصلاة حينئذٍ ستقع محرّمة شرعاً بسبب تعلّق الأمر بضدها، وهو إزالة النجاسة عن المسجد <sup>(١)</sup>.

لكن الثمرة المهمّة التي اعتنى العلماء بها، بل العمدة هي صحّة الضدّ العبادي وفساده، فإذا بُني على الاقتضاء في هذه المسألة وكذا في المسألة الخامسة الآتية (أي اقتضاء النهي عن العبادة فسادها) فإنّ الضدّ العبادي المرجوح (المزاجم للواجب الفعلي الأهم) سيقع فاسداً، بخلاف ما إذا لم يُبنَ هنا على الاقتضاء فلا يقع الضدّ العبادي فاسداً وإن بُني على الاقتضاء في المسألة الآتية، لأنّ الضدّ العبادي لا يكون منهياً عنه، فلا يكون مبعوضاً للمولى، فيمكن حينئذٍ التقرّب به إليه ويقع صحيحاً،

كما في المثال المعروف، حيث يتوقف الحكم بفساد الصّلاة على اختيار الاقتضاء في مسائلتنا، وفي المسألة الأخرى الآتية أيضاً، بخلاف ما إذا بُني على عدم الاقتضاء هنا فإنّ الصّلاة لا تقع فاسدة، أيّاً كان المختار في تلك المسألة.

وهكذا لو فُرض وقوع التزاحم بين أداء الصّلاة اليومية وأداء صلاة الآيات مع فرض ضيق الوقت وعدم اتساعه إلا لإحداهما، فعندئذٍ يتعيّن على المكلف الإتيان باليومية لأنّها أهمّ في نظر الشارع المقدّس، وترك صلاة الآيات، وهنا تبرز الثمرة المذكورة في ما إذا فرضنا مخالفة المكلف وإتيانه بصلاة الآيات (التي هي ضدّ عبادي لواجب أهمّ منها) فتقع صلاة الآيات فاسدة بناءً على القول بالاقتضاء، وصحيحة بناءً على القول بعدم الاقتضاء، للبيان المارّ آنفاً<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يظهر أنّ لفساد الضدّ العبادي صورة واحدة فقط، هي البناء على الاقتضاء هنا وفي مسألة النهي عن العبادة، بخلاف صحّة الضدّ فإنّ لها صورتين: أولاهما: أن لا يُبنى على الاقتضاء في هذه المسألة أصلاً، فيقع الضدّ العبادي صحيحاً بقطع النظر عمّا يُبنى عليه في المسألة الآتية، لأنّ هذه المسألة بمثابة المنقّح لموضوع المسألة الآتية، فإذا لم تُكُنّ العبادة منهياً عنها لم تصل النوبة إلى البحث عن اقتضاء النهي للفساد وعدمه أصلاً.

ثانيتهما: أن يُبنى على الاقتضاء هنا، من دون أن يُبنى على الاقتضاء في مسألة

---

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٢ ص ٢٦٩، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٥٩، كفاية الأصول ص ١٣٣، درر الفوائد ج ١ ص ١٣٧، فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٢، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢١، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٧٧ - ٣٧٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٨.

(دلالة النهي على الفساد)، وهذا واضح.

وهناك موارد متعدّدة لتحقيق هذه الثمرة ذكر المصنّف رحمته الله أربعة منها، يجمعها كون الواجب أرجح في نظر الشارع المقدّس من ضده الخاصّ العبادي، ويدخل بعضها في باب التزاحم:

**المورد الأول:** أن يكون المأمور به واجباً وضده الخاصّ العبادي مندوباً، ولا ريب في أن الواجب أرجح من المندوب، فلا يصحّ الاشتغال بالمندوب في ظرف الواجب، وإلا وقع المندوب فاسداً، لأنّه منهي عنه، بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ، بضميمة اقتضاء النهي عن العبادة فسادها، وإن كان هذا النهي غيرياً، كما يبيّن عليه المصنّف رحمته الله في المسألة الخامسة الآتية<sup>(١)</sup>.

**المورد الثاني:** أن يكون المأمور به واجباً أهمّ عند الشارع المقدّس من ضده العبادي الواجب، كإنقاذ الغريق، فإنّه أهمّ عند الشارع من الصّلاة التي هي ضده العبادي.

**المورد الثالث:** أن يكون المأمور به واجباً مضيقاً من جهة الوقت أو كان فورياً، بخلاف ضده العبادي الواجب الذي يكون موسّعاً، وعندئذ يجب تقديم الواجب المضيق أو الفوري على ضده.

مثال الواجب المضيق ما إذا فرض وقوع التزاحم بين أداء صلاة الآيات في آخر وقتها وأداء الصّلاة اليومية في سعة وقتها، فلا إشكال حينئذ في لزوم تقديم صلاة الآيات، لأنّ هذا يؤدّي إلى امتثال كلا الواجبين؛ لفرض وجود بدّل طولي

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ٥ ص ٣١٩ - ٣٢٠.



هناك بأنّ جميع مرجّحات باب التزاحم لا بدّ أن تنتهي إلى كون أحد الحكمين أهمّ في نظر الشارع المقدّس من الحكم الآخر<sup>(١)</sup>، ومن الواضح حينئذٍ أنّ الأهمّ عنده يكون أرجح من غير الأهمّ، فيقدّم الأهمّ عليه، وعدم وجود بدّل للواجب وكونه مضيّقاً أو فورياً هما بمثابة الكاشفين عن الحكم الأهمّ، فليُتدبّر.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٥٤ .



## ثمرة المسألة

إنَّ ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة<sup>(١)</sup> مختصٌّ بالضدَّ الخاصَّ فقط، وأهمُّها والعمدة فيها<sup>(٢)</sup> هي صحَّة الضدِّ إذا كان عبادة (على القول بعدم الاقتضاء)، وفساده (على القول بالاقتضاء)<sup>(٣)</sup>.

بيان ذلك: أنَّه قد يكون هناك واجبٌ (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة) وضدُّه عبادة<sup>(٤)</sup>، وكان الواجب أرجح<sup>(٥)</sup> في نظر الشارع من ضده العبادي، فإنَّه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضادِّ بين متعلّقيهما<sup>(٦)</sup> - والأول أرجح في نظر الشارع -

---

(١) مثل حصول العصيان بفعل الضدِّ العبادي، بناءً على القول بالاقتضاء، وعدم حصوله بناءً على القول بعدم الاقتضاء، وكذا الثمرة الرئيسة هاهنا.

(٢) استظهر الشيخ الأعظم تثنُّ كونهما من المسلّمات بين أكثر الأصحاب لا سيَّما القدماء، وإن نُقِلَ عن الشيخ البهائي تثنُّ إنكارها.

(٣) مع البناء على أنَّ النهي في العبادة يقتضي الفساد، وسيُصرَّح به هنا، وإلا لم يقع الضدُّ العبادي فاسداً ولو قيل بالاقتضاء في باب الضدِّ.

(٤) فالمهمُّ في المقام كون الضدِّ عبادياً، أي لا يسقط أمره إلا بالإتيان به بنحو قُرْبِي، وبِقَصْد امتثال أمره.

(٥) لكونه مضيئاً أو لا بدَّل له مثلاً، كما سيأتي.

(٦) من دون تكاذبهما في مقام الجعل، لثلا يدخل المورد في باب التعارض.

لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني<sup>(١)</sup>.

وحيثئذ: فإن قلنا<sup>(٢)</sup> بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فإن الضد العبادي يكون منهياً عنه في الفرض<sup>(٣)</sup>، والنهي في العبادة يقتضي الفساد<sup>(٤)</sup>، فإذا أتى به وقع فاسداً.

وإن قلنا بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص<sup>(٥)</sup>، فإن الضد العبادي لا يكون منهياً عنه، فلا مقتضي لفساده<sup>(٦)</sup>.

وأرجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يُتصور في أربعة موارد<sup>(٧)</sup>:

١ - أن يكون الضد العبادي مندوباً، ولا شك في أن الواجب مقدّم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لا

(١) لأن وجود المرجح لأحد الحكمين يعني كونه هو المنجز في حق المكلف.

(٢) أي: «من باب الفرض والتنزل، وإن كنّا واقعاً لا نقول به»، كما مرّ.

(٣) بمعنى كونه متعلّقاً لنهي مولوي تحريمي تبعي.

(٤) وإن كان تبعياً وفاقاً للشيخ الأعظم تثنّى وخلافاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما، كما سيأتي هنا قريباً، وكذا في المسألة الخامسة الآتية، وهو الركن الثاني لتحقق هذه الثمرة، كما أشرنا آنفاً.

(٥) كما هو المختار عنده رحمتهما.

(٦) ولا تصل التوبة إلى ما يُبنى عليه في مسألة (اقتضاء النهي للفساد).

(٧) تمثّل موارد تحقق الثمرة، والموارد الثلاثة الأخيرة تدرج في باب التزام، وسيطرّق لها المصنّف رحمتهما في مقدّمة باب (التعادل والتراجيح).

يصحّ الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولا بدّ أن تقع النافلة فاسدة<sup>(١)</sup>.

نعم<sup>(٢)</sup>، لا بدّ أن تُستثنى من ذلك نوافل الوقت؛ لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتَي الظهر والعصر<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا، فَمَنْ كان عليه قضاء الفوائت<sup>(٤)</sup> لا تصحّ منه النوافل مطلقاً بناءً على النهي عن الضدّ<sup>(٥)</sup>، بخلاف ما إذا لم نُقلّ بالنهي عن الضدّ فإنّ عدم جواز فعل النافلة حيثنّ يحتاج إلى دليل خاصّ<sup>(٦)</sup>.

٢ - أن يكون الضدّ العبادي واجباً ولكنّه أقلّ أهمية عند الشارع من الأول، كما في مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمة من الهلكة<sup>(٧)</sup> مع الصّلاة الواجبة.

٣ - أن يكون الضدّ العبادي واجباً أيضاً ولكنّه موسّع الوقت، والأول

(١) لأنّ النهي - ولو كان غيرياً - يقتضي فساد العبادة المنهي عنها.

(٢) استدراك على قوله: «لا يصحّ الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة».

(٣) فيكون هذا من قبيل التخصيص أو التقييد في دليل اقتضاء النهي للفساد، ومن ثمّ يصحّ الاشتغال بها في وقت الفريضتين.

(٤) وفي مقدّماتها الفرائض اليومية.

(٥) بمعنى أنّ الأمر بقضاء الفوائت يقتضي النهي عن الاشتغال بالنوافل، فتقع النوافل عندئذٍ منهياً عنها بنهي مولوي، ولو كان تبعياً.

(٦) للخروج به عن القاعدة التي لا تقتضي الفساد.

(٧) كالغرق مع قصور قدرة المكلف على الجمع بين امثال «أنقذ الغريق» وامثال «صلّ» لفرض ضيق وقت الصّلاة مثلاً.

مضيق<sup>(١)</sup>، ولا شك في أن المضيق مقدّم على الموسّع، وإن كان الموسّع أكثر أهمية منه<sup>(٢)</sup>.

مثاله اجتماع قضاء الدّين الفوري مع الصّلاة في سعة وقتها، وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصّلاة في سعة الوقت<sup>(٣)</sup>.

٤ - أن يكون الضّدّ العبادي واجباً أيضاً ولكنه مخيّر<sup>(٤)</sup>، والأول واجب معيّن، ولا شك في أن المعيّن مقدّم على المخيّر، وإن كان المخيّر أكثر أهمية منه، لأن<sup>(٥)</sup> المخيّر له بدّل دون المعيّن<sup>(٦)</sup>.

(١) أو فوري، والفرق بينهما أن المضيق قسم من الواجب المؤقت، بينما الفوري قسم من الواجب غير المؤقت.

(٢) كما لو تزامن أداء صلاة الآيات (في ضيق وقتها) مع الصّلاة اليومية (في سعة وقتها)، فيلزم الإتيان بالأولى، وإن كانت اليومية أكثر أهمية عند الشارع.

(٣) فيلزم تقديم امتثال الأمر بقضاء الدّين وإزالة النجاسة على أمر الصّلاة، رغم أن الأخيرة أكثر أهمية من الأولين، وكلا المثالين من قبيل الفوري لا المضيق، ويبدو أن المراد من (المضيق) معنى أعمّ يشمل (المضيق).

(٤) أي تخييرياً له خصلتان أو أكثر، وهذا يعني وجود بدّل للضّدّ العبادي.

(٥) تعليلٌ للزوم تقديم الواجب المعيّن رغم كونه أقلّ أهمية عند الشارع المقدّس من الضّدّ.

(٦) وبتقديم الإتيان بالواجب الذي لا بدّل له (كالنذر في المثال) يحصل الجتمع بين الامتثالين في مقام الامتثال، بخلاف العكس.

مثاله اجتماع سفرٍ مندورٍ في يومٍ معيَّن مع خصال الكفارة<sup>(١)</sup>، فلو ترك المكلف السَّفر واختار الصَّوم من خصال الكفارة فإنَّ كان الأمر بالشَّيء يقتضي النهي عن ضده كان الصَّوم منهيًّا عنه فاسداً<sup>(٢)</sup>.

هذه خلاصة بيان ثمره المسألة، مع بيان موارد ظهورها<sup>(٣)</sup>.

---

(١) مثل كفارة الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان.

(٢) لأنَّ المكلف باختياره قد قوَّت الواجب المعيَّن الذي لا يقبل التدارك لاحقاً، بخلاف وجوب الكفارة فإنَّ له بدلاً وهو إطعام ستين مسكيناً.

(٣) ولكن وقعت مناقشتان لهذه الثمرة تقعان على طرفي نقيض، فإنَّ أولاهما تقضي بصحة الضدِّ العبادي على كلِّ حال، وثانيتهما تقضي بفساده كذلك (أي على كلِّ حال)، كما سيأتي بيانها مفصلاً.

## الجهة الثانية: مناقشة الثمرة

مرَّ أنَّ العمدة في المقام هو الثمرة الثانية، التي صارت مثاراً للخلاف الكبير، وقد نوقشت هذه الثمرة بمناقشتين متعاكستين، وقبل بيانها ينبغي التطرُّق لأمرين: الأمر الأول: هناك احتمالان في حقيقة النهي المتعلِّق بالضدَّ العبادي - بناءً على القول بالاقضاء - من حيث كونه نفسياً أو غيراً تبعياً:

أحدهما: أن يكون نفسياً، إذا اعتمد في إثبات الاقتضاء على مسلك التلازم، وعندئذٍ يكشف النهي عن مفسدة إلزامية في الضدَّ العبادي المزاجم (بالكسر).  
الأخر: أن يكون غيراً تبعياً، إذا استند في إثبات الاقتضاء إلى مسلك المقدمة، ولازمه أن النهي المتعلِّق بالضدَّ العبادي لا يكشف عن وجود مبغوضية في متعلِّقه.  
وعندئذٍ وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد دائرة النهي المستلزم للفساد (سعة وضيقاً)، على قولين:

القول الأول: أن النهي المقتضي لفساد الضدَّ العبادي هو خصوص النهي التحريمي النَّفسي، وهذا ما يبني عليه المحقق القميّ تتأ<sup>(١)</sup>، ووافقه المحقق النائيني والسيد الخوئي تتأ<sup>(٢)</sup>.

---

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٢١٢، ٢١٣.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٦، ٤٥٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٢، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٣٧٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٩.

**القول الثاني:** أن مطلق النهي يستلزم فسادَ الضدِّ العبادي ولو كان غيراً تبعياً، وهذا ما يختاره الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما <sup>(١)</sup>، وتبعهما المصنّف رحمتهما.

**الأمر الثاني:** مرّت الإشارة في مبحث (المقدمات العبادية) عند ذكر الجواب الثاني عن الإشكال الأصلي <sup>(٢)</sup>، إلى الخلاف في مناط العبادية، وأنّ فيه قولين أيضاً:

**القول الأول:** أن مناط العبادية ينحصر في وجود أمرٍ فعلي يتعلّق بها، كي يقصد المكلف امتثاله، ويقع العمل قُرْباً، كما هو المعروف عن الشيخ البهائي وصاحب الجواهر رحمتهما، ويظهر أيضاً من صاحب الحاشية رحمته <sup>(٣)</sup>.

**القول الثاني:** أن عبادية العبادة لا تتوقّف على قصد امتثال أمرها فقط، كي يجب وجود أمرٍ فعلي متعلّق بها؛ وذلك لوجود طريق آخر لتحقيقها - وهو قصد الملاك، أي المحبوبة الذاتية الثابتة للعمل العبادي - حتى لو فرض عدم تعلق أمر فعلي به - ولو بنحو الترتّب الآتي بيانه - لعدم تمكّن المولى من الأمر أحياناً، كما هو حاصلٌ في مقامنا، بسبب مزاحمة العبادة لواجب فعلي أهمّ منها.

وهذا هو الذي يختاره جمعٌ من الأصوليين منهم صاحب الكفاية والمحققان النائيني والحائري والسيد الخوئي رحمهم <sup>(٤)</sup>، والمصنّف رحمتهما، ونسبه المحقق النائيني رحمتهما.

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٦٣، ٧٣٨، كفاية الأصول ص ١٨١.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٣) زبدة الأصول ص ١١٨، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ٢ ص ٨٧ - ٨٨، ج ٩ ص ١٥٥، ١٦١، هداية المسترشدين ج ٢ ص ١٩٩.

(٤) كفاية الأصول ص ١٣٤، فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥، درر الفوائد ج ١ ص ١٣٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

إلى الشيخ الأعظم رحمته (١).

وبإتصاح هذين الأمرين يقع الكلام في المناقشتين (٢):

**المناقشة الأولى:** أنّ الضدّ العبادي يقع صحيحاً على كلا القولين في مسألة

الضدّ (أي الاقتضاء وعدمه)، فلا تظهر للخلاف في المقام أية ثمرة:

أمّا على القول بعدم الاقتضاء فالأمر واضح، لأنّ المقتضي لصحة العبادة موجود، والمانع عنها مفقود، فإنّ الضدّ العبادي حينئذٍ غيرٌ منهي عنه، فيمكن للمكلف أن يأتي به بقصد ملاكه، ويقع صحيحاً، وإن لم يكن مأموراً به بالفعل لفرض المزاحمة بينه وبين الواجب الفعلي الأهم، بناءً على عدم توقف العبادية على قصد الأمر.

وأمّا على القول بالاقتضاء فلأنّ الضدّ العبادي وإن كان منهيّاً عنه لأجل تعلّق الأمر بضده الأهم، إلا أنّ النهي الثابت عندئذٍ نهي غيري تبعي ناشئ عن كون ترك الضدّ العبادي مقدّمةً لفعل الواجب الأهم كالإزالة، وليس نهياً نفسياً أصلياً، والنهي الذي يكشف عن فساد متعلّقه ومبغوضيته عند المولى ويكون مانعاً من التقرب بالفعل إليه إنّما هو النهي النَّفْسي الأصلي، دون النهي الغيري الناشئ من المزاحمة، فإنّه لا يستلزم فساد متعلّقه العبادي؛ لعدم كونه ناشئاً عن مفسدة إلزامية في متعلّقه كي يكون مانعاً من التقرب به، ويكون على حدّ الزنا والسّرقة مثلاً، بل هو ناشئ عن فوات مصلحة الغير، أعني الواجب الفعلي الأهم.

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٩١.

(٢) المناسب عكس ترتيب المناقشتين، ولكن ارتأينا متابعة المتن دفعاً لأيّ لبس.



وحينئذٍ يتأتى للمكلف التقرب بالصدّ العبادي ويقع صحيحاً، بناءً على أن عدم وجود أمرٍ فعلي بالصدّ العبادي لا يمنع من وقوعه صحيحاً؛ لكفاية قُصد الملاك والمحبوبة في صدق العبادية، ومجرد عدم الأمر بالعمل العبادي لا يسلب عنه المحبوبة الذاتية الكائنة فيه المصححة للتقرب به إلى المولى تعالى، والمفروض عدم إحراز المكلف مبغوضية العمل، لأنّ النهي المتعلّق به لا يكشف عنها، ومَرَّ في مسألة (مقدمة الواجب) أنّ المعروف عند الأصوليين أنّ مخالفة التكليف الغيري لا توجب بُعداً عن المولى، كما ذكر في الكفاية<sup>(١)</sup>.

وهذه المناقشة ذكرها المحقق النائيني رحمته (٢)، وهي تتقوم بركنين: عدم استلزام النهي الغيري فساداً متعلّقه، وكفاية قُصد الملاك في صحّة العبادة.

واعترض عليه المصنّف رحمته بالחדش في الركن الأول منهما - بعد قبوله بالركن الثاني - لأنّه رحمته يرى أنّ النهي مطلقاً (ولو كان تبعياً غيرياً) يقتضي الفساد، بتقريب أنّ هذا النهي يكون مانعاً من التقرب بمتعلّقه إلى المولى، فإنّ التقرب في باب العبادات وإن كان معنوياً، إلا أنّه على وزان التقرب في الأمور التكوينية، من جهة أنّه لا بدّ أن يكون بما يصلح للتقرب به إلى المولى، ولا يكون كذلك ما لم يكن محبوباً عند المولى ومرغوباً فيه عنده، فكما لا يمكن أن يتقرب الشخص إلى مكانٍ ما بسلك طريق يبعده عنه ويأخذه باتجاه مغايرٍ لمُقصدّه، فكذلك الحال في التقرب

(١) كفاية الأصول ص ١١٠ .

(٢) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢١ ، وقد ناقش فيها المحقق الأصفهانى رحمته أيضاً مدّعياً صحّة العبادة على كلّ تقدير لكن بتقريب آخر، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢١٠ ت ١٢٠ .

المعنوي إلى المولى، فإنَّ المفروض تعلّق النهي بالعبادة ممّا يعني أنّها مَبغوضة عنده، فتكون مَبْعُدة للعبد عن مولاه، ولا يُعقل أن تكون العبادة المُنهي عنها مُقَرَّبَةً إليه.

ولا يكفي في صلاحية الشيء للتقرّب به مجرّد اشتماله على مصلحة، بعد فرض تعلّق النهي الشرعي المولوي به، ولا يمكن غَضّ النَّظَر عن هذا النهي إلا إذا فُرِض أن النهي كان من ناحية العقل، فعندئذٍ لا يكون الفعل مَبْعُداً عن المولى، لأنّ النهي العقلي لا يصلح لأن يكون كاشفاً عن مَبغوضية الفعل وعدم كونه مورداً لاشتياق المولى.

والحاصل: أنّ النهي مطلقاً (نفسياً كان أو غيرياً) يوجب البُعد عن المولى، ويقتضي فسادَ متعلّقه، فلا يتأتّى التقرّب به إلى المولى سواء كان منشأ اقتضائه للبُعد وجودَ مفسدة ومَبغوضية في نفس متعلّقه - كما هو الحال في النهي النَّفْسي - أم وجودَ مفسدة في غيره أو فواتَ مصلحة غيره كما في النهي الغيري، فإنّ تعلّقه بالصلاة وقتَ الإزالة إنّما هو لأجل فوات المصلحة الكائنة في الإزالة التي هي أهمّ في نظر الشارع المقدّس.

ومّا تقدّم يتضح أنّ الخلاف بين المصنّف رحمته الله وشيخه المحقق النائيني رحمته الله يتركّز في نقطة محدّدة، وهي استلزام النهي الغيري التّبعية للبُعد عن المولى - كالنهي النَّفْسي - وعدم استلزامه إياه.

## المناقشة الأولى للثمرة<sup>(١)</sup>

ولكنّ هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها؛ فإن ترتّبها وظهورها يتوقّف على أمرين.

الأول<sup>(٢)</sup>: القول بأنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيريّ التّبعي<sup>(٣)</sup>، لأنّه إذا قلنا بأنّ النهي مطلقاً<sup>(٤)</sup> لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التّبعي لا يقتضي الفساد<sup>(٥)</sup>، فلا تظهر الثمرة أبداً، وهو واضح، لأنّ الضدّ العبادي حيثنّ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهي عن الضدّ أم لم نقل<sup>(٦)</sup>.

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) هذا هو جواب المناقشة الأولى التي تُستفاد من كلام المحقق النائيني تُدّو ولم يُبينها المصنّف رحمته الله، ومفادها: صحّة الضدّ العبادي سواء قيل بالاقتضاء في باب الضدّ أم قيل بعدمه؛ لكفاية قُصد المحبوبة الذاتية وإن لم يؤمّر بالعبادة لمكان المزاخمة.

(٣) بعد الفراغ من اقتضاء النهي النّفسي لفساد العبادة.

(٤) أي: حتى لو كان نفسياً أصلياً، فضلاً عمّا إذا كان غريباً تبعياً، وهو ما نقله الرازي عن أكثر أصحابه، كما ذكر المحقق القميّ تُدّو.

(٥) كما يتبنّاه المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما الله.

(٦) فحتى لو قيل بالاقتضاء في المقام وتعلّق النهي بالضدّ العبادي فإنّه نهْي غيريّ تبّعي لا يقتضي الفساد.

والحقّ أنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى <sup>(١)</sup> النهي الغيري على الظاهر <sup>(٢)</sup>، وسيأتي تحقيق ذلك في موضعه <sup>(٣)</sup> إن شاء الله تعالى.

واستعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالاً فنقول: إنّ أقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبّعي للفساد <sup>(٤)</sup> هو أنّ النهي التبّعي لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهي عنه <sup>(٥)</sup>، وإذا كان الأمر كذلك فالمنهي عنه باقي على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاجم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه - إذا كان عبادة <sup>(٦)</sup> - بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه <sup>(٧)</sup>.

---

(١) عاطفة، لإشراك الفرد الضّعيف في الحكم (أي اقتضاء الفساد).

(٢) وفاقاً للشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

(٣) في المسألة الخامسة من الباب، حيث سيتمسك هناك بالتنازع الموجود بين العبادة التي يريد الشخص التقرب بها إلى المولى وبين النهي عنها الذي يُبعد عنه المولى ويثير سخطه، وهذا الوجه يجري في النهي النَّفسي والغيري على حدّ سواء.

(٤) الذي يؤدي بالنتيجة إلى إنكار هذه الثمرة، وهذا شروع في الردّ على ما يُستفاد من كلام شيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٥) أو حزازة فيه، لأنّ هذا هو شأن النهي النَّفسي الأصلي لا مطلق النهي.

(٦) فإنّ هذا النهي - كما يذكر المحقق النائيني رحمته الله - غيري نشأ عن مقدّمية ترك متعلّقه أو ملازمته للمأمور به، لا عن مفسدة في متعلّقه ليوجب اضمحلال ما فيه من الملاك، فتبقى العبادة على ما هي عليه من المحبوبة الذاتية الصالحة للتقرب بها.

(٧) وإنّ لم يتعلّق بالعمل أمراً فعلياً، وحينئذٍ يقع صحيحاً لكفاية قصد الملاك.

وهذا ليس بشيء - وإن صَدَرَ من بعض أعظم مشايخنا<sup>(١)</sup> - لأن المدار في القُرب والبُعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط<sup>(٢)</sup>، فإنه من الواضح أن المقصود من القُرب والبُعد من المولى القُرب والبُعد المعنويان تشبيهاً بالقُرب والبُعد المكانين<sup>(٣)</sup>، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له، مع فرض نهيهِ وتبعيده<sup>(٤)</sup>.  
وبعبارة أخرى<sup>(٥)</sup>: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض أن

---

(١) وهو المحقق النائيني تقي، ووافقه تلميذه السيد الخوئي تقي.

(٢) كي يكون اشتغال الفعل على الملاك كافياً في وقوعه على صفة العبادية ومن ثم يقع صحيحاً لو أُتي به بقصد هذا الملاك.

(٣) ومن الواضح عدم إمكان التقرب المكاني بسلوك طريق يُبعد الشخص عن الموضع الذي يريد الوصول إليه.

(٤) خلاصة جوابه تقي أن النهي التبعية وإن لم يكن ناشئاً عن المفسدة والمبغوضية إلا أنه يمنع من التقرب بالملاك (مع إمكان استكشافه)، لأن التقرب بالفعل إنما هو لأجل كونه مورداً لاشتياق المولى، ومع فرض نهي المولى عنه لا يمكن للمكلف التقرب بالملاك القائم بذاك الفعل، بل سيأتي من المصنّف رحمته أن النهي التنزيهي (أي الكراهة) يوجب الفساد، فكيف بالغيري التحريمي؟!

(٥) مفادها أن النهي الغيري لا يختلف عن النهي النفسي في كونه مبعداً للعبد عن مولاه لكونه صادراً عن المولى، وليس ناشئاً من اقتضاء العقل، ولذلك يكون مانعاً من التقرب بالمحبوبة أيضاً.

النهيَّ التَّبْعِي نهيٌّ مولوي<sup>(١)</sup>، وكونه تَبْعِيًّا لا يُخرجه عن كونه زَجْرًا وتنفيراً وتبعيداً عن الفعل وإن كان التَّبْعِيد لمفسدة في غيره<sup>(٢)</sup> أو لفوات مصلحة الغير<sup>(٣)</sup>.  
نعم<sup>(٤)</sup>، لو قلنا بأنَّ النهي عن الضدَّ ليس نهياً مولوياً بل هو نهيٌّ يقتضيه العقل الذي لا يُستكشف منه حكم الشرع - كما اخترناه في المسألة - فإنَّ هذا النهي العقلي لا يقتضي تَبْعيداً عن المولى، إلا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى<sup>(٥)</sup>، وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكمُ العقل في نفسه<sup>(٦)</sup>.

- 
- (١) فلا يختلف من هذه الجهة عن النهي النَّفْسِي الأصلي، فيكون مانعاً من التقرب بالفعل المتعلِّق به، وتكون مخالفته أيضاً سبباً في تَبْعِيد المكلف عن المولى.  
(٢) أي: في غير الفعل المنهي عنه بالنهي الغيري، ولأجل هذه المفسدة يتعلَّق النهي بالعبادة، على الرغم من خلوها عن المفسدة في حدِّ ذاتها.  
(٣) كفوات مصلحة الإزالة، ولهذا يتعلَّق النهي الغيري بالصلاة مع وضوح عدم وجود مفسدة فيها؛ فإنَّها خيرٌ موضوع.  
(٤) استدراكٌ عن عموم الحكم بتحقيق الفساد، بذكر فرضٍ يتفق فيه ﷺ مع شيخه المحقق النائيني تتخلل.  
(٥) كائنة في نفس الفعل، وعندئذٍ يكون الفعل مَبْعُداً لا محالة.  
(٦) فإنَّ أقصى ما يقتضيه هو فوات مصلحة شيء آخر إذا أتى الشخص بالفعل المنهي عنه عقلاً.



## مناقشة الشيخ البهائي وصاحب الجواهر

المناقشة الثانية: أنّ الضدّ العبادي يقع باطلاً على كلا القولين في المسألة:

أما بناءً على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ فواضح، إذا بُني على أنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وأما بناءً على القول بعدم الاقتضاء فلأنّ الضدّ العبادي في ظرف المزاخمة يقع باطلاً، حتى لو قلنا بعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ؛ وذلك لأنّ الضدّ العبادي لا يكون مأموراً به بعد فرض مزاخمته لما هو أهمّ منه، وعندئذٍ لا يتأتّى الإتيان به بقصد الامتثال، وهذا القدر يكفي في فساد العبادة من دون حاجة إلى تعلق النهي الفعلي بها.

وهذه المناقشة ذكرها الشيخ البهائي تذوّ (١)، ووافقه صاحب الجواهر تذوّ (٢)، لبنائهما على اشتراط تعلق الأمر الفعلي بالعبادة في وقوعها صحيحة، والمفروض عدم حصوله؛ لعدم تمكّن المولى من الأمر بالواجب الأهمّ (أي الإزالة) وبضده العبادي (أي الصّلاة) معاً لاستلزامه الأمر بالضدّين، ولما كانت الإزالة أهمّ من الصّلاة في نظر الشارع المقدّس لكونها قُورِيّة بخلاف الصّلاة التي هي موسّعة، فإنّ

---

(١) زبدة الأصول ص ١١٨، ونقلها عنه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية تتوّ، يلاحظ: مطراح الأنظار ج ١ ص ٥٥٦-٥٥٧، كفاية الأصول ص ١٣٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ٩ ص ١٥٥-١٥٧.



الأمر الفعلي سيتعلّق بالإزالة، وتبقى الصّلاة من دون أمرٍ فعلي، فلا يمكن التّقرب بها وفق ما يراه العلّمان عليه السلام.

وقد أجيب عن هذه المناقشة بجوابين وفق ترتيب المتن:

**الجواب الأول:** أنّ عبادة العبادة لا تتقوم بوجود أمرٍ فعلي يتعلّق بها، ويُقصد امثاله، حتى إذا فرض عدم تمكّن الشارع المقدّس من الأمر بها لمانع من الموانع - كالمزاحمة بين العبادة وواجبٍ فعلي أهمّ منها - لم يمكن التّقرب بالعبادة وتقع فاسدة حيثنّ، بل يمكن تحقيق العبادية وتصحيح التّقرب بها من خلال قصد الملاك الدّاعي إلى تشريعها من قبل الشارع، وهو المصلحة الواقعية الملزمة الكائنة في الصّلاة، وهي باقية ولا ترتفع بمجرد وقوع المزاحمة بين العبادة والواجب الأهمّ.

وأقصى ما يترتّب على هذه المزاحمة هو ارتفاع الأمر وانتفاؤه عن الضدّ العبادي المهمّ، ولا ملازمة بين ارتفاع الأمر عن العبادة وارتفاع الملاك، فإذا أُحرز وجود الملاك في الضدّ العبادي المزاحم (بالكسر) كفى هذا في التّقرب به، فيقع صحيحاً، ولا مجال لدعوى فساده إلا إذا بُني على الاقتضاء هنا، وضمّ إليه البناء على اقتضاء النهي عن العبادة فسادها، وهذا الجواب ذكره صاحب الكفاية تتلى (١)، ووافقه المصنّف عليه السلام.

وتقدّم منه عليه السلام في مبحث المقدّمات العبادية من المسألة السّابقة ما يتفق مع هذا الجواب (٢)، وهو أنّ عبادة العبادة تتحقّق من خلال ارتباطها بالمولى، والإتيان

(١) كفاية الأصول ص ١٣٤ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٠٧-٤٠٨ .

بها متقرباً إليه بشرط عدم وجود ما يمنع من التبعّد بها، وقد أفصح عليه السلام هاهنا عن هذا المانع، وهو أن يقصد الشخص التشريع من إتيانه بالعبادة أو أن تكون العبادة منهاياً عنها، والمفروض عدم حصول أيّ منهما، فحينئذ تقع العبادة صحيحة، ولا قيمة لعدم تعلّق أمرٍ فعلي بها.

هذا، ولم يتطرّق المصنّف عليه السلام لبيان كيفية إحراز وجود الملاك في الفرد المزاحم الفاقد للأمر الفعلي، مع أنّه مهمّ في الردّ على الشيخ البهائي وصاحب الجواهر عليهما السلام القائلين بتوقّف صحّة العبادة على تعلّق أمر فعلي بها.

وقد ذكر الأصوليون طرقاً متعدّدة لاستكشاف وجود الملاك في الفرد العبادي المزاحم، نكتفي بذكر ما يُستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمته، ومحصّله أن الفرد المزاحم للواجب الأهمّ وإن لم يكن مشمولاً لطبيعة العبادة بها هي مأمورٌ بها، إلا أنّه مشمول لها (بما هي هي)، ولازمه أن يكون هذا الفرد المزاحم وافياً بالغرض، وواجداً للملاك كسائر أفراد الطبيعة، ومجرّد عدم شمول الطبيعة (بما هي مأمورٌ بها) له لا ينفي عنه الملاك، لأنّ سقوط الأمر عن الفرد المزاحم وعدم اندراجه تحت الطبيعة المأمور بها مسببان عن توقّف مانع من وجود أمرٍ فعلي، ولهذا لا يرى العقل أيّ فرق بين الفرد المزاحم وسائر أفراد الطبيعة من جهة الوفاء بالغرض وتحمل الملاك، فيكون الإتيان به مجزئاً في مقام الامتثال كما لو أتي بغيره من الأفراد<sup>(١)</sup>.

وتطبيق هذا الطّريق على المثال المعروف بأنّ يقال إنّ ما يأتي به المكلف من الصّلاة وقت الإزالة وإن لم تشمله طبيعة الصّلاة بما هي مأمور بها بقوله تعالى:

﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، ولكنه فرد من الطبيعة (بها هي هي)، وإذا كان الفرد المزاجم المأتي به فرداً من الصلّاة فهو لا محالة متحمّل للملاك كسائر أفراد الصلّاة التي يؤتى بها بعد وقت الإزالة، وحينئذ يكون الإتيان بهذا الفرد المزاجم (بقصد ما فيه من الملاك والمحبوبة) مجزئاً وموجباً لفراغ ذمة المكلف.

**الجواب الثاني:** ما أفاده المحقق الثاني رحمته لكن في خصوص التراحم بين واجبين أحدهما مضيّق فعلاً (أو فوري) والآخر موسّع، وإنّ جاز أن يكون الموسّع أهمّ في غير فرض المزاحمة، كما في المثال المعروف في المسألة<sup>(٢)</sup>.

ومحصّله التفصيل بين القول بالاعتضاء وعدمه: أمّا بناءً على القول بالاعتضاء فتقع العبادة باطلة، نظراً إلى أنّ إطلاق الأمر بالصلّاة يلزم تقييده ورفع اليد عنه في صورة المزاحمة بينها وبين واجب فعلي كالإزالة، فيكون الفرد المزاجم حينئذٍ منهيّاً عنه فقط، ولا يكون واجباً؛ لاستحالة كون الحرام مصداقاً للواجب، ومن ثمّ يقع الفرد الصلاطي المزاجم باطلاً، بناءً على عدم كفاية قصد الملاك والمحبوبة في وقوع العبادة (غير المأمور بها) صحيحة.

وأمّا بناءً على القول بعدم الاعتضاء - وهو ما ذكره المصنّف رحمته - فيقع الفرد الصلاطي المزاجم صحيحاً لأنّ هذا الفرد وإن لم يكن مأموراً به شخصه، بل كان متعلّق الأمر هو صرّف الطبيعة الشاملة لهذا الفرد وبقيّة الأفراد غير المزاحمة، إلّا أنّه يبقى من أفراد الطبيعة (بها هي هي)، وإن لم يكن من أفرادها (بها هي مأموراً بها)،

(١) سورة البقرة، الآية (٤٣).

(٢) جامع المقاصد ج ٥ ص ١٣ - ١٤.

فيجوز للمكلف تطبيق الطبيعة على أي فرد من أفرادها، لأن انطباق الطبيعة على أفرادها قهري عقلي، فلا يخرج الفرد المزاج من الطبيعة المأمور بها لمجرد مزاحمته للواجب الأهم، فيتحقق الامتثال، لأن المكلف بإتيانه بالفرد المزاج يكون قد أوجد صرف وجود الطبيعة المأمور بها، والمفروض أن ما أتى به فعلاً (أي الفرد المزاج) فرد من أفرادها، وملاك الامتثال هو كون الفرد الخارجي مصداقاً للطبيعة المأمور بها، أو قل: انطباق المأمور به على الفرد المأتي به خارجاً، وليس ملاكه كون الفرد الخارجي مأموراً به بشخصه.

وبعبارة أخرى: تارة يُبنى على أن التخيير بين أفراد طبيعة الواجب الموسع عقلي، بمعنى أن الموجود أمر واحد متعلق بالطبيعة، ويكون المطلوب من المكلف إيجاد صرف وجودها الذي يتحقق بأول وجودات الطبيعة، وعندئذ يكون هو مخيراً عقلاً في تطبيق صرف الطبيعة على أي من أفرادها، حتى لو كان هو الفرد المزاج نفسه، لأن انطباق الطبيعة على أفرادها قهري، وبمجرد حصول الانطباق يحصل الامتثال؛ إذ ليس الامتثال سوى انطباق المأمور به على الفرد المأتي به، من دون اشتراط تعلق الأمر بالفرد المأتي به بخصوصه، طالما كان عدم تعلق الأمر به كذلك راجعاً إلى سبب خارج عن شمول الطبيعة له، وهو نفس مزاحمته مع الواجب المضيق، ومن هنا يقع الضد العبادي صحيحاً، خلافاً للشيخ البهائي تذبذباً.

وتارة أخرى: يُبنى على أن التخيير بين أفراد طبيعة الواجب شرعي - كما مر عن العلامة وصاحب المعالم عليهما السلام في نهاية مبحث الموسع والمضيق <sup>(١)</sup> - بمعنى وجود

وأوامر متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة، وتكون النّسبة بين الأفراد عندئذٍ كالنّسبة بين الخصال الثلاثة لكفارة الإفطار العمدي (العِتق والصّيام والإطعام) من ناحية تعلّق أمرٍ شرعيّ بكلّ واحدة منها بخصوصها، غايته أنّ الواجب على المكلف حينئذٍ - كما هو مختار المصنّف رحمته الله، ومَرَّ في مبحث (الواجب التخييري) من خاتمة (باب الأوامر)<sup>(١)</sup> - كلّ واحد من أفراد الطبيعة على سبيل التخيير، وهاهنا لا تبرز مخالفة المحقق الثاني تدّ للشيخ البهائي تدّ - كما ذكر الشيخ الأعظم تدّ<sup>(٢)</sup> -، لأنّ الضدّ العبادي سيقع فاسداً، وتبطل الثمرة.

والوجه فيه أنّ الفرد المزاحم هاهنا أيضاً لا يتعلّق به أمرٌ بخصوصه، كما كان في الفرض السّابق، والمفروض أنّ كلّ واحد من أفراد الطبيعة يثبت له أمرٌ بمعزل عن بقية الأفراد، ولهذا لا يمكن تصحيح الضدّ المزاحم بواسطة الأمر المتعلّق بغيره، لأنّ الحال شبيهة بما لو فرضنا عدم تعلّق أمرٍ بالصّوم بخصوصه فعندئذٍ يلزم الانتقال إلى غيره من خصال الكفارة كالإطعام، ولا مجال لتصحيح الصّوم بواسطة الأمر المتعلّق بالإطعام، بدعوى أنّ انطباق طبيعة الواجب على أفرادها قهري كي يتحقّق الامتثال، لأنّ هذا خُلِفَ كون الوجوب تخييرياً، بخلاف الفرض السّابق، ولكنّ الصحيح هو الفرض السّابق، كما هو مختار كثير من الأصوليين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما الله<sup>(٣)</sup>، وعليه يبتني دفاع المحقق الثاني تدّ عن الثمرة

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٠٣ .

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٥٨ .

(٣) المصدر السّابق ج ١ ص ٢٥٩، كفاية الأصول ص ١٤٣ .

ورُدُّ مناقشة الشيخ البهائي تَتَذَرُّ لها.

ومما مرَّ يتضح أنَّ المحقق الثاني تَتَذَرُّ وإن كان يتفق مع الشيخ البهائي وصاحب الجواهر عليه السلام في أنَّ مناط العبادية هو قَصْد امتثال الأمر، إلاَّ أنَّه لا يشترط في الأمر (الذي يُقصد امتثاله) أنَّ يكون متعلِّقاً بنفس الفرد المزاجِم (الذي أتى به المكلف) بشخصه وبعنوانه الخاص، بل يكفي عنده تَتَذَرُّ تعلق الأمر بالطبيعة التي يكون ذلك الفرد (المأتي به) أحد مصاديقها، وعندئذٍ يتحقَّق ملاك الامتثال.

ومن هنا، يكون هذا الجواب مغايراً للجواب السابق مبنيّاً، فإنَّ جواب المصنِّف عليه السلام يبتني على عدم التسليم بتوقُّف العبادية على قَصْد الأمر، وعندئذٍ لا يتوجَّب عليه عليه السلام بذلُ مؤونة من أجل إثبات وجود أمرٍ كي يُقصد امتثاله، في حين أنَّ هذا الجواب يُسلِّم بالتوقُّف المذكور، ولهذا كان تأخير هذا وتقديم ذاك على وفق القاعدة (أي تقديم جواب المنع على جواب التسليم)، والجامع بين الجوابين البناء على عدم تعلق الأمر بالفرد المزاجِم، ولهذا لم يتكفَّل أيٌّ منهما بإثبات توجُّه أمرٍ فعلي إليه بشخصه.

والطَّرِيق (الوحيد) الذي يرتفع به إشكال الشيخ البهائي تَتَذَرُّ والذي يتكفَّل بإثبات وجود أمرٍ فعلي متعلِّق بالفرد المزاجِم - كما ذكر المحقق الحائري تَتَذَرُّ<sup>(١)</sup> - هو القول بالترتّب، إلاَّ أنَّ ظاهر المصنِّف عليه السلام أنَّه قد ذكر الترتّب كمبحث مستقلٍّ عن بحث الثمرة، وليس جواباً ثالثاً عن مناقشة الثمرة، كما ستأتي الإشارة إليه قريباً.

## المناقشة الثانية والجواب عنها<sup>(١)</sup>

الثاني<sup>(٢)</sup>: أن صحّة العبادة والتقرب لا يتوقّف على وجود الأمر الفعلي بها<sup>(٣)</sup>، بل يكفي في التقرب بها إحرازُ محبوبيّتها الذاتية للمولى<sup>(٤)</sup>، وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمنع<sup>(٥)</sup>.

أما إذا قلنا بأنّ عبادة العبادة لا تتحقّق إلا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلي<sup>(٦)</sup>، فلا

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) هذا هو الجواب الأول عن المناقشة الثانية المستفادة من كلام الشيخ البهائي وصاحب الجواهر رحمتهما، ولم يُبينها المصنّف رحمته بعنوانها أيضاً، وملخصها: أنّ الضدّ العبادي يقع باطلاً حتى على القول بعدم اقتضاء الأمر للنهي؛ لانتفاء الأمر الفعلي بالعبادة مع توقّف صحّتها على قصْد الأمر المتعلّق بها.

(٣) كما يلتزم به الشيخ البهائي وصاحب الجواهر رحمتهما.

(٤) وارتباطها بالمولى ومجرّد إضافتها إليه، كما تقدّم مفصّلاً في مبحث (المقدّمات العبادية) من مسألة (مقدّمة الواجب)، وقد مرّ ذكر طريق يتمّ به استكشاف وجود الملاك في الفرد المزاجم العبادي.

(٥) وفاقاً لجمع منهم صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمتهما.

(٦) كي يُقصد امتثاله، كما يقول به الشيخ البهائي وصاحب الجواهر رحمتهما، ولهذا ناقش الأول في الثمرة بما مرّ، وتبعه الثاني.

تظهر هذه الثمرة أبدأً، لأنه قد تقدّم<sup>(١)</sup> أنّ الضدّ العبادي - سواء كان مندوباً، أو واجباً أقلّ أهمية أو موسّعاً أو مخيراً<sup>(٢)</sup> - لا يكون مأموراً به فعلاً؛ لمكان المزاخمة بين الأمرين<sup>(٣)</sup>، ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة صحيحة<sup>(٤)</sup>، وإن قلنا بعدم النهي عن الضدّ<sup>(٥)</sup>.

والحقّ هو الأول<sup>(٦)</sup>، أي أنّ عبادية العبادة لا تتوقّف على تعلّق الأمر بها فعلاً<sup>(٧)</sup> بل إذا أُحرز<sup>(٨)</sup> أنّها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبةٌ لديه فإنّه يصحّ التقرب بها إليه،

(١) في بداية الحديث عن ثمرة باب (الضدّ الخاصّ).

(٢) وهي الموارد الأربعة التي سبّق ذكرها من المصنّف رحمته الله.

(٣) فلا مجال لأن يأمر المولى بالضدّ العبادي لأجل مرجوحته عنده بالقياس إلى الواجب، كما مرّ في الموضع المشار إليه.

(٤) بناءً على ما المفروض من إناطة الصّحة بوجود أمرٍ فعليّ.

(٥) أي: وإنّ بنينا على عدم الاقتضاء في باب الضدّ الخاصّ، وهذا هو الشقّ الثاني المهمّ من مناقشة العلّمين رحمته الله.

(٦) لأنّ الضدّ إذا لم يكنّ منهياً عنه صحّ الإتيان به بداعي رجحانه الذاتي، بخلاف ما لو نُهي عنه فلا رجحان فيه أصلاً كي يقصده المكلف في مقام التقرب، وهذا (أي النهي) هو المانع الثاني الذي سيأتي في كلام المصنّف رحمته الله.

(٧) لإمكان تصحيحها من طريق آخر، وهو قصد الملاك.

(٨) هذا هو المهمّ، ولكنه رحمته الله لم يتحدّث عن كيفية إحراز اشتغال الضدّ العبادي على الملاك (أي المحبوبة الذاتية)، فليلاحظ.



وإن لم يأمر بها فعلاً لمانع<sup>(١)</sup>، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمة الواجب (ص ٧٧) - يكفي في عبادة الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً به إليه، مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهياً عنه، ولا تتوقّف عباديته على قصد امتثال الأمر، كما مال إليه صاحب الجواهر رحمته<sup>(٢)</sup>.

هذا، وقد يقال في المقام<sup>(٣)</sup> - نقلاً عن المحقق الثاني (نعمده الله برحمته) - إن هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقّف العبادة على تعلّق الأمر بها<sup>(٤)</sup>، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسّع والمضيق<sup>(٥)</sup> ونحوهما، دون التزاحم بين

---

(١) وهو لزوم التشريع أو المزاخمة بينها وبين واجب أرجح منها في نظر الشارع، فعدم وجود أمر متعلّق بالعبادة حينئذٍ يمنع من التقرب من طريق قصد امتثال الأمر، ولكن يوجد طريق آخر لذلك، وهو قصد المحبوبة الذاتية المحرزة.

(٢) وفاقاً للشيخ البهائي رحمته، فلا اختلاف بين ما ذكره رحمته هنا وما ذكره في مقدّمة الواجب في بيان مناهل العبادية إلا في التعبير.

(٣) هذا هو الجواب الثاني عن المناقشة الثانية للثمرّة، وهو يمثل دفاع المحقق الثاني رحمته عن تمامية هذه الثمرة، من خلال التفصيل بين القول بالاقتضاء (فيقع الضدّ العبادي فاسداً) والقول بعدم الاقتضاء (فيقع الضدّ صحيحاً).

(٤) وعدم كفاية قصد الملاك والمحبوبة الذاتية، وعلى هذا تبنتي مناقشة المحقق النائيني رحمته الآتي ذكرها قريباً.

(٥) بالمعنى الأعمّ الشّامل للفوري، ومثاله المعروف مزاحمة الصّلاة (وهي واجب موسّع) لإزالة النجاسة عن المسجد (وهي واجب فوري بالدقة).

الأهمّ والمهمّ المضيقين<sup>(١)</sup>.

والسرّ في ذلك<sup>(٢)</sup>: أنّ الأمر في الموسّع إنّما يتعلّق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أيّ وقت شاء من الوقت الوسيط المحدّد له<sup>(٣)</sup>، أمّا الأفراد (بها لها من الخصوصيات الوقتية) فليست مأموراً بها بخصوصها<sup>(٤)</sup>، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض<sup>(٥)</sup> النهي عن ضده فالفرد المزاجمّ له (من أفراد ضده الواجب الموسّع) لا يكون مأموراً به<sup>(٦)</sup> لا محالة من أجل المزاحمة، ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من

(١) كالتزام بين صلاة الآيات والصلاة اليومية في آخر وقتيها، أو بين مضيق كالصلاة في آخر وقتها) وفوري (كإزالة النجاسة).

(٢) أي: في صحّة الضدّ العبادي بناءً على القول بعدم الاقتضاء، وحاصله أنّ غاية ما يقتضيه الأمر بالمضيق هو عدم الأمر بالفرد المزاجمّ بشخصه؛ لعدم تمكّن المولى منه، ولكنّ هذا لا يقتضي الفساد، لأنّ الوجوب متعلّق بصرف وجود الطبيعة لا بخصوص الأفراد، وملاك الامتثال إنّما هو انطباق المأمور به على الفرد الخارجي.

(٣) فالتخيير بين أفراد الطبيعة (التي تعلّق بها الأمر) عقلي وليس شرعي، كما هو المعروف عندهم، خلافاً للعلامة وصاحب المعالم رحمتهما.

(٤) فالفرد المزاجمّ غير مأمور به أصلاً، لأنّه صار غير مأمور به بسبب المزاحمة.

(٥) وهنا يبرز خلاف المحقق الثاني تثنّ مع الشيخ البهائي تثنّ، أمّا مع الاقتضاء فسيكون الفرد المزاجمّ منهياً عنه، وحيثنّذ يقع فاسداً بناءً على عدم كفاية اشتماله على الملاك (أي المحبوبة الذاتية) في الصحّة؛ لانتفاء تعلّق الأمر الفعلي به حيثنّذ.

(٦) بشخصه، لأجل كونه هو المزاجمّ للواجب الأهمّ.

الطبيعة المأمور بها<sup>(١)</sup>.

وهذا<sup>(٢)</sup> كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأنَّ انطباقها على هذا الفرد المزاجيّ قهري، فيتحقق به الامتثال قهراً، ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فردٍ آخر، لأنَّه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فردٍ وفردٍ<sup>(٣)</sup>.

وبعبارة أوضح: أنه لو كان<sup>(٤)</sup> الوجوب في الواجب الموسَّع ينحلُّ إلى وجوبات متعدّدة بتعدّد أفراده<sup>(٥)</sup> الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدّد - على وجهٍ يكون التخيير بينها شرعياً<sup>(٦)</sup> - فلا محالة لا أمر بالفرد المزاجيّ للواجب المضيق<sup>(٧)</sup>، ولا أمر

(١) لأنَّ فرديته للطبيعة قهرية تكوينية، بينما المزاحمة اعتبارية، ولا يمكن ارتفاع الأمر التكويني بأمرٍ اعتباري.

(٢) أي: عدم خروج الفرد المزاجيّ عن فرديته للطبيعة.

(٣) أي أنَّ المكلف حينما أتى بالفرد المزاجيّ فقد أوجد صِرفَ الطبيعة المأمور بها، وعندئذٍ يحكم العقل بالامتثال والإطاعة ببركة كون الانطباق قهرياً لا يتأثر بكون الفرد المأتي به غير مأمور به بشخصه.

(٤) هذا الفرض ذكره الشيخ الأعظم تثنُّ في (مطarach الأنظار)، ولم يرتضه.

(٥) وتكون نسبة كلّ فرد من أفراد الطبيعة إلى سائر الأفراد كنسبة الصّوم مثلاً إلى باقي خصال كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان (أي العتق والإطعام).

(٦) لا عقلياً، كما هو على الفرض الصحيح، أي عدم انحلال أمر الواجب الموسَّع، ومنه يتضح أنَّ الظرف (على وجهٍ) متعلّق به (ينحل).

(٧) بخصوصه؛ وذلك لانتفاء الأمر به حتى في صورة عدم الانحلال.

آخر يُصحّحه<sup>(١)</sup>، فلا تظهر الثمرة.

ولكن الأمر ليس كذلك<sup>(٢)</sup>؛ فإنه ليس في الواجب الموسّع إلا وجوبٌ واحدٌ يتعلّق بصرف وجود الطبيعة<sup>(٣)</sup>، غير أنّ الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية<sup>(٤)</sup> متعدّدة يمكن انطباقها<sup>(٥)</sup> على كلّ واحد منها، فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد<sup>(٦)</sup>، أي يكون مخيراً بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه وهكذا

(١) هذا هو الفرق الفارق بين الفرضين (الانحلال وعدمه)، لأنّ الواجب بناءً على التخيير الشرعي هو كلّ واحد من الأفراد على سبيل التخيير، كما هو مختار المصنّف رحمته الله ومرّ في محله، فإذا اختار المكلف الإتيان بالفرد المزاجم وقع باطلاً، لأنّ لكلّ فرد وجوبه المختصّ به، فلا يكون الوجوب المتعلّق بسائر الأفراد صالحاً لتحقيق الامتثال بالفرد المزاجم، لأنّ الانطباق المحقّق للامتثال هو انطباق المأمور به على الفرد المأتي به، والأمر المتعلّق بغيره لا يصلح للانطباق عليه.

(٢) أي: ليس كما يراه العلامة وصاحب المعالم رحمتهما الله من وجود أوامر متعددة ليكون التخيير شرعياً.

(٣) فصلاة الظهر مثلاً (التي يزاحم فردٌ منها الإزالة الواجبة) لها أفراد كثيرة، والأمر الصادر من المولى واحدٌ متعلّق بصرف وجود صلاة الظهر خارجاً، وصرفُ الوجود يتحقّق بالفرد الأول الذي يختاره المكلف في الخارج.

(٤) متدرّجةٌ بحسب عمود الزمان.

(٥) أي: يمكن انطباق الطبيعة على كلّ واحدٍ من تلك الأفراد الطولية.

(٦) أي: في تطبيق صرف الطبيعة على ما يشاء من تلك الأفراد.

إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أي وقت<sup>(١)</sup> يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به<sup>(٢)</sup> وإن امتنع أن يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع<sup>(٣)</sup>، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له<sup>(٤)</sup>، بل من جهة شيء خارج عنه، وهو<sup>(٥)</sup> المزاحمة مع المضيق في المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نُسب<sup>(٦)</sup> إلى المحقق الثاني في المقام.

- 
- (١) حتى في وقت المزاحمة مع الواجب الأهم في نظر الشارع المقدس، مثل وقت مزاحمة الصلاة مع إزالة النجاسة عن المسجد.
- (٢) وهذا هو ملاك الامتثال، أعني: انطباق المأمور به على الفرد الخارجي المأتي به، سواء أكان هذا الفرد مأموراً به بشخصه أم لم يكن.
- (٣) وهو نفس المزاحمة، فالانطباق المذكور - كما مرّ قريباً - قهري لا يؤثر عليه عدم تعلق الأمر بالفرد المزاحم بشخصه.
- (٤) أي: للفرد المزاحم، فلا بد أن يكون الفرد المزاحم (في حدّ نفسه ومع قطع النظر عن المزاحمة) صالحاً لتعلق أمر بالطبيعة.
- (٥) أي: وهذا الشيء الآخر الخارج.
- (٦) يبدو أن المصنّف رحمته الله لم يتسنّ له وقتها الرجوع إلى (جامع المقاصد)، وإنّما اعتمد على نقل الأعلام لكلام المحقق الثاني رحمته الله، والأمر سهل.

## الجهة الثالثة: إيراد المحقق النائني

لا يرى المحقق النائني تثنؤ جواب المحقق الثاني تثنؤ تاماً، بناءً على القول بعدم الاقتضاء، ولهذا أورد عليه بما محصله: أنّ ما ذكره الأخير إنّما يتمّ بناءً على أنّ منشأ اعتبار القدرة شرطاً في التكليف هو حكم العقل بقُبْح تكليف العاجز؛ لإمكان البناء عندئذٍ على صحّة التكليف بالواجب الموسّع، ولو لأجل القدرة على فرد واحد من أفرادهِ، نظراً إلى أنّ انطباق طبيعة المتعلّق على الفرد المزاحم قهري، فيكون الإجزاء حينئذٍ عقلياً.

وهذا بخلاف ما إذا بُني على أنّ منشأ شرطية القدرة هو اقتضاء نفس التكليف لذلك، فلا مجال حينئذٍ لتصحيح الفرد العبادي المزاحم، لأنّ طبيعة الضدّ العبادي المأمور بها غيرُ شاملة للفرد المزاحم؛ لأجل افتقاده للقيد المأخوذ في الطبيعة الواقعة متعلّقاً للأمر، فلا يكون الفرد المزاحم عندئذٍ فرداً من أفراد الطبيعة المأمور بها أصلاً، فلا يتحقّق ملاك العبادية.

وبيانه: أنّ طبيعة الواجب المأمور بها تكون مقيدة في نفس الخطاب بالقدرة عليها؛ ضرورة أنّ كلّ خطابٍ مشروطٌ بُبَّ بالقدرة على متعلّقه، فيكون متعلّق الأمر بالضدّ العبادي حينئذٍ هو الطبيعة المقدورة (عقلاً وشرعاً) للمكلّف، وهذا القيد (أي القدرة مطلقاً) غيرُ موجود في الفرد المزاحم، لأنّ المكلّف وإن كان قادراً عليه عقلاً، ولكنه غير قادر عليه شرعاً، فإنّ الشارع لما أمر بالأهمّ (أي الإزالة) وجب على المكلّف صَرَفُ قدرته في تحصيله، وعندئذٍ يصبح عاجزاً شرعاً عن الإتيان

بالمهم (أي الصلاة) في وقت المزاخرة، وإذا لم يكن المكلف قادراً (ولو شرعاً كما في المقام) على الإتيان بالفرد المزاخِم لم يتحقق القيد المأخوذ في الطبيعة المأمور بها، فلا يكون هذا الفرد فرداً لها، ولا يشمل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، فيتنفي مناط العبادية، ولا يكون الفرد المزاخِم عبادة أصلاً، لأنّه غير مأمور به حتى على مستوى فرديته للطبيعة المأمور بها<sup>(٢)</sup>.

ومن هذا الكلام يتضح أنّ المحقق النائيني تنبّه بخالف المشهور في ملاك اعتبار القدرة في متعلّق التكليف، فإنّ الملاك عنده هو اقتضاء نفس التكليف لكون متعلّقه مقدوراً للمكلف، بتقريب أنّ التكليف هو عبارة عن تحريك المكلف وبُعْثُهُ نحو مطلوب المولى، فلا بدّ أن يكون المتعلّق أمراً اختيارياً كي يصحّ التحريك نحوه.

وإن شئت فقل: إنّ الغرض من التكليف ليس سوى جعل الدّاعي بالإمكان في نفس المكلف نحو الامتثال والإتيان بمتعلّق التكليف، وهذا يتوقّف على كون المتعلّق مقدوراً للمكلف عقلاً وشرعاً لا عقلاً فقط؛ ضرورة امتناع جعل الدّاعي نحو شيء غير مقدور ولو شرعاً، وإلا لم يتحقق غرض المولى من التكليف.

وفي المقابل يبني المشهور على أنّ ملاك اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو حكم العقل بقُبْح تكليف العاجز، بمعنى أنّ العقل لا يرى خطاب المكلف العاجز عن الإطاعة صحيحاً، ويعتبر إنشاء مثل هذا الخطاب من المولى لغواً.

ويتفرّع على هذا الخلاف بين الطرفين خلافاً آخر، وهو أنّ القدرة المعتبرة عند

(١) سورة البقرة، الآية (٤٣).

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣ - ٢٥.

المحقق النائي يثبتُ تكون عقلية وشرعية معاً؛ نظراً إلى كونها مأخوذة في نفس الخطاب<sup>(١)</sup>، فتكون في التكليف وفي متعلّق التكليف، في حين أنّ القدرة عند المشهور تكون عقلية فقط، لأنها شرط في التكليف فقط، وغير مأخوذة في الخطاب، فيصحّ توجيه الخطاب إلى الطبيعة، وإن كان بعض أفرادها غير مقدور للمكلّف، لأنّ العقل يصحّح التكليف بمجرد القدرة على بعض أفراد الطبيعة المأمورة (أي الواجب الموسّع)، ويكتفي بالقدرة على متعلّق التكليف في الجملة.

وعلى هذا يبتني جواب المحقق الثاني يثبتُ عن مناقشة الشيخ البهائي يثبتُ، لأنّ المكلف وإن لم يكن قادراً شرعاً على الإتيان بالفرد الصّلاحيّ للمزاجح للإزالة، إلا أنّه قادر على الإتيان بغيره من أفراد الصّلاة، فيصدق عندئذ أنّه قادر على طبيعة الصّلاة المأمور بها، وهذا المقدار يكفي في تصحيح التكليف بصرف طبيعة الصّلاة في نظر العقل، لأنّ القدرة (ولو على فرد واحد) تُعدّ قدرة على الطبيعة، ما دام التكليف قد تعلّق بصرف وجودها، وهو (أي صرف الوجود) يتحقّق بفرد واحد، ولا تُعتبر القدرة على كلّ فرد فرد من أفرادها، ولازم هذا الكلام صدق الطبيعة على الفرد المزاجح غير المقدور.

وهذا بخلافه عند المحقق النائي يثبتُ فإنّه يرى أنّ الفرد المزاجح غير مندرج في الطبيعة المأمور بها، لأنّه غير مقدور شرعاً، وإن كان مقدوراً عقلاً، ومن ثمّ لا يتوفّر مناط العبادية عنده يثبتُ.

(١) ولكنها تختلف عن القدرة الشرعية التي تكون دخیلة في ملاك الحكم كالقدرة المعتبرة في الحجّ والوضوء مثلاً، فليلتفت، يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٥.



ولكنّ هذا الإيراد الذي أبداه المحقق النائيني رحمته لم يسلم من مناقشة تلامذته، فقد ناقشه السيد الخوئي رحمته بأنّ التفصيل الذي أشار إليه رحمته في منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف لا فائدة منه، بناءً على اعتبار وجود الأمر في صحّة العبادة، ببيانٍ مذكور في محله<sup>(١)</sup>.

كما ناقشه المصنّف رحمته بأنّ جعل منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو اقتضاء التكليف نفسه - بحيث يُعتبر كون متعلّق التكليف مقدوراً شرعاً أيضاً - يبتني على كون متعلّق التكليف هو الأفراد أولاً وبالذات، مع أنّ الصحيح كون متعلّق التكليف هو العنوان.

وبناءً على هذا، يكون المصنّف رحمته موافقاً للمشهور في أنّ القدرة المعتبرة في التكاليف الشرعية هي القدرة العقلية الناشئة عن قُبْح تكليف العاجز، وهذه المناقشة وإن لم يُصرّح بها رحمته في المقام، إلا أنّه سوف يذكرها في نهاية حديثه عن الحقّ في مسألة (اجتماع الأمر والنهي)<sup>(٢)</sup>.

(١) أجود التقريرات ج ٢ هامش ص ٢٣ - ٢٤ ، مصابيح الأصول ج ١ ص ٣٨٤ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ١٧٠ - ١٧١ .

## إيراد المحقق النائيني<sup>(١)</sup>

ولكنّ شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه<sup>(٢)</sup>، لأنّه يرى أنّ المانع من تعلّق الأمر بالفرد المزاجم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة<sup>(٣)</sup> له، يعني أنّه يرى أنّ الطبيعة المأمور بها (بما هي مأمورٌ بها) لا تنطبق على الفرد المزاجم ولا تشمل<sup>(٤)</sup>، وانطباق الطبيعة لا (بما هي مأمورٌ بها)<sup>(٥)</sup> على الفرد المزاجم لا ينفع<sup>(٦)</sup> ولا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة.

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) وحاصل إirاده على المحقق الثاني أنّه أنّ منشأ اعتبار القدرة ليس هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز حتى تشمل الطبيعة الفرد المزاجم، بل المنشأ هو اقتضاء نفس الخطاب لها، فلا يدخل الفرد المزاجم في الطبيعة (بما هي مأمور بها)، وبناءً على توقف صحّة العبادة على قصد الأمر لا يصحّ الإتيان بالفرد المزاجم.

(٣) أي: طبيعة الضدّ العبادي، كالصلاة في المثال المشهور.

(٤) فالفرد الصّلاتي الذي يؤتى به في وقت الإزالة ليس فرداً لطبيعة الصّلاة المأمور بها أصلاً.

(٥) بل بما هي هي، لأنّ الفرد المزاجم من أفراد الصّلاة (بما هي) جزماً.

(٦) لأنّ الامتثال إنّما يحصل بانطباق الصّلاة (بما هي مأمور بها) على الفرد المأتي به لا بانطباق الصّلاة (بما هي هي) عليه.

والسرُّ في ذلك واضح؛ فإنَّا إذ نسلِّم أنَّ التخيير بين أفراد الطبيعة تخييرٌ عقلي<sup>(١)</sup> نقول إنَّ التخيير إنَّما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها (بها هي مأمورٌ بها)، فالفردُ المزاحِم خارجٌ عن نطاق هذه الأفراد<sup>(٢)</sup> التي بينها التخيير.

أما أنَّ الفرد المزاحِم خارجٌ عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها (بها هي مأمورٌ بها) فلا نَّ الأمر إنَّما يتعلَّق بالطبيعة المقدورة<sup>(٣)</sup> للمكلَّف (بها هي مقدورة)، لأنَّ القدرة شرطٌ في المأمور به مأخوذةٌ في الخطاب<sup>(٤)</sup>، لا أنَّها شرطٌ عقليٌ محض<sup>(٥)</sup>، والخطاب<sup>(٦)</sup> في نفسه عامٌّ شاملٌ في إطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة.

بيان ذلك<sup>(٧)</sup>: أنَّ الأمر إنَّما هو لجعل الدَّاعي في نفس المكلَّف<sup>(٨)</sup>، وهذا المعنى

---

(١) كما هو المعروف بين الأصوليين، خلافاً للعلامة وصاحب المعالم رحمتهما، كما مرَّ في آخر مبحث (الموسَّع والمضيق).

(٢) لاعتراف المحقق الثاني رحمته نفسه بأنَّه غيرُ مأمور به بشخصه، كما مرَّ قريباً عند بيان الجواب الثاني عن المناقشة الثانية.

(٣) عقلاً وشرعاً، لا عقلاً فقط كما يراه المشهور.

(٤) أي: في نفس الخطاب لبّاً، وتُسْتَفاد منه مباشرة

(٥) منشؤه حكم العقل بقُبْح تكليف العاجز، وحينئذٍ لا يُقَيَّد متعلَّق الخطاب عند المشهور لتعلَّق الأمر بالطبيعة المطلقة، فالقدرة شرطٌ للتكليف..

(٦) بفتح الباء، أي: «ولا أنَّ الخطاب في نفسه عامٌّ...».

(٧) أي: بيان كون الطبيعة المأمور بها مقيدة بالقدرة.

(٨) أي: جعل الدَّاعي بالإمكان في نفسه نحو الامتثال.

بنفسه يقتضي كونَ متعلّقه مقدوراً؛ لاستحالة جعل الدّاعي إلى ما هو ممتنع<sup>(١)</sup>، فيُعلم من هذا أنّ القدرة مأخوذة في متعلّق الأمر<sup>(٢)</sup>، ويُفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أنّ الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلّقه، فتكون سعة دائرة المتعلّق<sup>(٣)</sup> على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا يزيد ولا تنقص، أي تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها<sup>(٤)</sup>.

وعلى هذا، فلا يكون الأمر شاملاً لما هو ممتنع من الأفراد؛ إذ يكون المطلوب به<sup>(٥)</sup> الطبيعة (بما هي مقدورة)، والفرد غير المقدور<sup>(٦)</sup> خارج عن أفرادها (بما هي مأمور بها)<sup>(٧)</sup>.

(١) أي غير مقدور له عقلاً أو شرعاً، كما هو مبني إirاده تَدَنُّ، وليس عقلاً فقط.

(٢) لبّاً وروحاً، لا بشكل صريح، كما هو واضح.

(٣) بما هو مأمور به من قبل الشارع المقدّس.

(٤) فالفرد الذي يكون مقدوراً (عقلاً وشرعاً) يشمله متعلّق الأمر، كما في الأفراد الصلّاتية غير المزاحمة للإزالة، بخلاف الفرد الذي لا يكون مقدوراً (ولو شرعاً)، كما هو الحال في الفرد الصلّاتي المزاحم للإزالة.

(٥) أي: بالأمر، فالمطلوب ب﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً إيجاد صَرْف وجود طبيعة الصلّاة بما هي مقدورة (عقلاً وشرعاً).

(٦) ولو شرعاً، وهو الفرد المزاحم للواجب الأهمّ (كالإزالة).

(٧) وإن كان هو من أفراد الطبيعة (بما هي)، فلو بنينا على اشتراط قَصْد الأمر تعيّن الالتزام حينئذٍ بفساد الفرد المزاحم.

نعم<sup>(١)</sup>، لو كان اعتبار القدرة بملاك (قُبْح تكليف العاجز) فهي شرطٌ عقلي لا يوجب تقييدَ متعلّق الخطاب، لأنّه ليس من اقتضاء نفس الخطاب<sup>(٢)</sup>، فيكون متعلّق الأمر هي الطبيعة (بها هي) لا (بها هي مقدورة)، وإن كان بمقتضى حكم العقل لا بدّ أن يُقَيّد الوجوب بها<sup>(٣)</sup>، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة (بها هي)<sup>(٤)</sup> التي تعلّق بها كذلك<sup>(٥)</sup>.

وتشيّد ما أفاده أستاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحثٍ أوسع لسنا بصده الآن<sup>(٦)</sup>، راجع عنه تقاريرات تلامذته<sup>(٧)</sup>.

(١) استدراكٌ مبني على مقالة المشهور، ومنهم المصنّف رحمته الله.

(٢) كما يقول به المحقق النائيني رحمته الله خلافاً للمشهور.

(٣) لكنّ هذا أمرٌ آخر غيرُ (تقييد متعلّق الوجوب بالقدرة)، الذي هو المهمّ هنا.

(٤) لما مرّ مراراً من أنّ انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم قهري، والمفروض أنّ

الطبيعة مقدورٌ عليها (ولو بالقدرة على فرد منها) فلا يكون التكليف به قبيحاً.

(٥) أي: التي تعلّق بها الأمر على أن يُستفاد تقييدها بالقدرة من جهة العقل لا من

الخطاب.

(٦) ولكنّه رحمته الله سيناقش شيخه رحمته الله في المسألة الآتية (امتناع اجتماع الأمر والنهي)

عند بيان الحقّ فيها.

(٧) وفي مقدّماتهم السيد الخوئي رحمته الله الذي أورد عدّة مناقشات على شيخه رحمته الله في

(أجود التقارير).

## الترتب

تسبب البحث المتقدم في نشوء مشكلة فقهية دفعت جمعاً من محققي الأصوليين إلى البحث عن مصحح للواجبات العبادية التي يأتي بها المكلفون في أوقات مزاحمتها لواجبات أخرى أهمّ منها، كأن يأتيوا بالموسّع مع مزاحمته لواجب مضيق آخر، أو يأتيوا بالمخير ويتركوا المعين، وهذا هو المنطلق الأساس لنشوء فكرة (الترتب) والحاجة إليها.

ومرَّ أن للأهمية أسباباً متعدّدة ذكر المصنّف رحمته الله اثنين منها في هذه المسألة، وسوف يفصّل الكلام فيها في الأمر الرابع من مقدّمة مبحث (التعادل والتراجيح)، عند الحديث عن تعارض المتزاحمين<sup>(١)</sup>، منها كون كلا الواجبين مضيقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصّلاة اليومية وأداء صلاة الآيات في ضيق وقتيهما، ولا شكّ هاهنا في كون اليومية هي الأهمّ عند الشارع المقدّس.

وهذه الصّورة هي القدر المتيقن من موارد هذا البحث، وقد أضاف إليها رحمته الله صورة الدوران بين الموسّع والمضيق، كما في المثال المعروف هنا - أي مزاحمة الصّلاة اليومية (في سعة وقتها) لإزالة النجاسة عن المسجد -، ويبدو أنّه رحمته الله يوافق شيخه المحقق النائيني رحمته الله الذي أدرجها في مبحث الترتب<sup>(٢)</sup>، بالنظر إلى دخولها في باب

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٥٥ - ١٦٣ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٣٦، ٣٧٣، أجود التقارير ج ٢ ص ٥٦، ٩٧ .

التزاحم، وصدَّق الترتب متفرِّع على وجود تزاحم بين الخطابين المتنافيين، ولم يوافقهُ السيد الخوئي تَثْبُثُ عليه، وبني على خروج هذه الصّورة عن باب التزاحم<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان، فإنّ منشأ هذه المشكلة هو الالتزام بأحد مبنيين:

**أولهما:** الجَمْع بين القول بالاعتضاء في باب الضدّ الخاصّ، والاعتضاء في باب النهي عن العبادة، وحينئذٍ لا مناصّ من القول ببطلان العبادة، بضميمة البناء على أنّ مطلق النهي عن العبادة مانعٌ عن التقرب بها ولو كان غيراً تبعياً، كما تقدّم عن المصنّف رحمته الله وفاقاً للمحقق الثاني والشيخ الأعظم رحمته الله<sup>(٢)</sup>، ولم ينبّه رحمته الله عليه.

**ثانيهما:** حَصْرُ مناط صِحّة العبادة في قَصْد امتثال أمرها، كما سبق نقله عن جمعٍ منهم صاحب الجواهر تَثْبُثُ، ومبناهم عدمُ كفاية قَصْد الملاك والمحبوبية في تحقّق قَصْد القُرْبَةِ، وحينئذٍ يتعيّن القول ببطلان العبادة، حتى لو لم يُبَيَّن على الاعتضاء في باب الضدّ؛ لعدم وجود أمرٍ فعلي متعلّق بالعبادة حينئذٍ.

ومن ثَمَّ تبرز الحاجة إلى تصحيح العبادة، والاجتزاء بها في مقام الامتثال، مع وجود ما هو أهمّ منها في نَظَر الشّارع المقدّس، فجاءت فكرة (الترتب) على يد المحقق الثاني تَثْبُثُ، كما ذكر المصنّف رحمته الله وفاقاً لظاهر المحقق النائي تَثْبُثُ، ولكن ذكر السيد الخوئي تَثْبُثُ أنّ المسألة لم تُكُنْ معنونة بـ(الترتب) إلى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء تَثْبُثُ<sup>(٣)</sup>، وأكملها من بعده الميرازا المجدد الشيرازي تَثْبُثُ، ثمّ المحقق

(١) مصابيح الأصول ج ١ ص ٣٩٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٨٦-٣٨٧.

(٢) جامع المقاصد ج ١ ص ٤٧٨، مطارج الأنظار ج ١ ص ٥٦٣.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٩٧، كشف الغطاء ص ٢٧.

النائني رحمته، وكذا السيد محمد الأصفهاني رحمته - كما ذكر المحقق الحائري رحمته <sup>(١)</sup> - وفي مقابل هذا فقد بنى جمعٌ آخرون على استحالة أبرزهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته، كما سيتضح كل ذلك قريباً.

فإذا لم يلتزم بالمبنيين السابقين أمكن الاستغناء عن فكرة (الترتب)، من خلال توسعة مناهج الصحة في العبادة ليشمل قصد الملاك، وعدم حصر المناهج في وجود أمرٍ فعلي متعلق بها، سواء أكان هذا مع البناء على عدم الاقتضاء في باب الضدّ الخاصّ - وعندئذ لا يكون الضدّ العبادي منهياً عنه ومحرمّاً أصلاً -، أم كان مع البناء على عدم اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، فتصحّ العبادة حينئذٍ، وإن فرض كون المكلف عاصياً؛ نظراً إلى تعلق النهي بالضدّ العبادي بعد فرض البناء على الاقتضاء في باب الضدّ الخاصّ، فهذان طريقتان للاستغناء عن فكرة (الترتب).

ولما كان الطريق الأول تامّاً عند المصنّف رحمته أمكنه الاستغناء عن الترتب، ولكنه مع هذا تطرّق له بالنظر إلى الفائدة العلمية الكبيرة المترتبة عليه.

إذا تبين هذا يقع الكلام حول الترتب في جهتين:

**الجهة الأولى:** الترتب عبارة عن وسيلة لإثبات الفعلية للتكليف بالمهمّ في حال عدم امتثال التكليف بالأهمّ، فيؤمّر المكلف بالفعل المهمّ إذا اختار تركّ الأهمّ، كأن يقال له في المثال المعروف: «أزِلِ النجاسة عن المسجد، فإن لم تفعل فصلّ».

بيان ذلك: أنّ الأمر بالأهمّ يكون مطلقاً، سواء أتى المكلف بالمهمّ أم لم يأت به، فليست فعليته مشروطةً بترك المهمّ، وهذا بخلاف الأمر بالمهمّ فإنّ فعليته



مشروطة بترك الأهم، فلا يكون المكلف مأموراً بالمهم إلا عند تركه للأهم، وهذا يعني أن عصيان الأمر بالأهم أصبح موضوعاً للأمر بالمهم، ومن الواضح أن مورد الترتب هو التزاحم، فلا بدّ عندئذٍ من وجود خطابين متضادين بالعرض، يتعلق أحدهما بواجب مهمّ عبادي، ويتعلق الآخر بواجب آخر أهمّ منه، مع فرض ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الاثنين، والتكليف الفعلي الثابت في حقه وإن كان هو الأمر بالأهم، إلا أنه لو عصاه وترك الأهم يصير الأمر بالمهم فعلياً عندئذٍ.

وتطبيقه على المثال المعروف بأنّ يقال إنّ وجوب الإزالة فعلي سواء اشتغل المكلف بالصلاة وقت المزاخرة أم لم يشتغل، بخلاف وجوب الصلاة فإنّ فعليته مقيدة بعصيان الأمر بالإزالة، فإذا امتثله واشتغل بالإزالة لم يكن وجوب الصلاة فعلياً، وإذا عصى الأمر بالإزالة ولم يأت بها صار وجوب الصلاة فعلياً في حقه، فلا مانع من امتثاله حينئذٍ.

ومن هنا يتضح أنّ القول بالترتب يصلح لأن يكون جواباً ثالثاً عن المناقشة الثانية الواردة على الثمرة (أي القول ببطلان الضدّ العبادي)، بل هو أحسن من الجوابين الأولين - أي جواب المصنّف رحمته الله وجواب المحقق الثاني رحمته الله - لأنّهما يُسلّمان بعدم توجه أمرٍ إلى الضدّ العبادي المزاخم، أي فرد الصلاة وقت مزاحمتها للإزالة، في حين أنّ القول بالترتب يصوّر وجود أمر فعلي متوجّه إليه.

## الترتّب<sup>(١)</sup>

وإذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية<sup>(٢)</sup> تنشأ من الخلاف المتقدم، لا بدّ من التعرّض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهي أنّ كثيراً ما يكون محلّ بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم وتهاونهم على الغالب، وذلك حينما يحرصون على فعل بعض العبادات المندوبة<sup>(٣)</sup> في ظرف وجوب شيء ضدّ للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمَنْ يذهب للزيارة أو يقيم مأتمّ الحسين عليه السلام وعليه دَيْنٌ واجبٌ الأداء، وكم يفعلون بعض الواجبات العبادية، في حين أنّ هناك عليهم واجباً أهمّ منه فيتركونه<sup>(٤)</sup>، أو واجباً مضيقّ الوقت<sup>(٥)</sup>، مع أنّ الأول موسّع فيقدّمون الموسّع على المضيقّ<sup>(٦)</sup>، أو

---

(١) مفاده: أنّ التكليف بالمهمّ مشروطٌ بعدم امتثال التكليف بالأهمّ، بخلاف التكليف بالأهمّ فإنّه مطلقٌ من جهة امتثال التكليف بالمهمّ وعدم امتثاله.

(٢) يمكن عدّ هذا شاهداً على أنّ (الترتّب) المذكور كبحث مستقل، كما مرّ.

(٣) الظاهر خروجُ مورد الضدّ العبادي المندوب عن مبحث (الترتّب)؛ لعدم تصوّر المزاحمة بين المندوب والواجب أصلاً، فليلاحظ.

(٤) هذا هو ثاني الموارد الأربعة التي سَبَقَ ذكرها عليه السلام في بداية مبحث الثمرة.

(٥) أو كان فورياً، لكنّ الظاهر من المضيقّ هنا ما يعمّ الفوري أيضاً.

(٦) كالإتيان باليومية في سعة وقتها بدّل صلاة الآيات مع تضيقّ وقت الأخيرة.

واجباً معيناً مع أن الأول مخير فيقدمون المخير على المعين<sup>(١)</sup>.

ويجمع الكل هو تقديم فعل المهم العبادي على الأهم، فإن المضيّق أهم من الموسّع، والمعين أهم من المخير<sup>(٢)</sup>، كما أن الواجب أهم من المندوب، ومن الآن سنُعبرُ بـ(الأهم) و(المهم)، ونقصد ما هو أعم من ذلك كله.

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمرٍ فعلي متعلّق بها<sup>(٣)</sup>، وقلنا لا نهي عن الضد<sup>(٤)</sup>، أو النهي عنه لا يقتضي الفساد<sup>(٥)</sup> فلا إشكال ولا مشكلة، لأنّ فعل المهم العبادي يقع صحيحاً حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً<sup>(٦)</sup> بترك الأهم من دون أن يؤثر ذلك على صحة ما فعله من

(١) كتقديم الصّوم في يومٍ على الوفاء بالنذر بالسّفر في نفس اليوم، فمورد الترتب هو التزاحم والعجز عن الجمع بين التكليفين المتضادين في عرضٍ واحدٍ.

(٢) لأنّ المخير له بدّل عرضي في مرحلة الامتثال، كما أن الموسّع له بدّل طولي بلحاظ عمود الزمان، كما سيأتي في الأمر الرابع من مقدّمة (التعادل والتراجيح).

(٣) لا يأتي ذكرٌ لهذا المورد؛ لوضوح خروجه عن باب التزاحم.

(٤) اكتفاءً بقصد الملاك (أي المصلحة والمحبوبة) الكائن في الضدّ العبادي وإن كان هذا (كالصلاة في المثال) مزاحماً لفعلٍ أهم منه شرعاً (كالإزالة).

(٥) أصلاً، وهذا هو الطّريق الأول للاستغناء عن فكرة (الترتب)، وهو الذي يتبنّاه المصنّف رحمته الله، كما سيُصرّح في الهامش.

(٦) وإن بُني على الاقتضاء في باب الضدّ، وهذا هو الطّريق الثاني، وهو لا ينسجم مع مبانيه رحمته الله؛ لالتزامه بالاقتضاء في المسألة الخامسة الآتية.

العبادة<sup>(١)</sup>.

ولأننا المشكلة في ما إذا قلنا بالنهي عن الضد<sup>(٢)</sup>، وأن النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها<sup>(٣)</sup> كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر رحمته، فإن أعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثواباً، لأنها إما منهي عنها والنهي يقتضي الفساد<sup>(٤)</sup>، وإما لا أمر بها وصحتها تتوقف على الأمر<sup>(٥)</sup>، فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهمم العبادي مع وجود الأمر بالأهم؟

ذهب جماعة<sup>(٦)</sup> إلى تصحيح العبادة في المهمم<sup>(٧)</sup> بنحو (الترتب) بين الأمرين: الأمر بالأهم والأمر بالمهمم، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد، وأن صحة

(١) محل النظر في مبحث الثمرة هو الجانب الوضعي (أي صحة الضد العبادي المهمم)، وليس الجانب التكليفي.

(٢) العبادي المهمم وحرمة، بسبب تعلق الأمر بواجب أهم منه.

(٣) أي: على تعلق أمر فعلي بالعبادة، فالمشكلة تنشأ عن تحقق هذين الأمرين على سبيل منع الخلو، فيكفي في وقوع المشكلة تحقق أحدهما فقط.

(٤) وهذا ما ينشأ عن القول بالاقضاء في كلتا المسألتين.

(٥) الفعلي، كي يقصد المكلف أمثاله، ومن دونه لا يقع الضد العبادي صحيحاً حتى لو لم يُبين على الاقتضاء في باب الضد الخاص، وذلك لأن عدم اتصاف العبادة بالحرمة لا يكفي، بحسب الفرض.

(٦) من أبرزهم شيخه المحقق النائيني رحمته، كما سيتضح قريباً.

(٧) لا بد من كون الضد المهمم عبادياً، ولا يعتبر كون الواجب الأهم عبادياً.

العبادة تتوقّف على وجود الأمر<sup>(١)</sup>.

والظاهر<sup>(٢)</sup> أنّ أول مَنْ أسّس هذه الفكرة وتنبّه لها المحقق الثاني (رحمه الله تعالى)<sup>(٣)</sup>، وشيّد أركانها سيدُ أساتذتنا الميرزا الشيرازي (قدّس الله نفسه الزكية)، كما أحكمها ونقّحها شيخنا المحقق النائيني (أعلى الله مقامه)<sup>(٤)</sup>.

وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الأصولي تصويراً وعمقاً. وخلاصة فكرة (الترتّب): أنّه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهمّ فعلياً عند عصيان الأمر بالأهمّ، فإذا عصى المكلف وترك الأهمّ فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهمّ حيثئذٍ<sup>(٥)</sup>؛ إذ لا يلزم منه طلبُ الجَنع بين الضدّين<sup>(٦)</sup>، كما سيأتي توضيحه.

(١) هامش: أمّا نحن - الذين نقول بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر فعلياً، وأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده - فنحن في غنى عن القول بالترتّب لتصحيح العبادة في مقام المزاخمة بين الضدّين الأهمّ والمهمّ، كما تقدّم.

(٢) وجهُ تعبيره بالظهور أنّ المسألة لم تُعنون باسم (الترتّب) في زمان المحقق الثاني نَدْوً، كما يُستفاد من كلام السيد الخوئي نَدْوً.

(٣) ولكن مرّ عن السيد الخوئي نَدْوً خلافُ هذا، فليلاحظ.

(٤) وذهب جمعٌ إلى استحالة الترتّب، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية نَدْوً.

(٥) أي يفرض الأمر بالمهمّ فعلياً، فلو عصى وترك الإزالة (التي هي الأهمّ) صار أمر الصلاة (التي هي الضدّ العبادي المهمّ) فعلياً، وجاز له الإتيان بها وتصحّ منه، فتكون صيغة الخطاب: «أزِلِ النجاسةَ عن المسجد، فإنّ عصيتَ فصلٌ».

(٦) تعريضٌ بما تمسك به صاحب الكفاية نَدْوً لإبطال القول بالترتّب، كما سيأتي.

## الجهة الثانية: إمكان الترتب وعدمه

مرّت الإشارة قريباً إلى أنّ أصل إمكان الترتب وعدمه قولين:

**القول الأول:** استحالته، وهو ما اختاره جمعُ أبرزهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما <sup>(١)</sup>، ويترتب عليه عدمُ فعليّة الأمر بالمهمّ العبادي (كالصلاة)، حتى في حال عصيان الأمر بالمهمّ (كالإزالة)، ونتيجته عدمُ الحكم بصحّة الضدّ العبادي المهمّ، واستدّل له بعدة أدلة، عمدتها لزوم طلب الجُمع بين الضدّين في آنٍ واحدٍ.

**القول الثاني:** إمكان الترتب بل وقوعه، وهو ما مرّ نقله عن المحقق الثاني (الكركي) <sup>(٢)</sup>، والشيخ الكبير كاشف الغطاء <sup>(٣)</sup>، والمجدّد الشيرازي <sup>(٤)</sup>، والمحقق النائيني <sup>(٥)</sup>، والسيد الخوئي رحمته <sup>(٦)</sup>، والمصنّف رحمته، ويمكن تلخيص مستندهم في دليلين رئيسين، كما أفاد المحقق النائيني رحمته:

**الدليل الأول:** إتي، ومفاده وقوع الخطاب الترتبي في عدّة من المسائل الفقهية

---

(١) فرائد الأصول ج ٢ ص ٤٤٠، كفاية الأصول ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) جامع المقاصد ج ٥ ص ١٣ - ١٥.

(٣) كشف الغطاء ص ٢٧، ويلاحظ: فرائد الأصول ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٤) يلاحظ: كفاية الأصول ص ١٣٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٩١.

(٥) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٣٦ وما بعدها، أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٤ وما بعدها.

(٦) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٣٥، ٤٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٣٨٩.

المتسالم عليها عند علمائنا، وهو أقوى دلالة على الإمكان من وقوع الترتب في العُرفيات الذي ذكره في الكفاية وأجاب عنه<sup>(١)</sup>.

ومن تلك المسائل ما إذا حُرِّم على المسافر أن يقيم في مكان معيّن، فإنّ الواجب عليه ترك الإقامة، لكنّه إذا عصى وقصّد الإقامة يتوجّب عليه الصيام وإن كان عاصياً بترك الإقامة، ولا يُتوقّع من أحد البناء على عدم وجوب الصّوم على الشخص في هذه الحالة، ومن الواضح اندراجها في باب (الترتب)<sup>(٢)</sup>، وقد حاول القائلون باستحالة الترتب تأويل هذه الأمثلة بما هو مذكور في المطوّلات.

**الدليل الثاني: لمي، وهو يشتمل على وجهين:**

**الوجه الأول:** إبطال ما ذكره القائلون بالاستحالة، وعمدته ما ذكره صاحب الكفاية **تتّ** من استلزام الترتب طلب الجمع بين الضدين في شيء واحد في آن واحد.

**وتقريبه:** أنّ الأمر بالأهمّ (أي الإزالة) يكون فعلياً حتى في ظرف عصيانه والاشتغال بالمهمّ (أي الصّلاة)؛ لعدم سقوط أمر الأهمّ بمجرد الاشتغال بالمهمّ، وعندئذ يكون كلّ من الأمرين فعلياً: أمّا الأمر بالأهمّ فلأنّ فعليته مطلقة غير مقيدة بشيء، وأمّا الأمر بالمهمّ فلتوقّر شرط فعليته (وهو ترك الأهمّ)، وقد اختار المكلف تركه، ومن الواضح أنّ فعليّة كلا الأمرين تعني مسؤوليته عن كليهما، لأنّ كلّ خطاب إنّما يدعو إلى امتثال متعلّقه، ويحرّك المكلف نحو الإتيان به، والمفروض

(١) كفاية الأصول ص ١٣٥ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٥٧-٣٥٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ٧٩، ٨٦ .

أنَّ المكلف غير قادر على امتثال كلا الأمرين فيلزم الأمر بالضدين، الذي يؤول إلى التكليف بغير المقدور، وهو باطل؛ لكونه من طلب المحال<sup>(١)</sup>.

وأجيب عنه بعدة أجوبة، منها ما ذكره المصنّف رحمته الله - وفقاً لما يُستفاد من كلام شيخه المحقق النائيني رحمته الله -، ومحصّله أنَّ الدليل المتقدّم يبتني على رجوع قيد (في آنٍ واحد) إلى الضدين، فيكون مألّ فعلية كلّ من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ إلى الأمر بالضدين الحاصلين في زمانٍ واحدٍ، وحيثُ يلزم المحذور؛ لاندراج طلب الضدين حيثُ في التكليف بغير المقدور.

ولكنّ الصواب رجوع القيد إلى (الأمر)، أي أنَّ الأمر بكلّ واحد من الضدين هو الذي يكون في آنٍ واحدٍ، وعندئذٍ لا يلزم المحذور، لأنّ الأمر بالضدين لا يكون باطلاً إلا إذا كان الخطاب الترتبي يقتضي إيجاب الجمع بينهما، دون ما إذا لم يستلزمه، والقول بالترتب وإن كان يستلزم الأمر بالضدين إلاّ أنّه لا يقتضي الجمع بينهما.

بل الأمر بالعكس، فإنّ القول بالترتب يقتضي نقيض إيجاب الجمع بينهما، كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله، وذلك لأنّ الأمر بالمهمّ لا يكون فعلياً إلاّ في حال عصيان الأمر بالأهمّ؛ لفرض اشتراط فعلية الأمر بالمهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ، لا بمعنى أنَّ الخطاب الترتبي يدعو إلى عصيان الأمر بالأهمّ - كما قد يُتوهم -، بل هو يدعو إلى الإتيان بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ، كما أنَّ المكلف إذا اختار امتثال الأمر بالأهمّ واشتغل بالأهمّ لم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً في حقّه، ولا يكون الأمر



بالمهمّ داعياً إلى الإتيان بمتعلّقه حينئذٍ، كي يُدعى أن القول بالترتّب يستلزم طلب الجُمع بين الضدّين<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام - كما هو واضح - لا يختلف في جوهره عن الجواب الذي ذكره صاحب الكفاية بُدّ عن الإشكال المذكور، وأورد عليه بإيرادين، يبتني أولهما على القبول بتحقيق المطاردة بين أمر المهمّ وأمر الأهمّ، ويبتني ثانيهما على المنع من تحقّق المطاردة بينهما أصلاً، وعلى كلا التقديرين يتحقّق ملاك استحالة (الترتّب)، وهو ضيق قدرة المكلف عن امثال الأمرين معاً؛ لوجود أمرين فعليين بين متعلّقيهما تضادّ، وكلّ منهما يدعو إلى إيجاد متعلّقه، مع عدم قدرة المكلف إلا على الاستجابة لدعوة واحد منهما فقط<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت إمكان الترتّب وعدم استحالته فهذا المقدار - كما ذكر السيد الخوئي بُدّ - كافٍ في إثبات وقوعه، ولا ينبغي الخدش في هذا الكلام، والقول إنّ إمكان الشيء أعمّ من وقوعه، وإنّ ثبوت الأعمّ لا يستلزم ثبوت الأخصّ<sup>(٣)</sup>.

**الوجه الثاني:** أنّ منشأ توهم اقتضاء الترتّب طَلَبَ الجُمع بين الضدّين هو ثبوت الإطلاق لكلّ من خطاب الأهمّ وخطاب المهمّ بالإضافة إلى الإتيان بمتعلّق الآخر، بحيث يجب الإتيان بالأهمّ سواء أتى المكلف بالمهمّ أم لا، كما يجب الإتيان

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٥٥، ٣٦٠ - ٣٦١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦، ٨٠ - ٨٢.

(٢) كفاية الأصول ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٣) يلاحظ: دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦، الهداية في الأصول ج ٢ ص ١٥٣.

بالمهمّ سواء أتى بالأهمّ أم لا، وعندئذ يجتمع على المكلف أمران فعليان في مرتبة واحدة، مع عجزه عن امتثالهما معاً في عَرَض واحدٍ.

وهذا المحذور يمكن التخلص منه برفع اليد عن إطلاق أحد الخطابين (وهو المهمّ قطعاً)، مع الحفاظ على إطلاق الأمر بالأهمّ، أو قُلْ: اشتراط خطاب المهمّ بترك امتثال خطاب الأهمّ، وهذا المقدار يكفي في رفع التزاحم بين الخطابين، فلا تصل النوبة إلى رفع اليد عن أصل خطاب المهمّ، لأنّ التزاحم بين الخطابين إنّما نتج عن إطلاقهما لا عن فعليتهما - كما يدّعي القائلون باستحالة الترتب -، وإلا كان هذا علاجاً للتزاحم بأزيد من القدر اللازم، أعني رَفَعَ اليد عن إطلاق خطاب المهمّ وتقييده بعدم الإتيان بالأهمّ<sup>(١)</sup>.

**وبعبارة أوضح:** هاهنا أمران صادران من الشارع المقدّس، مع فرض قصور قدرة المكلف عن الجُمع بينهما، فيدور الأمر في مقام الامتثال بين خيارات أربعة:

(١) رفعُ اليد عن أصل كلا الدليلين بالمرّة، والبناء على عدم وجودهما.

(٢) البناء على ثبوت أصل الدليلين، مع رفع اليد عن إطلاق كليهما.

وهذان الخياران لم يُقَلَّ بهما أحد؛ لاستلزامهما المخالفة القطعية للتكليف بارتكاب العلاج الأشدّ، مع إمكان رفع المحذور بالأخفّ منهما والضّرورات تُقدَّر بقدرها، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

(٣) رفعُ اليد عن أصل الخطاب بالمهمّ فقط، لأنّه مرجوح في نظر الشارع المقدّس، والحفاظُ على خطاب الأهمّ، وهذا الخيار هو الذي يبنى عليه القائلون

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٣٦ - ٣٣٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ٥٦، ٨٦ - ٨٧.

باستحالة الترتب، إلا أنه لا يختلف عن سابقه من حيث كونه علاجاً بالزائد، فلا تصل النوبة إليه أيضاً؛ لوجود ما هو أخف منه.

(٤) رفع اليد عن إطلاق خطاب المهم (أي الصلاة) والحفاظ على إطلاق خطاب الأهم (أي الإزالة)، وهذا الخيار هو الذي يبنى عليه القائلون بالترتب، لأنه يتكفل بعلاج المشكلة من خلال سلوك الطريق الأقل مؤونة.

وذكر المصنف رحمته الله في نهاية كلامه أن تقييد إطلاق خطاب المهم بترك امثال خطاب الأهم يُستفاد من نفس دليلي أمرهما من باب دلالة الإشارة (وهي إحدى الدلالات السياقية)، لكن بعد ضمّ الحكمين العقليين المتقدمين إليهما، وهما امتناع الجمع بين المهم والأهم في مقام الامثال، وتقديم الأهم على المهم، وتقديم في خاتمة باب المفاهيم أن دلالة الإشارة عبارة عن الانتقال من مدلول اللفظ إلى لازمه الذي لا يكون مقصوداً للمتكلّم بالنحو المتعارف للإفادة<sup>(١)</sup>.

ومثالها استفادة كون أقل مدة الحمل ستة شهور، من الآيتين: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾<sup>(٢)</sup> و﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾<sup>(٣)</sup>.

ومقامنا كذلك، فإن استفادة (الترتب) لا تأتي من دليل الأمر بالأهم وحده، ولا من دليل الأمر بالمهم بل منهما معاً، بعد ضمّ الحكمين العقليين إليهما، فيُستفاد من المجموع تقييد إطلاق خطاب المهم (كالصلاة) بترك الأهم (كالإزالة).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٢٥ .

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٣٣).

(٣) سورة الأحقاف، الآية (١٥).

## إمكان الترتب وعدم إمكانه<sup>(١)</sup>

وإذا لم يكن مانعٌ عقلي من هذا الترتب فإنّ الدليل يساعد على وقوعه، والدليل هو نفس الدليلين المتضمّنين للأمر بالمهمّ والأمر بالأهمّ، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقّف على شيئين رئيسيين في الباب: أحدهما إمكان الترتب في نفسه<sup>(٢)</sup>، وثانيهما الدليل على وقوعه.

أما الأول - وهو إمكانه في نفسه<sup>(٣)</sup> - فبيانه: أنّ أقصى ما يقال في إبطال الترتب واستحالته هو دعوى لزوم المحال منه (وهو فعلية الأمر بالضدّين في آنٍ واحد)<sup>(٤)</sup>،

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) أي ثبوتاً، وذكر السيد الخوئي أنّ فرض الإمكان ملازمٌ لوقوع الترتب، فلا حاجة إلى إثبات الوقوع.

(٣) وهو سنخٌ من البرهان اللّمي، يشتمل على وجهين، أولهما إبطال المحذور الذي ذكره القائلون بالاستحالة.

(٤) أي: طلبُ الجمع بين الضدّين، وهو الإشكال الذي ذكره صاحب الكفاية، أنّ بتقريب أنّ الأمر بالأهمّ يبقى فعلياً حتى في حال عصيان المكلف له واشتغاله بالمهمّ، فيكون كلّ واحد من الأمرين حيثنّذ فعلياً، والمفروض قصورُ قدرة المكلف عن امتثال كلا التكليفين، وهو من التكليف بغير المقدور.

لأنَّ القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهمّ وشموله لصورتي فعلٍ الأهمّ وتركه، ففي حال فعلية الأمر بالمهمّ يكون الأمر بالأهمّ فعلياً على قوله<sup>(١)</sup>، والأمر بالضدين في آنٍ واحد محال<sup>(٢)</sup>.

ولكنّ هذه الدّعى - عند القائل بالترتب - باطلة<sup>(٣)</sup>، لأنّ قوله: «الأمر بالضدين في آنٍ واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فإنّ قيد (في آنٍ واحد) يوهّم أنّه راجع إلى (الضدين)، فيكون محالاً؛ إذ يستحيل الجمع بين الضدين<sup>(٤)</sup>، بينما هو في الحقيقة راجع إلى (الأمر)، ولا استحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحد بالضدين<sup>(٥)</sup>، إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آنٍ واحد<sup>(٦)</sup>، لأنّ المحال هو الجمع بين الضدين، لا الأمر بهما في آنٍ واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما<sup>(٧)</sup>.

(١) لأنّ الأمر بالأهمّ باقي على إطلاقه حتى في حال عصيان المكلف له والإتيان بالمهمّ، فهو مطلقٌ من هذه الجهة.

(٢) لكونه من مصاديق التكليف بغير المقدور، ولا إشكال في قبحه عند العذلية.

(٣) لأنّ المحال عنده هو نفس الجمع بين الضدين في آنٍ واحد، وهو غير حاصل، بينما هذه الدّعى تفرض المحالية في نفس الأمر بالجمع بين الضدين في آنٍ واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

(٤) من شخصٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ.

(٥) كما هو حاصل في مقامنا عند القائل بالترتب.

(٦) لا اشتراط فعلية خطاب أحدهما (أي المهمّ) بعصيان خطاب الآخر (الأهمّ).

(٧) كما هو لازم إرجاع الظرف (في آنٍ واحد) إلى (الضدين).

أما أن قيد (في آنٍ واحدٍ) راجعٌ إلى (الأمر) لا إلى (الضدّين) فواضح، لأنّ المفروض<sup>(١)</sup> أنّ الأمر بالمهمّ مشروطٌ بترك الأهمّ<sup>(٢)</sup>، فالخطاب الترتبي ليس فقط لا لا يقتضي الجمع بين الضدّين، بل يقتضي عكس ذلك<sup>(٣)</sup>، لأنّه في حال انشغال المكلف بامثال الأمر بالأهمّ وإطاعته لا أمرٌ في هذا الحال إلا بالأهمّ، ونسبة المهمّ إليه<sup>(٤)</sup> حيثنّ كنسبة المباحات إليه.

وأما في حال ترك الأهمّ والانشغال بالمهمّ فإنّ الأمر بالأهمّ نسلم أنّه يكون فعلياً وكذلك الأمر بالمهمّ<sup>(٥)</sup>، ولكنّ خطاب المهمّ حسبَ الفرض مشروطٌ بترك الأهمّ<sup>(٦)</sup> وخلوّ الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمرُ بالمهمّ داعياً للمكلف إلى فعلِ المهمّ في حال تركِ الأهمّ<sup>(٧)</sup>، فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين

(١) تعليلٌ لعدم محالية (الأمر بالضدّين في آنٍ واحدٍ) لا لرجوع القيد إلى الأمر.

(٢) ومع الاشتغال بالأهمّ لا فعليةٌ للأمر بالمهمّ أصلاً.

(٣) أي: نقيض طلب الجمع بين الضدّين، كما ذكر المحقق النائيني تقيّاً، فكيف يوجب طلبه بعد انحصار الفعلية في الأمر بالأهمّ في صورة امتثاله؟

(٤) أي: إلى الأمر بالأهمّ، وذلك لانتهاء فعلية الأمر بالمهمّ حينئذٍ، فلا يكون طارداً طارداً للأمر بالأهمّ.

(٥) فتتحقق المطاردة من كلا الجانبين، وهذا لا يُنكره القائلون بإمكان الترتب.

(٦) وبقاء عصيان الأمر بالأهمّ إلى آخر أزمّة امتثال الأمر بالمهمّ.

(٧) فالدعوة إلى فعل المهمّ تستبطن فرض تركِ الأمر بالأهمّ عصياناً، وحينئذٍ لا يكون الاثنان مطلوبين في عرضٍ واحدٍ.

## الأهمّ والمهمّ في آنٍ واحدٍ<sup>(١)</sup>؟

وبعبارة أوضح: إنّ إيجاب الجَمْع<sup>(٢)</sup> لا يمكن أن يُتصوّر إلا إذا كان هناك مطلوبان في عَرَضٍ واحدٍ<sup>(٣)</sup>، على وجه لو فُرِضَ إمكان الجَمْع بينهما<sup>(٤)</sup> لكان كلّ منهما مطلوباً، وفي الترتّب لو فُرِض - محالاً - إمكان الجَمْع بين الضدّين فإنّه لا يكون المطلوب إلا الأهمّ<sup>(٥)</sup>، ولا يقع المهمّ في هذا الحال على صفة المطلوبة أبداً، لأنّ طلبه<sup>(٦)</sup> حسبَ الفرض مشروطٌ بترك الأهمّ<sup>(٧)</sup>، فمع فعله لا يكون مطلوباً<sup>(٨)</sup>.

(١) أي الجَمْع بين طلب الأهمّ والمهمّ في رتبة واحدة كما يدّعي القائل بالاستحالة.

(٢) بالنحو المؤدّي إلى طلب المحال، أي التكلّيف بغير المقدور.

(٣) أي فعّال متضادّان تعلّق الطلّب اللزومي بكليهما في رتبة واحدة.

(٤) من باب فَرَض المحال، وعندئذٍ يتساوى الاثنان من ناحية المطلوبة، ويكونان مطلوبين عَرَضيين لا طوليين.

(٥) لأنّ طلبه مطلقٌ غيرٌ مقيّد بترك الإتيان بالمهمّ، فيكون متوجّهاً إلى المكلف ومنجزاً في حقّه.

(٦) أي: طلب المهمّ، فلا يكون طلبه داعياً إلى فعله في جميع الأحوال، بل في حال واحدة فقط، وهي حال (عصيان المكلف لخطاب الأهم) فقط.

(٧) فإنّ قوام الترتّب هو بكون الأمر بالأهمّ (بامثاله) رافعاً لموضوع الأمر بالمهمّ، فعند امتثال أمر الأهمّ لا طلب متعلّق بالمهمّ أصلاً.

(٨) أي: «فمع فعل الأهمّ لا يكون المهمّ مطلوباً»، لأنّ المشروط (أي فعلية المهمّ) عدمٌ عند عدم شرطه (وهو ترك الأهمّ).

وأما الثاني - وهو الدليل على وقوع الترتب<sup>(١)</sup> وأن الدليل هو نفس دليي الأمرين<sup>(٢)</sup> - فبيانه: أن المفروض أن لكل من الأهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاخمة بينهما<sup>(٣)</sup>، كما أن المفروض أن دليل منهما مطلق<sup>(٤)</sup> بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه.

فإذا وقع التزاحم<sup>(٥)</sup> بينهما اتفاقاً<sup>(٦)</sup>، فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال<sup>(٧)</sup>، فلا بد أن تُرفع اليد عن إطلاق أحدهما<sup>(٨)</sup>، ولكن

- 
- (١) بعد التسالم على وقوعه في الشرعيات، ومرّ في (الوجه الثاني للدليل اللّمي).
- (٢) مرّ أن هذا إشارة إلى ما ذكره بعض القائلين بالترتب - كالسيد الخوئي تّد - من أن إمكانه كافٍ في وقوعه، وإن كان هذا الكلام يبدو لأول وهلة ظاهر البطلان.
- (٣) فكل من الأمرين يدعو إلى متعلّقه مع قطع النظر عن التضادّ الاتفاقي بينهما.
- (٤) فخطاب («أزل النجاسة») يدعو إلى متعلّقه سواء صلى المكلف أم لم يصل، كما أن خطاب («صل») يدعو إلى الصّلاة سواء أزال النجاسة أم لم يزلها.
- (٥) وهو التنافي الحاصل بين الأحكام التكليفية الإلزامية الذي يكون منشؤه ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين تلك الأحكام في مقام الامتثال.
- (٦) إشارة إلى أن مورد الترتب - كما ذكر المحقق النائيني تّد - هو التضادّ الاتفاقي بين الخطابي؛ إذ لو كان التضادّ بينهما دائماً لاندرج المورد في باب التعارض.
- (٧) فمنشأ المحالية ليس إلا انحفاظ الإطلاق في كلا الخطابين.
- (٨) فقط، فلا تصل التّوبة إلى رفع اليد عن إطلاق كلا الخطابين، فضلاً عن رفعها عن أصل خطابي الأهم والمهم، ولم يتطرق عليه السلام لهذين الاحتمالين لوضوح بطلانها.



المفروض أن الأهمّ أولى وأرجح، ولا يُعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهمّ على الأهمّ، فيتعيّن رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهمّ فقط<sup>(١)</sup>، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهمّ<sup>(٢)</sup>، لأنّه إنّما نرفع اليد عنه<sup>(٣)</sup> من جهة تقديم إطلاق الأهمّ؛ لمكان المزاخمة بينهما وأرجحية الأهمّ، والضّرورات إنّما تُقدّر بقدرها<sup>(٤)</sup>.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهمّ مع بقاء أصل الدليل، فإنّ معنى ذلك اشتراط خطاب المهمّ بترك الأهمّ<sup>(٥)</sup>، وهذا هو معنى (الترتب) المقصود.

والحاصل: أنّ معنى الترتّب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهمّ بترك الأهمّ<sup>(٦)</sup>، وهذا الاشتراط حاصلٌ فعلاً بمقتضى الدليلين<sup>(٧)</sup>، مع ضمّ حكم العقل بعدم إمكان

(١) وهذا هو الاحتمال الوحيد المقبول من بين الاحتمالات الأربعة المتصورة بدوّاً في مقام رفع المحالية.

(٢) كما يبيّن عليه القائل باستحالة الترتّب كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

(٣) أي: عن إطلاق خطاب المهمّ لا عن أصله.

(٤) وعلاجُ التزاحم لا يقتضي أزيد من رفع اليد عن إطلاق دليل المهمّ فقط.

(٥) وأنّ الأمر بالمهمّ يكون فعلياً في حال عصيان أمر الأهمّ، فلا يتوهم منه أنّ القول بالترتب يدعو إلى عصيان أمر الأهمّ.

(٦) فالمهمّ إنّما يتصف بالمطلوبية على تقدير ترك امتثال خطاب الأهمّ.

(٧) وهذا هو مرادهم من أنّ فرض إمكان الترتّب كافٍ في وقوعه، بعد أخذ حكمين للعقل بنظر الاعتبار، وحيثيّ لا مجال للإيراد عليهم بأنّ الإمكان أعظم من الوقوع، وأنّ الأعمّ لا دلالة له على الأخصّ مطلقاً.

الجمع بين امثالهما معاً<sup>(١)</sup>، وتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع إلا إطلاق دليل المهم<sup>(٢)</sup>، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهم على حاله<sup>(٣)</sup> في صورة ترك الأهم، فيكون الأمر الذي يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الأهم<sup>(٤)</sup>.

وبعبارة أوضح: إن دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم، وصورة تركه<sup>(٥)</sup>، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم - لمكان المزاخمة وتقديم الراجح - فيبقى شموله<sup>(٦)</sup> لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً، بضميمة حكم العقل<sup>(٧)</sup>،

---

(١) لمكان التضاد الاتفاقي بينهما المستلزم لوقوع التزاحم وقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما.

(٢) فحكم العقل المذكور لا يقتضي سوى التحلي عن إطلاق خطاب المهم، ولا مسوغ لارتكاب الأزيد منه.

(٣) أي يكون فعلياً وداعياً إلى فعل المهم في حال ترك الأهم.

(٤) وبالنظر إلى هذا فالخطاب الترتبي «أزل النجاسة، فإن عصيت فصل» يقتضي عدم إيجاب الجمع بين الاثنين لا مجرد أنه لا يقتضي إيجاب الجمع.

(٥) فلو بُني على بقاء هذا الإطلاق لدليل المهم للزم المحذور الذي يتشبه به القائلون باستحالة الترتب.

(٦) أي: شمول دليل الفعل المهم مثل «صل».

(٧) بامتناع الجمع بين الاثنين، وتقديم الراجح على المرجوح.

ولكنّ هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة<sup>(١)</sup>، راجع عن معنى (دلالة الإشارة) الجزء الأول (ص ١٢٠).

هذه خلاصة فكرة (الترتب) على علاقتها<sup>(٢)</sup>، وهناك جوانب فيها تحتاج إلى مناقشة وإيضاح تركناها إلى المطوّلات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات<sup>(٣)</sup> لسدّ ثغورها، راجع عنها تقارير تلامذته<sup>(٤)</sup>.

---

(١) وهي عبارة عن الانتقال من مدلول اللفظ إلى لازمه، على أن لا يكون هذا اللازم من الواضح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلّم له، مثل استفادة كون أقلّ مدّة للحمل هي ستة أشهر من الآيتين الكريمتين.

(٢) إشارة إلى ورود عدّة إشكالات عليها، ويكفي في ذلك إنكارُ علّمين بوزن الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما وبناءهما على الاستحالة.

(٣) وجلّ ما ذكره المصنّف رحمته هنا هو من بركات تلك المقدمات الخمسة، كما يظهر من خلال تتبعها.

(٤) وعمدتها اثنان: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٣٦ وما بعدها، أجود التقارير ج ٢ ص ٥٥ وما بعدها.

**المسألة الرابعة**

**اجتماع الأمر والنهي**



تشتمل هذه المسألة على تسعة مباحث.

## المبحث الأول: تحرير محل النزاع

تُعَدُّ مسألة (اجتماع الأمر والنهي) من المسائل الأصولية القديمة، كما يظهر من هوية المختلفين فيها، حيث يشمل النزاع الأشاعرة والمعتزلة، وقبل تحرير محل النزاع فيها ينبغي ذكر أربع مقدّمات:

**المقدّمة الأولى:** الأقوال في مسألة اجتماع الأمر والنهي ثلاثة:

**القول الأول:** البناء على جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهو ما ذهب إليه أغلب الأشاعرة، وجمعٌ من محققي المتأخّرين من الإمامية منهم المحققان القمي والنايني رحمتهما <sup>(١)</sup>، واختاره المصنّف رحمته.

**القول الثاني:** البناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وهذا هو مختار أكثر المعتزلة، كما أنه المشهور عند أصوليي الإمامية، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته <sup>(٢)</sup>، بل يظهر من كلام العلامة وصاحب المعالم رحمتهما الاتفاق عليه <sup>(٣)</sup>، ولكنّ المحقق النايني رحمته أنكر صحّة نسبة هذا القول إلى المشهور، بالنظر

---

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٢٤، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٢٧، أجدود التقارير ج ٢ ص ١٥٧.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٦٠٩، كفاية الأصول ص ١٥٨.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٧٧، معالم الدّين ص ٣١٩.

إلى تسالمهم على صحّة الصّلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالحرمة<sup>(١)</sup>، ووافقه السيد البروجردى **تثني** لكن ببيان آخر<sup>(٢)</sup>، فليلاحظ.

**القول الثالث:** التفصيل بلحاظ الحاكم بالامتناع والجواز في المقام، فإن كان الحاكم هو العقل بُني على جواز اجتماع، وإن كان هو العُرف بُني على الامتناع، وهذا ما نسبته غير واحد إلى المحقق الاردبيلي **تثني**<sup>(٣)</sup>، وناقش الشيخ الأعظم **تثني** في صحّة النسبة<sup>(٤)</sup>.

وقد ينسب إلى الذهن لأول وهلة أنّ الخلاف في هذه المسألة غير معقول أصلاً، لأنّ معنى أمر المولى بشيء ونهيه عنه في آن واحد هو كون هذا الشيء محبوباً ومبغوضاً عند المولى في نفس الوقت، أو كونه ذا مصلحة وذا مفسدة معاً في زمان واحد، لأنّ أمره به يكشف عن وجود مصلحة واقعية ملزمة فيه، كما أنّ نهيه عنه يكشف عن وجود مفسدة كذلك فيه، كما هو مقتضى قانون تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلّقاتها، ولا ريب في امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد في وقت واحد، وكذا اجتماع المصلحة والمفسدة كذلك، لأنّه من اجتماع الضدين في محلّ واحد في زمان واحد، فلا مفرّ حيثنّ من القول بالامتناع لرفع محذور اجتماع الضدين.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٣٠ - ٤٣١، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) نهاية الأصول ج ١ ص ٢٦١.

(٣) مجّمع الفائدة والبرهان ج ٢ ص ١١٠ - ١١٢.

(٤) مطارح الأنظار ج ١ ص ٦١٢.

ولكنّ هذا انسباق بدوي منشؤه الجمود على ظاهر العنوان الشائع للمسألة، الذي يوهم كون النزاع فيها كبروياً، أي في أصل جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحدٍ وامتناعه، مع بداهة امتناع هذا الاجتماع حتى عند الأشاعرة؛ لصيرورة التكليف عندئذٍ بنفسه محالاً، وما يقولون بجوازه - خلافاً للعُدلية - إنّها هو التكليف بالمحال كغير المقدور، وفرقٌ بين (التكليف المحال) و(التكليف بالمحال)، كما سيأتي بيانه.

بل النزاع في المقام صغروي، وهو أنّنا لو فرضنا تعلق الأمر بطبيعة كالصلاة، وتعلّق النهي بطبيعة أخرى كالغضب، واتفق انطباق الطبيعتين في الخارج على شيء واحد، كما لو أدى سوء اختيار المكلف إلى أن يأتي بالصلاة في أرض المغصوبة، فعندئذٍ يقع البحث في أنّ النهي يسري من متعلّقه إلى متعلّق الأمر وبالعكس، فيصير مورد تصادق الطبيعتين واحداً حقيقة أو أنّ أيّاً منهما لا يسري إلى متعلق الآخر، فيكون مورد التصادق متعدّداً حقيقة؟

والقائل بالامتناع يبني على الأول، بينما يبني القائل بالجواز على الثاني، فيكون المقام عنده من قبيل النّظر إلى الأجنبية في حال الصلاة، وبهذا يكون النزاع في المسألة معقولاً جداً، خلافاً لما يوهمه ظاهر العنوان.

**المقدمة الثانية:** الألفاظ التي وردت في عنوان المسألة والتي تحتاج إلى بيان المقصود منها ثلاثة<sup>(١)</sup>:

**أولاً:** لفظ (الاجتماع)، والمراد منه التقاء طبيعتين أو عنوانين في مصداقٍ واحدٍ

(١) هناك قيدٌ رابعٌ أضافه بعض المصنّفين - كالمحقق القميّ وصاحب الفصول رحمتهما - وهو (المندوحة)، وسيتحدّث المصنّف رحمته عنه لاحقاً في مبحث مستقلّ.



بنحو الاتفاق، بأن يكون للعنوانين مَجْمَعٌ واحد ولو في نَظَر العُرف، ويصدق عندهم أنّ ذينك العنوانين قد التقيا وتصادقا في شي واحد، سواء كان الأمر كذلك بالنَّظَر الدَّقِيَّة أم لم يَكُنْ.

وبهذا يراد من الاجتماع هاهنا الاجتماع في الصَّدَق اتفاقاً لا مجرد الاجتماع في الوجود، فإنّ الاجتماع على نحوين:

أحدهما: اجتماع موردي، وهو عبارة عن اجتماع شيئين في الوجود، بأن يوجد من دون أن يكون هناك مصداق واحد جامعٌ لهما، ومن ثَمَّ يختلف متعلّق الأمر ومتعلّق النهي، ومن الواضح أنّ مثل هذا الاجتماع خارجٌ عن محلّ النزاع، بنحو الخروج التخصّصي الموضوعي.

ومثاله المعروف النَّظَر إلى الأجنبية في الصَّلَاة نظرةً حَرَمَةً، فإنّ النَّظَر والصَّلَاة وإن اجتمعا في الوجود في ظرفٍ واحدٍ (وهو حال الصَّلَاة)، لكنّ كلاً منهما مستقلٌّ عن الآخر في الوجود، فلم يتصادقا في الخارج على شيء واحدٍ يمثل مَجْمَعاً لعنواني (النَّظَر) و(الصَّلَاة)، ولا مانعٌ حينئذٍ من تعلّق الأمر بأحدهما (أي الصَّلَاة) وتعلّق النهي بالآخر (أي النَّظَر).

الأخر: اجتماع حقيقي، وهو عبارة عن الاجتماع في الصَّدَق، بمعنى التقاء طبيعتين في مصداقٍ واحدٍ، بحيث يرى العُرف أن اجتماعهما مصداقاً حقيقياً، وإن كانا بحسب النَّظَر الدَّقِيَّة شيئين مختلفين، وحينئذٍ يأتي النزاع في مسألتنا.

ومثاله المعروف الصَّلَاة في الأرض المغصوبة حيث يرى العُرف اجتماعَ عنواني (الصَّلَاة) و(الغَضَب) في الحركات التي يوجد فيها الشخص في ذلك المكان كالحركة

الرَّكُوعِية مثلاً، فهي من جهةٍ تصرَّفُ في ملك الغير من دون رضاه، فيصدق عليها عنوان (العُصْب)، ومن جهةٍ أخرى ركُوعٌ، فيصدق عليها عنوان (الصَّلَاة)، وكذا الكلام في الحركة السَّجُودِية، وإنَّ كانا بحسب نَظَرِ العقل شيئين متغايرين، ولكنَّ المهمَّ هو النَّظَرُ العُرْفِي، كما ذكرنا.

ومما مرَّ يظهر أنَّ النَّسْبَةَ بين العنوانين هي العموم الوجهي، ولهذا قَيَّدَ المصنِّفُ الالتقاء <sup>بالتقارب</sup> في بداية كلامه بأنَّه (اتفاقي) احترازاً عن الالتقاء الذي يكون لازماً، وهو الذي يتحقَّق في موارد نسبة التساوي ونسبة العموم المطلق، ومن الواضح أنَّ التَّقاء الطرفين في مورد نسبة العموم الوجهي لا يكون لازماً، كما في العالم والفاسق، فإنَّ العالم قد لا يكون فاسقاً، كما أنَّ الفاسق قد لا يكون عالماً، ولكنَّ قد يتفق اجتماعهما في الصِّدْق في شخصٍ يكون عالماً وفاسقاً في آنٍ واحدٍ، إلا أنَّه مجرَّد اجتماع اتفاقي وليس بلزومي.

وهكذا الحال في المثال المعروف، فإنَّ الصَّلَاة يمكن الإتيان بها في مكان مباح، كما أنَّ العُصْب قد يتحقَّق بغير الصَّلَاة، ولكنَّ المكلف بسوء اختياره قد جَمَعَ بين العنوانين بأدائه الصَّلَاة في مكان مغصوبٍ، مع تمكُّنه من الإتيان بها في مكان مباح. ثانياً: لفظ (الواحد)، وقد ذكروا له تفسيرين:

(١) الواحد بالشخص، بأنَّ يكون مَجْمَعُ العنوانين في الخارج واحداً شخصاً جزئياً حقيقياً (باصطلاح المناطقة)، وهذا هو ما ذكره جمعٌ منهم المحقق القمي وصاحب الفصول <sup>ببعضها</sup> (١).

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٣٢١، الفصول الغروية ص ١٢٤.

والغرض من تقييد الواحد بـ(الشخصي) الاحتراز عن مثل السجود لله تعالى والسجود للصنم، ممّا اجتمع فيه الأمر والنهي في واحد نوعي أو جنسي، مع القطع بجواز الاجتماع فيهما وخروجهما عن محلّ النزاع، وذلك لأنّهما لا يتصادقان في الخارج على سجود واحد بحيث يصدق عليه أنّه سجود له تعالى وسجود للصنم في الوقت نفسه.

والترديد في الواحد بين النوعي والجنسي بالنظر إلى أنّ الموجود في الخارج إمّا صنفان فتكون ماهية السجود نوعاً لهما، وإمّا نوعان فتكون ماهية السجود جنساً لهما، وعلى كلا التقديرين يكون الواحد كلياً فلا يشملها الواحد بالشخص.

وهذا التفسير لا يمكن القبول به؛ لعدم الحاجة في مقام إخراج مثال السجود إلى جعل الواحد شخصياً، كما سيأتي قريباً، مضافاً إلى استلزامه خروج الكليّ الذي ينطبق عليه عنوانان: أحدهما متعلّق للأمر والآخر متعلّق للنهي، كالحركة التي تصدر من المصلّي عند الرّكوع مثلاً، فهي صلاة وغضب في وقت واحد، أو قلّ: يلزم خروج كليّ الصّلاة في المكان المغضوب الذي هو مصداق لطبيعتين إحداها مأمور بها والأخرى منهي عنها.

(٢) الواحد في الوجود، وهو ما يقابل المتعدّد في الوجود الخارجي لا ما يقابل الواحد النوعي أو الجنسي، وهذا هو المتفاهم من كلام الشيخ الأعظم رحمته، واختاره جمعٌ منهم صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمته (١)، وهو ما بنى

(١) كفاية الأصول ص ١٥٠، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٩٢ ت ١٥١، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٣٦٦.

عليه المصنّف رحمته الله أيضاً.

فيكون الملحوظ في الواحد حيثية كونه مجمّعا لعنوانين كليين، ومطابقاً (بفتح الباء) لطبيعتين مع غرض النّظر عن كونه جزئياً حقيقياً أو كلياً (نوعياً أو جنسياً)، فقد يكون الواحد شخصياً مثل صلاة زيد بالخصوص في المكان المغصوب، فإنّ الحركة التي تصدر منه حركة شخصية يمتنع صدّقها على كثيرين، وقد صارت مجمّعا لكلّ من الصّلاة والعصّب في آنٍ واحدٍ، وقد يكون الواحد كلياً كالصّلاة في مكان مغصوبٍ، التي لا يمتنع صدّقها على كثيرين.

ولا مجال لتوهم دخول مثال (السّجود) في محلّ النزاع بلحاظ كونه كلياً، لأنّ السّجود لله تعالى والسّجود للصّئم متباينان في الخارج، فلا يصدقان على واحدٍ، كي نحتاج في إخراجه إلى تقييد الواحد بـ(الشخصي)، كما صنع صاحب الفصول رحمته الله مثلاً؛ ضرورة أنّ الموجود في الخارج مصداقان: أحدهما متعلّق للأمر (وهو السّجود لله تعالى)، والآخر متعلّق للنهي (وهو السّجود للصّئم).

ومجرّد اتحادهما في المفهوم لا يكفي في اندراجهما في محلّ النزاع، لأنّ المهمّ هو تصادق عنوانين كليين على فعلٍ واحدٍ، مع كون هذا الفعل الواحد مجمّعا لذينك العنوانين، سواء كان هذا الواحد شخصياً أم كلياً، ولا فرق في الكلّي بين كونه نوعياً وكونه جنسياً، فلا دخالة لحال (الواحد) من ناحية الجزئية والكلية في اندراجها في محلّ النزاع إذا توقّرت فيه حيثية (كونه مجمّعا لطبيعتين).

ومن هنا يظهر الخدش في ما ذكره المصنّف رحمته الله من خروج الواحد بالجنس، لوضوح منافاته مع تفسير الواحد بـ(الواحد في الوجود)، ولا يرتفع هذا الخدش بما

ذكره ﷺ من تفسير للواحد الجنسي، لصدقه على الواحد بالنوع أيضاً، مضافاً إلى إمكان كون السجود ماهية نوعية لا جنسية، كما تقدّم آنفاً، فليُتدبّر.

ثالثاً: لفظ (الجواز)، وله عدة معانٍ ذكر المصنّف ﷺ أربعة منها:

(١) الجواز العقلي، بمعنى الإمكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي، فيُبحث في المسألة عن أنّ اجتماع الأمر والنهي (في شيء واحد) ممكنٌ ذاتاً أو مستحيل ذاتاً، وهذا هو الصحيح من بين المعاني المذكورة، كما يظهر من الرجوع إلى أدلة الطرفين، فإنّ القائلين بالامتناع يُعلّلون بامتناع اجتماع الضدّين، ولا شكّ في أنّ مرادهم هو (الامتناع الذاتي).

(٢) الجواز العقلي أيضاً، لكنّ بمعنى الحُسْن العقلي، ويقابله (الامتناع) بمعنى القُبْح العقلي، فيكون المبحوث عنه هاهنا أنّ صدور الأمر والنهي من المولى حسنٌ أو قبيحٌ، ومن الواضح أنّ هذا المعنى يبتني على القول بالتحسين والتقييح العقليين أو العقلانيين.

وهذا المعنى ليس مراداً إلاّ إذا فُسّر الجواز بمعنى أعمّ من الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي، دون ما إذا أبقينا الجواز على المعنى السابق فلا يتأتّى هذا المعنى لوقوع التنافي بينهما، فإنّ الممكن الذاتي قد يكون ممتنعاً وقوعاً.

بل يمكن نفي إرادة هذا المعنى بقول مطلق، لأنّه يستلزم خروج الأشاعرة عن محلّ النزاع في هذه المسألة، لأنّهم ينكرون التحسين والتقييح العقليين، كما مرّ في بداية باب (المستقلات العقلية)<sup>(١)</sup>، وهذا ممّا يصعب الالتزام به جداً.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٣) الجواز الشرعي، المقابل للوجوب والخُرْمَةُ الشرعيين، فيكون المبحوث عنه أنّ الاجتماع جائز شرعاً أو حرام شرعاً، وهذا المعنى غير مراد أيضاً.

(٤) الاحتمال وعدم الاحتمال، وهذا المعنى أيضاً غير مراد قطعاً، لوضوح أنّ مراد المتنازعين ليس مجرد كون الاجتماع محتملاً أو غير محتمل.

**المقدمة الثالثة:** هناك خلافٌ معروف بين الأصوليين في تحديد متعلق التكاليف الشرعية من الأوامر والنواهي، ويُعبّر عنه تارةً بأنّ المتعلق هو الطبيعة أو الفرد كما جاء في الكفاية<sup>(١)</sup>، وتارةً أخرى بأنّ المتعلق هو العنوان أو المعنون كما جاء في المقام، وسيحدث المصنّف رحمته الله عنه مفصلاً عند بيانه الحقّ في المسألة، ولا ريب ولا كلام في أنّ المولى يريد وجود متعلق الطلّب خارجاً في باب الأوامر، كما أنّه يريد ترك المتعلق أو الانزجار عنه خارجاً في باب النواهي.

وعلى سبيل الإجمال، فإنّ في المسألة عدّة أقوال، المعروف منها قولان:

**القول الأول:** أنّ متعلق الطلّب هو العنوان لا بما هو عنوان، بل بما هو مرآة للمعنون الخارجي وحاكياً عنه، ومعنى هذا أنّ الحكم ينصبّ على العنوان بما هو متحدّ مع المعنون الخارجي من دون أنّ يتعلّق الحكم بالفرد الخارجي، ويسري إليه، وهذا هو مختار جملة من المحققين منهم المحقق القميّ وصاحب الفصول والكفاية والمحقق العراقي رحمته الله<sup>(٢)</sup>، واختاره المصنّف رحمته الله أيضاً، كما سيأتي منه مفصلاً.

(١) كفاية الأصول ص ١٣٨ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٦٤ ، الفصول الغروية ص ٧٤ ، كفاية الأصول ص ١٣٨ ، نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٨١-٣٨٢ .

فالوجوب في «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مثلاً متعلّق بعنوان الصَّلَاة (بها هو حاكٍ عن الصَّلَاة) لا (بها هو صورةٌ في الذهن)، فيكون متعلّق الطَّلَب هو الطبيعة بها هي موجودة في الخارج، وبها هي حاكيةٌ عن الفرد الخارجي، لا الطبيعة (بها هي هي)، لأنّها ليست صالحة لأن يتعلّق بها الطَّلَب لسببين:

أحدهما: أنّ الطَّلَب إنّما يتعلّق بما يُحقّق الغرض ويترتب عليه، ولا شكّ في أنّ غرض المولى من الأمر لا يترتب على الطبيعة (بها هي هي)، وهذا الكلام عبارة عن أنّ المصالح والمفاسد الواقعية الملزمة (الدّاعية إلى جعل الأحكام الشرعية) قائمة بالطبائع الموجودة أو بوجوداتها.

الآخر: أنّ الطبيعة (بها هي) ليست مقدورة للمكلّف كي يتعلّق بها الطَّلَب، وصحّة التكليف مشروطة بالقدرة على متعلّقه، كما هو المعروف عند العدلية، وإلا كان التكليف قبيحاً.

**القول الثاني:** أنّ متعلّق الحكم هو نفس المعنون، أي الفعل الخارجي الصّادر من المكلّف، باعتباره هو المُحقّق للملاك، ولا يصحّ تعلق الحكم بغير ما يقوم به ملاكه، وعنوان الفعل لا يقوم به ملاك الحكم، فالصَّلَاة الخارجية في المثال السّابق هي متعلّق الحكم الموصوفة بالوجوب، وليس عنوان (الصَّلَاة)، لأنّه لا تأصّل له في الخارج، وهذا ما صرّح به صاحب الكفاية تثنّي في صدر المقدّمة الثانية لدليل الامتناع، حيث ذكر أنّ متعلّق الطَّلَب هو «فِعْلُ المَكْلَف وما هو في الخارج يصدرُ عنه»<sup>(١)</sup>.

(١) كفاية الأصول ص ١٥٨.

ولا يخفى أنّ هذا القول بظاهره بيّن الفساد لسببين أيضاً:

أحدهما: أنّ الفرد الخارجي مُسَقِّط للأمر ومقتضى لعدمه في الخارج؛ ضرورة أنّ وجود متعلّق الأمر خارجاً يوجب سقوط الأمر لتحقيق غرض المولى حينئذٍ، وهذا من قبيل أن يستلزم المعروض انتفاء عارضه في الخارج، وهو غير معقول.

الأخر: لزوم طلب الحاصل، وهو محال لا يصدر من المشرّع الحكيم، لأنّ المتعلّق سابق على الأمر، فإذا فُرض أنّ المتعلّق هو الفرد الخارجي استحال تعلق الطلب به لإيجاده، لأنّه موجود أصلاً قبل تعلق الأمر به، وهذا من الواضحات.

ومن هنا قيل إنّ متعلّق الطلب حتى على هذا القول هو الطبيعة كما هو على القول الأول، لكن بفارق أنّ الطبيعة على القول الأول لم تلحظ معها الخصوصيات والتشخصات التي بها يكون الفرد فرداً، وعلى الثاني يكون المتعلّق هو الطبيعة أيضاً لكن بضميمة التشخصات، وإن كان تعبيرهم عنها بـ(الفرد) يوهم إرادة الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصّة، كما يقتضيه ظاهر المقابلة بين الفرد والطبيعة<sup>(١)</sup>.

وإلا فلا يُعقل البناء على أنّ متعلّق الأمر في الآية الكريمة الصّلاة الخارجية، ولهذا صرّح المحقق النائيني أنّ عدم كونه مقصوداً للقاتل بتعلّق الطلب بالفرد<sup>(٢)</sup>، بل قد عبّر المحقق العراقي بتثني عن القول بتعلّق الأحكام بالخارجيات بأنّه: «مبنى

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩ ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣٤١ ، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٥٤ ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣ ص ١٥ - ١٦ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٧١ ، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٥ .



«سَخِيفٌ»<sup>(١)</sup>، ومن هنا لم يستبعد غير واحدٍ كَوْنِ النزاعِ في المقامِ لفظياً<sup>(٢)</sup>، فليُتدبّر.

ولزيد توضيحٌ نلاحظ أنَّ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هو بمعنى «صَلُّوا»، ومتعلّق الأمر فيه - على رأي المصنّف رحمته الله تبعاً للمحقّقين المشار إليهم - هو طبيعة الصَّلَاة الحاكِية عن الصَّلَاة الخارجِية، أو قُلْ: هو عنوان الصَّلَاة (بما هو مرآة للموجود الخارجِية)، وليس المتعلّق هو طبيعة الصَّلَاة (بما هي هي)، أي عنوان الصَّلَاة (بما له من الوجود الذهني)، وليس المتعلّق هو الصَّلَاة الخارجِية، أي الفرد الخارجِية (بما له من الخصوصيات الفردية)، أو قُلْ: المعنُون (بما له من الوجود الخارجِية)، فالمحتملات بدواً ثلاثة، والصحيح منها هو الأول لا غير.

**المقدّمة الرابعة:** إذا تعلّق أكثر من عنوان بمعنُون واحد كما لو انطبق على شخص واحد عنوان (الأب) وعنوان (الطبيب) مثلاً، فهل يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنُون في الخارج بحيث يصير اثنين بالدقّة العقلية أو أنّ المعنُون يبقى واحداً في الخارج ولا يتعدّد بتعدّد العنوان المنطبق عليه؟

وهذا الكلام يجري في ما نحن فيه في مثال الصَّلَاة في الأرض المغصوبة حيث ينطبق عنوانا (الصَّلَاة) و(العَصَب) على الحركات التي تصدر من الشخص، وهنا خلاف معروف في أنّ الحركة (حال الرّكوع أو السّجود مثلاً) يتعامل معها على أنّها شيء واحد أو اثنان، والمختار عند المصنّف رحمته الله أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنُون، كما سيأتي بيانه مفصّلاً في المبحث السّابع من المسألة.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٤٢١.

(٢) يلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ٣٢٦.

## المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي

### تحرير محل النزاع

واختلف الأصوليون من القديم<sup>(١)</sup> في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد<sup>(٢)</sup>، أو لا يجوز؟  
ذهب إلى الجواز أغلبُ الأشاعرة وجملةُ من أصحابنا أولهم الفضل بن شاذان -  
على ما هو المعروف عنه<sup>(٣)</sup> -، وعليه جماعةٌ من محققي المتأخرين<sup>(٤)</sup>، وذهب إلى  
الامتناع أكثرُ المعتزلة وأكثرُ أصحابنا<sup>(٥)</sup>.

---

(١) فالمسألة قديمة، كما يظهر بوضوح من ملاحظة هوية طرفي النزاع فيها، وهما المعتزلة والأشاعرة.

(٢) ذي جهتين أو عنوانين، كي يُتصوّر تعلق الأمر بالفعل بلحاظ أحد العنوانين، وتعلق النهي به بلحاظ العنوان الآخر.

(٣) حيث استظهره المحقق القميّ تـ من الشيخ الكليني تـ الذي نقل كلام الفضل حـ في كتاب الطلاق، ولم يطعن عليه، فيكون موافقاً له في القول بالجواز، ولم يرتضِ الشيخ الأعظم تـ هذا الاستظهار.

(٤) وقد ذكر الشيخ الأعظم تـ أسماءهم في (مطarach الأنظار).

(٥) منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية تـ، بل ظاهر العلامة وصاحب المعالم تـ الاتفاق عليه، وأنكر المحقق النائيني تـ النسبة إلى مشهور أصحابنا، كما مرّ.

وكأنّ المسألة - في ما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهة<sup>(١)</sup>؛ إذ لا يمكن أنْ نتصوّر النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد<sup>(٢)</sup> حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأنّ التكليف هنا نفسه محال<sup>(٣)</sup> - وهو (الأمر والنهي بشيء واحد)<sup>(٤)</sup> - وامتناع ذلك من أوضح الواضحات<sup>(٥)</sup>، وهو محلّ وفاقٍ بين الجميع<sup>(٦)</sup>.

إذاً، فكيف صحّ هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟  
والجواب: أنّ التعبير بـ(اجتماع الأمر والنهي) من خداع العناوين<sup>(٧)</sup>، فلا بدّ من

(١) مع الجمود على ظاهر العنوان الذي يُعطي أنّ النزاع كبروي في حكم الاجتماع من حيث الإمكان والامتناع، وهو كما ترى!

(٢) لبداية أنّ الاجتماع المذكور ممتنع حتى عند الأشاعرة.

(٣) بذاته كاجتماع النقيضين، وليس هو من التكليف بالمحال حيث تكون المحالية وصفاً لمُتعلّق التكليف، ويتأتّى الخلاف فيه بين العدلية والأشاعرة.

(٤) لا تخلو العبارة عن خللٍ، ويمكن تفاديه بإضافة كلمة (تعلّق) في أولها، ولا مجال لإصلاحها وفق قواعد (باب التنازع)؛ فإنّها لا تنسجم مع كلا القولين فيه.

(٥) لكونه من اجتماع الضدّين - أي الحكمين المتضادين (بما هما حاكيان عن ملاكات واقعية متضادة) - في محلّ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ.

(٦) حتى الأشاعرة الذي يُجوّزون التكليفَ بغير المقدور.

(٧) كقولهم: «مفهومُ الشرط حجةٌ أو لا»، الذي يوهم وقوع الخلاف في حجّية المفهوم وعدمها بعد الفراغ من دلالة الجملة الشرطية عليه، وهو واضح الفساد.

توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز، ثم ينبغي أن نبحت أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد (المندوحة) الذي أضافه بعض المؤلفين<sup>(١)</sup>، وهو على حق. وعليه، نقول:

١ - (الاجتماع)<sup>(٢)</sup>، والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقية<sup>(٣)</sup> بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد، ولا يفرض ذلك إلا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول<sup>(٤)</sup>، ولكن قد يتفق نادراً<sup>(٥)</sup> أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعاً فيه<sup>(٦)</sup>، وحيث يجتمع - أي يلتقي - الأمر والنهي. ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

- (١) وهو صاحب الفصول تفتي، وإن كان هذا القيد يفهم أيضاً من كلام المحقق القمي تفتي في القوانين، فليلاحظ.
- (٢) في الصدق، والمراد به التقاء طبيعتين أو عنوانين في مصداق واحد في نظر العرف، سواء أكان كذلك بالنظر الدقي أم لا.
- (٣) في مقابل الالتقاء اللزومي بين العنوانين بأن يكون أحدهما ملازماً للآخر في الصدق، وكأنه للاحتراز عن نسبي التساوي والعموم المطلق.
- (٤) بحيث يكون بينهما نحو تلازم في الوجود، كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.
- (٥) لا مدخلية واضحة للندرة في ما نحن فيه، فذكرها عديم الجدوى.
- (٦) لكون النسبة بين الاثنين هي العموم الوجهي، كما في الغضب والسجود، فإنهما يلتقيان في الوجود بسوء اختيار المكلف مثلاً.

١ - أن يكون اجتماعاً موردياً<sup>(١)</sup>، يعني أنه لا يكون هنا فعلٌ واحدٌ مطابقاً لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا في وقتٍ واحدٍ، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان (الواجب)، وثانيهما مطابقاً لعنوان (المحرّم)، مثل النَّظَر إلى الأجنبية في أثناء الصَّلَاة<sup>(٢)</sup>، فلا النَّظَر هو مطابق عنوان (الصَّلَاة)، ولا الصَّلَاة مطابق عنوان (النَّظَر إلى الأجنبية)، ولا هما ينطبقان على فعلٍ واحدٍ<sup>(٣)</sup>.

فإن مثل هذا الاجتماع الموردي لم يُقَلَّ أحدٌ بامتناعه<sup>(٤)</sup>، وليس هو داخلاً في مسألة الاجتماع هذه، فلو جَمَعَ المكلف بينهما بأن نَظَرَ إلى الأجنبية في أثناء الصَّلَاة فقد عصى وأطاع في آنٍ واحدٍ، ولا تفسد صلاته<sup>(٥)</sup>.

٢ - أن يكون اجتماعاً حقيقياً - وإن كان ذلك في النَّظَر العُرْفِي وفي بادئ الرأي<sup>(٦)</sup> - يعني أنه فعلٌ واحدٌ يكون مطابقاً<sup>(٧)</sup> لكل من العنوانين، كالمثال المعروف (الصَّلَاة في

(١) وهو من الاجتماع في الوجود الظاهر عند الكلّ حتى في نَظَر العُرف، وبها يتميّز عن مثل الصَّلَاة في المكان المغصوب.

(٢) نظرة محرّمة شرعاً، كما هو واضح.

(٣) يكون مجمّعا وملتقى للعنوانين، كي يتأتّى فيه الخلاف في الجواز وعدمه.

(٤) لفقدانه وحدة الموضوع، فيثبت حكمان حيثنّذ، ويكون نظير اجتماع السّواد والبياض مثلاً في زمانٍ واحدٍ، ولكن في موضوعين.

(٥) فليس النَّظَر المذكور كالرّكوع في مكان مغصوب كي يُحتَمَل بطلان الصَّلَاة.

(٦) ولم يكنْ كذلك بالنَّظَر الدَّقِّي، فالمهمّ تصادقُ العنوانين بالنَّظرة العُرفية.

(٧) بفتح الباء - على صيغة اسم المفعول - بمعنى انطباق كلا العنوانين عليه.

المكان المغصوب<sup>(١)</sup>.

فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان (الصلاة) المأمور به بعنوان (الغضب) المنهي عنه، ولكن قد يتفق للمكلف أن يجمع بينهما<sup>(٣)</sup> بأن يصلي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به (وهو الصلاة) مع العنوان المنهي عنه (وهو الغضب)، وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان (الصلاة) ولعنوان (الغضب) معاً<sup>(٤)</sup>.

وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف<sup>(٥)</sup> فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلياً في ما هو مأمور به من جهة، فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممثلاً، وداخلياً في ما هو منهي عنه من جهة أخرى، فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً<sup>(٦)</sup>.

(١) فالحركة (الرَّكُوعِيَّةُ أَوْ السَّجُودِيَّةُ) التي تصدر من المصلي في المكان المغصوب ينطبق عليها عنوان (الصلاة) وعنوان (الغضب) معاً في آنٍ واحدٍ.

(٢) الأحسن الاكتفاء بقوله: «يتفق»، وحذف «صدفة»، وإلا فينبغي أن تُفسَّر الصدفة بما لا يتنافى مع كون الجمع المذكور حاصلًا باختيار المكلف، فلُيُتَفَتَّ.

(٣) فيه إشارة واضحة إلى صدق نسبة العموم الوجهي بين العنوانين.

(٤) من دون أن يكون بين العنوانين أيُّ ارتباط أو تلازم في الوجود؛ لجواز الإتيان بالصلاة في مكانٍ مباح، وتحقيق الغضب بتصرف آخر غير الصلاة كالمشي مثلاً.

(٥) بسوء اختياره، كما هو المفروض في المسألة.

(٦) وعندئذ يأتي الخلاف في جواز اجتماع الحكمين في ذاك الفعل الواحد وعدمه.

٢ - (الواحد) - والمقصود منه الفعل الواحد، باعتبار أنَّ له وجوداً واحداً<sup>(١)</sup>، يكون ملتقىً ومَجْمَعاً للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود<sup>(٢)</sup>، كالنَّظَر إلى الأجنبية والصَّلَاة فإنَّ وجود أحدهما غير وجود الآخر<sup>(٣)</sup>، فإنَّ الاجتماع في مثل هذا يُسَمَّى (الاجتماع الموردي)<sup>(٤)</sup>، كما تقدّم.

والفعل الواحد (بها له من الوجود الواحد)<sup>(٥)</sup> إذا كان ملتقىً للعنوانين، فإنَّ التقاء العنوانين فيه لا يخلو من حالتين:

إحداهما: أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية<sup>(٦)</sup>.

وثانيتهما: أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية، كأن يكون الكلي نفسه مَجْمَعاً

(١) فالمراد منه (الواحد في الوجود) في مقابل (المتعدد في الوجود)، مع قطع النَّظَر عن قبوله للصدِّق على كثيرين وعدم قبوله، وهو المتفاهم من كلام الشيخ الأعظم تَبَيَّنَ، وتبنَّاه جمعٌ منهم صاحب الكفاية تَبَيَّنَ.

(٢) وليس في مقابل الكلي، فالواحد هنا يشمل كلاً من الواحد الشخصي والواحد النوعي والواحد الجنسي.

(٣) في الخارج، وليس هناك فعلٌ يكون مَجْمَعاً وملتقىً للنَّظَر والصَّلَاة في الوجود.

(٤) وهو خارج عن محلِّ الكلام في هذه المسألة لوضوح جواز الاجتماع فيه.

(٥) وهو ما يكون بظاهره مصداقاً واحداً، وإنَّ كان بالدقَّة مصداقين.

(٦) عند النَّظَر إلى المَجْمَع الجزئي، كما لو صلَّى زيد في الأرض المغصوبة، فننظر إلى

فعل (زيد) الخارجي الذي هو مَجْمَع لعنواني (الصَّلَاة) و(العَصَب)، ومن الواضح

أنَّ الحركة الرُّكوعية - مثلاً - التي تصدر منه جزئيةٌ يتمتع صدِّقُها على كثيرين.

للعنوانين كالكون الكلي<sup>(١)</sup> الذي ينطبق عليه أنه (صلاة) و(غَضْبٌ)<sup>(٢)</sup>.

وعليه فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي<sup>(٣)</sup>.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام<sup>(٤)</sup>، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً<sup>(٥)</sup>، ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم<sup>(٦)</sup>، فإنهما واحدٌ بالجنس باعتبار أن كلاهما داخلٌ

(١) بأن تؤخذ في الكلّي خصوصيات تقتضي الاجتماع كالكون في الأرض المغصوبة والكون الصّلاتي، والحركة في الموردين تصدق على كثيرين في الخارج.

(٢) ولأجل جعل محل النزاع شاملاً للكلّي الذي ينطبق عليه عنوانان لم يُقَيّد الواحد به (الشخصي).

(٣) كما صنع جمعُ منهم صاحب الفصول فتدّ لأجل إخراج مثل (السجود له تعالى والسجود للصنم) عن محل النزاع في المقام؛ لوضوح أنّهما متباينان في الخارج وإن جمَعَ بينهما مفهومٌ واحدٌ (وهو السجود)، فليُتدبّر.

(٤) ولكن لا مطلقاً، ولهذا تصدّى ﷺ لبيان مقصوده؛ نظراً إلى انتفاء المانع من دخول (الواحد بالجنس) في محل الكلام إذا توفّر فيه الضابط.

(٥) بحيث لا يوجد تجمّع يتصادقان عليه، ويشار إليه على أنّه مطابق الاثنين.

(٦) فهما لا يتصادقان على سجود خارجي بحيث يكون تجمّعاً لهما معاً، بل كل منهما منهما مصداق مغاير للآخر، غايته أنّهما يجتمعان في ماهية (السجود)، ولكن هذا من باب الاجتماع المفهومي الذي لا يُحقّق وحدةً في الوجود الخارجي.



تحت عنوان (السجود)<sup>(١)</sup>، ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع<sup>(٢)</sup>.

٣ - (الجواز) - والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع وهو واضح<sup>(٣)</sup>، ويصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي، وهو قد يرجع إلى الأول<sup>(٤)</sup>، باعتبار أن القبيح ممتنع<sup>(٥)</sup> على الله تعالى.

والجواز له معانٍ أخر كالجواز المقابل للوجوب والحُرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال، وكلُّها غير مرادة قطعاً<sup>(٦)</sup>.

- 
- (١) وهذا المقدار من الاتحاد لا يكفي في اندراج المورد في محل الكلام في مسألتنا، لكونه من قبيل (الاجتماع المفهومي)، كما مرَّ آنفاً.
- (٢) لانتفاء الخلاف في رجحان الأول (أي السجود لله تعالى) شرعاً، وحُرمة الثاني (أي السجود للصنم) كذلك.
- (٣) فإنَّ الرجوع إلى أدلة كلِّ من الفريقين على مدّعه يكشف بوضوح عن أنَّ محلَّ النزاع بينهما هو الإمكان الذاتي والامتناع الذاتي لاجتماع الأمر والنهي.
- (٤) بتعميم المراد من (الجواز) لكي يشمل كلا من الذاتي والوقوعي.
- (٥) وقوعاً، لكنّه غيرُ مراد لاستلزامه خروجَ الأشاعرة عن محلِّ النزاع؛ لبنائهم على التحسين والتقييح الشرعيين.
- (٦) فيدور الأمر بين (الجواز العقلي) و(الحُسن العقلي)، لكنَّ الثاني أيضاً غيرُ مراد؛ لنفس السبب المذكور آنفاً.

## تصوير النزاع في المسألة

إذا اتّضحت تلك المقدمات يقع الكلام في تحرير محلّ النزاع، ويمكن تصوير النزاع في المسألة بأحد تصويرين:

**التصوير الأول:** أن يقال: هل يجوز تصادق طبيعتين في مصداق واحد، بحيث تكون إحداها محكومة بالوجوب، والأخرى محكومة بالحرمة، ويكون المَجْمَع واجباً ومحرمّاً في آنٍ واحدٍ؟

والمستفاد من هذا التصوير أن النزاع في المقام كبروي، أي بعد الفراغ عن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحدٍ يقع النزاع في أن هذا الاجتماع جائز (في حدّ نفسه) أو ممتنع.

ولكنّ مرّ أن بطلانه من الواضحات المتفق عليها حتى عند الأشاعرة القائلين بجواز التكليف بالمحال؛ فإنّ مقامنا يندرج في باب (التكليف المحال) لا (التكليف بالمحال)، واجتماع الأمر والنهي في شيء واحدٍ يساوق اجتماع الضدّين في محلّ واحد، بناءً على تحقّق التضادّ بين الأمر والنهي، كسائر الأحكام التكليفية، ولا ريبّ في أن (اجتماع الضدّين في محلّ واحدٍ في زمان واحدٍ) محالٌ في حدّ نفسه، وهذا التصوير بظاهره ينسجم مع ظاهر العنوان المعروف للمسألة، وتقدّم أنّه مسامحي.

**التصوير الثاني:** أن يقال: إذا توجّه الأمر إلى طبيعة من الطبائع أو عنوان كلي، وتوجّه النهي إلى طبيعة أخرى أو عنوان كليّ آخر واتفق تصادق هاتين الطبيعتين أو

ذینک العنوانین کلّیین علی شیء واحدٍ بحیث صار مُجمَعاً لهما فهل یندرج هذا التصادق فی باب (اجتماع الأمر والنهی المحال) أو لا یندرج؟

وهذا التصویر هو الصحیح لأنّه یجعل النزاع فی المسألة صغریاً، بعد الانفاق علی استحالة الکبری (أی اجتماع الأمر والنهی فی واحدٍ)، وإنّما یُبحث عن أنّ هذا المورد من صغریات هذه الکبری کي یُحکم باستحالة الاجتماع، أو أنّه لیس من صغریاتها حتی یُحکم بإمكانه وجوازه.

ولأجل هذا فقد استحسن المصنّف رحمته الله تعبیر صاحب المعالم رحمته الله بد(التوجه) بدلاً من (الاجتماع)<sup>(١)</sup>، ووجهه أنّ کلمة (التوجه) تناسب کون النزاع فی مسألتنا صغریاً، كما هو كذلك فعلاً، فلیلاحظ.

وبناءً علی ما تقدّم، یتضح الفرق بین القولین الرئیسین فی المسألة:  
أما القائل بالجواز - کالمصنّف رحمته الله - فهو فی فسحة من أمره؛ لتمکنه من اختیار  
أیّ من الرأیین المتقدمین فی مسألة متعلّق التکلیف:

**الرأي الأول:** أنّ التکلیف متعلّق بالعنوان من دون أنّ یسري أيّ من الحکمین  
إلی متعلّق الحکم الآخر، فلا الأمر یسري إلی متعلّق النهی، ولا النهی یسري إلی  
متعلّق الأمر، فیکون الحاصل عندئذٍ مجرد اجتماع عنوائی (المأمور به) و(المنهی عنه)  
فی ذلك المَجْمَع، من دون أن یؤدّي هذا إلی اجتماع الأمر والنهی فی المَجْمَع، كما أفاد  
المصنّف رحمته الله.

**الرأي الثاني:** أنّ التکلیف متعلّق بالمعنون، ولكن تعدّد العنوان یوجب تعدّد

المعنون واقعاً، مضافاً إلى تحقق السراية من كلّ واحد من الحكمين إلى متعلق الحكم الآخر، وحينئذٍ لا يكون توجه الأمر والنهي إلى المجمع مندرجاً تحت كبرى اجتماع الأمر والنهي، لأنّ الحكم وإنّ توجه إلى المعنون، إلّا أنّ المعنون متعدّد بتعدّد العنوان المنطبق عليه، فيكون القول بالجواز هاهنا أوضح؛ لعدم تحقق اجتماع العنوانين في واحدٍ - كما كان على الرأي الأول المتقدم - فضلاً عن اجتماع الحكمين. ولهذا يندرج هذا المورد في باب (الاجتماع الموردي) أيضاً، ويكون شبيهاً لمورد النّظر إلى الأجنبية في حال الصّلاة، وبناءً على الجواز يندرج المورد في باب التزام عند الجميع من دون مخالف.

وأما القائل بالامتناع فهو يحتاج إلى أن يكون موردُ تصادق العنوانين واحداً، وأنّ ما ينطبق عليه متعلّق الأمر عيّن ما ينطبق عليه متعلّق النهي، كي يتأتّى له البناء على الاستحالة، وهذا يبتني على التسليم بأمرين:

**الأول:** أنّ متعلّق التكليف هو المعنون لا العنوان، لكي يكون متعلّق الطّلب واحداً، وهو القول الثاني المتقدم.

**الثاني:** أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، بمعنى أنّ الشيء الواحد إذا صدّق عليه عنوانان - بحيث صار مجمّعاً لهما - لا يجب أن يتعدّد، بل يجوز أن يبقى واحداً، كالصّلاة في المكان المخصوص، فإنّ تصادق عنواني (الصّلاة) و(العصّب) على الحركة الركوعية أو السّجودية - مثلاً - لا يوجب تعدّدّها، غاية أن الحركة الواحدة أصبحت مجمّعة للعنوانين، وعندئذٍ يتوجه القول بالامتناع، بالنّظر إلى أنّ توجه الأمر والنهي إلى ذلك الشيء الواحد يعني اندراج المورد تحت كبرى (اجتماع

الأمر والنهي في واحد)، ولازمه اجتماع الضدين المتفق على بطلانه.

والقول بالامتناع ينتهي إلى التعارض بين الحكمين، كما هو رأي عدة من المحققين منهم الشيخ الأعظم رحمته (١)، بمعنى أنه يُنقح صغرى باب التعارض، في حين يرى المصنّف رحمته - وفقاً لصاحب الكفاية رحمته (٢) - أن القول بالامتناع ينقح صغرى باب التزامهم، فيكون الحكمان حينئذ متزامحين لا متعارضين، كما سيأتي توضيحه قريباً.

وبالجملة: القائل بامتناع الاجتماع يسعى إلى إدخال المورد في باب (الاجتماع في الصدق) كي يصير التقاء العنوانين في شيء واحد حقيقياً، ولو بنظر العرف، فيلزم المحال (أي اجتماع الضدين)، في حين يسعى القائل بالجواز إلى إخراج المورد من (الاجتماع في الصدق) وإدخاله في (الاجتماع في الوجود) لتتفي الوحدة الحقيقية، ويتعدّد المتعلّق خارجاً فلا يترتب المحذور، لأن الاجتماع موردي، ويكون من قبيل اجتماع السواد والبياض في زمان واحد، لكن في محلين متغايرين.

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٩٤، ٦١٤.

(٢) كفاية الأصول ص ١٥٤ - ١٥٥.

## تصوير النزاع في المسألة<sup>(١)</sup>

إذا عرفتَ تفسير هذه الكلمات الثلاث<sup>(٢)</sup> الواردة في عنوان المسألة يتّضح لك جيداً تحرير النزاع فيها<sup>(٣)</sup>، فإنّ حاصل النزاع في المسألة يكون أنّه في مورد التقاء عنوانيّ المأمور به والمنهي عنه في واحدٍ وجوداً<sup>(٤)</sup> هل يجوز اجتماع الأمر والنهي<sup>(٥)</sup>؟ ومعنى ذلك: أنّه هل يصحّ أن يبقى الأمر متعلّقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد<sup>(٦)</sup>، ويبقى النهي كذلك متعلّقاً بعنوانه المنطبق على ذلك الواحد<sup>(٧)</sup>،

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) وهي: الاجتماع، والواحد، والجواز.

(٣) فإنّ حقّه أن يُصوّر على أنّه نزاعٌ صغروي لا كبروي.

(٤) لا مفهوماً، كالحركة الرّكوعية التي يصدق كل من عنوان (الصّلاة) وعنوان (الغضب) عليها، مع غصّ النّظر عن كونه هذا الواحد شخصياً أو لا، كما مرّ.

(٥) هذا التعبير يوهم كون النزاع في المسألة كبروياً، بالبيان المارّ في التصوير الأول، لكنّه غير مقصود جزماً، ولهذا تصدّى المصنّف رحمته الله لتفسيره بما يجعل النزاع صغروباً، بالبيان المتقدّم في التصوير الثاني، فليُلتفتّ.

(٦) من دون أن يسري الأمر إلى متعلق النهي، وهكذا في جانب النهي.

(٧) فيخرج المورد عندئذٍ عن كبرى (اجتماع الأمر والنهي)، ولأجله يحكم بجواز الاجتماع، ومقتضاه تعلّق الأمر بعنوانٍ مغايرٍ للعنوان الذي تعلّق به النهي.

فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد<sup>(١)</sup>.

أو أنه يمتنع ذلك ولا يجوز<sup>(٢)</sup>، فيكون ذلك المَجْمَع للعنوانين إما مأموراً به فقط أو منهيّاً عنه فقط<sup>(٣)</sup>، أي أنه إما أن يبقى الأمر على فعليته فقط، فيكون المكلف مطيعاً لا غير<sup>(٤)</sup>، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير<sup>(٥)</sup>.

والقائل بالجواز<sup>(٦)</sup> لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

(١) ويكون المَجْمَع واجباً ومحرمّاً في آن واحدٍ، ويندرج المورد في باب (الاجتماع الموردي) عندئذٍ، كما في مثال النَّظَر إلى الأجنبية في حال الصلاة، فتحصل من الشخص إطاعة بنفس الصلاة، كما تقع منه معصية بالنَّظَر.

(٢) اجتماع الحكمين في ذاك الواحد، وما هذا إلا لأجل اندراج المورد تحت كبرى (اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ)، فالشأن كلّه في تحقق هذا الانداج وعدم تحقّقه.

(٣) لأنّ القول بالامتناع - عند المشهور - ينتهي إلى التعارض بين دليل الوجوب ودليل الحرمة، وكون أحدهما كاذباً واقعاً، ومَرَّ أن المصنّف رحمته الله لا يرتضيه.

(٤) إذا بُني على تقديم جانب الأمر على جانب النهي، ولازمه كون الحكم الثابت للمَجْمَع عندئذٍ هو الوجوب فقط.

(٥) إذا بُني على تقديم جانب النهي لبعض الوجوه، ويترتب عليه أنّ الحكم الثابت للمَجْمَع عندئذٍ هو الحرمة فقط.

(٦) كالمصنّف رحمته الله، فهو بالخيار في تبني أيّ من الرأيين المتقدمين في مسألة تعلق الحكم بالعنوان أو بالمعنون، بحسب تعبيره رحمته الله، أو (تعلقه بالطبيعة أو بالفرد) بتعبير صاحب الكفاية رحمته الله، بالبيان المذكور في المتن.

١ - أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف<sup>(١)</sup>، ولا يسري الحكم إلى المعنون<sup>(٢)</sup>، فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد للحكمين، فلا يتمتع الاجتماع - أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد - لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والمنهي في واحد<sup>(٣)</sup>.

٢ - أن يرى أن المعنون - على تقدير تسليم أنه هو متعلق الحكم حقيقة<sup>(٤)</sup> لا العنوان - يكون متعدداً واقعاً إذا تعدد العنوان<sup>(٥)</sup>، لأن تعدد العنوان يوجب تعدد

(١) هذا هو الرأي الأول في مسألة متعلق الحكم، ومحصله أن متعلق الحكم هو العنوان الاعتباري المأخوذ في ظاهر الخطاب، لكن لا بما هو عنوان وصورة ذهنية، بل بما هو مرآة للمعنون الخارجي مثل مفهوم (الصلاة)، فينصب الحكم على صورة الصلاة بما أنها تحكي عن الصلاة الخارجية.

(٢) أي: لا يسري المنهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، كما لا يسري الأمر إلى متعلق المنهي.

(٣) فإن كل واحد من الحكمين متعلق بعنوان مغاير لما تعلق به الحكم الآخر، ولا حاجة هنا إلى فكرة (إيجاب تعدد العنوان لتعدد المعنون).

(٤) وهو الرأي الثاني في المسألة، ومحصله أن متعلق الحكم هو الفعل الخارجي الصادر من المكلف لا اسمه وعنوانه، لأن الحكم تابع لملاكه، فلا يجوز تعلق الحكم بغير ما يقوم به ملاكه، وعنوان الفعل لا يقوم به ملاك الحكم، لأن العنوان (بما هو) لا تأصل له في الخارج، ومرّ قريباً بعض الكلام عن هذا الرأي.

(٥) وسيأتي الكلام عنه مفصلاً في مبحث مستقل، وهو المبحث السابع.



المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي<sup>(١)</sup>، ففي الحقيقة - وإن كان فعلٌ واحدٌ في ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين - هناك معنوان<sup>(٢)</sup> كلٌ واحد منهما مطابقٌ لأحد العنوانين، فيرجع اجتماعُ الوجوب والحُرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا<sup>(٤)</sup> فليس هناك واحدٌ بحسب الوجود يكون مُجمَعاً بين العنوانين في الحقيقة<sup>(٥)</sup>، بل ما هو مأمورٌ به في وجوده غيرٌ ما هو منهى عنه في وجوده، ولا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلق به النهي، ولا سراية النهي إلى ما تعلق به الأمر<sup>(٦)</sup>، فيكون المكلف - في جمعه بين العنوانين - مطيعاً وعاصياً في آن واحدٍ، كالناظر إلى الأجنبية في أثناء الصلوة.

(١) فيصير الاجتماع حيثنذٍ موردياً، ويكون عنوانا (الصلوة) و(العصب) مثلاً كعنواني (الصلوة) و(النظر إلى الأجنبية).

(٢) ببركة تعدد العنوان المستلزم لتعدد المعنون، بحسب الفرض.

(٣) إذ يثبت لكل واحدٍ من العنوانين حكمه المناسب له، ويصير المكلف ممثلاً من جانبٍ، وعاصياً من جانبٍ آخر.

(٤) أي: بناءً على الالتزام بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون يلزم البناء على أن ما انطبق عليه عنوانان، فهو اثنان وليس واحداً.

(٥) كي يجري النزاع في جواز اجتماع الحكمين فيه وعدم جوازه.

(٦) لأن حديث السراية لا مجال له مع فرض تعدد المعنون، وكونه هو متعلق الحكم، كما سيتضح مزيداً اتضاح قريباً.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد<sup>(١)</sup>، بل إما أنه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهي<sup>(٢)</sup>، وإما أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط<sup>(٣)</sup>، فلا يكون اجتماع<sup>(٤)</sup> بين الأمر والنهي، ولا بين المأمور به والمنهي عنه<sup>(٥)</sup>.

وأما القائل بالامتناع<sup>(٦)</sup> فلا بد أن يذهب إلى أن الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون<sup>(٧)</sup>، فإنه لا يمكن حيثئذ بقاء الأمر والنهي معاً وتوجهها متعلقين بذلك المعنون الواحد (بحسب الوجود)، لأنه يلزم

(١) للاتفاق على استحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد، فالقائل بالجواز يجعل الاجتماع في الوجود لا في الصدق، أي الاجتماع في اثنين لا واحد، وليس المقصود أن اجتماع الحكمين حاصل ولكنّه يكون جائزاً.

(٢) بناءً على الرأي الأول (أي تعلق الحكم بالعنوان) وعدم سراية أي من الحكمين (الوجوب والحُرمة) إلى متعلق الآخر.

(٣) المتحقق في مثال (النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة).

(٤) فاعل (يكون)، لأنها هنا تامة، كما لا يخفى.

(٥) بناءً على الرأي الثاني، أي تعلق الحكم بالمعنون.

(٦) كصاحب الكفاية ثم مثلاً.

(٧) فيكون مورد تصادق العنوانين واحداً حقيقةً، ويندرج المورد عندئذ تحت كبرى الاجتماع، ولا ريب ولا كلام عندئذ في الامتناع.

اجتماعُ نفس الأمر والنهي في واحدٍ، وهو مستحيلٌ<sup>(١)</sup>، فإمّا أن يبقى الأمر ولا نهى<sup>(٢)</sup>، أو يبقى النهي ولا أمر<sup>(٣)</sup>.

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبّر بكلمة (التوجّه) بدلاً عن كلمة (الاجتماع)<sup>(٤)</sup>، فقال: «الحق امتناعُ توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحدٍ...»<sup>(٥)</sup>.

- 
- (١) لاستلزامه كون شيء واحدٍ ذا مصلحة ملزمة وذا مفسدة كذلك في نفس الوقت.
- (٢) إذا بُني على تقديم جانب الأمر على جانب النهي، فيكون المكلف عندئذٍ مطيعاً بالصلاة مثلاً لا غير.
- (٣) إذا بُني على تقديم جانب النهي، فيكون المكلف عاصياً (بالغضب مثلاً) لا غير، وهذا عبارة أخرى عن وقوع التعارض بين الحكّمين.
- (٤) لأن كلمة (الاجتماع) توهم وقوع النزاع في الكبرى، مع أن النزاع صغروي؛ لما مرّ من امتناع الاجتماع بالبداهة، حتى عند الأشعري.
- (٥) ومع هذا لم يُعبّر المصنّف رحمته الله بـ (التوجّه) بدلاً من (الاجتماع) جرياً على طريقته المعتادة في الكتاب من الإبقاء على العناوين المعروفة للمسائل الأصولية، مع التنبيه على وجه التسامح الواقع فيها - إن كان -، كما صنع رحمته الله في بداية (باب المفاهيم).

## المبحث الثاني: تحديد نوع المسألة

وقع الخلاف بين العلماء في تحديد نوع مسألة (اجتماع الأمر والنهي)، على خمسة أقوال:

**القول الأول:** أن مسألة الاجتماع فرعية (أي فقهية) بالنظر إلى أن المبحوث عنه في الفقه هو عوارض فعل المكلف من حيث الوجوب والحُرمة والصحة والفساد وغيرها، وهذه المسألة تصلح لذلك، لأنها تُثبت صحة الفعل كالصلاة في المكان المغصوب (إذا بُني على جواز الاجتماع)، وفساده (إذا بُني على امتناع الاجتماع)، أو وجوب إعادة الصلاة المأتي بها في المكان المغصوب وعدمه، وحينئذ يتوجه الإشكال على الأصوليين لذكرهم هذه المسألة في علم الأصول.

**القول الثاني:** أنها مسألة كلامية، كما قد استظهره الشيخ الأعظم تدل من بعضهم<sup>(١)</sup>، ويمكن تقريبه بأن المبحوث عنه في (علم الكلام) هو أحوال المبدأ والمعاد وما يصح من أفعال البراء تعالى، ويمكن أن يكون محل النزاع هاهنا هو جواز صدور حكمين على شيء واحد ذي عنوانين بأحدهما يتعلق الأمر وبالأخر يتعلق النهي، وعدم جواز صدورهما، وهذا يرجع إلى فعله تعالى، فإن التشريع من أفعاله تعالى، كما سيأتي إليه في المبحث الثالث من مقدّمة المقصد الثالث<sup>(٢)</sup>.

---

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٩٣ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٣٩٦ .

**القول الثالث:** أتّما من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، وهي ما تبتني عليه مسائل العلم، وهذا متوفّر في مسألة الاجتماع؛ نظراً إلى ابتناء اثنتين من المسائل الأصولية عليها، وهما (التزاحم) و(التعارض)، فإنّ الحكمين في مسألتنا في نهاية المطاف إمّا أن يصيرا متعارضين أو متزاحمين، كما مرّت الإشارة إليه قريباً، وبهذا يتحقّق ضابط (المبدأ التصديقي)، وهذا هو ما اختاره صاحب الحاشية والمحقق النائيني رحمهما (١).

**القول الرابع:** أتّما من المبادئ الأحكامية، وهي التي يُبحث فيها عن أحوال الأحكام وعوارضها كتلازم بعضها مع بعض كما في مسألة مقدّمة الواجب، فيقال: «إذا وجب الشيء شرعاً وجبت مقدّمته»، ومسألة الضدّ فيقال فيها: «إذا وجب شيء حرّم ضده» مثلاً، فيُدعى في المقام أنّ المبحوث عنه هو استلزام وجوب الشيء لعدم حرّمته أو بالعكس، وعدم استلزامه له، فيكون البحث في هذه المسألة عن لوازم الأحكام، وهذا ما مال إليه الشيخ الأعظم رحمته (٢)، بل هو الظاهر من ذكر المسألة في ضمن المبادئ الأحكامية، كما صنع السيد الأعرجي رحمته (٣).

ويمكن الخدش في هذه الأقوال كلّها بما سيأتي قريباً من توفّر ضابطة المسألة الأصولية في مسألة الاجتماع، ومعه لا يبقى مجالٌ لأيّ منها.

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٦ ، فوائد الأصول ج ١ ص ٣٩٨ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٢٨-١٢٩ .

(٢) مطارج الأنظار ج ١ ص ٥٩٤ .

(٣) المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٣٤٣ .

**القول الخامس:** أنّها مسألة أصولية، ويندرج تحتها رأيان:

**الرأي الأول:** أنّها من المسائل اللفظية، واختاره صاحب المعالم تتد<sup>(١)</sup>، ويمكن أن يُقَرَّب بما ذكره صاحب الكفاية تتد من أنّ التعبير بالأمر والنهي ظاهرٌ في كون الطَّلَب في كليهما لفظياً، وإلا لكان المناسب التعبير بـ(الحكم)، فيكون المراد من الوجوب خصوص ما يُستفاد من اللفظ، ومن الحرمة كذلك، ولا يعمّان الوجوب والحرمة المستفادَين من الأدلة اللبّية كالإجماع والعقل ونحوهما، فيرجع النزاع عندئذٍ إلى مدى دلالة اللفظ على الجواز أو الامتناع، وعدمها<sup>(٢)</sup>.

وصَغُفُ هذا الرأي واضح - كما أفاد في الكفاية -، لأنَّ غَلَبَةَ استفادة الأمر والنهي من اللفظ هي ما دعاهم إلى التعبير عن الوجوب والحرمة بـ(الأمر والنهي) الظاهرين في كون الطَّلَب لفظياً، ولكنّ هذا لا يمنع من جريان البحث في الوجوب والحرمة المستفادَين من الأدلة اللبّية أيضاً، كما لو استفيد الوجوب من الإجماع، والحرمة من دليل العقل مثلاً، وبهذا يكون البحث في هذه المسألة عن جواز اجتماع الوجوب والحرمة وعدمه مع قطع النَّظَر عن الدالّ عليهما من لفظ وغيره.

**الرأي الثاني:** أنّها من المسائل العقلية، وهو ما اختاره صاحب الكفاية تتد<sup>(٣)</sup>، وتحديدًا من باب (غير المستقلات العقلية)، كما صرَّح به السيد الخوئي تتد<sup>(٤)</sup>، والمصنَّف رحمته الله، فهذا الرأي يشتمل على ثلاث دعاوى:

(١) معالم الدِّين ص ٩٣ .

(٢) كفاية الأصول ص ١٥٢ .

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٠٣-١٠٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٣٧٧-٣٧٩.

**الدَّعْوَى الأولى:** أُنْهَإِ مَسْأَلَةَ أَصُولِيَّةٍ، وَهَذَا وَاضِحٌ، فَإِنَّ ضَابِطَةَ الْمَسْأَلَةِ الْأَصُولِيَّةِ هِيَ (وَقَوْعُ نَتِيجَةِ الْمَسْأَلَةِ كِبَرَى فِي قِيَاسِ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى ضَمِّ مَسْأَلَةٍ أُخْرَى إِلَيْهَا)، وَنَتِيجَةُ مَسْأَلَةِ الْاجْتِمَاعِ كَذَلِكَ، فَإِنَّ مَالَهَا إِمَّا إِلَى الْقَوْلِ بِالْامْتِنَاعِ فَيُسْتَنْبَطُ حِينَئِذٍ حَكْمٌ كَلِّيٌّ فِرْعَوِيٌّ، وَهُوَ وَجُوبُ إِعَادَةِ الْعَمَلِ كَالصَّلَاةِ فِي الْمَثَالِ الْمَعْرُوفِ، مِنْ خِلَالِ صِيَغَةِ قِيَاسٍ، صِفْرَاهُ: «الصَّلَاةُ فِي الْمَكَانِ الْمَغْصُوبِ مِمَّا اجْتَمَعَ فِيهِ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ»، وَكِبْرَاهُ: «وَكُلُّ مَا اجْتَمَعَ فِيهِ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ تَجِبُ إِعَادَتُهُ».

وَإِمَّا إِلَى الْقَوْلِ بِالْجَوَازِ، فَكَذَلِكَ الْحَالُ إِذَا قُدِّمَ جَانِبُ النَّهْيِ، فَيُحْكَمُ بِالْفَسَادِ أَيْضًا، بِخِلَافِ مَا قُدِّمَ جَانِبُ الْأَمْرِ، حَيْثُ يَكُونُ الْحَكْمُ الْفِرْعَوِيُّ الْكَلِّيُّ الْمُسْتَنْبَطُ هُوَ عَدَمُ وَجُوبِ الْإِعَادَةِ، بِالْاعْتِمَادِ عَلَى الْقِيَاسِ الْمُتَقَدِّمِ مَعَ عَكْسِ النَتِيجَةِ.

وَيَنْبَغِي الْإِلْتِفَاتُ إِلَى أَنَّ جَعْلَ الْحَكْمِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الدَّلِيلِ (وَجُوبِ الْإِعَادَةِ) فِي الْأَوَّلِينَ وَ(عَدَمُ وَجُوبِهَا) فِي الثَّالِثِ، وَلَيْسَ (الْفَسَادُ وَالصَّحَّةُ) إِنَّمَا هُوَ لِلْإِحْتِرَازِ عَنْ اِحْتِمَالِ الْمُنَاقَشَةِ فِي كَوْنِ (الصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ) مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، أَيْ الْمَجْعُولَاتِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي يَكُونُ مَا يَقَعُ فِي طَرِيقِ اسْتِنْبَاطِهَا مَسْأَلَةً أَصُولِيَّةً، فَلْيُتْلَاحَظْ.

وَبِتَهَامِيَّةِ هَذِهِ الدَّعْوَى يَنْدَفِعُ الْإِشْكَالُ عَلَى إِدْرَاجِ (مَسْأَلَةِ الْاجْتِمَاعِ) فِي عِدَادِ مَسَائِلِ عِلْمِ الْأَصُولِ، فَلَا يَكُونُ ذِكْرُهَا فِيهِ مِنْ بَابِ الْاسْتِطْرَادِ، كَمَا يُلْزَمُ عَلَى سَائِرِ الْأَقْوَالِ الْأَرْبَعَةِ الْأَوَّلَى.

**الدَّعْوَى الثَّانِيَّة:** أُنْهَإِ مَسْأَلَةَ عَقْلِيَّةٍ، وَبِهَا يَفْتَرِقُ هَذَا الرَّأْيُ عَنْ سَابِقِهِ، وَهَذِهِ الدَّعْوَى وَاضِحَةٌ أَيْضًا لَمَّا مَرَّ مَرَارًا وَتَقَدَّمَ فِي بَدَايَةِ هَذَا الْبَابِ مِنْ أَنَّ ضَابِطَةَ الْمَسْأَلَةِ

العقلية هي كون الحاكم فيها هو العقل، ومسألة (اجتماع الأمر والنهي) كذلك، كما اتضح من خلال مناقشة الرأي السابق القاضي بكون المسألة أصولية لفظية، إما بتقريب أن الحاكم بامتناع الاجتماع هو العقل، ولا دخل للفظ في ذلك أصلاً، وإما بتقريب أن «جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد يكون مجمّعا لعنوانين كليين» حكمٌ عقلي؛ لاستناده إلى الحكم باستلزام تعدّد العنوان تعدّد المعنون وعدم استلزامه إياه، ولا ريب في أن هذا الحكم أجنبي عن دلالة الألفاظ بالمرّة.

**الدّعى الثالثة:** أنّها من غير المستقلات، لأنّ البحث فيها عن الملازمة العقلية بين إمكان توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد ذي عنوانين وعدم إمكانه، وبين الحكم بوجوب إعادة العمل وعدمه، ومن الواضح أنّ هذه الملازمة تحتاج إلى مقدّمة غير عقلية، وهي هنا تعلّق الأمر والنهي الشرعيين بذاك الشيء الواحد، كي يمكن التعرّف على الحكم الشرعي له، ومرّ في بداية باب (غير المستقلات العقلية) أنّ ضابطة كون المسألة من (غير المستقلات العقلية) هي احتياجها إلى مقدّمة غير عقلية<sup>(١)</sup>.

**إن قلت:** اندراج هذه المسألة في باب غير المستقلات العقلية لا يجري على جميع الأقوال فيها، بل على خصوص القول بالامتناع، حيث تكون المسألة من صغريات الكبرى العقلية، دون سائر الأقوال كالقول بالجواز، فلا يصحّ إطلاق القول بكون المسألة من الملازمات العقلية بكلا قسميها.

**قلت:** يكفي في اندراج أية مسألة في علم الأصول توفّر ضابطة العلم فيها بناءً

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ١٢١.



على أحد الأقوال في المسألة المبحوث عنها، ولا يعتبر توفر ضابطته فيها بناءً على جميع الأقوال فيها، ولهذا نظيرٌ - كما ذكر المصنّف (رحمته الله) - وهو صيغة (أفعل) فإنّ اندراجها في مباحث الألفاظ يبتني على ظهورها في الوجوب، وهذا يبتني على كونها موضوعة للوجوب خاصّة أو انصرافه منها أو غيرهما، ولا يتمّ على القول بالاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي، ومن الواضح أنّ الصيغة وفق هذين القولين ليست ظاهرة في الوجوب، فيتعيّن البناء على خروجها من مباحث الألفاظ، لأنّها لم تنقح صغرى (أصالة الظهور)، كما هو المفروض في جميع المباحث اللفظية.

ولكن لا سبيل إلى الأخذ بهذا اللازم، لأنّه يؤدّي إلى التفصيل في كثير من المسائل بالبناء على دخولها في علم الأصول بلحاظ قول، وخروجها عنه بلحاظ قول آخر، وهو كما ترى!

بل ذكر السيد الخوئي (رحمته الله) - كما أوضح المصنّف (رحمته الله) - أنّ لازمه خروج جميع مسائل علم الأصول عنه، لأنّ توفر ضابطة المسألة الأصولية يختصّ بأحد تقديري المسألة، لا على كلا التقديرين فيها<sup>(١)</sup>.

(١) يلاحظ: دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٠٣.

## المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

ومن التقرير المتقدم لبيان محلّ النزاع يظهر كيف أنّ المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة<sup>(١)</sup>، فإنّ معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية<sup>(٢)</sup> القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي<sup>(٣)</sup>. توضيح ذلك: أنّه إذا قلنا بأنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنوي<sup>(٤)</sup>، وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنوي<sup>(٥)</sup> فإنّه يتنقّح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهي في

---

(١) هذا خامس الأقوال في تحديد نوع مسألة الاجتماع، وهو يتضمّن أولاً أنّها مسألة أصولية خلافاً للأقوال الأربعة الأولى، وثانياً أنّها عقلية خلافاً للرأي الأول في داخل هذا القول، حيث يُبحث فيها عن ملازمة عقلية نتيجتها استنباط (وجوب إعادة العمل أو عدم وجوبها) أو (صحّة العمل أو فساده)، وثالثاً أنّها من (غير المستقلات العقلية)، كما مرّ بيانه في الشّرح.

(٢) إشارة إلى كون الحاكم هو العقل، فتكون المسألة عقلية لا لفظية، وهذا هو الضّابط في تعيين نوع المسألة، كما مرّ في أكثر من موضع.

(٣) لا أن يكون التقاؤهما فيه من باب (الاجتماع الموردي) الحاصل في مثال (النّظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة)، كما مرّ.

(٤) بمعنى سريان الوجوب إلى متعلق النهي، وسريان الحرّمة إلى متعلق الأمر.

(٥) كما سيأتي الحديث عنه في المبحث السّابع من هذه المسألة.

واحد الثابتين شرعاً<sup>(١)</sup>.

فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا: إذا التقى<sup>(٢)</sup> عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار<sup>(٣)</sup>، فإن بقي الأمر والنهي فعليين معاً<sup>(٤)</sup> فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد، (وهذه هي الصغرى)<sup>(٥)</sup>.

ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان المعنون، وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون<sup>(٦)</sup>، وإنما تُفرض هذه الملازمة حيث يُفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما<sup>(٧)</sup>.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد، (وهذه هي الكبرى)،

(١) لأنَّ مجْمَع العنوانين سيكون حينئذٍ من الواحد الحقيقي، فيلزم اجتماع الضدين في محل واحد في آنٍ واحد.

(٢) بحيث يصير ذاك الواحد مجمَعاً ومطابقاً للعنوانين.

(٣) قوله (بسوء الاختيار) متعلق بـ(التقى)، وهو احترازٌ عما إذا كان الالتقاء لا باختيار الشخص، أي مورد عدم المندوحة، كما سيأتي قريباً.

(٤) في مقابل كون أحد الحكمين اقتضائياً مثلاً في مرحلة الملاك أو إنشائياً في مرحلة الجعل، وهما المرتبتان الأوليان عند صاحب الكفاية تذكّر.

(٥) صريحُ كلامه ﷺ الاستدلال بالقياس الاستثنائي، والقضية الشرطية فيه هي الكبرى، والصغرى فيه هي الاستثنائية، على العكس تماماً ممّا ذكره، فليلاحظ.

(٦) لأنَّ نتيجة السراية وعدم الإيجاب هي كون وحدة المجمع حقيقية.

(٧) فلا تكون الملازمة من المستقلات العقلية، لأنَّ ملزومها يثبت من الشرع.

وهذه الكبرى عقليةً تثبت في غير هذه المسألة<sup>(١)</sup>.

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم<sup>(٢)</sup>، وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليين معاً.

وأما بناءً على الجواز فيخرج هذا المورد (مورد الالتقاء)<sup>(٣)</sup> عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية<sup>(٤)</sup>.

ولا يجب<sup>(٥)</sup> في كون المسألة أصولية (من المستقلات العقلية وغيرها) أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال<sup>(٦)</sup>، بل يكفي أن تقع صغرى على

(١) لأن الأمر والنهي إذا كانا من الضدين - بناءً على جريان التضاد في الأمور الاعتبارية، ومنها الأحكام الشرعية - ثبت المطلوب مباشرة، فإن الضدين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد، وإذا بُني على اختصاص التضاد بالتكوينيات لم يختلف الحال؛ فإن الأمر يحكي عن مصلحة واقعية ملزمة في متعلقه، كما أن النهي يحكي عن مفسدة كذلك، وهما ضدان حقيقةً.

(٢) في القضية الشرطية التي عبّر عنها بالتالي (بالصغرى)، وهذا هو الغالب في مقام الاستدلال بالقياس الاستثنائي، في مقابل استثناء عين المقدم ليثبت عين التالي.

(٣) أي: التقاء المأمور به والمنهي عنه، كالحركة الركوعية في الأرض المغصوبة.

(٤) ولا يضرّ عندئذ بقاء الأمر والنهي فعليين معاً، كما هو واضح.

(٥) هذا دفعٌ دخلٍ مقدّر مرّ بيانه بصيغة (إن قلت)، وهو: أن عدّ هذه المسألة من

غير المستقلات إنما يتم على أحد القولين فيها (وهو الامتناع) دون القول الآخر.

(٦) بما فيها القول بجواز الاجتماع.

أحد الأقوال فقط<sup>(١)</sup>، فإنّ هذا شأنُ جميع المسائل الأصولية<sup>(٢)</sup> المتقدّمة اللفظية والعقلية.

ألا ترى أنّ المباحث اللفظية كلّها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أنّ المسألة لا تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها<sup>(٣)</sup>، كمسألة دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، فإنّه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهورٌ في الوجوب أو غيره<sup>(٤)</sup>.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو أصولية لفظية<sup>(٥)</sup>، وهو واضح بعد ما قدّمناه من شرح تحرير النزاع، وبعد ما ذكرناه سابقاً في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الأصولية من باب (غير المستقلات العقلية)<sup>(٦)</sup>.

(١) وهو القول بامتناع الاجتماع، كما مرّ آنفاً.

(٢) فيلزم عندئذ خروج جميع المسائل الأصولية، كما ذكر السيد الخوئي تثنئ.

(٣) بل على أحد الأقوال فيها فقط، ومقتضاه أنّ مَنْ لا يلتزم بهذا القول عليه أنّ يبنّي على خروج المسألة من (علم الأصول)، وهو كما ترى!

(٤) كالاستحباب كي تقع صغرى لأصالة الظهور، ولكن مع هذا لم تخرج عن مباحث الألفاظ حتى عند السيد المرتضى تثنئ القائل بالاشتراك اللفظي في الجملة.

(٥) أو من المبادئ، سواء الأحكامية كما يختاره الشيخ الأعظم تثنئ، أو التصديقية كما يتبنّاه المحقق النائيني تثنئ.

(٦) وهو احتياج المسألة إلى مقدّمة غير عقلية، كي يُتوصّل إلى الحكم الشرعي، وهذه المقدّمة هي صغرى دليل الاستنباط، كما مرّ هناك.

## المبحث الثالث: مناقشة كلام الكفاية

تصدّى صاحب الكفاية **تتدّى** في ثاني الأمور التمهيدية التي ذكرها لهذه المسألة لتحرير محل النزاع فيها، ودفع توهم عدم الفرق بينها وبين مسألة (اقتضاء النهي للفساد) الآتية مباشرة.

ومحصل كلامه **تتدّى** أنّ هاتين المسألتين وإن كانتا تشتركان في أصل اجتماع الأمر والنهي، لكنهما تختلفان في الجهة المبحوث عنها، فإنّ الجهة المبحوث عنها في مسألتنا هي أنّ تعدّد العنوان (أو الوجه) يوجب تعدّد المعنون (أي المتعلّق) بحيث يرتفع محذور اجتماع الأمر والنهي؛ لاختلاف متعلّق كلّ منهما عن الآخر، كما في المثال المعروف حيث يتعلّق الأمر بالصلاة، والنهي بالغضب، فلا يبقى مجالاً عندئذٍ لحديث سراية النهي من متعلّقه إلى متعلّق الأمر وبالعكس.

أو أنّ تعدّد العنوان لا يستلزم تعدّد المعنون، وعندئذٍ يلزم المحذور؛ بسبب سراية كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر، فيتعلّق النهي بنفس ما تعلّق به الأمر، ويكون المتعلّق واحداً حقيقةً، كالحركة الركوعية أو السجودية في المثال المعروف، ومن ثمّ يلزم محذور اجتماع الضدّين؟

في حين أنّ الجهة المبحوث عنها في مسألة (اقتضاء النهي للفساد) هي اقتضاء النهي عن العمل للفساد أو دلالته عليه - على الخلاف الآتي -، بعد الفراغ عن وحدة متعلّق الأمر والنهي هناك، كما في مثال النهي عن صلاة الحائض أو صوم العيدين، حيث يكون المأمور به هو عين المنهي عنه.

وبناءً على هذا، يمكن أن تتكفل مسألة (اجتماع الأمر والنهي) بتنقيح صغرى لتلك المسألة، لأنّ مسألتنا قد تنتهي إلى أنّ توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد (ذي عنوانين أو وجهين) هو من مصاديق اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، ومن ثمّ يتهياً موضوع للمسألة الآتية، ويجري الحديث في أنّ تعلق النهي بالمأمور به يدلّ على وقوعه فاسداً أو لا يدلّ<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام غير مرضي عند المصنّف (رحمته الله) - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهانى (رحمته الله)<sup>(٢)</sup> -، لأنّه يرى فيه تغييراً لمحل النزاع في هذه المسألة، ويعتبره خلطاً بين ما هو محلّ النزاع وما يبتني عليه محلّ النزاع، فإنّ قضية (استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه) وإنّ كانت نافعة في مسألتنا، إلا أنّ هذا لا يجعلها محلّ النزاع في المسألة، بل تكون حيثة تعليلية يستعين بها القائل بالجواز - إذا بنى على أنّ متعلّق التكليف في كلّ من الأمر والنهي هو المعنون - في التخلص من احتمال سريّة كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر، لكي يتعلّق الأمر بعنوان، والنهي بعنوان آخر، فلا يندرج المورد تحت كبرى (اجتماع الأمر والنهي)، ويتأتّى له أنّ يقول: «يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد لأنّ تعدّد العنوان يستدعي تعدّد المعنون»، فيكون الاستدعاء المذكور علّة للبناء على جواز الاجتماع.

أي أنّها تكون من المبادئ التصديقية لمسألة (اجتماع الأمر والنهي) - على تقدير كون التكليف متعلّقاً بالمعنون -، بمعنى أنّ القائل بالجواز يعتمد عليها كمقدّمة

(١) كفاية الأصول ص ١٥٠ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ت ١٥٢، ص ٢٩٦ ت ١٥٧ .

للتوصل إلى مدّعه<sup>(١)</sup>، فلا بدّ حينئذٍ من ثبوتها في مرتبة سابقة، والبرهنة عليها في علم آخر غير علم الأصول، وإنّما وقع البحث عنها هاهنا لعدم البحث عنها في موضع آخر.

وأين هذا من جعل القضية المذكورة هي محلّ النزاع - أي حيثية تقييدية مقوِّمة للموضوع في المسألة - كما يدّعي صاحب الكفاية **تدبر!**

---

(١) وسيأتي عند الحديث عن مسألة (استلزام تعدّد العنوان لتعدد المعنون وعدمه) عدم وجود أيّ تأثير لها على القول بالجواز على مبنى المصنّف رحمته الله من عدم تعلق التكليف بالمعنون.



## مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

وبعد ما حرّرناه من بيان النزاع<sup>(١)</sup> في المسألة يتّضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إمّا القول بأنّ متعلّق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها<sup>(٢)</sup>، وإمّا القول بأنّ تعدّد العنوان يستدعي تعدّد المعنون<sup>(٣)</sup>.

فتكون مسألة (تعدّد المعنون بتعدّد العنوان وعدم تعدّده) حيثيّة تعليلية في مسألتنا<sup>(٤)</sup>، ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين<sup>(٥)</sup>، لا أنّها هي نفس محلّ النزاع في الباب<sup>(٦)</sup>؛ فإنّ البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز وعدمه، كما عبّر بذلك

---

(١) وأنّه نزاعٌ على مستوى الصّغرى، وليس نزاعاً كبروياً.

(٢) لكنّ من دون سראية الوجوب إلى متعلّق النهي، أو بالعكس.

(٣) بعد البناء على أنّ التكليف متعلّق بالمعنون، فالأخذ بأيّ واحد من هذين الطّريقين يؤدّي إلى القول بجواز الاجتماع.

(٤) بمعنى أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يبتني على الجانب الإيجابي لهذه المسألة (أي استدعاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون)، بينما يبتني القول بامتناع الاجتماع على الجانب السّلبي لها (أي عدم الاستدعاء).

(٥) وهو كون التكليف متعلّقاً بالمعنون، كما سيُصرّح به رحمته عند الحديث عن قضية (تعدّد العنوان وعدمه) في سابع مباحث المسألة.

(٦) كما يدّعي صاحب الكفاية ثمّ في ثاني الأمور التمهيدية لمسألتنا.

كُلُّ مَنْ بَحَثَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِنَ الْقَدِيمِ<sup>(١)</sup>.

ومن هنا تتجلى المناقشة في ما أفاده في (كفاية الأصول)<sup>(٢)</sup> في رجوع محلّ هنا إلى البحث عن استدعاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه. فإنّه فرقٌ عظيمٌ بين ما هو محلّ النزاع<sup>(٣)</sup>، وبين ما يبتني عليه النزاع في أحد احتمالين<sup>(٤)</sup>، فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر<sup>(٥)</sup>، وإن كان في هذه المسألة لا بدّ للأصولي من البحث عن (أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون)<sup>(٦)</sup>، باعتبار أنّ هذا البحث ليس ممّا يُذكر في موضع آخر.

(١) كما أفاد المحقق الأصفهاني تثنّى في معرض مناقشته لما ذكره أستاذه صاحب الكفاية تثنّى في تعليقه على الكفاية (نهاية الدراية).

(٢) لدفع توهم عدم الفرق بين مسألتنا ومسألة (اقتضاء النهي للفساد) الآتية، بعد اشتراكهما في وجود أمر ونهي، بالتفريق بينهما في الجهة المبحوث عنها، وأنّ البحث هنا في أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون أو لا، وفي تلك المسألة عن أنّ النهي المتعلّق بالعمل العبادي مثلاً يدلّ على فسادِهِ أو لا ؟

(٣) وهو جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي جهتين، وعدم جوازه.

(٤) وهو مسألة (تعدّد العنوان وعدمه) بناءً على كونها حيثية تعليلية.

(٥) أي: إرجاع (ما يبتني عليه النزاع) إلى (ما هو نفس محلّ النزاع).

(٦) ولهذا سوف يبحث عنها رحمته الله تحت عنوان مستقل، وإن لم يكن لها أيّ تأثير على مختاره في آخر المطاف، لأنّ فائدتها إنّما تظهر على القول بأنّ متعلّق التكليف هو المعنون، والمصنّف رحمته الله لا يقول به، كما مرّت الإشارة إليه، وسيأتي مفصلاً.



## المبحث الرابع: إضافة قيد (المندوحة)

هذا هو القيد الرابع الذي مرّت الإشارة من المصنّف رحمته الله في بداية المسألة إلى ضرورة البحث عنه لتصوير النزاع في المسألة، وهو ما صرّح بإضافته صاحب الفصول رحمته الله (١)، وإن كان يُفهم من كلام المحقق القمي رحمته الله (٢)، بل نسب المحقق النائيني رحمته الله أخذَه في عنوان النزاع إلى المتقدمين تارةً، وإلى الأصحاب أخرى (٣).

وكيفما كان، فمفاد هذا القيد أنّ الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهي عنها إذا كانتا مختلفتين، وكانت للمكلّف مندوحة في مقام الامتثال جرى النزاع المذكور في جواز الاجتماع وعدم جوازه، فيكون هذا القيد معتبراً في محلّ النزاع، ومن ترك ذكره فقد اعتمد على وضوح اعتباره، كما ذكر في الفصول.

والمراد من قيد (المندوحة) في المقام هو السعة في مقام امتثال النهي بالخصوص - كما ذكر المحقق النائيني رحمته الله (٤) - أو السعة في مقام امتثال الأمر - كما ذكر المصنّف رحمته الله - بأن يكون المكلّف قادراً على الإتيان بالمأمور به في غير المجمع، والامتثال بفردٍ غير محرّم، كأن يأتي بالصلاة في مكان مباح، ولكنه (بسوء اختياره) يأتي بها في المجمع، وحينئذٍ يجري النزاع في أنّ المورد يكون من صغريات كبرى (اجتماع الأمر

---

(١) الفصول الغروية ص ١٢٤ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٢٧ .

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٩٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٤ .

(٤) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٦٦ .

والنهي)؛ لسريان كل من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر، نتيجة لعدم استلزام تعدد العنوان تعدد المعنون، أو أنّ المورد لا يكون من صغريات تلك الكبرى، لاستلزام تعدد العنوان تعدد المعنون، فيكون المتعلق متعدداً ويرتفع المحذور.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن المكلف قادراً على الجمع بين التكليفين من خلال الامتثال في غير المجموع، إذ يتعين القول بالامتناع، ولا يبقى مجال للنزاع عندئذ أصلاً، كما لو كان الشخص محبوساً في مكان مغصوب مثلاً، لأنّ التكليف عندئذ سيكون من التكليف بغير المقدور؛ لقصور قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين معاً، وهو قبيح<sup>(١)</sup>، فيدخل المورد حينئذ في باب التزاحم، وتجري قواعده.

ولا يمكن الالتزام بفعليّة كلا التكليفين، لأنّه من طلب الجمع بين الضدين، فيتعيّن تقديم أحدهما على الآخر، لأنّه إذا امتثل أمر الصلاة وقع في مخالفة النهي عن التصرف في ملك غيره بغير رضاه، وإذا امتثل النهي عن الغضب وقع في مخالفة أمر الصلاة، ولا قدرة له على الجمع بين الإتيان بالصلاة وترك الغضب.

واعترض صاحب الكفاية بتدّ على ما ذكره صاحب الفصول بتدّ وغيره - من لزوم اعتبار هذا القيد في محلّ النزاع - بأنّه أجنبى عن محلّ النزاع، فإنّ البحث عن (إمكان اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد ذي عنوانين) يقع في مرحلتين:

(١) لكنّ قُبَحَهُ إنّما هو عند القائلين بالتحسين والتقييح العقليين أو العقلانيين، ولا يلزم عند الأشاعرة القائلين بالتحسين والتقييح الشرعيين، والمفروض شمول محلّ النزاع لهم، كما مرّ في أول المسألة، فليُتدبّر جيداً.

**الأولى: الجعل،** ويُبحث فيها عن إمكان توجّه حكمين متضادّين (في أنفسهما) إلى فعلٍ واحدٍ له عنوانان، بالنّظر إلى عدم استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون، فيكون متعلّق الأمر مغايراً لمُتعلّق النهي، ولا يندرج المورد حينئذٍ في كبرى اجتماع الأمر والنهي، أو عدم إمكان ذلك بالنّظر إلى استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون، فيتحدّ متعلّقاً الأمر والنهي، ولا جدوى من تعدّد العنوان أصلاً، وعندئذٍ يندرج المورد في كبرى اجتماع الأمر والنهي في فعلٍ واحدٍ، ويلزم المحذور (وهو لزوم التكاليف المحال) المتفق على بطلانه عند الكلّ، كما سَبَقَ في أول المسألة.

**الثانية: الامتثال،** ويُبحث فيها عن صحّة تكليف الشخص بشيء غير مقدور له وعدم صحته، كالأمر بالضدّين المتزامين بعد فرض وجدان كلّ منهما للملاك، ولكنّ المشكلة تنشأ من قصور قدرته عن الجُمع بينهما، وهاهنا يفترق الأشاعرة عن العدلية، لأنهم لا يرون محذوراً في مثل هذا التكليف، في حين يرى العدلية بطلانه؛ من جهة حكم العقل بقُبْح تكليف العاجز.

وباتّضح هاتين المرحلتين، يظهر الخدش - كما يدّعي صاحب الكفاية تَتَرُّ - في ما أفاده صاحب الفصول تَتَرُّ وغيره، فإنّ محلّ اشتراط المندوحة هو المرحلة الثانية (أي الامتثال)، لأنّ أخذَ قيد (المندوحة) إنّما يتأتّى في ظرف الفعلية والإتيان بمتعلّق الطَّلَب، بناءً على جواز اجتماع الحكمين لأجل تعدّد المتعلّق؛ دفعاً لمحذور التكليف بالمحال (أي بغير المقدور)، فحينئذٍ لا بدّ من أخذ المندوحة، عند مَنْ يرى شرطية القدرة للتكليف نتيجةً لبطلان التكليف بالمحال، وهم العدلية.

ولكنّ هذا لا علاقة له بمسألة (اجتماع الأمر والنهي)؛ فإنّها تتعلّق بالمرحلة

الأولى (أي الجعل)، التي يكون المحذور فيها هو (لزوم التكليف المحال) لا (لزوم التكليف بالمحال)، وحينئذ لا داعي لأخذ قيد (المندوحة)، لأنه سيكون من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان<sup>(١)</sup>.

وقد وافقه السيد الخوئي رحمه الله، وبنى على أن المندوحة لا دخل لها في ما نحن فيه، وأن اعتبارها أجنبي عن محل الكلام، ولكن بتقريب آخر<sup>(٢)</sup>.

والمصنّف رحمه الله - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمه الله<sup>(٣)</sup> - يتفق مع صاحب الفصول رحمه الله في ضرورة تقييد محل النزاع في مسألتنا بقيد (المندوحة)، ولهذا لا يرى اعتراض الكفاية تاماً، لأن محل النزاع هاهنا هو جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذي وجهين (أو عنوانين) وعدم جواز ذلك، من دون حصر مناط ذلك في جهة معينة، كي يكون النزاع في مسألتنا جهتياً، كما بنى عليه في الكفاية.

وعليه، فلا موجب لحصر مناط القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مثلاً في ثبوت استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون؛ لعدم كفاية هذا بمجرّده في ذلك، إذا فرض انتفاء المندوحة للمكلف وعدم تمكّنه من امتثال الأمر والإتيان بمتعلّقه في غير مورد الاجتماع، كما في المحبوس في الأرض المغصوبة، نظراً إلى أن النزاع حينئذ ينتفي ويتعيّن البناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي، وهذا لا محالة يكشف عن

(١) كفاية الأصول ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٠٧ - ١٠٨ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٣٨٦ -

٣٨٨ .

(٣) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٩٦ ت ١٥٧ .

الحاجة إلى أخذ قيد (المندوحة)، كما صنع في الفصول.

وبهذا يظهر مدى الترابط بين اعتراض المصنّف رحمته الله على صاحب الكفاية رحمته الله في هذا المبحث، واعتراضه عليه في المبحث السابق، وأنّ اعتراضه هنا متفرّع على اعتراضه هناك، وهذه الفرعية واضحة من كلام شيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، الذي ناقش أسأذه في الموضوعين بمناط واحد، وقد وافقه المصنّف رحمته الله فيها، كما مرّ توضيحه.



## قيد (المندوحة)

ذكرنا في ما سبق أنّ بعضهم<sup>(١)</sup> قيّد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال<sup>(٢)</sup>، ومعنى المندوحة أن يكون المكلف متمكناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع<sup>(٣)</sup>. ونظّر إلى ذلك كلّ مَنْ قيّد موضع النزاع<sup>(٤)</sup> بما إذا كان الجتمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف<sup>(٥)</sup>.

---

(١) وهو صاحب الفصول تذكّر الذي صرّح باعتباره، وإن كان يُفهم التقييد به من كلام المحقق القميّ تذكّر أيضاً.

(٢) فالخلاف في مسألتنا يختصّ بصورة قدرة المكلف على موافقة الأمر والنهي معاً، فلو عجز عن ذلك تعيّن القول بالامتناع؛ لثلا يلزم التكليف بغير المقدور.

(٣) كأن يتمكّن من أداء الصلّة في مكان مباح مثلاً.

(٤) ولم يرتض صاحب الكفاية تذكّر هذا التقييد، لأنّه يرى أنّ محطّ النزاع ومركز البحث في المسألة هو مقام الجعّل، وقيد (المندوحة) أجنبي عنه، وإن لزم اعتباره في مقام الامتثال.

(٥) وادّعى صاحب الفصول تذكّر أنّهم لم يُصرّحوا به اتكالاً على وضوحه، وتلحق به عند المصنّف رحمته صورتا الغفلة والجهل، كما سيأتي في المبحث التاسع والآخر من المسألة، وهو مبحث (اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة).

وإنما قُيِّدَ بها موضعُ النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة<sup>(١)</sup>، وذلك في ما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف<sup>(٢)</sup>.

والسرُّ واضح؛ فإنه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين؛ لاستحالة امتثالهما معاً<sup>(٣)</sup>، لأنه إن فَعَلَ ما هو مأمور به فقد عصى النهي<sup>(٤)</sup>، وإن تَرَكَه فقد عصى الأمر<sup>(٥)</sup>، فيقع التزاحم حيثُ بين الأمر والنهي<sup>(٦)</sup>.

وظاهرٌ أنَّ اعتبار قيد (المندوحة) لازمٌ لما ذكرناه<sup>(٧)</sup>؛ إذ ليس النزاع جهتياً - كما ذهب إليه صاحب الكفاية تتأ<sup>(٨)</sup> - أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون

(١) بمعنى تعيّن البناء عندئذٍ على امتناع الاجتماع من دون أيّ خلاف فيه.

(٢) كما لو كان الشخص محبوساً في مكان مغصوب مثلاً، فصدور الغضب منه بالفعل الصّلاحيّ خارجٌ عن دائرة اختياره.

(٣) بعد فرض قصور قدرة المكلف عن ذلك.

(٤) لأنّ حركاته الصّلاتية تصرّفٌ في ملك غيره من دون إذنه.

(٥) بالصّلاة في المثال المعروف؛ لكونه مخالفاً له عن عمْد.

(٦) فيتعيّن عندئذٍ الرجوع إلى قواعد باب التزاحم القاضية بتقديم الأهمّ على غير الأهمّ، وإلا فالتخير بين الحكمين.

(٧) آنفاً، حيث يصير التكليف بهما معاً من التكليف بالمحال، أي بغير المقدور.

(٨) وعلى هذا الأساس بنى اعتراضه على صاحب الفصول تتأ الذي أخذ القيد في محلّ النزاع.

وعدمه، وإن لم يُجْزِ الاجتماع من جهة أخرى<sup>(١)</sup>، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد<sup>(٢)</sup>.  
 بل النزاع - كما تقدّم<sup>(٣)</sup> - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فُرضت  
 وليس جهتيّاً<sup>(٤)</sup>، وعليه فما دام النزاع غيرَ واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة<sup>(٥)</sup>،  
 فهذه الصّورة لا تدخل في محلّ النزاع في مسألتنا، فوجب<sup>(٦)</sup> إذاً تقييدُ عنوان المسألة  
 بقيد (المندوحة)، كما صنع بعضهم<sup>(٧)</sup>.

- 
- (١) كلزوم التكليف بالمحال في حال انتفاء المندوحة عند المكلف.  
 (٢) يعني قيد (المندوحة)، بل يبقى القيد ضرورياً وفاقاً لصاحب الفصول تَتَذَرُ.  
 (٣) في المبحث السّابق، ومَرَّ أنَّ اعتراض المصنّف رحمته الله هنا على صاحب الكفاية تَتَذَرُ  
 متفرّع على اعتراضه عليه هناك.  
 (٤) كما ذكر في الكفاية، بمعنى أنَّ القول بجواز الاجتماع منوطٌ باستلزام تعدّد  
 العنوان لتعدّد المعنون، كما أنَّ القول بالامتناع منوطٌ بانتفاء الاستلزام المذكور.  
 (٥) للاتفاق على امتناع اجتماع الأمر والنهي في هذه الصّورة.  
 (٦) هذا التفرع واضح؛ فإنّ خروج تلك الصّورة عن محلّ النزاع يكشف عن  
 صحّة ما صنعه صاحب الفصول تَتَذَرُ من أخذ قيد (المندوحة) في محلّ النزاع.  
 (٧) خلافاً لصاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمتهما الله.

## المبحث الخامس

### الفرقة بين مسألتنا وبابَي التعارض والتزاحم

إذ كانت النُّسبة بين عنوان متعلّق الأمر<sup>(١)</sup> وعنوان متعلّق النهي هي العمومُ الوجهي<sup>(٢)</sup> - كما في المثال المعروف؛ لوضوح افتراق كلّ من الصَّلَاة والغَضَب عن الآخر في مورد مختصّ به، مع جواز التقائهما في موردٍ واحدٍ كالصَّلَاة في الأرض المغصوبة - فقد يحصل تداخلٌ بين مسألة الاجتماع ومسألتي التعارض والتزاحم، لأنّ هذه النُّسبة بعينها قد تتحقّق بين الدّلّيلين المتعارضين أيضاً، كما لو قال المولى: «أكرِّم عالماً»، ثمّ قال: «لا تُكرِّم فاسقاً»، فيتكاذبان في (زيد) العالم الفاسق مثلاً، كما أنّها قد تتحقّق في باب التزاحم، كما لو دار الأمر بين إنقاذ مؤمنٍ من الهلاك وبين التصرّف في ملك شخص من دون إذنه، وعندئذٍ نحتاج إلى ضابطة للتمييز بين هذه المسائل الثلاثة.

---

(١) فمحلُّ الكلام - كما نبّه عليه المحقق النائيني نقلاً - هو تحقّق نسبة العموم الوجهي بين متعلقي الحكمين فقط، فلا يشمل صورة تحقّق هذه النُّسبة بين نفس موضوعي الحكمين، يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٤١٠، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٤١ .

(٢) هذا هو المعروف بين الأصوليين، وصرّح به المحقق القميّ نقلاً ويُستفاد من كلام صاحب الحاشية نقلاً أيضاً، فلا تكون النُّسبة في مسألتنا غير العموم الوجهي، خلافاً لصاحب الفصول نقلاً الذي يُجوّز كونها بنحو العموم المطلق أيضاً، يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٥٨، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤، الفصول الغروية ص ١٢٦ .

وربما يُظنّ سهولة التفريق بين باب الاجتماع وباب التعارض من جهة تقدّم رتبة الأول لكونه يُنقّح موضوعَ الثاني بناءً على الامتناع للعلم بكذب أحد الدليلين، كما ربما يُتوهم وضوح الفرق بين باي الاجتماع والتزاحم للسبب المتقدّم نفسه لكنّ بناءً على جواز الاجتماع، ولكنّ الأمر يختلف بناءً على الجواز لثبوت كلا الحكمين؛ فإنّ المشهور قد يحكمون بالتعارض حتى لو بُني في مسألتنا على جواز الاجتماع، كما سيتضح.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله طرقاً ثلاثة لذلك:

**الطريق الأول:** التفرقة بين المسائل الثلاثة بالالتفات إلى كيفية أخذ عنوان المتعلّق في الخطاب من جانبٍ، ووجود المندوحة وعدمه من جانب آخرٍ، وهذا هو الذي يختاره المصنّف رحمته الله، وقبل بيانه ينبغي ذكر أربع مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أنّ علاقة العنوان (الذي يحكي عن شيء آخر في الخارج) مع هذا الشيء على نحوين:

**النحو الأول:** علاقة الكلّي (الطبيعي) وفرده، وهذه تتحقّق بين الاثنين عندما ينطبق العنوان الكلّي على الفرد في الخارج ويكون عينه، ولا فرق بينهما إلّا من حيث إنّ موطن العنوان هو الذهن، وموطن الفرد هو الخارج، لكنّ هذا الاختلاف لا يؤثّر على العينية، فلو توفّرت تلك الصّورة الذهنية على مشخّصات الفرد الخارجي لكانت عينه، كما أنّ الفرد الخارجي لو توفّر على مميّزات الصّورة الذهنية لكان عينَ العنوان.

**النحو الثاني:** علاقة العنوان والمعنون، وذلك في ما إذا كان العنوان الكلّي

(الحاكي عن أفرادهِ) مختلفاً عن المحكي في الماهية وفي سِنخ الوجود، فلو فرضنا تقمُّص أحدهما قميص الآخر لما كان إِيَّاه بل كان غيرَه، ولهذا يقال إنَّ العنوان يختلف عن معنونه، وإنَّ كان حاكياً عنه من قبل العقل، ومثاله مفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود، ولكنْ لو فرضنا تقمُّص مفهوم الوجود قميص الوجود لأصبح موجوداً وليس وجوداً.

ولا فرق في المقام بين كون العلاقة بين العنوانين العامين (كالصلاة والغضب) وفعل المكلف من علاقة الكلّي وفرده، وكونها من علاقة العنوان ومعنونه. **المقدمة الثانية:** أنَّ حكم المولى على المتعلّق من حيث شمول العنوان لما يصدق عليه من الأفراد وعدمه، على نحوين:

**النحو الأول:** أنَّ يكون المولى ناظراً إلى جميع ما يشمله عنوان المتعلّق من أفراد، حتى يكون حكمه حينئذٍ متعلّقاً بكلّ فرد من أفراد طبيعة المتعلّق، وفانياً فيها بما لها من الكثرات والمشخصات، فيكون المدلول المطابقي للقضية هو توجّه الحكم إلى جميع الأفراد من دون فرق بين الأمر والنهي، وقد يُعبّر عن هذه الصّورة بالعموم الاستغراقي، كما صنع السيد الخوئي رحمته الله <sup>(١)</sup>.

فالمولى هاهنا قد تعدّى بنظره إلى جميع الأفراد التي ينطبق عليها عنوان المتعلّق، فيكون الحكم متعلّقاً بكلّ فرد فرد، وينحلّ الحكم إلى أحكام ضمنية بعدد أفراد المتعلّق.

**النحو الثاني:** أنَّ يقصر المولى نظره على صرْف وجود ماهية المتعلّق من دون

لحاظ صدقها على جميع الأفراد، فلا يكون حكمه على الماهية من خلال أخذها فانيةً وسارية في جميع الأفراد، وعندئذ يكون المدلول المطابق للقضية هو تعلق الحكم بالطبيعة من دون دلالة على تعلقه بكل فرد فرد، وقد يُسمّى هذا بالعموم البدلي، كما صنع السيد تَنْتَرُ أيضاً<sup>(١)</sup>.

إن قلت: لماذا لم يُعبّر المصنّف رحمته الله عن النحو الأول بـ(العموم الاستغراقي)، وعن النحو الثاني بـ(العموم البدلي) بشكل صريح؟

قلت: يمكن أن يكون ذُكِرَ العموم الاستغراقي في النحو الأول والعموم البدلي في النحو الثاني إنّما هو من باب التقريب إلى الأذهان؛ لوضوح أنّ الشمول في «لا تغضب» مثلاً استغراقي لا بدلي، لأن كونه بدلياً يعني أنّ المولى ينهي عن الغضب في فرد واحد لا في جميع الأفراد، فيتحقق الامتثال حينئذ بترك الغضب في فرد واحد فقط، ويجوز ارتكابه في سائر الأفراد، وهذا في غاية البطلان؛ فإنّ غرض المولى يتوقف على الانزجار عن كلّ أفراد الغضب، فليُتأمل جيداً.

**المقدمة الثالثة:** تترتب على ما مرّ في المقدمة السابقة نتيجة مهمة، وهي أنّ العنوانين العامّين إذا كانا مأخوذَين في الخطاب بالنحو الأول (أي الاستغرافية) تحققت دلالة التزامية لكلا الدليلين، مفادها عدم ثبوت أيّ حكم للأفراد يكون منافياً لحكم العامّ الثاني فيها، ومن بين هذه الأفراد المجمع (أي موضع التقاء العنوانين)، ولهذا يكون المدلول الالتزامي لدليل الأمر هو عدم تعلق حكم مخالفٍ للوجوب بأيّ فرد من أفراد الطبيعة، كما يكون المدلول الالتزامي لدليل النهي هو

عدمَ تعلقِ حكمٍ مخالفٍ للحُرْمَةِ بأيِّ من أفراد الطبيعة بما فيها المَجْمَع، ومصحَّح هذه الدَّلالة الالتزامية هو الملازمة بين وجوب الشيء وعدم حُرْمته بحسب النَّظَر العُرْفِي.

وهذا بخلاف ما إذا كانا مأخوذَيْن فيه بالنحو الثاني (أي البدلية) فلا تتحقَّق عندئذٍ دلالة التزامية على عدم ثبوت حكمٍ آخر للفرد غير حكم طبيعته، وذلك لأنَّ تحقُّق الدَّلالة الالتزامية - كما مرَّ في علم المنطق - فرُعُ تحقُّق الدَّلالة المطابقة، ولا تحقُّق في هذا النحو للدلالة المطابقة في كلا الدليلين على ثبوت الحكم لكلِّ فردٍ فردٍ، كي تثبت الدَّلالة الالتزامية لنفي كلِّ حكمٍ مخالفٍ لحكم العام، وسيتضح قريباً أنَّ لوجود الدَّلالة الالتزامية الأثر الكبيرَ في التفرقة بين (باب التعارض) من جانب، وبابَي الاجتماع والتزاحم من جانبٍ آخر.

**المقدِّمة الرابعة:** سيأتي في الأمر الثالث من مقدِّمة باب التعادل والتراجع<sup>(١)</sup> أنَّ الفارق الذي يعتمده رحمته بين بابَي التعارض والتزاحم - بعد اشتراكهما في وجود تنافٍ بين الحكمين - هو ما يذكره شيخه المحقق النائيني رحمته من أنَّ الدليلين في باب التعارض يتكاذبان في مقام الجعْل والتشريع، بحيث يستحيل صدورهما معاً من الشارع المقدَّس، بخلافه في باب التزاحم فلا يصل التنافي بينهما إلى هذا الحدِّ، بل يقتصر على مرحلة الفعلية والامثال، وينشأ التنافي عن ضيق قدرة المكلف عن الجَمْع بين التكليفين الإلزاميين<sup>(٢)</sup>.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٧١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ .



وبهذا يكون باب التزامح أقرب إلى مسألتنا كما سيتضح قريباً، خصوصاً على رأي المصنّف رحمته الله الذي يعتبر مسألة الاجتماع منقّحة لصغرى باب التزامح، حتى إذا بُني فيها على امتناع الاجتماع، وفاقاً لصاحب الكفاية تتأ (١)، وخلافاً للمشهور. وباتضح هذه المقدمات، يقع الكلام في الطريق الأول في التفرقة بين الأبواب الثلاثة (الاجتماع، والتعادل والتراجع، والتزامح).

ومفاده: أنّ المولى تارة يأخذ العنوان العامّ في الدليل متعلّقاً لحكمه بالنحو الأول (أي الاستغراقية)، وعندئذ يقع التكاذب بين دليلي الوجوب والحُرمة، لأنّ كلّ واحد منهما سيُكذّب الآخر في مفاده، فتتحقّق ضابطة التعارض الدليلين، لأنّ التعارض - كما سيأتي في محله - تكاذب الدليلين في مقام الجعل، بحيث يستحيل تشريع كلا الحكمين في المورد، ومن الواضح أنّ التعارض لا يتحقّق بين الدليلين بلحاظ الدلالة المطابقة؛ لعدم التكاذب بين دليل الوجوب ودليل الحُرمة (في حدّ أنفسهما)، بل بلحاظ الدلالة الالتزامية المتحقّقة فيها، وذلك لأنّ المولى لما أخذ الحكم سارياً وفانياً في جميع أفراد متعلّقه ثبتت للخطاب دلالة التزامية على نفي الحكم المقابل عن كلّ واحد من الأفراد، ومن بينها مجمّع العنوانين الذي يتكاذب الدليلان فيه.

فدليل «صلّ» مثلاً يُثبت الوجوب للمجمّع، ولسان حاله أنّ المَجْمَع واجب لا غير، في حين أنّ دليل «لا تغصّب» يُثبت له الحُرمة كذلك، ومن الواضح أنّ محلّ هذا التكاذب هو مقام الجعل والتشريع لا مقام الامثال، فيقع التعارض، ويخرج

المورد من باب التزاحم ومن مسألة الاجتماع أيضاً.

وتارةً أخرى: يأخذ المولى العنوان العامّ متعلّقاً للحكم بالنحو الثاني (أي البدلية)، وعندئذٍ يخرج دليلاً الوجوب والحُرمة عن باب التعارض، ويدور أمرهما بين أن يندرجا في باب التزاحم وأن يدخلّا في مسألة الاجتماع.

والوجه في هذا ظاهر ممّا تقدّم، لأنّ المفروض أنّ المولى لاحظ صِرْفَ وجود طبيعة المتعلّق في الدليلين، ولم يأخذ العنوانين ساريين وفانين في أفرادهما، ولم يلحظ فيهما الكثرات والمشخصات الفردية، فلا ظهوراً للدليل عندئذٍ في انتفاء كلّ حكمٍ مغايرٍ لحكم المَجْمَع؛ لعدم تحقّق دلالة التزامية لأيٍّ منهما على انتفاء الحكم المخالف، على غرار ما مرّ آنفاً.

فلا مجال للقول بظهور «صَلَّ» في نفي الحرمة عن المَجْمَع (أي الصلاة في المكان المغصوب)، كما أنّ «لا تغصب» لا يكون ظاهراً في نفي الوجوب عن المَجْمَع، ومن ثمّ لا يقع تعارض بين الدليلين هنا، لأنّ كلّ حكم قد تعلّق بطبيعة مغايرة لطبيعة الآخر، كما هو واضح.

نعم، تتحد الطبيعتان في المَجْمَع، لكنّ هذا الاتحاد لا يجعل الدليلين متكاذبين، لأنّ كلّاً من الدليلين لا يتعرّض لحكم المَجْمَع بنحو يكون ظاهراً في إفادة حكمه، فنحتاج حينئذٍ في مقام التفرقة بين البابين إلى الاستعانة بفكرة وجود مندوحة عند المكلف وعدم وجودها، بعد فرض أنّ المكلف قد امتثل الأمر بالإتيان بمتعلّقه في ضمن الفرد المحرّم، وله حينئذٍ حالتان:

الأولى: أن يكون المكلف في مندوحة عن امتثال الأمر في خصوص المَجْمَع،

بأن يتمكن من الصلاة في داره أو في المسجد مثلاً، إلا أنه بسوء اختياره أتى بها في مكان مغضوب، وعندئذ يندرج المورد في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فيشملة النزاع في أن توجه الأمر والنهي إلى المجمع يكون من صغريات (اجتماع الأمر والنهي) لوحدة متعلقي الحكمين، أو لا يكون منها لتعدد المتعلق، فإذا بنينا على الأول ثبت الامتناع، فإما أن نرجح جانب الأمر على جانب النهي فيكون الشخص مطيعاً لا غير، وتصحّ صلاته ولا إثم عليه من جهة التصرف في ملك غيره، وإما أن نرجح جانب النهي فيكون عاصياً لا غير، وتقع صلاته باطلة.

وإذا بنينا على الثاني - أي عدم كونه من صغريات مسألة الاجتماع - جاز اجتماعهما في واحد، فيكون المكلف مطيعاً من جهة امثاله الأمر، وعاصياً من جهة عصيانه للنهي، فيكون كمن نظر إلى أجنبية في أثناء صلاته نظرة محرمة.

الثانية: أن لا يكون المكلف في مندوحة من ذلك، بأن لا يتمكن من امثال الأمر إلا في المجمع، كالمحبوس في أرض مغضوبة، فهو لا يتمكن من الصلاة إلا في المغضوب، وحينئذ يدخل المورد في باب التزاحم، وتجري عليه أحكامه ويتعين تقديم الأهم على غيره.

والحاصل: أن الطريق الذي يختاره المصنّف رحمته الله في التفريق بين الأبواب الثلاثة هو أن المولى إذا نظر إلى الدليلين بنحو يكون كلّ منهما فانياً في أفراد اندرج المورد في (باب التعارض)، وإذا لم ينظر إليهما كذلك بل لاحظ صرف الطبيعة، فإن كان المكلف في مندوحة اندرج المورد في (مسألة اجتماع الأمر والنهي)، فيأتي فيه القولان المعروفان، وإلا دخل المورد في (باب التزاحم).

وينبغي الالتفات إلى أنَّ مسألة الاجتماع تندرج في نهاية المطاف في أحد البابين الآخرين (التعارض أو التزاحم)، فإذا بُني فيها على الجواز اندرجت في باب التزاحم من دون خلافٍ بينهم ظاهراً<sup>(١)</sup>، وإنَّما وقع الخلاف في ما إذا بُني فيها على الامتناع، وهنا قولان:

**القول الأول:** أنَّها تندرج في باب التعارض، وتُنقَّح صغرى من صغرياته، وهذا هو المشهور بين الأصوليين، منهم الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما<sup>(٢)</sup>.  
**القول الثاني:** أنَّها تندرج في باب التزاحم، وتُنقَّح صغرى من صغرياته، وهو ما اختاره صاحب الكفاية رحمته<sup>(٣)</sup>، ووافقه المصنَّف رحمته، وبهذا تكون مسألة الاجتماع عنده رحمته من صغريات باب التزاحم على كلا القولين فيها.

(١) لكن سيأتي من المصنَّف رحمته في نهاية حديثه عن ثمره المسألة أنَّ إجراء أحكام التزاحم بين الطرفين يتوقَّف على بناء القائل بالجواز عليه (أي على جواز الاجتماع) في مقام الجعل والإنشاء فقط دون مقام الامتناع، حيث يمتنع فيه الجمعُ الحكمين، فليلاحظ.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٩٤، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٣٣ - ٤٣٤، أجدد القرارات ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٣) كفاية الأصول ص ١٥٤ - ١٥٥.

## الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم<sup>(١)</sup>، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع، ولا بدّ من بيان الفرق بينها لتكشف جيداً حقيقة النزاع في مسألتنا (مسألة الاجتماع).

وجه الإشكال في التفرقة: أنّه لا شبهة في أنّ من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عمومٌ وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجهٍ بين متعلّقي الأمر والنهي<sup>(٢)</sup>، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه، بينما أنّ التزاحم بين الوجوب والحُرمة من موارد أيضاً العموم من وجهٍ بين الأمر والنهي من هذه الجهة<sup>(٣)</sup>، وكذلك مسألة الاجتماع

---

(١) سوف يتحدث المصنّف رحمته الله عن الفارق بين باب التعارض وباب التزاحم في الأمر الثالث من مقدّمة باب (التعادل والتراجع).

(٢) دون نفس الموضوعين، كما مرّ نقله في الهامش عن شيخه المحقق النائيني رحمته الله، ومثاله ما لو قال: «أكرم فقيراً»، ثم قال: «لا تُكرِّم فاسقاً»، فيتكاذبان في (زيد) الفقير الفاسق، كما هو واضح.

(٣) أي من جهة متعلّقي الحكمين مثل: «أنقذ المؤمن من الموت» و: «لا تصرف في ملك شخصٍ إلا بإذنه»، وفرض وقوع التزاحم بين هذين التكليفين الإلزاميين؛ لقصور قدرة المكلف على الجمع بين امتثالهما معاً.

موردُها منحصراً في ما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عمومٌ من وجه<sup>(١)</sup>.  
 فيتضح أنه موردٌ واحدٌ - وهو مورد العموم من وجهٍ بين متعلقي الأمر والنهي -  
 يصحّ أن يكون مورداً للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائر  
 والفرار<sup>(٢)</sup>؟

فقول<sup>(٣)</sup>: إن العموم من وجهٍ إنما يُفرض بين متعلقي الأمر والنهي في ما إذا  
 كان العنوانان يلتقيان في فعلٍ واحدٍ<sup>(٤)</sup>، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل

(١) كما هو المعروف بين الأصوليين منهم المحقق القمي وصاحب الحاشية رحمتهما،  
 وخلافاً لجمعٍ منهم صاحب الفصول رحمتهما الذي جَوَّز كونَ النسبة بينهما هي العموم  
 المطلق أيضاً، كما مرّت الإشارة في هامش الشرح.

(٢) المذكور هنا ثلاثة طرق، أولها للمصنف رحمتهما، وثانيها لصاحب الكفاية رحمتهما،  
 وثالثها للمحقق النائيني رحمتهما.

(٣) شروعٌ في الطريق الأول وملخصه: أن المتكلم في باب التعارض ينظر إلى جميع  
 الأفراد ويتعلّق الحكم بالجميع، فتحصل للخطاب دلالة التزامية على نفي الحكم  
 الآخر في موضع الالتقاء، وفي غير باب التعارض ينظر إلى صرف وجود الطبيعة  
 فلا تحصل للخطاب تلك الدلالة، ومن ثم لا يحصل تعارض بين الحكمين على  
 مستوى الدلالة المطابقة، وحينئذٍ إما أن يُفرض تمكن المكلف من الجمع بينهما فهو  
 مسألة الاجتماع، وإما أن يُفرض عدم تمكنه من ذلك فهو باب التزاحم.

(٤) يجتمعان فيه اجتماعاً حقيقياً لا موردياً، كما مرّ، وأشار إليه رحمتهما في الهامش، ولا  
 ضيّر في افتراق كلّ منهما عن الآخر في الجملة.

العنوان ومعنونه<sup>(١)</sup>، أو من قبيل الكلّي وفرده<sup>(٢)</sup>، وهذا بديهي.

(١) العنوان عبارة عن صورة ذهنية للشيء، ولعلاقة هذه الصورة الذهنية مع مصاديقها نحوان مرّ توضيحهما في المقدمة الأولى: علاقة الكلّي وفرده، كعنوان الإنسان وزيد، وعلاقة العنوان والمعنون، كمفهوم الوجود وحقيقة الوجود.

(٢) هامش: إنّما يُفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً موردياً بل كان اجتماعاً حقيقياً، ونعني بالاجتماع الحقيقي أن يكون فعلٌ واحدٌ ينطبق عليه العنوانان على وجهٍ يصحّ في كلّ منهما أن يكون حاكياً عنه ومرآةً له، وإن كان منشأ كلّ من العنوانين مبايناً في وجوده بالدقّة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

ولكنّ انطباق العناوين على فردٍ واحدٍ لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلّي على فرده، أي لا يجب أن يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته، لأنّ المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة أخرى، وإنّما الذهن يجعل من العنوان حاكياً ومرآةً عن ذلك المعنون، كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود، مع أنّه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئي الذي هو عنوان للجزئي الحقيقي، وليس هو بجزئي بل كلي، وكذا مفهوم الحرف والنسبة وهكذا. ولأجل هذا عمّمنا العنوان إلى قسمين، وهذا التعميم سينفعك في ما يأتي في بيان المختار في المسألة، فكُنْ على ذكر منه.

ولقد أحسن المولى صدر المحققين في تعبيره للفرقة بين القسمين إذ قال في الجزء الأول من الأسفار: «وفرقٌ بين كون الذات مصدوقاً عليه بصنّدي مفهوم وكونها

ولكنّ العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من جهة عمومهِ<sup>(١)</sup> على نحوين:

١ - أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقهِ<sup>(٢)</sup> على وجه يسع جميع الأفراد بما لها الكثرات والمميّزات، فيكون شاملاً في سعتهِ لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر<sup>(٣)</sup>، فيُعدّ في حكم المتعرّض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقّع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن يُنبّه عليه المتكلّم في خطابه<sup>(٤)</sup>، فيكون أخذُ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد (بما لها الكثرات والمميّزات) لهذا الغرض من التنبيه ونحوه، ولا نضايك أن تُسمّي مثل هذا العموم (العموم الاستغراقي)، كما صنّع بعضهم<sup>(٥)</sup>.

مصادقاً لصِدْقِهِ»، وقد أراد بالمصدق النحو الثاني - وهو المعنون الصّرف بالنسبة إلى معنونه -، وأراد بالمصدق فرد الكلّي، وبإليت أن يُعمّم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بين القسمين.

(١) وشموله لما يصدق عليه من الأفراد، كما مرّ توضيحه في المقدّمة الثانية.  
(٢) بمعنى تعدّي نظر المتكلّم إلى أفراد الطبيعة، بحيث يتعلّق الحكم بكلّ واحدٍ منها، مثل «أكرم جميع العلماء»، فيدلّ بالمطابقة على توجّه وجوب الإكرام إلى كلّ الأفراد، فيدلّ التزاماً على أنّ كلّ فرد ليس محكوماً بحكم مضاد للأول.

(٣) كالصلاة في مكان مغضوب، فهي موضع التقاء عنائي متعلّقي الحكمين.

(٤) وأنّ الصلاة واجبة حتى إذا استلزمت الغضب، كما أنّ الغضب حرامٌ حتى إذا حصل بنفس الصلاة.

(٥) الظاهر أنّ نظره إلى ما ذكره السيد الخوئي يتّكئ في أول باب (العام والخاص).



والمقصود أنّ العنوان إذا أُخِذَ في الخطاب على وجهٍ يسع جميع الأفراد (بما لها من الكثرات والمميّزات) يكون في حكم المتعرّض لحكم كلّ فرد من أفرادها، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكلِّ حكمٍ منافٍ لحكمه<sup>(١)</sup>.

٢ - أنّ يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان، من دون ملاحظة كونه على وجهٍ يسع جميع الأفراد<sup>(٢)</sup>، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميّزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة<sup>(٣)</sup>، ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الأخرى<sup>(٤)</sup>، فيكون المطلوب (في الأمر) والمنهي عنه (في النهي) صِرْفَ وجود الطبيعة<sup>(٥)</sup>، ولتُسَمَّ مثلاً هذا العموم (العموم البكلي)، كما صَنَعَ

---

(١) وجود الدلالة الالتزامية ضروري في (باب التعارض) عنده رحمته الله، وسيعتمد عليها عند مناقشة كلام صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما الله في آخر المبحث.

(٢) فالمتكلّم هنا قَصَرَ نظره على الماهية ولم يتعدَّ إلى الأفراد، فالمحكوم عليه هو الطبيعة، فلا يَدُلُّ الكلام على ثبوت الحكم لشيء لم يلحظه المتكلّم، أعني الأفراد.

(٣) فمثل «أكرم العالم» له دلالة مطابقة واحدة، وهي وجوب الإكرام المتعلّق بصِرْفَ وجود الطبيعة، ولا دلالة له على الأفراد لأنّ المتكلّم لم يلحظها أصلاً.

(٤) كما في مثل «لا تُهِنِ الْفَقِيرَ»، الذي لوحِظَ فيه صِرْفُ الطبيعة.

(٥) هذا واضح في باب الأمر، وإن لم يَكُنْ كذلك في باب النهي، لكنّ المعروف بين الأصوليين (قديماً وحديثاً) كونه كذلك أيضاً، وإنّما يتحقّق الفارق المحسوس بينهما في مقام الامتثال، كما مرَّ مفصّلاً في أواخر باب النواهي، من جهة أنّ العقل لا يحكم بإطاعة «لا تغضب» مثلاً إلا بالانزجار عن كلّ أفراد الغضب في الخارج.

بعضهم<sup>(١)</sup>.

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول<sup>(٢)</sup> فإن موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الأخرى، بمعنى أن يكون متعرضاً بالدلالة الالتزامية<sup>(٣)</sup> لنفي أي حكم آخر منافٍ لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق<sup>(٤)</sup>.

وفي هذه الصورة لا بد أن يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع، لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء<sup>(٥)</sup>، من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء<sup>(٦)</sup>.

(١) مرّ قريباً استظهار العلم المنظور إليه بقوله: «بعضهم».

(٢) وهو أن يكون الحكم متعلقاً بكل فرد من أفراد طبيعة المتعلق، وفانياً فيها بما لها من الكثرات والمشخصات.

(٣) ومرّ قريباً أن تحققها مهمّ جداً في جعل المورد مصداقاً لباب التعارض.

(٤) لمكان الملازمة العرفية بين ثبوت الحكم على النحو الأول، وبين انتفاء الحكم المنافي له عن كل واحد من الأفراد.

(٥) فكل من دليل «صلّ» ودليل «لا تغصب» يُكذّب الآخر في المجمع - أي (الصلاة في المكان المغصوب) -، ويدّعي أن الثابت لموضع الالتقاء في مقام الجعل هو حكمه وحده، وليس حكم الآخر.

(٦) من دون حاجة إلى حكم العقل بالامتناع، ولولا وجود هذه الدلالة الالتزامية لم يتحقق التكاذب بين الدليلين بلحاظ الدلالة المطابقة.

والتحقيق: أنَّ التعارض بين العامين من وجوهٍ لئنا يقع بسبب دلالة كلٍّ منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر<sup>(١)</sup>، ومن أجلها يتكاذبان، وإلا فالدالتان المطابقيتان بأنفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان<sup>(٢)</sup>، فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفي مدلول الأخرى<sup>(٣)</sup>، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين إلا تنافياً بالعَرَض<sup>(٤)</sup> لا بالذات.

ومن هنا<sup>(٥)</sup> يُعَلَم أنَّ هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول<sup>(٦)</sup> - ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصل التوبة

(١) وجه الحَضَر واضح؛ لعدم التكاذب بين المدلول المطابقي لأحدهما والمدلول المطابقي للآخر، كما سيُصَرَّح بالتفصيل به.

(٢) لأنَّ مفاد الدليل وفق كلٍّ منهما هو ثبوت الحكم على الأفراد، كثبوت الوجوب لأفراد الصلاة وثبوت الحرمة لأفراد الغضب، وهذا لا يقتضي كَذِب الآخر.

(٣) في موضع التقاء عنواني المتعلقين (المأمور به والمنهي عنه)، وهذا إنما يُتَصَوَّر في فرض وجود دلالة التزامية لكلٍّ من الدليلين، كي تكون ظاهرة في نفي كلٍّ حكم مخالفٍ لما دلَّ عليه الدليل بالمطابقة.

(٤) فالتنافي يسري إلى الدالتين المطابقيتين من الدالتين الالتزاميتين لانسحاب أوصاف الدلالة الالتزامية إلى الدلالة المطابقية، فيكون حال الدليلين - بلحاظ المدلول المطابقي - حال «صَلَّ الظَّهْرَ» و«صَلَّ الجمعة».

(٥) أي: من جهة التكاذب الموجود بينهما في مقام التشريع.

(٦) المعبر عنه بـ(العموم الاستغراقي).

إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه<sup>(١)</sup>، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه<sup>(٢)</sup>، لأن مقتضى القاعدة<sup>(٣)</sup> في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن بالنسبة إلى مورد الالتقاء<sup>(٤)</sup>، فلا يُحرز فيه الوجوب ولا الحرمة<sup>(٥)</sup>، ولا يُفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع إلا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء<sup>(٦)</sup>، وبقاء حجيتها بالنسبة إليه، أي أنه لم يكن تعارض بين الدليلين في الجعل والتشريع<sup>(٧)</sup>.

(١) لأن التزاحم يتوقف على الجزم بتحقق ملاك كلا الحكمين، ومقتضى التعارض عدم الجزم بذلك، فيثبت وجوب الإطاعة لأحد الحكمين، دون غيره.

(٢) لأن النزاع في (مسألة الاجتماع) من جهة وجود مانع من الاجتماع بعد فرض التسليم بوجود المقتضي له، فلا يختلف حينئذ عن (باب التزاحم).

(٣) العقلية الأولية لا الثانوية فإنها تقتضي التخيير عند للمشهور، في حال فقدان المرجح لكل منهما، كما سيأتي بيانه مفصلاً في باب (التعادل والتراجيح).

(٤) حصراً، لأن المفروض كون النسبة بين الدليلين هي العموم الوجهي.

(٥) فيمكن أن يكون الثابت فيه أحدهما، كما يمكن أن يكون الثابت فيه حكماً ثالثاً كالكرهية مثلاً.

(٦) أو قل: يفرض توفر ملاك كل من الحكمين في مورد الالتقاء، أي المصلحة والمفسدة الواقعتين الملزمتين.

(٧) وهذا التفريق بين باب التعارض وباب التزاحم قد ذكره المحقق النائيني رحمه الله ووافقه رحمتهما، وسيأتي في الأمر الثالث من مقدمة باب (التعادل والتراجيح).

وإن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني<sup>(١)</sup> فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارضٌ حيثيذ<sup>(٢)</sup>، وذلك مثل قوله: «صَلِّ»، وقوله: «لا تغضب»، باعتبار أنه لم يُلحظ في كلٍّ من خطاب الأمر والنهي الكثرات والمميّزات على وجهٍ يسع العنوانُ جميعَ الأفراد<sup>(٣)</sup>، وإن كان نفس العنوان (في حدِّ ذاته وإطلاقه) شاملاً لجميع الأفراد<sup>(٤)</sup>، فإنه في مثله يكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامتناله يكون بفعل أيِّ فرد من الأفراد<sup>(٥)</sup> فلم يكن ظاهراً<sup>(٦)</sup> في وجوب الصّلاة حتى في مورد الغضب على وجهٍ يكون دالاً بالدلالة الالتزامية

(١) وهو قَصْرُ النَّظَرِ على صِرْفِ الوجود بلا لحاظِ صِدْقِ المتعلّق على كلّ الأفراد.  
(٢) لأنّ منشأ التعارض - كما مرّ - هو الدّلالة الالتزامية الثابتة لكلّ من الدّليلين، والمفروض انتفاؤها، فيتوقّف الحكم بالتعارض على القول بامتناع الاجتماع.  
(٣) فلا دلالة لـ«صَلِّ» بالالتزام على عدم الحُرمة في المَجْمَع، كما لا دلالة لـ«لا تغضب» كذلك على انتفاء الوجوب عن المَجْمَع.

(٤) من جهة ترك التقييد، فتنتطبق الماهية قهراً على الكل، ولكنّ هذا الانطباق غير مقصود لكونه قهرياً، ومجرّد قَصْر النَّظَرِ على الطبيعة لا يمنع من إطلاق الدّليل إذا تمّت بمقدّمات الحكمة.

(٥) لما مرّ مراراً من أنّ صِرْفَ وجود أية طبيعة يتحقّق بالفرد الأول من أفرادها الذي يأتي به المكلف خارجاً.

(٦) بطريق الالتزام، كي تقع المعارضة بينه وبين دليل حُرمة الغضب، والدّلالة الالتزامية أيضاً مُحَقَّقٌ ظهوراً للفظ، حالها حال الدّلالة المطابقة.

على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحُرمة الغَضْب في المورد<sup>(١)</sup>.

وكذلك النهي يكون متعلّقاً بِصَرَفِ طبيعة الغَضْب<sup>(٢)</sup>، فلم يَكُنْ ظاهراً في حُرمة الغَضْب - حتى في مورد الصَّلَاة - على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد، ليكون نافياً لوجوب الصَّلَاة<sup>(٣)</sup>.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كلّ منهما أجنبيّاً<sup>(٤)</sup> في عموم عنوان متعلّق الحكم فيه عن عنوان متعلّق الحكم الآخر، أي أنّه غير متعرّض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر<sup>(٥)</sup>، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع، فلا يقع التعارض بينهما؛ إذ لا دالة التزامية لكلّ منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدّالّتين المطابقتين (بهما)<sup>(٦)</sup>، لأنّ المفروض أنّ المدلول

(١) ومن ثمّ يكون مكذباً لدليل الحُرمة في خصوص مورد الالتقاء.

(٢) بقطع النّظر عن الحكم العقلي بتوقّف الامثال على الانزجار عن أفراد الغَضْب على سبيل الدّوام والاستغراق، وبهذا يمتاز (باب النهي) عن (باب الأمر).

(٣) ومكذباً لدليل الوجوب في خصوص مورد الالتقاء، وكلّ هذا بسبب انتفاء الدّلالة الالتزامية، بخلاف الحال في النحو الأول.

(٤) لأنّ كلّ واحد من الحكمين متعلّق بطبيعة أجنبية عن متعلّق الآخر - كالصَّلَاة والغَضْب مثلاً -، والفرد الوحيد الذي يلتقيان فيه (أي المَجْمَع) لم يتعرّض له كلا الدليلين على مستوى الدّلالة الالتزامية.

(٥) في مورد التقاء العنوانين، كي يقع التكذب بينهما.

(٦) أي: مع عدم لحاظ دلالاتي الالتزام وإن كانتا تابعتين للمطابقتين في الوجود.

المطابقي من كلّ منهما هو الحكم المتعلّق بعنوان أجنبي (في نفسه) عن العنوان المتعلّق للحكم الآخر<sup>(١)</sup>.

وحيثُ إذا صادف<sup>(٢)</sup> أنْ ابتلي المكلفُ بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: أما أنْ تكون له مندوحة<sup>(٣)</sup> من الجمع بينهما، ولكنّه هو الذي جمَعَ بينهما بسوء اختياره وتصرفه<sup>(٤)</sup>، وإما أنْ لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما<sup>(٥)</sup>.

فإنْ كان الأول، فإنّ المكلفَ حيثُ يكون قادراً على امتثال كلّ من التكليفين فيصلّي ويترك الغضب، وقد يصلّي ويغضب في فعلٍ آخر<sup>(٦)</sup>، فإذا جمَعَ بينهما بسوء اختياره بأنْ صلّى في مكانٍ مغصوبٍ<sup>(٧)</sup>، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر

(١) فالحال فيها كالحال في «صُمٌّ» و«لا تضربِ اليتيم» من ناحية عدم التكاذب بين مدلوليهما المطابقين.

(٢) شروعٌ في التفريق بين باب الاجتماع وباب التزامهم، من ناحية قدرة المكلف على امتثال خطاب المأمور به في مورد الالتقاء وعدمها.

(٣) أي سعةٌ في مقام امتثال الأمر أو النهي بالخصوص، على البيان المتقدم.

(٤) بأنْ كان متمكناً من الصّلاة في الأرض غير المغصوبة ولكنّه اختار الصّلاة في الأرض المغصوبة.

(٥) كالمحبوس في أرض مغصوبة، فهو مضطّر إلى ارتكاب التصرف الغصبي.

(٦) غير الصّلاة من التصرفات، وهذا يدخل في محلّ النزاع، لأنّ المنظور هو حكم الصّلاة من حيث لزوم الإعادة وعدم لزومها، أو صحتها وفسادها.

(٧) وهو المصداق البارز لمحلّ النزاع في مسألة الاجتماع.

والنهي، فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً في آنٍ واحدٍ<sup>(١)</sup>، وإن قلنا بعدم الجواز فإنه إما أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجّحنا جانب الأمر، أو عاصياً لا غير إذا رجّحنا جانب النهي<sup>(٢)</sup>، لأنه حيثئذ يقع التزاحم بين التكليفين<sup>(٣)</sup> فيُرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وإن كان الثاني، فإنه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأنه<sup>(٤)</sup> - حسبَ الفرض - لا معارضةً بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء<sup>(٥)</sup>، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حيثئذ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهي؛ إذ لا يمكنه من امتثالهما<sup>(٦)</sup> معاً من جهة عدم

(١) فيكون حكمه حكم مَنْ نَظَرَ إلى أجنبية حال الصلاة نظرة محرمة، وإن كان الاجتماع في هذا موردياً لا حقيقياً.

(٢) ولا بدّ في ترجيح أحدهما على الآخر من مرجّح كي يُقدّم الحكم ذو الملاك الأقوى على مزاحمه.

(٣) وفاقاً لصاحب الكفاية نثّر، وخلافاً للمشهور الذين يقولون باندراج المورد في باب التعارض، كما مرّ مختصراً.

(٤) تعليلٌ لوقوع التزاحم بينهما، وهو توفر مناطه، أعني قصور قدرة المكلف عن الجتمع بين التكليفين الإلزاميين في مقام الامتثال.

(٥) لوضوح عدم التكاذب في هذا المقام بين وجوب الصلاة وحُرمة الغضب، فإن وقع تنافٍ بينهما فهو في مقام الامتثال لمكان قصور القدرة.

(٦) المناسب: «إذ لا يمكنه امتثالهما» أو «إذ لا يتمكّن من امتثالهما» ونحوهما.



المندوحة<sup>(١)</sup>.

هذا هو الحق الذي ينبغي أن يُعوَّل عليه<sup>(٢)</sup> في سرّ التفريق بين باهي التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجهٍ بين متعلّقي<sup>(٣)</sup> الخطّابين (خطاب الوجوب والحُرمة)، ولعلّه يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم، وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك<sup>(٤)</sup>، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا (رضوان الله عليهم) في وجه التفريق.

(١) ولا يبعد البناء على ترجيح امتثال الأمر بالصّلاة في هذه الحالة.

(٢) وقد مرَّ في تعليقة سابقة بيانُ مفاده بالقول: «وملخصه: أن المتكلّم في باب التعارض...».

(٣) تأكيدٌ على ما سبق التنبيه عليه نقلاً عن شيخه المحقق النائيني قدس من كون محلّ الكلام هو تحقّق هذه النّسبة بين متعلّقي الحكمين حصراً دون موضوعي الحكمين.

(٤) أي بما ذكرناه من التفريق؛ وذلك لاشتغال هذا الطّريق على عدّة مسائل خلافية، أهمّها اعتبار قيد (المندوحة) وعدمه، وتحديد مرجع مسألة الاجتماع بناءً على القول بالامتناع، وهل هو باب التزاحم أو باب التعارض.

## الطّريقتان الآخران في التفريق

ما تقدّم كلّ كان بياناً للطّريق الذي يتبنّاه المصنّف رحمته الله في مقام التفريق بين مسألة (اجتماع الأمر والنهي) وبين بابيّ التعارض والتزاحم، وبقي طريقتان آخران في المسألة، كما سبقت الإشارة إليه في أول المبحث.

**الطّريق الثاني:** أنّ الفارق بين مسألة الاجتماع وباب التعارض في مقام الثبوت يكمن في أنّ مسألتنا تكون من صغريات باب التزاحم، فيتعيّن حينئذٍ أنّ يشتمل كلّ من المتعلّقين على مناط الحكم مطلقاً (أي حتى في المجمع) كي يُبنى على الجواز أو على الامتناع.

أي أنّ الفعل الواحد يكون مجمّعا لعنوانين أحدهما مأمور به والآخر منهى عنه، وكلّ منهما يكون واجداً لملاك الحكم ومقتضياً للتأثير من دون أنّ يصل الخطاب إلى درجة الفعلية، فإنّ بُني على الجواز ترتّب الأثر على كلا الملاكين، وإنّ بُني على الامتناع كان الحكم تابعاً للملاك الأقوى، ويندرج في باب التزاحم.

فإذا لم يكن كلا المتعلّقين واجداً للملاك - سواء لم يوجد المناط فيهما معاً، أو كان في أحدهما فقط - اندرجت فالمسألة في باب التعارض، لأنّ المعتبر فيه أنّ يكون في المجمع ملاك أحد الحكمين فقط، كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تُكْرِم الشعراء» حيث لا يُحرز ملاك الوجوب والحرمة معاً في (زيد) العالم الشاعر؛ للعلم بأنّه إمّا واجدٌ لملاك وجوب الإكرام، وإمّا واجدٌ لملاك حرّمته، نظراً إلى كونه مجمّعا لعنواني

(العالم) و(الشاعر).

وهذا الطريق هو الذي أفاده صاحب الكفاية تدئ في ثامن الأمور التمهيدية التي ذكرها لمسألة الاجتماع<sup>(١)</sup>.

والمصنّف رحمته الله وإن كان ابتداءً يعتبر هذا الطريق مخالفاً للطريق المختار عنده؛ لكونه يعتمد على شيء آخر غير وجود دلالة التزامية في كلا الدليلين - وهو اشتغال كلا المتعلقين على ملاك الحكم وعدم اشتغالها عليه -، إلا أنه مع هذا لا يراه مبيناً لطريقه؛ لإمكان الجمع بينهما في الجملة، بتقريب أنّ الدليلين إنّما لا يُحرز وجود الملاك فيهما أحياناً لأجل توفر كلّ منهما على دلالة التزامية تنفي الحكم المغاير لما يقتضيه كلّ من الدليلين في المجمّع، وحينئذ يتكاذبان، فيقع التعارض بينهما، وقد يكون وجود المناط فيهما معاً ناشئاً عن انتفاء الدلالة الالتزامية، إلا أنّ هذا الالتقاء بين الطرفين ليس على نحو الموجبة الكلية، كما أشرنا أنفاً.

وكان بإمكانه رحمته الله أن يعترض على طريق الكفاية بما ذكره شيخه المحقق النائيني تدئ<sup>(٢)</sup>، وارتضاه السيد الخوئي تدئ<sup>(٣)</sup>، من أنّ البحث في باب اجتماع الأمر والنهي لا يرتبط بالقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أصلاً، وإلا لزم خروج الأشعري المنكر للتبعية المذكورة، مع أنّ البحث يشمله جزماً.

**الطريق الثالث:** ما يتبنّاه المحقق النائيني تدئ، وهو يتوقف على ثلاث مقدمات:

(١) كفاية الأصول ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤١٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦١ .

(٣) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١١٢ - ١١٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٤٠٢ -

**المقدمة الأولى:** أن انطباق أيّ عنوان على مصداقٍ ما هو يتوقّف على اشتغال المصداق على جهة أو حيثية تسوّغ انطباق العنوان عليه، وتوجب صدّقه عليه، وإلا لصدّق كلّ شيء على كلّ شيء، سواء كان العنوان المنطبق واحداً أم متعدّداً، ولكنّه إذا كان متعدّداً فلا بدّ من تعدّد الجهة المسوّغة للانطباق أيضاً.

وهذه الجهة المسوّغة للصدّق تارة تكون ذاتية لا تقبل الانفكاك عن ذي الجهة، كما إذا كانت جنساً أو نوعاً أو فصلاً، وأخرى تكون عرّضية تقبل الانفكاك عن المصداق كالصلاة والغضب والمصلّي والغاصب، والمهمّ أنّ هذه الجهة أو الحيثية الموجهة للصدّق على قسمين:

**أولهما:** تعليلية، وهي التي توجب انطباق العنوان على المصداق من دون أن ينطبق العنوان عليها كالصلاة، فإنّها حيثية تعليلية توجب صدّق عنوان (المصلّي) على الشخص، لكنّ من دون أن ينطبق العنوان عليها، ولهذا يقال هاهنا إنّ موضوع الحكم هو الذات المحيثة من دون دُخُلٍ للحيثية في الموضوعية.

وهذه الحيثية عبارة أخرى عن نفس المبدأ، فإنّه العلة لتولّد عنوان المشتق منه كتولّد عنوان (العالم) من (العِلْم)، فيكون انطباق (العالم) على (زيد) مثلاً من جهة عِلْمِهِ، وهكذا انطباق (الغاصب) عليه لأجل غَضَبِهِ.

**ثانيهما:** تقييدية، وهي التي توجب انطباق العنوان على نفسها، فتكون هي المصداق مثل البياض، فإنّه حيثية تقييدية توجب صدّق (الأبيض) عليه، وتكون مصداقاً للعنوان، بخلاف التعليلية، ولهذا يقال إنّ موضوع الحكم في هذا القسم هو المركّب من المحيِّث والحيثية معاً.

**المقدمة الثانية:** أن العناوين المنطبقة على مصاديقها والمنتزعة منها على نحوين:

**النحو الأول:** اشتقاقية، وهي العناوين التي تنطبق على مصاديقها بسبب قيام حيثية تعليلية بالذات، كالعلم والمصلّي والغاصب، فإنّ صدق عنوان (العالم) على الذات يكون بلحاظ قيام العلم بها بنحو من أنحاء القيام، وهكذا في البقية.

**النحو الثاني:** مبادئ اشتقاقية، وهي التي يكون انطباقها على مصاديقها لأجل حيثية تقييدية كالعلم والصلاة والغضب، فإنّ صدق عنوان (العلم) على مصداقه بلحاظ انتزاعه من نفس المبادئ الواقعية التي هي عناوين ذاتية متحققة في الخارج، غاية الأمر أنّ هذه الحيثية التقييدية تكون ذاتية وليست خارجة عن الذات.

وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية كالعلم، فإنّ صدقه على الذات معلول لعلّة خارجة عن الذات، وهي قيام العلم بها، وهذا القيام جهة تعليلية خارجة عمّا ينطبق عليه عنوان (العالم) وهو الذات.

ولهذا التقسيم أثر كبير في صياغة هذا الطريق الذي يتبناه المحقق النائيني تثنئاً، فإنّ صدق العناوين الاشتقاقية لما كان معلولاً لعلل خارجة عن الذوات التي تنطبق عليها تلك العناوين، لم يكن تعدّد تلك العناوين موجباً لتعدّد المعنون في الخارج، ولأجله يكون التركيب بينها اتحادياً، كما سيأتي قريباً، وهذا بخلاف المبادئ الاشتقاقية، فإنّ تعدّدها موجبٌ لتعدّد المعنون في الخارج، ولهذا يكون التركيب بينها انضمامياً.

**المقدمة الثالثة:** ينقسم التركيب باعتبار وحدة وجود المركّب خارجاً وعدمها

إلى قسمين:

**الأول:** اتحادي، وهو ما يحصل بين شيئين، ويقتضي أن يكونا موجودين في الخارج بوجود واحد، مثل التركيب بين الجنس والفصل، كالحیوان والناطق، حيث يكون لهما في الخارج وجود واحد متمثل في الإنسان، وهكذا التركيب بين العناوين الاشتقاقية كالمصلي والغاصب ونحوهما، ولهذا يصح حمل كل منهما على الآخر، كما يصح حملهما على الذات وبالعكس.

وهذا القسم من التركيب يقتضي كون جهة صدق العنوان على الذات تعليلية، لثلاث محصل تكثر في الموضوع، وهذا ما يحصل في صلاة زيد وعصبة مثلاً، فإنهما لا يقتضيان مغايرة (زيد الغاصب) لـ(زيد المصلي)، بل هو هو، غايته أن الصلاة تكون علة لانطباق عنوان (المصلي) على زيد، كما أن الغضب يكون علة لانطباق عنوان (الغاصب) عليه، كما تقدّم.

**الثاني:** انضمامي، وهو ما يحصل بين شيئين أو أكثر، ويبقى المركب منهما متعدداً في الوجود الخارجي، مثل التركيب بين المادة والصورة، وكذا التركيب بين المبادئ الاشتقاقية كالصلاة والغضب، ولهذا لا يمكن الاتحاد بينهما كي يصح حمل بعضها على البعض الآخر، فيكون التركيب بين الاثنين في مورد الاجتماع انضمامياً؛ ضرورة أن كلاهما يندرج تحت مقولة مغايرة للمقولة التي يندرج تحتها الآخر، فيكون حالهما حال ما لو ضُمَّ حجرٌ إلى إنسان، فإن المركب منهما متعدّد الوجود بتعدّد أجزائه، ويبقى كلّ منهما محتفظاً بوجوده الخاص.

وهذا القسم (خلفاً لسابقه) يقتضي كون الجهة المصححة للانطباق تقييدية، ولا يمكن أن تكون تعليلية، لأنّ المفروض انتفاء الاتحاد بين العنوانين، فنحتاج

عندئذٍ إلى حيثية توجب تكثرًا في الموضوع، وليست هي إلا التقييدية.

ويرى المحقق النائيني <sup>١</sup> أنَّ المعيار في كون الجهتين المسوَّغتين للصدِّق تعليليتين هو كون التركيب بين العنوانين في المَجْمَع اتحادياً كالمصلي والغاصب، وأنَّ المعيار في كون الجهتين تقيديتين كون التركيب انضمامياً كالصلاة والغضب، واعترضه المحقق العراقي <sup>٢</sup> وأبدى معياراً آخر لتحديد نوع الحيثية <sup>(١)</sup>.

وباتضح هذه المقدمات، فإنَّ الحيثيتين اللتين تستوجبان انطباق العنوان على الذات: تارةً تكونان تعليليتين، وعندئذٍ يكون التركيب بين العنوانين الصادقين على ذلك الفرد تركيباً اتحادياً، وهذا يُحقِّق التعارض بين الدليلين، لأنَّ الموجود في الخارج سيكون واحداً.

ومثاله ما لو قال المولى: «أكرم المصلي» و«لا تُكرم الغاصب»، بناءً على كون العناوين اشتقاقية، فيقع التنافي بين الوجوب والحُرمة في مورد الاجتماع (أي المصلي الغاصب) في نفس مقام الجعل، من دون مدخلية لعدم قدرة المكلف على امثال التكليفين معاً.

وتارةً أخرى تكون الحيثيتان تقيديتين، مع فرض تعلُّق التكليف بالطبائع، وخروج المشخصات عن حيز الطلب، وعندئذٍ يكون التركيب انضمامياً، فيتعدَّد الموجود في الخارج، ويخرج المورد عن باب التعارض، ويدخل في مسألة الاجتماع مع توفر المندوحة، وفي باب التزاحم مع عدم توفرها <sup>(٢)</sup>.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٣٣ - ٤٣٤ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٥٧ - ١٦٣ .

وقد صرَّح تَنْذُرُ في معرض بيان مختاره في المسألة بأنَّ التركيب فيها انضمامي وليس باتحادي<sup>(١)</sup>.

ولا يخلو نقلُ المصنَّف رحمته الله لهذا الشقِّ من كلام شيخه تَنْذُرُ عن مسامحة، لأنَّه قد اقتصر على فرض كون الحيثية تقييدية، ولم يذكر اعتبارَ شرط تعلُّق الأمر بالطبائع أيضاً، وإنَّ كان ما اقتصر على ذكره هو العنصر الأهمُّ في طريقه تَنْذُرُ.

وكيفما كان، فإنَّ المصنَّف رحمته الله لا يرتضي كلا شقِّي هذا الطريق:

أما الشقُّ الأولُ منهما (المرتبط بالحيثية التعليلية) فلم يُصرِّح بوجه الخدش فيه، ولعلَّه رحمته الله يوافق على المناقشة التي ذكرها شيخه المحقق العراقي تَنْذُرُ في هذا الشقِّ تحديداً<sup>(٢)</sup>.

وأما الشقُّ الثاني (المرتبط بالحيثية التقييدية) فلعدم قبوله رحمته الله بخروج موارد كون الحيثيتين تقييديتين عن باب التعارض بقول مطلق، لأنَّ المسألة في بعض هذه الموارد قد تدرج في باب التعارض أيضاً، إذا فُرِضَ وجود تكاذبٍ بين الدليلين من جهة تحقُّق دلالة التزامية لهما، وعندئذٍ لا يكون المناط هو كون الحيثية تقييدية وعدم كونها كذلك، بل المناط ما سبق من وجود دلالة التزامية في البَيِّن وعدم وجودها.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٠٣ - ٤١١، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) يلاحظ: نهاية الأفكار ج ١ ص ٤٢٠ - ٤٢١.



## الطريقان الآخران<sup>(١)</sup>

فقد ذهب صاحب الكفاية<sup>(٢)</sup> إلى «أنه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلا إذا أحرز في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع، وأما إذا لم يُحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض؛ للعلم الإجمالي حيثئذ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً».

هذا خلاصة رأيه رحمته<sup>(٣)</sup>، فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما أن المناط عندنا في التفرقة بينهما<sup>(٤)</sup> هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، وبدونها لا تعارض،

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) في ثامن الأمور التمهيدية لهذه المسألة، وهذا هو الطريق الثاني في التفرقة بين الأبواب الثلاثة، وما ذكره المصنّف رحمته ليس نصّ كلام الكفاية، كما لا يخفى.

(٣) فالفرق بينهما عنده تنبّه بحسب مقام الثبوت وفقاً لقانون تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الإلزامية هو لا بدئية وجدان كل من المتعلقين للملاك في مسألة الاجتماع دون التعارض، وثبوت الملاك فيها حتى في مورد الاجتماع.

(٤) كما مرّ مفصلاً عند بيان الطريق الأول المختار له رحمته.

فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن<sup>(١)</sup> دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتها الالتزامية لا يُحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي<sup>(٢)</sup>.

وأما شيخنا النائيني (أعلى الله في الخلد مقامه)<sup>(٣)</sup> فقد ذهب إلى: «أن مناط دخول المورد في باب التعارض أن تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تعليليتين<sup>(٤)</sup>، لأنه حيثئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به<sup>(٥)</sup> فيتكاذبان، وأما إذا كانتا تقيديتين<sup>(٦)</sup> فلا يقع التعارض بينهما<sup>(٧)</sup>، ويدخلان حيثئذ في مسألة الاجتماع مع

(١) هذه محاولة للتوفيق بين ما جاء في الكفاية وما ذكره رحمته الله في الطريق الأول.

(٢) إذ لا كلام بينهم في أن ثبوت الحكم يكشف عن وجود مناطه (أي ملاكه) في المتعلق، كما أن إطلاق دليل الحكم يكشف عن تحقق المناط بنحو الشمول.

(٣) هذا هو الطريق الثالث في التفرقة بين الأبواب الثلاثة، وسيتحدث عنه رحمته الله ثانية في مبحث (تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون) الآتي.

(٤) وهي التي توجب انطباق العنوان على المصدق ولا ينطبق العنوان عليها، كالصلاة فإنها توجب صدق (المصلي) على (زيد) من دون أن ينطبق العنوان عليها.

(٥) فيكون التركيب بين العنوانين - كالمصلي والغاصب - اتحادياً.

(٦) وهي التي توجب انطباق العنوان على نفسها فتكون هي المصدق.

(٧) بسبب كون التركيب بين العنوانين انضمامياً.

المندوحة، وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة»<sup>(١)</sup>.

ونحن نقول<sup>(٢)</sup>: في الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الداليتين تكاذبٌ من أجل دلالتها الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فإن التعارض بينهما لا محالة واقعٌ، ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع<sup>(٣)</sup>. ولنا مناقشةٌ معه في صورة الحثية التعليلية يطول شرحها<sup>(٤)</sup>، ولا يهيم التعرض لها الآن، وفي ما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدئ.

(١) خلاصته أن الحثيتين إذا كانتا تعليليتين كان اجتماع العنوانين بنحو التركيب الاتحادي كالعالم والفاسق، فيدخل المورد في باب التعارض، بخلاف ما إذا كانتا تقيديتين وفُرِضَ تعلُّق الحكم بالطبائع فإنَّ (اجتماع الأمر والنهي) يكون بنحو التركيب الانضمامي، وحينئذٍ يندرج المورد في باب الاجتماع.

(٢) فالمصنَّف رحمته الله لا يرتضي إطلاق القول بدخول المورد في باب الاجتماع إذا كانت الحثيتان تقيديتين، بل قد يدخل المورد في باب التعارض أيضاً إذا وجدت الدلالة الالتزامية، كما أوضحه رحمته الله.

(٣) فمناط التعارض عنده رحمته الله هو التكاذب، فلو فُرِضَ أن الحثية في العامين من وجه كانت تقييدية ولكن كان أحدهما مكذباً للآخر بالدلالة الالتزامية دَخَلَ المورد في باب التعارض، لتحقق موضوعه.

(٤) لعلَّه رحمته الله يشير إلى مناقشة شيخه المحقق العراقي تُثْبِتُ لهذه الصورة في (نهاية الأفكار).

## المبحث السادس: الحق في المسألة

يختار المصنّف رحمته الله القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في فعلٍ واحدٍ ذي عنوانين - كما مرَّ في بداية المسألة - وفقاً لجمع من محققي المتأخرين، منهم المحققان القمي والنائيني رحمتهما الله، ومعنى هذا أنه لا يعتبر مورد (توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحدٍ ينطبق عليه عنوانان كليّان) صغرى لكبرى اجتماع الأمر والنهي، فيكون اجتماع الحكمين حينئذٍ موردياً، ويكون الشخص الذي يأتي بصلاته في الأرض المغصوبة مطيعاً للأمر بالصلاة، وعاصياً للنهي عن الغضب، فحاله حال الناظر إلى الأجنبية في صلاته نظرة محرّمة، من حيث كونه مطيعاً وعاصياً في نفس الوقت لكن من جهتين.

وقد ذكروا عدّة أدلة لإثبات جواز اجتماع الأمر والنهي، نذكر اثنين منها:

**الدليل الأول:** ما ذكره المصنّف رحمته الله، مستفيداً ممّا ذكره شيخاه المحققان الأصفهانى والعراقي رحمتهما الله، كما سيتضح، ومحضله أنّ الأحكام الشرعية لما كانت من قبيل الأعراض الذهنية يمتنع تحقّق معروضها في الخارج، بل لا بدّ من أن يكون معروضها ذهنياً؛ للزوم التطابق بين العارض ومعروضه في ظرف التحقّق، ومن ثمّ يكون متعلّق الأحكام الشرعية هو العناوين والطّابع، وليس المعنونات والأفراد الخارجية، كما وقع في بعض الكلمات، وتقدّم أنّه ينطوي على مساححة.

وإذا فرض تعدّد العنوان فلا مانع حينئذٍ من القول بالجواز؛ لأجل تعلق أحد

الحكمين بأحد العنوانين، وتعلّق الحكم الآخر بالعنوان الآخر، فلا يلزم اجتماع الضدّين لا في جانب العنوان لفرض تعدّده، ولا في جانب المعنون لعدم تعلّق الحكم به أصلاً.

ولتوضيح هذا الدليل ينبغي ذكر ثلاث مقدّمات هي عبارة عن ثلاث دعاوى مترتبة في ما بينها:

**المقدّمة الأولى:** مرّ في بداية هذه المسألة أنّ التكاليف الشرعية (أي الأوامر والنواهي) يمتنع تعلّقها بالأفراد الخارجية، كما هو الحال في الصفات والكيفيات النفسانية من العلم والظنّ والحبّ والبغض والاشتياق والإرادة ونحوها<sup>(١)</sup>.

ويمكن تقريب هذا المدّعى من خلال مقايضة الطلّب (الذي يتضمّن كلّ من الأمر والنهي) بالشّوق، وباتّضاح الحال في الشّوق يتّضح في الطلّب.

ولعلّ الوجه في إثبات المدّعى أولاً في الشّوق، هو أن الشّوق يقع في طريق حصول الفعل الاختياري من فاعله، فإنّ الفعل لا يصدر عن فاعله إلا بعد تعلّق إرادته بإيجاده، وهذه بدورها لا تتحقّق ما لم يسبقها اشتياقه إلى وجود الفعل، ولا يختلف الحال في الطلّب، لأنّه يكون مسبوقاً بتعلّق الإرادة التشريعية للمولى بصدور الفعل من المكلف، وهذه بدورها مسبقة بحصول الشّوق من المولى إلى صدور الفعل من المكلف، فما يقال في تحديد متعلّق الشّوق (أي المشتاق إليه) يقال بعينه في تحديد متعلّق الطلّب (أمراً كان أو نهياً)<sup>(٢)</sup>.

(١) يلاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣١٠ - ٣١١ ت ١٦٧، نهاية الأفكار ج ١ ص ٤٨١ - ٤٨٢.

(٢) يلاحظ: متقى الأصول ج ٢ ص ٤٧٢.

ومن الواضح أنَّ الشَّوْقَ يستحيل أن يتعلَّق بالموجود في الخارج، لعدة أسباب ذكر المصنَّف رحمته الله اثنين منها:

**السَّبب الأول:** أنَّ الشَّوْقَ لو فُرض تعلَّقه بالمصداق الخارجي (المعنون) فلا يخلو إمَّا أن يتعلَّق به حال وجوده فيلزم تحصيل الحاصل، إذ لا معنى للشَّوْق إلى المشتاق إليه بعد فرض وجوده خارجاً، وإمَّا أن يتعلَّق بالمعنون حال عدمه خارجاً فيلزم محذوران:

**أحدهما:** تقوُّم الموجود بالمعدوم، وتوقُّفه عليه، فإنَّ المفروض أنَّ الشَّوْق صفة نفسانية موجودة، والمتعلَّق يمثل معروضها، فإذا فُرض أنَّه أمرٌ معدوم لم يصحَّ تعلُّقها به، لأنَّه من تقوُّم الموجود بالمعدوم، وبطلانه من الواضحات.

**الأخر:** تحقُّق المعدوم من حيث هو معدوم، لأنَّ الشَّوْق إلى شيء يُحقَّق له نحواً من الوجود، والمفروض أنَّه معدوم، أو قُلْ: يلزم منه الخُلْف.

**فالحاصل:** أنَّ الشَّوْقَ لا يتعلَّق بالمعنون (أي المشتاق إليه) الخارجي لا في حال وجوده ولا في حال عدمه، وحيث إنَّ الشَّوْقَ صفة موجودة، فلا بدَّ لها من موضوع تقوم به، فلا محالة يكون موجوداً في الذهن لعدم الواسطة بين الخارج والذهن في محلِّ الكلام.

**والتحقيق:** أنَّ الشَّوْقَ - كما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله في أكثر من موضع <sup>(١)</sup> - لا يمكن أن يتعلَّق بالشيء الذي يكون موجوداً من جميع الجهات ولا بالمعدوم من جميع الجهات، بل إنَّما يتعلَّق الشَّوْقُ بالشيء الذي يكون موجوداً من جهة ومعدوماً

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٥٧ ت ١٢٧، ص ٣١٢ ت ١٦٧.

من جهة أخرى، بمعنى أنّ له جهتين: جهة وجدان (من حيث حضوره في النفس) وجهة فقدان (من حيث وجوده الخارجي)، فمن الجهة الأولى يصحّ تعلّق الشّوق به فلا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، ومن الجهة الثانية يتحقّق الشّوق والطلّب فلا يلزم تحصيل الحاصل، وهذا ما صرّح به المصنّف أخيراً<sup>(١)</sup>.

**السبب الثاني:** لو لم يكن متعلّق الشّوق هو العنوان لزم إمّا انفكاك العرض عن موضوعه، وإمّا تحقّقه في غير ظرف معروضه، ولكنّ كلا اللّازمين باطل، فالملزوم مثلها.

بيان الملازمة: أنّ الشّوق من الأمور النفسانية والأعراض الموجودة في النفس التي تحتاج إلى موضوع تتقوّم به وتشخص به، شأنها في هذا شأن سائر الأعراض، ويستحيل أن يكون موضوع العرض الذهني أمراً خارجياً؛ للزوم المحذورين المذكورين:

إمّا انفكاك العرّض عن عروضه، لأنّ ظرف الخارج غير ظرف الذهن، فإنّ الموضوع المتحقّق في الخارج غير موجود في الذهن؛ بداهة عدم إمكان وجود شيء واحد في طرفين في آن واحد، وهذا يعني حصول انفكاك بين العرّض والمعروض.

---

(١) وهذا هو عين الجواب المذكور عن الإشكال الذي خطّب به سقراط في باب التّصوّر والتصديق، وهو: أنّ المطلوب إن كان معلوماً فطلبه تحصيل للحاصل، وإن كان مجهولاً فيمتنع طلبه؛ لعدم توجّه النّفس إليه أصلاً، فأجيب عنه بأنّ المطلوب يكون معلوماً من وجه، ومجهولاً من وجه، فبالوجه المعلوم يصحّ توجّه النّفس إليه؛ لعدم كونه حينئذ مجهولاً مطلقاً، وبالوجه المجهول يرتفع محذور تحصيل الحاصل، يلاحظ: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار ص ٢٧ - ٢٩، سلّم العلوم ص ٢٠ - ٢١.

وإما تحقق العَرَض في غير ظرف معروضه، فلا بدّ من أن يتقوّم الشَّوْق بأمرٍ موجود في النفس، وهذا تعبير آخر عن تعلّقه بالعنوان لا بالمعنون، وبهذا يكون الموضوع الحقيقي للشَّوْق والمتعلّق أولاً وبالذات هو الموجود في أفق النفس، لا الموجود في الخارج، فإنّه وإن كان يطلق عليه المتعلّق أيضاً، إلا أنّه ثانياً وبالعَرَض، فيكون الشَّوْق نظير العلم، فإنّ المعلوم (أولاً وبالذات) إنّما هو الصّورة الذهنية، والموجودُ الخارجيّ هو المعلوم (ثانياً وبالعَرَض).

وحينئذٍ، إذا فُرِضت استحالة تعلّق الشَّوْق بالموجود في الخارج لم يَكُنْ حال الطَّلَب مختلفاً عنه، فيكون متعلّق الطَّلَب هو الصّورة الموجودة في الذهن (أي العنوان)، ولا يمكن أن يتعلّق الطَّلَب بالمعنون، لكنّ تعلّقه بالعنوان ليس بها هو عنوان، بل على تقدير خاصّ، كما أفاد المحقق العراقي <sup>(١)</sup>، ويكون الغرض من تعلّق الطَّلَب به إخراجَه من عالم الفرض والتقدير إلى عالم التحقّق والفعليّة، لئلا يكون تعلّقه بالعنوان (بها هو عنوان)؛ لوضوح بطلانه، كما سيأتي قريباً.

**المقدّمة الثانية:** أنّ تعلّق الحكم بالعنوان لا يعني بالضرورة تعلّقه بالعنوان (من حيث هو في الذهن)، أي من حيث هو صورة ذهنية، وإنّما يتعلّق الحكم بالعنوان بما هو مرتبطٌ بالمصداق الخارجيّ وحالُه عنه وفانٍ فيه، لأنّ تعلّق الحكم بالعنوان بما هو عنوان (أي بما هو صورة ذهنية) باطلٌ لاستلزامه تحصيلَ الحاصل، فإنّ العنوان (بها هو عنوان) أمرٌ حاصل في الذهن، فلا معنى لطلبه من المكلف.

مضافاً إلى أنّ المحقّق لغرض المولى إنّما هو الموجود في الخارج لا الموجود في



الذهن، ولعلّ هذا هو ما دعا جمعاً من الأصوليين إلى القول بأنّ متعلّق التكليف هو المعنون، بتقريب أنّ ما يُحقّق غرض المولى إذا كان هو المصداق الخارجي، فلا بدّ أن يكون المتعلّق هو العنوان بما هو حالّ عن المصداق الخارجي.

وهذا الكلام وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا يخلو عن إجمال، لأنّ للحكاية نحوين باعتبار كون المحكي عنه موجوداً في الخارج بالفعل، وعدم كونه كذلك:

(١) أنّ يكون العنوان حاكياً عن مصاديقه الموجودة في الخارج فعلاً، بحيث يكون العنوان ملحوظاً بما هو فإنّ في المعنون الموجود في الخارج بالفعل.

(٢) أنّ يكون العنوان حاكياً عن المصاديق الخارجية غير الموجودة في الخارج بالفعل، وهذا النحو هو المقصود هنا، ومعناه أنّ الطلّب يتعلّق بالعنوان الذي يحكي عن أفراده الخارجية غير الحاصلة بالفعل، ويكون الغرض من تعلّق الطلّب بالعنوان هو إخراج الأفراد من مقام الفرض والتقدير إلى عالم التحقق في الخارج بالفعل، كما ذكر المحقق الأصفهاني تثنّى<sup>(١)</sup>.

المقدّمة الثالثة: أنّ الحكم وإنّ تعلّق بالعنوان، ولكنّ قد يقال إنّ هذا لا يمنع من سرية الحكم إلى المعنون الخارجي، لأنّ العنوان لم يلحظ (بما هو عنوان) بل (بما هو فإنّ في المعنون)، فيؤول الأمر في النهاية إلى تعلّق الحكم بالمعنون.

والظاهر أنّ نظر المصنّف (رحمته) في هذا إلى ما ذكره شيخه المحقق العراقي تثنّى في مبحث (تعلّق الأمر بالطبيعة أو بالفرد) من الالتزام بسرية الطلّب إلى أفراد العنوان ومصاديقه، لكنّ لا على نحو الإطلاق، حيث فصل تثنّى بين نحوين من الأفراد،

(١) نهاية الدرایة في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣١٣ ت ١٦٨ .

ونتيجة هذه السراية في آخر المطاف دخول الأفراد (في الجملة) تحت دائرة الطلب الشرعي، فتصير مورداً للوجوب التخيري الشرعي، بمعنى أن كل واحد من أفراد الطبيعة (المأمور بها) يصير واجباً على حدة، لكن بنحو خاص من الوجوب<sup>(١)</sup>، إلا أنه تنبّه ذكر في المقام (أي في الأمر السابع) أن السراية للحكم تكون قهرية إلى الحِصص المحفوظة من الطبيعي في ضمن الأفراد دون الخصوصيات الزائدة<sup>(٢)</sup>، فكلامه السابق ينتهي إلى كلامه الأخير، فليُتدبر جيداً.

ولكن هذا غير مقبول عند المصنّف رحمته الله - وفقاً لجمع كثيرين منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته الله<sup>(٣)</sup> - بالنظر إلى ما هو المقصود من تعلّق الحكم الشرعي بالعنوان (من حيث هو حاكٍ عن المعنون الخارجي)؛ فإنّ لحكاية العنوان عن المعنون وفنائه فيه نحوين آخرين باعتبار تعلّق الحكم في النهاية بالمعنون الخارجي بواسطة الفناء وعدم تعلّقه به:

(١) الفناء الذي ينتهي إلى تعلّق الحكم بالمعنون الخارجي مباشرة، من جهة كون الفناء جسراً لتعلّق الحكم بالفرد الخارجي مباشرة، بحيث يكون المعنون هو متعلّق الحكم حقيقة.

(٢) الفناء الذي لا ينتهي إلى ذلك، بل أقصى الأمر أنّه يُصحّح تعلّق الحكم بالعنوان، من دون أن يجعل الحكم متعلّقاً بالفرد مباشرة، وفي نفس الوقت يُخرج

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٩.

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ٤٢١.

(٣) كفاية الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٢٥.

العنوانَ عن أن يلحظ بها هو هو.

وهذا النحو هو المقصود في المقام، فيكون متعلّق التكليف حقيقةً هو العنوان بها هو حالكٌ عن أفرادهِ غير الموجودة في الخارج بالفعل، وفانٍ فيها بالفناء الذي يصحّح تعلّق الحكم بها، ولا يؤدّي إلى سريان الحكم إلى المعنون، وإلاّ صرنا إلى القول الآخر.

إن قلت: المحذور يكمن في تعلّق الحكم بالمعنون الخارجي مباشرةً، دون ما إذا فُرض تعلّقه به بتوسّط العنوان الفاني فيه، فيكون قولاً ثالثاً.

قلت: هذا ليس قولاً ثالثاً، بل هو عينُ القول بتعلّق الحكم بالمعنون، لأنّ المحذور الحقيقي يلزم من أصل تعلّق الحكم بالمعنون الخارجي سواء أكان مباشرةً أم بواسطة العنوان، ومجرّد توسّط العنوان بين الحكم والمعنون لا يُغيّر من الواقع شيئاً، بعد كون المحاذير المتوجّهة عليه شاملة بملاكاتهما لكلتا الصّورتين.

ولتقريب هذه الفكرة للأذهان استعان المصنّف رحمته الله بالمثال المذكور في المنطق، وهو قولهم: «الحرف لا يُجبر عنه»، فإنّ هذه القضية نفسها تشتمل على الإخبار عن الحرف بـ(عدم الإخبار عنه)، في حين أنّ مفادها هو نفْيُ الإخبار عنه، وحينئذٍ قد يُتوهّم حصول التنافي من جهة أنّ الحرف إذا كان في واقعه لا يقبل الإخبار عنه، فكيف تمّ الإخبار عنه في هذه القضية؛ لوضوح وقوعه مبتدأ في الجملة المذكورة، أو قل: محكوماً عليه في القضية.

ولكنّ دعوى وجود تنافٍ تبني على توهّم أنّ الحرف (الذي أُخبر عنه في القضية المذكورة بعدم الإخبار عنه) هو واقع الحرف (أي الحرف بالحمل الشائع)،

مع أن الحرف (المخبر عنه في تلك القضية) هو عنوان الحرف (أي الحرف بالحمل الأولي)، وعنوان الحرف يصح الإخبار عنه، لأنه اسمٌ كبقية الأسماء.

والغرض من ذكر هذا المثال هو أن عنوان الحرف لم يجعل موضوعاً في القضية (بما هو معنى اسمي) بل (بما هو حالٌّ عن المعنى الحرفي)، من دون أن يتعلق الحكم (أي المحمول) بالأفراد (أي الحرف بالحمل الشائع)، وقد ذكر المصنّف رحمته الله في كتابه (المنطق) أمثلة أخرى لهذه الفكرة في مبحث (العنوان والمعنون)<sup>(١)</sup>.

ومن هذا يتضح أن القول بتعلق الحكم بالعنوان لا يستلزم سرية الحكم إلى المعنون، لأنّ الفناء الذي يُصحّح تعلق الحكم بالعنوان لا ينتهي إلى تعلق الحكم بالمعنون، وهذا نحو دقيق من الفناء في مقابل النحو الأول.

ثم تطرّق المصنّف رحمته الله إلى التعريض بما صدر عن بعض أهل الفن في المعقول من الخلط بين (مصحّح الحكم) و(المحكوم عليه)، فإنّ الثاني هو العنوان الخارجي عن المعنون الخارجي، والفاني فيه، ولكن من دون سرية الحكم من العنوان إلى المعنون، حتى يُتوهّم كون الأخير هو المحكوم عليه، في حين أن (مصحّح الحكم) هو فناء العنوان في المعنون، وبركة هذا الفناء صحّ كون العنوان هو المحكوم عليه في القضية، مع أن الغرض من الحكم يقوم بالمعنون الخارجي (الذي هو المحكي عنه والمفني فيه)، ولكن جعل المعنون هو المحكوم عليه غير صحيح؛ لترتب عدّة محاذير تقدّم بيانها.

وقبل الشروع في توضيح الدليل، فقد حاول المصنّف رحمته الله توجيه مقالة القائل

(١) يلاحظ: المنطق ج ١ ص ٦٩ - ٧٠.

بسرابة التكليف من العنوان إلى المعنون بما يجعلها مقبولة، وذلك من خلال طرح احتمال أن يكون مراده ما تقدّم منه ﷺ من حديث الفناء وقيام الغرض بالمعنون المفني فيه، وبهذا لا يكون قوله مخالفاً للقول بعدم السراية.

ولكنّ هذا التوجيه لا يخلو عن شيء، لأنّه لا يُحقّق مرادّ القائل بالسراية وهدفه منها، أعني الانتهاء إلى شمول دائرة الطلّب للمعنون (أي الأفراد الخارجية) فتصير واجبة بنفس الخطاب، مع أنّ مَنْ يذكر حديث الفناء وتعلّق الغرض بالمعنون يبيّن على أنّ متعلّق التكليف (أولاً وبالذات) إنّما هو العنوان، وإنّ كان هذا ببركة فئاته في المعنون، فليتأمل.

الآن: وبتأضاح المقدّمات الثلاثة يظهر دليل القول بالجواز، وهو عدم لزوم محذور من توجّه حكمين إلى فعلٍ واحدٍ ذي عنوانين في وقتٍ واحدٍ، لأنّ المحذور المتوقع هو اجتماع الضدّين، وهو غير لازم لا في العنوان ولا في المعنون:

أمّا عدم لزومه من ناحية العنوان فلغرض تعدّده، فإنّ الموجود عنوانان: عنوان (الصلاة) وعنوان (العُصْب) في مثال المسألة، فيكون حينئذٍ بمنزلة تعدّد الموضوع في باب الضدّين، أي وجود جسم متصف بالسواد، وآخر متصف بالبياض مثلاً.

وأما عدم لزومه من ناحية المعنون فلا أنّه ليس متعلّق التكليف أصلاً؛ لما مرّ آنفاً من أنّ الصحيح هو تعلّق التكاليف بالعناوين، وعندئذٍ لا يلزم أيّ إشكال من توجّه حكمين إلى فعلٍ واحدٍ ما دام يصدق عليه عنوانان، فيقع هذا الفعل الواحد امثالاً للأمر وعصيانياً للنهي في آنٍ واحدٍ بعد انطباق كلا العنوانين عليه.

وهذا المقدار لا صيّر فيه، لأنّ المبدأ الموجود في المجمع - كما يذكر المحقق

النائيني <sup>(١)</sup> - متحدّ ماهية مع المبدأ الموجود في غير المجمع، وعليه فلا نقصان في الصّلاة الموجودة في المجمع عن الصّلاة في غيره، بدعوى انطباق عنوان (المنهي عنه) على المجمع، لأنّ المفروض عدم تقييد العنوان بقيد يُخرج الفعل عن شمول العنوان له، كما هو الحاصل في الموردين الآتين.

ولا يبتني القول بجواز الاجتماع على فكرة (استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنونات) كما هو واضح، بل المطلوب هو حفظ انطباق كلا العنوانين على المجمع. وهناك موردان يتعدّر فيهما إحراز انطباق العنوانين على المجمع بل ينتفي فيهما الانطباق المطلوب:

**المورد الأول:** أن يكون العنوانان (اللذان بينهما عمومٌ من وجه) ملحوظين في الخطاب بنحو يكون كلّ منهما شاملاً لجميع الأفراد، وحينئذٍ يكون كلّ من العامّين مشتملاً على دلالة التزامية تفيد نفي أيّ حكم مخالفٍ لحكم العامّ في المجمع، فيقع التعارض بين الدليلين، ويخرج المورد عن مسألة (اجتماع الأمر والنهي)، لأنّ وقوع التعارض بينهما يعني أنّ أحدهما هو الذي ينطبق عليه العنوان دون الآخر، فيكون التعارض بمثابة التقييد لأحد العنوانين بقيد يُخرج المجمع عن دائرته.

فلا بدّ حينئذٍ من البناء على أنّ العنوان العامّ لمُتعلّق التكليف هو من النحو الثاني، الذي لا يكون العنوان فيه سارياً إلى جميع الأفراد، حيث يكون الأمر متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة من دون أن يكون ظاهراً في الوجوب حتى في المجمع، فلا تعتقد له حينئذٍ دلالة التزامية على نفي أيّ حكم مخالفٍ في المجمع.

(١) أجدود التقارير ج ٢ ص ١٥٧ .

**المورد الثاني:** أن يُبنى على أن القدرة المعتبرة في التكليف مستفادة من نفس الخطاب لباً، كما مرَّ عن المحقق النائيني تت في مبحث ثمرة الضدِّ في معرض إيرادِه على المحقق الثاني تت<sup>(١)</sup>، وبناءً عليه تكون القدرة المأخوذة في متعلِّق التكليف شرعيةً بنحو ما، فيكون متعلِّق الخطاب هو الطبيعة المقدور عليها شرعاً، ويتنفي انطباق كلا العنوانين على المَجْمَع، لأنَّ المنهَى عنه غيرُ مقدور عليه شرعاً، فلا ينطبق عنوان (المأمور به) على هذا الفرد.

ولهذا فقد صرَّح المصنِّف رحمته بمخالفته لشيخه المحقق النائيني تت، وموافقة المشهور الذين يبنون على أن القدرة المأخوذة في التكليف هي القدرة العقلية بملاك (قُبْح تكليف العاجز)، ولازمه عدم الضَّيْر في انتفاء قدرة المكلف على شخص المأمور به شرعاً؛ لكفاية انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المأتي به، وهو مناط تحقُّق الامتثال، كما مرَّ الحديث عنه مفصلاً عند بيان إشكال المحقق النائيني تت هناك، ولكنَّ المصنِّف رحمته لم يُصرِّح هناك بعدم موافقته لرأي شيخه تت المخالف لرأي المشهور.

ومحصِّل اعتراض رحمته - كما مرَّت الإشارة إليه في الموضع المشار إليه<sup>(٢)</sup> - أنَّ التكليف على الرأي الصحيح يتعلَّق بالعنوان، وعندئذٍ يكفي في صحَّة التكليف بالطبيعة القدرة عليها في الجملة - وفقاً للمحقق الثاني تت - فيحصل امتثال أمر الطبيعة حتى وإن لم يكن الفرد المأتي به بشخصه مقدوراً عليه شرعاً؛ لفرض تعلُّق

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٤٤ .

النهي به.

والوجه في كفاية هذا النحو من القدرة في تحقق الامتثال هو أنّ منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف هو حكم العقل بقُبح تكليف العاجز - كما مرّ - وبناءً على هذا لا يحصل تراحم بين الأمر والنهي أصلاً؛ لكون الانطباق قهرياً والإجزاء عقلياً، ببركة عدم اشتراط كون الفرد المقدور عليه هو شخص الفرد المأتي به.

نعم، لا بدّ من تحقق القدرة على كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الطبيعة - بما فيها المجمع المأتي به - إذا بُني على أنّ متعلّق التكليف هو الأفراد (أولاً وبالذات)، فيتوقّف امتثال أمر الطبيعة على كون الفرد بنفسه مقدوراً للمكلف، ولازمه عدم تحقق الامتثال بغير المقدور، بناءً على أنّ منشأ أخذ القدرة في متعلّق التكليف هو اقتضاء نفس الخطاب لذلك، كما يتّبناه المحقق النائيني رحمته الله (١).

**الدليل الثاني:** ما ورد في الشريعة المقدّسة من اجتماع حكمين - غير الوجوب والحُرمة - كالوجوب والكرهية، كما في صلاة الفريضة في الحمام، حيث يصدق عنوانان على العبادة، بأحدهما تصير متعلّقاً للوجوب، وبالأخر متعلّقاً للكرهية، ولا ريب في أنّ وقوع الاجتماع أدلّ دليل على إمكانه؛ ضرورة استحالة وقوع الممتنع، وإذا جاز اجتماع الوجوب والكرهية في شيء واحد بعنوانين، جاز اجتماع الوجوب والحُرمة كذلك أيضاً، لأنّ الأحكام الخمسة كلّها متضادة في ما بينها في مرتبة فعليتها، ولا وجه لتخصيص التضادّ ببعضها (أي الوجوب والحُرمة) دون بعض (أي غيرهما).

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤.



فالدليل المثبت لإمكان اجتماع حكمين في العبادات المكروهة يتكفل بإثبات اجتماع الوجوب والحُرمة في فعلٍ واحدٍ ذي عنوانين ووجهين<sup>(١)</sup>.  
وقد ناقش غيرُ واحدٍ في هذا الدليل، منهم صاحب الكفاية رحمته الذي أطال في مناقشته<sup>(٢)</sup>.

وفي المقابل استدلل القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي وجهين بعدة أدلة، منها ما تمسك به صاحب الكفاية رحمته وهو يتألف من أربع مقدمات<sup>(٣)</sup>،  
وقد نوّش هذا الدليل من قبل الناظرين في الكفاية، ولم يسلم من مقدماته المذكورة سوى المقدمة الرابعة.

---

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٥٨، مطارح الأنظار ج ١ ص ٦١٧، كفاية الأصول ص ١٦١، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٣٤.

(٢) كفاية الأصول ص ١٦١ - ١٦٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٨ - ١٥٩، ويلاحظ: حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ١٣١ وما بعدها، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٣ ص ٧٠ وما بعدها، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٥٣ وما بعدها، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣ ص ١٦٨ وما بعدها.

## الحق في المسألة

بعد ما قدّمنا من توضيح تحرير النزاع، وبيان موضع النزاع نقول: إن الحق في المسألة هو الجواز<sup>(١)</sup>، وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين، وسندنا<sup>(٢)</sup> يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة<sup>(٣)</sup>:  
أولاً: (٤) أن متعلّق التكليف - سواء كان أمراً أو نهياً - ليس هو المعنون، أي الفرد

---

(١) ومعناه أن يكون مطابق المأمور به مغايراً لمطابق المنهي عنه، فلا يسري النهي من متعلّقه إلى مطابق المأمور به، وحينئذ لا يبرز مانع من كون مورد الاجتماع مأموراً به ومنهياً عنه في نفس الوقت، غايته وقوع التراحم في مقام الامتثال.  
(٢) خلاصته: أن التكليف من الأعراض الذهنية، فلا بد من كون معروضه أمراً ذهنيّاً، وهو العناوين التي هي صور ذهنية، وإذا فرض تعدّد العنوان وكل واحد منها تعلّق به حكم خاص لم يتحقّق التضادّ في العنوان، ولا في الخارج.  
(٣) لبيان أن متعلّق التكليف إنّما هو العنوان حال وجوده الذهني وبما هو مرآة وفان في المعنون من دون سراية التكليف منه إلى المعنون، وهذا يستبطن ثلاث دعاوى مترتبة تصدّي المصنّف ﷺ لبيانها.

(٤) هذه هي الدّعى الأولى، استفادها ﷺ ممّا ذكره شيخه المحقق الأصفهاني قدس في المقام، ومحصلها أن التكاليف الشرعية أحكام ذهنية، فيستحيل تعلّقها بالأفراد الخارجية، كما سيتضح من خلال مقايسته بالشّوق.

الخارجي للعنوان (بما له من الوجود الخارجي)<sup>(١)</sup>؛ فإنه يستحيل ذلك<sup>(٢)</sup>، بل متعلّق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه<sup>(٣)</sup>.

واعتبر ذلك بالشّوق<sup>(٤)</sup> فإنّ الشّوق يستحيل أن يتعلّق بالمعنون، لأنّه<sup>(٥)</sup> إمّا أن يتعلّق به حالّ عدمه أو حالّ وجوده، وكلّ منهما لا يكون:

أما الأول فيلزم تقوّم الوجود بالمعدوم<sup>(٦)</sup>، وتحقّق<sup>(٧)</sup> المعدوم (بما هو معدوم)، لأنّ المشتاق إليه له نوعٌ من التحقّق بالشّوق إليه، وهو محالّ واضح، وأما الثاني فلاّنه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل<sup>(٨)</sup> وهو محال، فإذا لا يتعلّق الشّوق بالمعنون لا

(١) خلافاً لما ذكره في الكفاية في ثاني مقدّمات القول المختار له في المسألة.

(٢) لاستلزامه طلب الحاصل، لأنّ المفروض تحقّق الفرد في الخارج، ولكنّ هذا ليس مقصوداً للقاتل بتعلّق التكليف بالفرد قطعاً.

(٣) في الدعويين الآتيتين مباشرةً.

(٤) لعلّ الوجه في الاعتبار بالشّوق وقياس الطّلب عليه أنّ الشّوق من مقدّمات صدور الطّلب من المولى، بيان مرّ في الشّرح.

(٥) هذا شروعٌ في الاستدلال على عدم جواز تعلّق الشّوق بالوجود الخارجي، وسيذكر المصنّف رحمته الله سببين لذلك، هذا هو أولهما.

(٦) لأنّ الحكم عَرَض، فيتقوّم وجوده بمعرّوضه، الذي هو نفس المتعلّق.

(٧) هذا هو المحذور الثاني، ووجهه أنّ الشّوق يُحقّق لمتعلّقه نحواً من الوجود.

(٨) لأنّ الشّوق من ضمن مقدّمات حصول المشتاق إليه في الخارج، ومع فرض وجوده خارجاً لا يُتصوّر اشتياق النّفس إليه أصلاً.

حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً<sup>(١)</sup> إلى أن الشوق من الأمور النفسية، ولا يُعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلّق ما<sup>(٢)</sup>، كجميع الأمور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها<sup>(٣)</sup>، ولا يُعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينية<sup>(٤)</sup>، فلا بد أن يتشخص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي<sup>(٥)</sup>، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات، وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق<sup>(٦)</sup>.

ولكن لما كان<sup>(٧)</sup> يؤخذ العنوان بما هو حال ومرآة عما في الخارج - أي عن

(١) هذا هو السبب الثاني لعدم جواز تعلّق الشوق بأمر خارجي، وهو لزوم أحد محذورين: انفكاك العرض عن معروضه أو تحقّقه في غير ظرف معروضه.

(٢) حاله من هذه الناحية حال جميع الأعراض، من دون فرق بين الموجودة في النفس والموجودة في الخارج.

(٣) كالحب والبغض، فالملاك في الجميع واحد.

(٤) وإلا لزم أحد المحذورين المتقدمين آنفاً.

(٥) فيثبت المطلوب، لأنّ الشوق لما كان عرضاً ذهنياً، فلا بدّ عندئذ من أن يكون معروضه مثله.

(٦) لأنّ هذا يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض.

(٧) شروع في المقدّمة الثانية، ومحصلها نفّي تعلّق الشوق بالعنوان (بما هو صورة ذهنية)؛ لكونه من تحصيل الحاصل.

المعنون - فإنَّ المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض، نظير العلم فإنه لا يُعقل أن يتشخص بالأمر الخارجي<sup>(١)</sup>، والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم<sup>(٢)</sup>، ولكنَّ بما هو حاكٍ ومראהٌ عن المعنون<sup>(٣)</sup>، وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلومٌ بالعرض، باعتبار فناء العنوان فيه<sup>(٤)</sup>.

وفي الحقيقة، إنَّما يتعلَّق الشُّوق بشيء إذا كان له جهةٌ وجدانٌ وجهةٌ فقدانٍ<sup>(٥)</sup>، فلا يتعلَّق بالمعدوم من جميع الجهات<sup>(٦)</sup>، ولا بالموجود من جميع الجهات<sup>(٧)</sup>، وجهةُ الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشُّوق في

(١) الذي هو المعلوم (ثانياً وبالعرض)؛ وذلك لاستلزامه تحقُّق العرض في غير ظرف معروضه؛ لوضوح أنَّ العلم من العوارض النَّفسية.

(٢) وبهذا يوجد العرض (العلم) في نفس ظرف معروضه (المعلوم بالذات)، ولا ينفك عنه في التحقُّق.

(٣) وليس العنوان (بما هو)، أي (بما هو صورة حاصلة في الذهن).

(٤) لكنَّ من دون أن يؤدي هذا الفناء إلى تعلُّق العلم بنفس المعنون (أي بالمعلوم بالعرض)، كما سيأتي.

(٥) كما ذكر شيخه المحقق الأصفهاني تَتُّل هنا، وفي مبحث تعلُّق الأوامر بالطبائع.

(٦) وإلا لزم خلو الشُّوق عن متعلِّقه، مع أنَّ الشُّوق يتقوَّم به من باب تقوُّم العرض بمعروضه.

(٧) وإلا صار طلبُ النفس لذلك الشيء من قبيل تحصيل الحاصل، ومَرَّ أنَّ هذا هو الإشكال الذي خوَّطِبَ به سقراط، كما مرَّ ذكر الجواب عنه.

أُفق النفس<sup>(١)</sup> باعتبار ما له من وجود عنواني فَرَضِي، وجهةُ فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج<sup>(٢)</sup>، ومعنى الشُّوق إليه هو الرغبةُ في إخراجه من حَدِّ الفَرَض والتقدير إلى حَدِّ الفعلية والتحقيق<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان الشُّوق على هذا النحو فكذلك حال الطَّلَب والبُعْث بلا فرق<sup>(٤)</sup>، فيكون حقيقة طلبِ الشيء هو تعلُّقه بالعنوان<sup>(٥)</sup> لإخراجه من حَدِّ الفَرَض والتقدير إلى حَدِّ الفعلية والتحقيق<sup>(٦)</sup>.

ثانياً: (٧) أَمَا لَمَّا قُلْنَا<sup>(٨)</sup> بأنَّ متعلِّق التكليف هو العنوان لا المعنُون لا نعني أنَّ

(١) وبهذا يصير العنوان هو متعلِّق الشُّوق، وما به قوام الشُّوق.

(٢) ولولا جهةُ فقدان هذه لم يُتصوَّر غرضُ لاشتياق النفس إليه أصلاً.

(٣) وبالاتِّفات إلى هذا البيان يرتفع الإشكال عن سائر الصِّفات النفسانية، ومنها يُنتقل إلى الطَّلَب، الذي هو المهمُّ في المقام.

(٤) لما مرَّ من أنَّ الطَّلَب يكون مسبوقاً بالإرادة التشريعية لحصول المطلوب، وهي بدورها مسبوقةٌ بالشُّوق إليه.

(٥) الملحوظُ فانياً في متعلِّقه المعدوم في الخارج.

(٦) كما أفاد المحقق الأصفهاني تَبَيَّن في معرض تعليقه على المقدِّمة الثانية لمختار أستاذه صاحب الكفاية تَبَيَّن في المقام.

(٧) هذه هي الدَّعوى الثانية المترتبة على سابقتها، والغرض منها هو توضيح كيفية تعلُّق الطَّلَب بالعنوان.

(٨) في نهاية المقدِّمة الأولى المارّة.

العنوان (بما له من الوجود الذهني) يكون متعلقاً للطلب<sup>(١)</sup>، فإنّ ذلك باطلٌ بالضرورة<sup>(٢)</sup>، لأنّ مثار الآثار<sup>(٣)</sup> ومتعلّق الغرض والذي تترتّب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان<sup>(٤)</sup>.

بل نعني أنّ المتعلّق هو العنوان حالّ وجوده الذهني<sup>(٥)</sup>، لا أنّه بما له من الوجود الذهني أو هو مفهوم، ومعنى تعلّقه بالعنوان - حالّ وجوده الذهني - أنّه يتعلّق به نفسه<sup>(٦)</sup> باعتبار أنّه مرآةٌ عن المعنون وفانٍ فيه، فتكون التخليةُ فيه<sup>(٧)</sup> عن الوجود

(١) بحيث لا يكون للعنوان أيُّ ارتباط بالمصدق الخارجي.

(٢) لوضوح أنّ الصّورة الذهنية حاصلة في الذهن، فيلزم طلب الحاصل.

(٣) هذا وجهٌ ثانٍ لبطلان تعلّق التكليف بالعنوان (بما هو عنوان)، وهو أنّ العنوان بهذا اللحاظ لا يُحقّق غرضَ المولى من الطلب.

(٤) بالاتفاق مع القائلين بتعلّق الحكم بالمعنون، وإنّ لم يصحّ ما رتبوه عليه من كون المتعلّق هو المعنون.

(٥) فلا مجال لأخذه في غير هذا الحال البتّة.

(٦) أي أنّ الطلب يتعلّق بنفس العنوان باعتبار مرآيته وحكايته عن المعنون.

(٧) أي في العنوان، والمقصود أنّنا وإنّ جرّدنا العنوان عن حيثية (وجوده في الذهن) في مقام تعلّق الطلب به، لأنّ العنوان بهذه الحيثية لا يُحقّق غرضَ المولى، ولكنّا في نفس الوقت أثبتنا له تلك الحيثية، لأنّ مرآية العنوان عن المعنون إنّما تثبت للعنوان من حيث وجوده في الذهن، وهذا الكلام لا يخلو عن دقّة، فليُلتفتْ لئلا يُتوهّم وقوع تهافتٍ فيه.

الذهني عين التحلية به<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: (٢) «أنا إذ نقول: «إنَّ المتعلِّق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنوي وفانٍ فيه»<sup>(٣)</sup> لا نعني أنَّ المتعلِّق الحقيقي للتكليف هو المعنوي، وأنَّ التكليف يسري من العنوان إلى المعنوي باعتبار فنائه فيه - كما قيل<sup>(٤)</sup> - فإنَّ ذلك باطلٌ بالضرورة أيضاً<sup>(٥)</sup>؛ لما تقدّم أنَّ المعنوي يستحيل أن يكون متعلّقاً للتكليف بأيِّ حالٍ من الأحوال<sup>(٦)</sup>، وهو محالٌ حتى لو كان بتوسط العنوان<sup>(٧)</sup>، فإنَّ توسطَ العنوان لا يُخرجه

(١) خلاصته أنَّ العَرَضَ الذهني يتعلّق بالعنوان بما هو حاكٍ عن مصاديقه غير الموجودة بالفعل، مثل الطَّلَب والشَّوْق، فيكون معنى الطَّلَب هو إخراج المصاديق من العدم إلى الوجود.

(٢) هذه هي الدَّعوى الثالثة المترتبة على سابقتها، والغرض منها دفعُ توهم سرية الحكم (المتعلّق بالعنوان) إلى المعنوي، لأنَّ العنوان ملحوظٌ بما هو فانٍ في المعنوي، فيؤول الأمر إلى تعلّق الحكم بالمعنوي، أي: الأفراد الخارجية.

(٣) وهو ما انتهينا إليه في المقدّمة الثانية.

(٤) كما يُستفاد ممّا ذكره شيخه المحقق العراقي تَنَكُّرٌ في نهاية الأفكار، لكنَّ لا مطلقاً بل بالقياس إلى الحيشية التي بها تمتاز الأفراد عن سائر أفراد الجنس من بقية الأنواع، ومآله إلى تعلّق الطَّلَب بالأفراد الخارجية.

(٥) أي: كما أنَّ القول بتعلّق التكليف بالمعنوي مباشرة باطلٌ بالضرورة.

(٦) مع أنَّ مقتضى السراية - كما صرَّح المحقق العراقي تَنَكُّرٌ - شمولُ الطَّلَب للأفراد.

(٧) فإنَّ لزوم أيِّ محذور لا يُفرّق فيه بين أن يكون مباشرة وأن يكون مع الواسطة.



عن استحالة تعلّق التكليف به<sup>(١)</sup>.

بل نعني ونقول: إنّ الصحيح أنّ متعلّق التكليف هو العنوان (بما هو مرآة وفانٍ في المعنونة)، على أنّ يكون فناؤه في المعنونة هو المصحّح لتعلّق التكليف به فقط<sup>(٢)</sup>؛ إذ إنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنونة<sup>(٣)</sup> المفني فيه، لا أنّ الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنونة ومتعلّقاً به، وفرقٌ كبيرٌ<sup>(٤)</sup> بين ما هو مصحّح لتعلّق التكليف بشيء<sup>(٥)</sup> وبين ما هو بنفسه متعلّق التكليف<sup>(٦)</sup>.

وعدمُ التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأنّ التكليف يسري إلى المعنونة باعتبار فناء العنوان فيه، ولا يزال هذا الخلطُ بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثاراً كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الأصول والفلسفة، والفناء والآلية في

(١) لأنّ التكليف بعد سرايته إلى المعنونة إمّا أنّ يتعلّق به حال وجوده، وإمّا أنّ يتعلّق به حال عدمه، فيرجع الإشكال جذعاً.

(٢) أي: من دون أنّ يؤدّي فناء العنوان في المعنونة إلى تعلّق الحكم الذهني بالمصاديق الخارجية، فيكون الفناء مجرّد سببٍ في صحّة تعلّق الحكم بالعنوان.

(٣) أي الفرد الخارجي، فالنهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً يقوم بالصّلاة الخارجية لا بعنوان الصّلاة، وهذا هو وجه كون الفناء مصحّحاً لتعلّق الحكم بالعنوان.

(٤) بين ذينك النحويين من الفناء، والداخل في محلّ الكلام منهما هو الثاني، فتكون فائدة الفناء حينئذٍ هي تصحيح تعلّق الحكم بالعنوان، لا غير.

(٥) وهذا المصحّح هو نفس فناء العنوان في المعنونة.

(٦) ومتعلّق التكليف هو العنوان (بما هو فانٍ في المعنونة).

الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط، فيُعطى ما للعنوان للمعنون<sup>(١)</sup>، وبالعكس<sup>(٢)</sup>.

وإذا عَسَرَ عليك تفهّم ما نرمي إليه<sup>(٣)</sup> فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنّه لا يُخَبَّر عنه، فإنّ عنوان الحرف ومفهومه اسمٌ يُخَبَّر عنه<sup>(٤)</sup>، كيف! وقد أخبر بأنّه لا يُخَبَّر عنه<sup>(٥)</sup>، ولكنّ إنّما صحّ الأخبارُ عنه بذلك<sup>(٦)</sup> فباعتبار فنائه في المعنون<sup>(٧)</sup>

(١) أي أنّ الحكم (الثابت للعنوان) يُعطى للمعنون اشتباهاً، وكذا العكس، والمراد من (ما) الموصولة هو (تعلّق التكليف)، والمعنى: «أنّ هذا التعلّق ثابتٌ للعنوان، ولكنه يُعطى للمعنون اشتباهاً».

(٢) وبهذا يتبيّن بطلان القول بالسراية اعتماداً على الفناء، لأنّ نتيجة هذا الفناء هي تصحيح تعلّق الحكم بالعنوان، لا أزيد منه.

(٣) غرضه وَقِيلَ من هذا تقريب المقصود بمثال معروف - وهو (الحرف) - يكون الفناء فيه لمجرّد تصحيح ثبوت الحكم مع وضوح عدم سراية الحكم من العنوان (وهو الحرف بالحمّل الأولي) إلى المعنون (وهو الحرف بالحمّل الشائع الصّناعي).

(٤) فيقال: «الحرف قسمٌ من أقسام الكلمة» و«الحرف مبنّي» وغيرهما.

(٥) والوقوع أدلّ دليل على الإمكان، كما يقولون.

(٦) أي: بـ(عدم الإخبار)، مع أنّه مفهوم اسمي قابلٌ للإخبار عنه، وهذا يبدو تهاوتاً واضحاً، ولكنّه ليس كذلك بالالتفات إلى قضية فناء هذا العنوان في معنونه.

(٧) ولولا هذا الفناء لم يصحّ الحكم على عنوان الحرف بعدم الإخبار عنه، لو وضوح أنّه يقبل الإخبار عنه، ولكنّ هذا لا يجعل المعنون هو متعلّق الحكم.

لأنه هو الذي له هذه الخاصية، ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك<sup>(١)</sup> لا يجعل ذلك<sup>(٢)</sup> كونَ المعنُون (وهو الحرف الحقيقي) موضوعاً للحكم حقيقة أولاً وبالذات<sup>(٣)</sup>، فإنَّ الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم وطرفاً للنسبة، بأيِّ حالٍ من الأحوال ولو بتوسط شيء، كيف! وحقيقته النسبة والرَّبط وخاصته أنه لا يُخْبَرُ عنه<sup>(٤)</sup>.

وعليه فالمخْبَرُ عنه (أولاً وبالذات) هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجودٌ في الذهن، فإنه بهذا الاعتبار يُخْبَرُ عنه<sup>(٥)</sup>، بل بما هو فإنَّ في المعنُون وحالِهِ عنه، فالمصَحَّح للإخبار عنه بأنه (لا يُخْبَرُ عنه) هو فناؤه في معنونه، فيكون الحرف الحقيقي المعنُون مخْبَراً عنه ثانياً وبالْعَرَض<sup>(٦)</sup>، وإن كان الغرض من الحكم إنما يقوم

(١) أي: ومع كون المعنُون هو صاحب الخاصية ومُحَقِّق الغرض.

(٢) أي: لا يجعل فناؤه العنوان في المعنُون.

(٣) بحيث يكون موضوع القضية المذكورة هو (الحرف الحقيقي)، ومحمولها هو (لا يُخْبَرُ عنه).

(٤) وهذا يتناقض مع جعلِ الحرف الحقيقي موضوعاً في تلك القضية أو يقال بلزوم الخُلف؛ لأنَّ الإخبار عنه يكشف عن أنَّه هو مفهوم الحرف.

(٥) فيلزم التهافت بل التنافي بين (واقع العنوان) و(الحكم عليه بعدم الإخبار عنه)، بل يلزم كَذِبُ القضية حينئذٍ.

(٦) كما أنَّ زَيْداً الخارجي يكون هو المعلوم (ثانياً وبالْعَرَض)، لأنَّ المعلوم (أولاً وبالذات) هو صورته، كما تقدَّم منه ﷺ وسيُكرِّره بعد قليل.

بالمفني فيه، وهو الحرف الحقيقي<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا<sup>(٢)</sup> يتّضح جلياً كيف أنّ دعوى (سراية الحكم أولاً وبالذات من العنوان إلى المعنون) منشؤها الغفلة<sup>(٣)</sup> بين ما هو المصحح<sup>(٤)</sup> للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح<sup>(٥)</sup> فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه<sup>(٦)</sup>، وبين ما هو الموضوع<sup>(٧)</sup> للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء، والمحكوم عليه والمجعول موضوعاً شيء آخر، ومن العجيب أنّ تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول<sup>(٨)</sup>.

(١) أي: الحرف بالحمل الشائع، فإنّه هو الذي لا يُخبر عنه، وليس مفهومه، وهذا محلّ وفاق بينهم لأنّ المصالح والمفاسد إنّما تترتب على المعنونات (التي هي الأفراد الخارجية) لا على العناوين.

(٢) هذه إشارة إلى أنّ دعوى السراية منشؤها الخلط بين الحرف الحقيقي (الحرف بالحمل الشائع) ومفهوم الحرف (الحرف بالحمل الأولي).

(٣) مراده: «منشؤها الغفلة عما هو المصحح...»، أو يقال: «منشؤها الخلط بين ما هو...»، كما عبّر رحمته به سابقاً، والأمر سهل.

(٤) وهو فناء العنوان في المعنون.

(٥) بل «قيامه بالمعنون»، كما سيأتي منه رحمته بعد قليل.

(٦) أي: عن المعنون الذي يقوم به الغرض.

(٧) بحسب القضية الملفوظة، وهو (مفهوم الحرف)، أو قل: (عنوان الحرف).

(٨) حيث أعطى حكم العنوان للمعنون أو بالعكس لمجرد تحقّق الفناء.

نعم<sup>(١)</sup>، إذا كان القائل بالسراية يقصد أن العنوان يؤخذ فانياً في المعنون وحاكياً عنه، وأن الغرض إنَّما يقوم بالمعنون فذلك حقّ ونحن نقول به، ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف إليه<sup>(٢)</sup>، لأننا نقول بذلك<sup>(٣)</sup> من دون أن نجعل متعلّق التكليف نفس المعنون، وإنَّما يكون<sup>(٤)</sup> متعلّقاً له ثانياً وبالعرض، كالمعلوم بالعرض كما أشرنا إليه في ما سبق، فإن العلم إنَّما يتعلّق بالمعلوم بالذات<sup>(٥)</sup>، ويتقوّم به، وليس هو إلا العنوان الموجود بوجود علمي<sup>(٦)</sup>، ولكن باعتبار فئاته في معنونه يقال للمعنون «إنَّه معلوم»<sup>(٧)</sup>، ولكنّه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يُجَيِّلُ للنّاظر أن المتعلّق الحقيقيّ للعلم هو المعنون<sup>(٨)</sup>.

(١) استدراك لأجل تصحيح مقصود القائل بالسراية، ومحاولة إيجاد توجيه مقبول له، ولكنّه مخالفٌ لظاهر الكلام، كما لا يخفى.

(٢) وهو جعل متعلّق التكليف نفس المعنون، في حين أن هذا التوجيه يفترض أن متعلّق التكليف هو العنوان.

(٣) أي: بأخذ العنوان فانياً في المعنون وحاكياً عنه، وأن الغرض إنَّما يقوم بالمعنون.

(٤) أي: «(يكون المعنون متعلّقاً له...)».

(٥) وهو الصّورة، لا أنّه يتعلّق بنفس الفرد الخارجيّ، فإنَّه معلوم بالعرض.

(٦) وبهذا يتّحد العرض ومعرضه في ظرف التحقّق، وهو النّفس.

(٧) فعنصر الفناء مجرّد مصحّح ومسوّغ لإطلاق لفظ (المعلوم) على المعنون.

(٨) مع أن ظرف تحقّق المعنون هو الخارج، وظرف وجود العلم هو النّفس، فيلزم الانفكاك بين العرض ومعرضه.

ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه «حصولُ صورة الشيء لدى العقل»<sup>(١)</sup>، لا «حصولُ نفس الشيء»، فالمعلومُ بالذات هو الصورة، والمعلومُ بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل<sup>(٢)</sup>.

وإذا ثبت ما تقدّم وأنضح ما رمينا إليه - من أن متعلّق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان<sup>(٣)</sup>، وأن المعنون متعلّق له بالعرض - يتضح لك الحقّ جلياً في مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر والنهي) وهو أن الحقّ<sup>(٤)</sup> جوازُ الاجتماع<sup>(٥)</sup>.

ومعنى جواز الاجتماع أنّه لا مانع من أن يتعلّق الإيجاب بعنوان<sup>(٦)</sup>، ويتعلّق

(١) وجهُ الأحسنية أنهم أخذوا في تعريف العلم ما هو متعلّقه (أولاً وبالذات)، بخلاف ما لو قالوا: «حصولُ نفس الشيء لدى العقل».

(٢) فيلزم من التعبير الثاني جعلُ المعلوم بالعرض معلوماً بالذات، مضافاً إلى ظهوره في كونه تعريفاً للعلم الحضورى، وبهذا تظهر لذكر الصورة فائدة أخرى.

(٣) لكن لا بما هو صورة ذهنية مقطوعة عن المصداق الخارجى، بل بما هو حاله عنه وفان فيه، بنحو لا يؤدّي إلى تعلّق الحكم بالمصداق الخارجى.

(٤) كلمة (الحقّ) الثانية للتوكيد، والمناسب: «وهو جوازُ الاجتماع».

(٥) ملخصه أنّ الحكم لا يتعلّق بالفرد الخارجى، وعندئذ يرتفع المحذور من الاجتماع - أي اجتماع الضدين (الأمر والنهي) في الفرد الخارج (أي المجمع) - في

كلا الجانبين: أمّا في جانب العنوان فلكونه متعدّداً، وأمّا في جانب المعنون فلعدم تعلّق الحكم بالفرد الخارجى أصلاً.

(٦) كعنوان (الصلاة) في المثال المعروف للمسألة.

التحريمُ بعنوانٍ آخر<sup>(١)</sup>، وإذا جَمَعَ المكْلَفُ بينهما صدقة<sup>(٢)</sup> بسوء اختياره فإنَّ ذلك لا يجعل الفعل الواحد<sup>(٣)</sup> (المعنون لكل من العنوانين) متعلقاً للإيجاب والتحريم إلا بالعرض<sup>(٤)</sup>، وليس ذلك بمحال، فإنَّ المحال<sup>(٥)</sup> إنَّها هو أن يكون الشيء الواحدُ بذاته متعلقاً للإيجاب والتحريم<sup>(٦)</sup>.

وعليه، فيصحَّ أن يقع الفعل الواحد<sup>(٧)</sup> امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان (المأمور به) عليه<sup>(٨)</sup>، وعصياناً للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق العنوان

(١) كعنوان (الغضب)، وهذا هو معنى كون التركيب في المَجْمَع انضمامياً، ولا محذور حينئذٍ، وإنَّما يلزم المحذور لو كان التركيب في المَجْمَع اتحادياً.

(٢) مرَّ في موضع سابقٍ التعليق على ذكر هذا القيد، فليلاحظ.

(٣) كالحركة الركوعية أو السجودية في مثال المسألة.

(٤) لأنَّ المفروض أنَّ متعلِّق كلِّ من الإيجاب والتحريم بالذات إنَّما هو العنوان، وهو متعدّد، فكلُّ منهما قد تعلّق به حكمٌ غيرٌ ما تعلّق بالآخر.

(٥) الذي هو اجتماع الضدين في شيء واحدٍ في آنٍ واحدٍ.

(٦) لكنَّ الحاصل فعلاً تعلّق الإيجاب بطبيعة (الصلاة)، وتعلّق التحريم بطبيعة (الغضب)، فيكون عندنا في آخر المطلق حكمان وموضوعان.

(٧) كالحركة الركوعية أو السجودية التي يتصادق فيها عنوانا الصلاة والغضب، وصارت مجمّعةً لهذين العنوانين.

(٨) أي: على الفعل الخارجي؛ لمكان حكاية العنوان عنه وفنائه فيه، وهذا الانطباق قهري، كما مرَّ مراراً.

المنهْي عنه، ولا محذور في ذلك<sup>(١)</sup> ما دام أنَّ ذلك الفعل الواحد<sup>(٢)</sup> ليس بنفسه وبذاته يكون متعلّقاً للأمر وللنهي، ليكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلّقان<sup>(٣)</sup> للأمر والنهي.

غاية الأمر أنَّ تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل<sup>(٤)</sup> يكون هو الداعي إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه<sup>(٥)</sup>، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك<sup>(٦)</sup> في كون كلّ منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق<sup>(٧)</sup>.

(١) لأنَّ الفعل الخارجي - أو قل: (المعنون) - ليس هو متعلّق الأمر والنهي بالذات كي يلزم اجتماع الضدين المحال.

(٢) في الوجود ولو بالنظرة العرفية، كالحركة الصّلاتية في مثال المسألة.

(٣) أولاً وبالذات لا نفس الفعلين الخارجيين.

(٤) والانطباق الحاصل بين المأمور به والفعل المأتي به خارجاً هو الملاك في حصول الامتثال، أعني انطباق الأول على الثاني.

(٥) لما تقدّم من أنَّ انطباق الطبيعة على أفرادها أمرٌ قهري تكويني، ولكنّ المصنّف رحمه الله سيذكر بعد قليل موردين ينتفي فيهما هذا الانطباق.

(٦) أي: فالفرد الصّلاتي (الذي ينطبق عليه عنوان الغضب) هو كالفرد الصّلاتي (الخالي عن الغضب) من ناحية انطباق عنوان (الصّلاة) عليه.

(٧) وفقاً للمحقق النائيني رحمه الله الذي أفاد أنَّ المبدأ الموجود في المجمع متحدٌ ماهيةً مع ما هو في محلّ الافتراق، فالصّلاة في المجمع لا تنقص عن حقيقة الصّلاة بشيء.



ولا فرق في ذلك<sup>(١)</sup> بين أن يكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون أو لم يكن، ما دام أن المعنون ليس هو متعلّق التكليف بالذات<sup>(٢)</sup>.

نعم<sup>(٣)</sup>، لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع<sup>(٤)</sup> - وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان - ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل، فإنه حيثئذ تكون لكلّ من الدليلين<sup>(٥)</sup> الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء<sup>(٦)</sup> فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما، ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع، كما سبق بيان ذلك مفصلاً<sup>(٧)</sup>.

(١) أي: لا فرق في وقوع الامتثال بالفرد الصّلاتي، وإن كان هذا ينطبق عليه عنوان الغضب المحرّم.

(٢) كما سيتضح في المبحث الآتي مباشرة، فمورد الاحتياج إلى هذه القضية هو البناء على أن متعلّق الحكم هو المعنون، ولا يبني عليه المصنّف رحمته الله.

(٣) هذا هو المورد الأول ذكره بلسان الاستدراك، ومفاده أن التعارض بمثابة التقييد لأحدهما بقيدٍ مُخرجٍ للمجمّع.

(٤) غرضه الاحتراز عن النحو الأول العامّ المتقدّم في بداية مبحث (الفرقة بين الأبواب الثلاثة)، لأنّ تحقّقه يجعل المورد مندرجاً في باب التعارض، والذي ينفعنا هو تحقّق النحو الثاني كي يندرج المورد في مسألة الاجتماع، بعد استبعاد التزام.

(٥) وهما دليل الوجوب ودليل الحرمة، مع كون النسبة بينهما هي العموم من وجه.

(٦) باعتباره فرداً للعنوان، وقد فرض نظر المتكلّم إلى الأفراد.

(٧) عند تحقيق الفرق بين مسألتنا وباب التعارض والتزام.

كما أنّه لو كانت القدرة<sup>(١)</sup> على الفعل مأخوذة في متعلّق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور (بها هو مقدور)<sup>(٢)</sup>، فإنّ عنوان المأمور به حيثئذ لا يسع ولا يعمّ الفرد غير المقدور<sup>(٣)</sup>، فلا ينطبق عنوان المأمور به (بها هو مأمور به) على موضع الاجتماع<sup>(٤)</sup>، ولا يكون هذا الفرد (غير المقدور شرعاً) من أفراد الطبيعة (بها هي مأمور بها)<sup>(٥)</sup>.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصحّحة فقط لتعلّق التكليف بالعنوان<sup>(٦)</sup>، فإنّ

(١) أي الشرعية، وهذا هو المورد الثاني الذي يذكره الشيخ، وهو عدم تقييد الطبيعة المأمور بها بقيد (القدرة) المستفاد من نفس خطاب الوجوب.

(٢) عقلاً وشرعاً، كما يلتزم به المحقق النائيني تذ ومرّ في مبحث ثمرة باب الضدّ، وهناك اكتفى المصنّف رحمته بالإشارة إلى عدم موافقته لشيخه.

(٣) لأنّ متعلّق الوجوب - بناءً على قول المحقق النائيني تذ - عندئذ هو الفرد المقدور شرعاً وعقلاً، ولا يكفي أن يكون مقدوراً عقلاً (أي تكويناً) فقط.

(٤) لكونه غير مقدور شرعاً، بسبب كونه مصداقاً للحرام، ولا قدرة شرعية للمكلّف على الإتيان بالفعل المحرّم.

(٥) فالقدرة (في الجملة) - وفقاً للمحقق الثاني تذ - تكفي في تحقّق امتثال الأمر بالطبيعة حتى لو لم يكن الفرد المأتي به مقدوراً شرعاً، بناءً على أنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور.

(٦) أي: رافعة لموضوع حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وهذا عبارة أخرى عن كون القدرة شرطاً عقلياً، وهو ما يختاره المصنّف رحمته وفقاً للمشهور.

عنوانَ المأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فردٍ واحدٍ من أفرادهِ<sup>(١)</sup>، ولهذا قلنا إنَّه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع - كما في مورد عدم المندوحة - يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع<sup>(٢)</sup>، لأنَّه لا يصحَّ تطبيق المأمور به على هذا الفرد (وهو موضع الاجتماع) إلا إذا لم يكنِ النهي فعلياً<sup>(٣)</sup>، كما لا يصحَّ تطبيق عنوان النهي عنه عليه إلا إذا لم يكنِ الأمر فعلياً، فلا بدَّ من رَفْع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهمَّ منهما<sup>(٤)</sup>.

ولقد ذهب بعضُ أعلام أساتذتنا<sup>(٥)</sup> إلى أنَّ القدرة مأخوذةٌ في متعلِّق التكليف باعتبار أنَّ الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك<sup>(٦)</sup>، لأنَّ الأمر إنَّما هو لتحريك المكلف<sup>(٧)</sup> نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كونَ متعلِّقه

(١) وهو غير المَجْمَع قطعاً، بأن يُفَرَّض في المثال المعروف تحصيلُ الشخص للإذن من مالك الدار مثلاً بنحو من الأنحاء.

(٢) وذلك لعدم وجود فردٍ مقدورٍ عليه كي يحصل الامتثال به، فلا بدَّ من تطبيق قواعد (باب التزاحم).

(٣) كي يرتفع التزاحم، لأنَّه يتقوَّم بفعلية كلا التكليفين الإلزاميين.

(٤) في نظَر الشارع المقدَّس، على القاعدة في باب التزاحم، فيكون هو التكليف المسؤول عنه المكلف.

(٥) وهو المحقق النائيني تَقِيُّ، كما مرَّ غير مرَّة.

(٦) لبَّاءً، وهذا يرتبط بطبيعة غرض المولى من وراء أمره، كما سيوضحه.

(٧) بالإمكان لا بالفعل، كما تقدَّم في أكثر من موضع.

مقدوراً<sup>(١)</sup>؛ لا امتناع جعل الدّاعي نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعية<sup>(٢)</sup>.  
ولكنّا لم نتحقّق صحّة هذه الدّعى<sup>(٣)</sup>، لأنّ صحّة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقّف على أكثر من القدرة على صِرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فردٍ من أفرادها<sup>(٤)</sup>، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلّق التكليف، وذلك لا القدرة<sup>(٥)</sup> على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة<sup>(٦)</sup>، إلا إذا قلنا بأنّ التكليف يتعلّق بالأفراد (أولاً وبالذات)<sup>(٧)</sup>، وقد تقدّم توضيح فساد هذا الوهم<sup>(٨)</sup>.

(١) حتى شرعاً، ولا يكفي مجرّد القدرة العقلية على المتعلّق.

(٢) كما هو الحاصل في المقام؛ لأنّ المفروض كونّ المكلف عاجزاً شرعاً عن امتثال الأمر بالصّلاة.

(٣) التي ذكرها شيخه المحقّق النائيني تثنّى.

(٤) ولا يلزم أن يكون الفرد (المقدور عليه) هو شخص الفرد المأتي به من قبل المكلف، فيتحقّق الامتثال ولو كان الفرد المأتي به بشخصه غير مقدور شرعاً وفقاً للمحقّق الثاني تثنّى، وحينئذ لا يقع تزاخم بين الأمر والنهي أصلاً.

(٥) الشّريعة، أمّا القدرة العقلية فلم يخالف أحدٌ من العدّلية في اعتبارها.

(٦) حتى الفرد المأتي به (وهو المجمع)، فيكفي توفّر القدرة في الجملة.

(٧) فلا بدّ حينئذٍ من توفّر القدرة على الفرد المأتي به بشخصه، ولا تكفي القدرة على غيره من أفراد الطبيعة.

(٨) في نفس هذا المبحث - أي (الحق في المسألة) -، لكنّ المراد من (تعلّق التكليف بالفرد) معنى يختلف عمّا هو الظاهر.



## المبحث السابع

### تعدد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون

مرّت الإشارة إلى أنّ أهمية قضية (استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه) تظهر في حال البناء على أنّ متعلّق التكليف هو المعنون، حيث يحتاج القائل بجواز الاجتماع في مسألتنا إلى إثبات الجانب الإيجابي من القضية (وهو أنّ تعدّد العنوان يستلزم تعدّد المعنون)، وفي المقابل يتعيّن على القائل بامتناع الاجتماع إثبات الجانب السّلبي منها (وهو أنّ تعدّد العنوان لا يستلزم تعدّد المعنون)، وهذا بخلاف ما إذا بُني على أنّ متعلّق التكليف هو العنوان - كما يختاره المصنّف رحمته الله؛ إذ لا جدوى من البحث عن هذه القضية أصلاً.

ولكنّ مع التنزّل والبناء على أنّ التكليف متعلّق بالمعنون ففي ثبوت الاستلزام المذكور وعدمه أقوال ثلاثة:

**القول الأول:** أنّ تعدّد العنوان لا يستلزم تعدّد المعنون ولا عدم تعدّده مطلقاً، ذاتياً كان العنوان أو عَرَضياً، وهو ما بنى عليه صاحب الكفاية رحمته الله، ورَتّب عليه القول بامتناع الاجتماع حيث جعله المقدّمة الثالثة لدليل الامتناع، بل هو عمدة المقدّمات، وأفاد أنّ الواحد الشخصي قد يتعنون بعدة عناوين - ليس بين مبادئها أيّ تضادّ - بالنظر إلى حيثيات واعتبارات، ومع هذا لا تتنفي وحدته أصلاً<sup>(١)</sup>.

وقد اكتفى **تَدُّرُ** بالتمسك بشهادة الوجدان، ولم يذكر دليلاً آخر على مدّعه، وناقشه غير واحد من الناظرين في كلامه.

**القول الثاني:** أنّ تعدّد العنوان يستلزم تعدّد المعنون مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني **تَدُّرُ**، واعتمد في إثباته على المقدمات التي مرّ ذكرها عند بيان مختاره في كيفية التفريق بين مسألتنا وبين باي التعارض والتزاحم.

**وملخصه:** أنّ العناوين التي تصدق على معنواتها والتي يكون بينها عمومٌ من وجهٍ تنقسم إلى قسمين باعتبار منشأ انتزاع العنوان:

**القسم الأول:** ما يُنتزَع من نفس المبدأ الذي يؤخذ منه العنوان الاشتقاقي، والذي يمثل جهةً تقييدية مقوِّمة للعنوان، ويتوقّف عليها انطباقه على الذات، مثل العلم والصلاة والغضب ونحوها من مبادئ العناوين الاشتقاقية.

وعندئذٍ يكون التركيب بينها انضمامياً، ويكون تعدّد العنوان مستلزماً لتعدّد المعنون، لأنّ كلّ واحدٍ من تلك العناوين يقتضي وجودَ جهةٍ خاصّةٍ تندرج تحت واحدة من المقولات المعروفة، ولهذا لا يمكن اتحادهما في الخارج، فإنّ (الصلاة) و(الغضب) - مثلاً - من مقولتين مختلفتين، فلا محالة يكون المعنون بأحدهما مغايراً للمعنون بالآخر، كما تقدّم.

**القسم الثاني:** ما يُنتزَع من الذات باعتبار قيام المبدأ بها، فيكون هذا القيام جهةً تحليلية لصدق العنوان على الذات، مثل العالم والمصلي والغاصب ونحوها من العناوين الاشتقاقية.

ولهذا أفاد **تَدُّرُ** أنّ التركيب بين هذه العناوين اتحادي، وهاهنا لا يكون تعدّد

العنوان مستلزماً لتعدّد المعنون؛ لجواز اشتغال الذات الواحدة على أكثر من جهة تكون كلّ واحدة منها علة لصدق عنوان معيّن على الذات، وعندئذ يخرج المورد عن مسألة الاجتماع ويدخل في باب التعارض؛ لتحقيق التكاذب بين إطلاق دليل الأمر «صَلِّ» وإطلاق دليل النهي «لا تغصّب» مثلاً، فيلزم إعمال قواعد باب التعارض، والبحث عن مرجّح به تُرفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين ويُعمل بالآخر، وإن لم نثر على مرجّح فالمصير إلى تساقط الدليلين معاً بحسب القاعدة الأولية العقلية.

فيكون مورد تصادق العنوانين - كالحركة الركوعية التي ينطبق عليها عنوانا (الصلاة) و(الغصّب) معاً - مثل المورد الذي ينطبق عليه عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه في «أكرم العلماء» و«لا تُكرم الفسّاق» وهو زيد العالم الفاسق، فإنّه يجب إكرامه من جهة كونه عالماً، ويحرّم إكرامه من جهة كونه فاسقاً، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين لعدم معقولية أن يكون إكرامه واجباً ومحرمّاً معاً<sup>(١)</sup>.

ونتيجة ما ذكره المحقق النائيني تتّضح التفصيل بين مبادئ الاشتقاق كالصلاة والغصّب فيكون تعدّد العنوان فيها مستلزماً لتعدّد المعنون، وبين العناوين الاشتقاقية كالمصلي والغاصب فلا يكون تعدّد العنوان فيها مستلزماً لتعدّد المعنون،

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٠٦ - ٤٠٨ ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٣٤ - ١٣٦ ، ولمزيد البيان يلاحظ: محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٤٥٣ - ٤٦٣ ، متقى الأصول ج ٣ ص ٩٠ - ٩١ ، بحوث في علم الأصول ج ٣ ص ٤٢ - ٤٣ .



ومحلّ الكلام في مسألتنا هو ما إذا كان متعلّق الأمر ومتعلّق النهي من قبيل المبادئ، أي القسم الأول.

هذا، وقد أورد المصنّف رحمته الله على ما ذكره شيخه المحقق تذّ في القسم الأول من العناوين بإيرادين:

**الإيراد الأول:** أنّ ما ذكره تذّ - من أنّ الحثيتين لا تكونان إلا تقيديتين، ومن ثمّ يكون التركيب انضمامياً - لا يصحّ على إطلاقه، لأنّ العناوين الصّادقة على معنوياتها باعتبار كيفية انتزاعها تكون على نحوين:

(١) ما يُنتزَع من الذات بلحاظ وجود حيثية أجنبية زائدة على ذات المعنوي، مثل (الأبيض) بالنسبة إلى الجسم، فهو لا يصدق على الجسم إلا بعد ضمّ حيثية (البياض) إليه، وهي زائدة على الجسم.

وهنا يتمّ ما ذكره المحقق الثاني تذّ، لأنّ العنوان بعد أن كان منتزَعاً من شيء آخر مباين للمعنوي وجوداً فلا محالة يصير التركيب بين العناوين انضمامياً، وتكون الحثيتان تقيديتين، لأنّ المفروض تغايّر متعلّق الأمر ومتعلّق النهي مصداقاً، غايته أنّها يكونان متلازمين في الوجود عندئذٍ.

(٢) ما يُنتزَع من ذات المعنوي من دون لحاظ حيثية زائدة عليه، بأن تكون نفس الذات منشأ لانتزاع العنوان، مثل صدق (الأبيض) على البياض، فإنّه لا يحتاج إلى لحاظ حيثية أجنبية في مقام انطباقه على البياض، وإلا لزم التسلسل.

وكذا العناوين المتعدّدة التي تصدق على الذات المقدّسة كالحيّ والعالم والقادر ونحوها ممّا ينتزَع عن مرتبة ذاته تعالى من دون لحاظ حيثية زائدة على ذاته المقدّسة،

وتكون الذات مطابقة لكل من العنوان والمبدأ معاً، ولا شائبة تعدد في الخارج البتة. وهاهنا لا يستقيم ما ذكره المحقق النائيني تذ؛ لوضوح أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون.

والحاصل: أن ما ذكره تذ إنما يصح في الجملة، أي في بعض العناوين وهو القسم الأول المتقدم.

والظاهر أن هذا الإيراد لا يختلف عما أورده السيد الخوئي تذ على الكلام المتقدم لشيخه المحقق النائيني تذ، لكنه يختص بالقسم الأول من العناوين (أي مبادئ الاشتقاق)، وقد مثل السيد تذ للقسم الأول بالتكلم في الأرض المغصوبة، ومثل للقسم الثاني بشرب الماء المغصوب<sup>(١)</sup>.

الإيراد الثاني: وهو يشبه سابقه من ناحية أن مؤداه أيضاً المنع من صحة ما ذكره المحقق النائيني تذ بنحو الإطلاق، لكن بتصوير آخر، وهو أن للعنوان تقسيماً ثانياً باعتبار حكايته وكشفه عن حقيقة وجودية متأصلة وعدم كشفه عنها، وله نحوان أيضاً:

(١) ما يكشف عن حقيقة وجودية متأصلة في الخارج، مثل الأبيض والإنسان ونحوهما، وهنا يتم كلام المحقق النائيني تذ، لأن تعدد العنوان لا محالة يستلزم تعدد المعنون كما مرّ بيانه، وإلا لزم أن يكون للموجود الواحد أكثر من وجود.

(٢) ما لا يكشف عن ذلك، وإنما يكون حاكياً عن وجود معنوي في الخارج من دون أن يكون فرداً للعنوان حقيقة، ومثل له المصنّف رحمته الله بعنواني (العدم)

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٤٦٦ - ٤٦٩ .

و(الممتنع)، فإنّ كلاً منهما يكون في نظر العقل حاكياً عن معنون لا وجود متأصل له في الخارج، وهنا لا يتمّ كلام المحقق النائيني رحمته، لأنّ العنوان لما لم تكن له ماهية مقولية متأصلة فلا يكون تعدّده موجباً لتعدّد معنونه، لأنّ مثل هذا العنوان قابلٌ للانطباق على ماهيات حقيقية تمثل مناشئ انتزاع له، كما في عنوان (الفوقية) الذي ينطبق على السّماء والسّقف والكتاب، ومن الواضح عدم تأتّي حديث تعدّد المعنون أصلاً، لأنّ محله وحدة الوجود مع تعدّد العنوان.

واحتمل المصنّف رحمته أن يكون عنوان (العصب) من هذا النحو، بالنظر إلى أنّ العصب يصدق على ماهيات مقولية متعدّدة، وهي التي تندرج تحتها التصرفات التي تقع في ملك الآخرين بغير رضاهم، سواء كان التصرف من أفعال الصّلاة أم من غيرها، فإذا كان التصرف بمثل الكون في المكان بغير رضا صاحبه كان مفهوم العصب منتزِعاً من مقولة الأين، وإذا كان التصرف من مقولة الفعل فإنّ العصب حينئذٍ ينتزع من هذه المقولة، وبهذا لا تثبت له ماهية حقيقية مقولية؛ وذلك لامتناع اتحاد ماهية مقولية مع ماهية مقولية أخرى، وإلا لزم اندراج موجود واحد تحت مقولتين، وهو محال كما هو ثابت في محله<sup>(١)</sup>.

والمفروض أنّ العصب يُنتزع من عدّة مقولات، بل نفس الصّلاة (التي ينطبق عليها العصب) مركّبة من عدّة مقولات، منها كيف المسموع كالقراءة والأذكار، ومنها كيف النفساني كالنية، ومنها الوضع كهيئة الراكع والسّاجد وغيرهما، ومن الواضح أنّ المركّب من هذه المقولات لا يكون مقولةً برأسه؛ لامتناع اتحاد مقولة

(١) يلاحظ على سبيل المثال: نهاية الحكمة ج ٢ مر ٦ ف ١ ص ٣٣٩.

مع مقولة أخرى، كما مرّ آنفاً.

ولعلّ الوجه في عدم جزمه عليه السلام بكون الغضب من النحو الثاني هو الخلاف في تشخيص ماهية (الغضب) من حيث اندراجها تحت واحدة من المقولات العرضية، سواء كانت هي مقولة الأين - كما يختاره المحقق النائيني رحمته (١) - أم مقولة الفعل - كما جوّزه المحقق العراقي رحمته (٢) - أو أنّه مفهوم انتزاعي من إحدى المقولات التي يندرج تحتها التصرف العدواني - كما يتبنّاه السيد الخوئي رحمته (٣) -، واحتمله عليه السلام. وهذا الإيراد يُستفاد من كلام المحقق العراقي رحمته (٤)، وذكره السيد الخوئي رحمته أيضاً متصلاً بإيراده المشار إليه قريباً (٥).

**القول الثالث:** بطلان الإطلاق من جانبي الثبوت والنفي معاً، بمعنى أنّ مجرد تطابق عناوين متعدّدة على موجود واحد لا يستلزم تعدّده، وفي نفس الوقت لا يستلزم وحدته، فيكون تعدّد العنوان على الحياد من ناحية لزوم تعدّد المعنون أو عدم تعدّده، وهذا ما يتبنّاه المحقق الأصفهاني رحمته، وقد صرّح به في معرض مناقشته لما ذكره أستاذه صاحب الكفاية رحمته (أي القول الأول في المقام) (٦).

وظاهر كلام المصنّف عليه السلام في بادئ الأمر موافقته عليه، ولكنّ ما ذكره من

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤١٨ - ٤١٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٣٨.

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٤) نهاية الأفكار ج ١ ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٥) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٤٦٣ - ٤٦٦.

(٦) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣١٦ ت ١٦٩.

الإيرادين على المحقق النائيني رحمته الله يُعَدُّ يساعد على كونه رحمته الله موافقاً للسيد الخوئي رحمته الله الذي يتبنّى القول المذكور، لكنْ بتصوير آخر يُستفاد ممّا أورده على المحقق النائيني رحمته الله أيضاً، وهو التفصيل بين نحوين من العناوين:

**أولهما:** عناوين متأصلة ذاتية، وهي تمثل حقائق نوعية لبعض الأشياء، فيكون العنوان من المقولات الحقيقية كالبياض والسّواد والحلاوة ونحوها ممّا يكون له وجودٌ حقيقي في الخارج، وهاهنا يكون تعدّد العنوان مستلزماً لتعدّد المعنون، والوجه فيه واضح، ممّا سبق.

**ثانيهما:** عناوين انتزاعية، وهي التي لا يكون لها ما يلزّاء في الخارج، وإنّما يكون الموجود فيه هو منشأ انتزاعها، سواء أكان كلا العنوانين انتزاعياً، أم كان أحدهما انتزاعياً والآخر مت أصلاً، وهنا لا يكون تعدّد العنوان مستلزماً لتعدّد المعنون، فقد يتعدّد المعنون تبعاً لتعدّد العنوان، وقد لا يتعدّد<sup>(١)</sup>، ووافقه على هذا بعضُ المحققين من تلامذته رحمته الله<sup>(٢)</sup>.

(١) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٢٦ - ١٣٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٤٦٤ -

٤٦٥ .

(٢) الحلقة الثالثة ق ١ ص ٢٧٢ .

## تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون

بعد ما تقدّم من البيان - من أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالعنوان (بما هو مرآة عن أفراد) لا بنفس الأفراد - فإنّ القول بالجواز لا يتوقّف على القول بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، كما أشرنا إليه في ما سبق<sup>(١)</sup>، لأنّه سواء كان المعنون متعدّداً بتعدّد العنوان أو غير متعدّد فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيّاً وإثباتاً<sup>(٢)</sup>، ما دام أنّ المعنون ليس متعلّقاً للتكليف أبداً، وعلى كلّ حالٍ فالحقّ هو الجواز<sup>(٣)</sup> تعدّد المعنون أو لم يتعدّد.

ولو سلّمنا جدلاً بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف<sup>(٤)</sup> - فإنّ الحقّ أنّه لا يجب تعدّد المعنون بتعدّد

---

(١) في المبحث السابق مباشرة، عند بيان القول المختار في المسألة.

(٢) معنى (نفيّاً) جعل القول بامتناع الاجتماع مبنياً على عدم إيجاب تعدّد المعنون بتعدّد العنوان، ومعنى (إثباتاً) جعل القول بالجواز مبنياً على إيجاب تعدّد المعنون بتعدّد العنوان، وفيه تعريضٌ بصاحب الكفاية تثنّي الذي جعل (عدم إيجاب تعدّد العنوان لتعدّد المعنون) من مقدّمات قوله المختار، أي الامتناع.

(٣) أي جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد ذي عنوانين، سواء بُني على أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون أم بُني على خلافه.

(٤) جعل هذا (هو المعروف عند أصوليينا) لا يخلو عن تأمل، فليلاحظ.

العنوان، فقد يتعدّد وقد لا يتعدّد<sup>(١)</sup>، فليس هناك قاعدة عامّة تقضي بأن نحكم بأن تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا<sup>(٢)</sup>.  
وكأنّ نظره الشريف يرمي إلى أنّ العامّين من وجه<sup>(٣)</sup> يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة، وإلا لما كانا عامّين من وجه<sup>(٤)</sup>، فلا بدّ أن يُقرّض هناك جهتان موجودتان في المَجْمَع إحداهما هو الواجب<sup>(٥)</sup>، وثانيهما هو المحرّم<sup>(٦)</sup>، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً<sup>(٧)</sup> إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين<sup>(٨)</sup> لا تقيديتين، فإنّ الواجب والمحرّم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً<sup>(٩)</sup>، وهو ذات المحيِّث بهاتين الحثيتين، وحيثُ يقع التعارض بين دليلي

---

(١) هذا هو القول الثالث في المسألة، وسيأتي توضيحه.

(٢) وهو المحقق النائيني تقيّ، وهذا هو القول الثاني في المسألة.

(٣) فالمعروف عندهم أنّ نسبة العموم الوجهي هي مورد مسألة الاجتماع.

(٤) بل يكونان مترادفين مثلاً، وهذا خُلفُ الفرض.

(٥) كالصلاة في المثال المعروف.

(٦) كالغصْب في المثال، وهذا هو القسم الأول للعناوين، ومَرَّ توضيحه.

(٧) لأنّ العنوان في هذا النحو منتزَع من المبدأ، وكلُّ مبدأ فهو مغاير للمبدأ الآخر،

فيتعدّد وجودهما في الخارج، كما في الصلاة والغصْب.

(٨) كلّ منهما عبارة عن قيام المبدأ بالذات، وهذا هو القسم الثاني، أي العناوين

الاشتقاقية كالمصلي والغاصب.

(٩) له وجودٌ واحدٌ، ولأجله يكون التركيب بين العنوانين في المَجْمَع اتحادياً.

العَامِينَ<sup>(١)</sup>، ويخرج المورد عن مسألتنا<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن:

أما أولاً<sup>(٣)</sup> فإنّ العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون مترعاً منه باعتبار ضمّ  
حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهيةً ووجوداً<sup>(٤)</sup>، كالأبيض بالقياس إلى الجسم،  
فإنّ صدق (الأبيض) عليه باعتبار عروض صفة (البياض) عليه الخارجة عن مقام  
ذاته<sup>(٥)</sup>.

وأخرى: يكون مترعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمّ حيثية زائدة على الذات<sup>(٦)</sup>،  
كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض، فإنّ نفس البياض ذاته (بذاته) منشأ لانتزاع  
الأبيض منه، بلا حاجة إلى ضمّ بياض آخر إليه، لأنّه بنفس ذاته أبيض لا بياضٍ

(١) فيلزم رفع اليد عن أحد الدليلين في مورد الاجتماع (أي المصلي الغاصب).

(٢) بخلاف ما إذا كان التركيب بين العنوانين انضمامياً، حيث يدخل المورد في  
مسألتنا لكن بشرط توفر (المدوحة)، كما مرّ.

(٣) هذا هو الإيراد الأول، ومفاده أنّ للعنوان نحوين باعتبار كيفية انتزاعه، وكلام  
المحقق النائيني تثبُّ يصحّ في أحدهما فقط (وهو الأول) لا مطلقاً.

(٤) هذا هو النحو الأول للعنوان، وهو ما ينتزع من شيء آخر مغاير للمعنون  
ماهيةً ووجوداً.

(٥) وفي هذا النحو من العناوين يصحّ ما ذكره المحقق النائيني تثبُّ؛ لوضوح  
استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون.

(٦) هذا هو النحو الثاني للعنوان، وفيه تكون الذات نفسها منشأ لانتزاع العنوان.



آخر<sup>(١)</sup>، ومثل ذلك صفات الكمال لذات (واجب الوجود)<sup>(٢)</sup>، فإنها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضمّ حيثة أخرى زائدة على الذات<sup>(٣)</sup>.

وعليه، فلا يجب في كلّ عنوان منتزَع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضمّ حيثة زائدة على الذات<sup>(٤)</sup>.

وأما ثانياً<sup>(٥)</sup> فإنّ العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلّي على فرد<sup>(٦)</sup>، بل من العناوين ما هو مجموع ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي<sup>(٧)</sup>

(١) وإلا لزم التسلسل، كما هو واضح.

(٢) كالحَيّ والعالم والقادر وغيرها من صفاته تعالى، مع أن ذاته المقدسة لا شائبة تعدد فيها البتّة.

(٣) المقدسة، وفي هذا النحو لا يتمّ كلام المحقق النائيني رحمه الله، لأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي، كما لا يخفى.

(٤) لكي تكون الحثيتان تقيديتين، ويلزم تعدد المعنوي بتعدد العنوان دائماً، كما في القسم الأول فقط، لجواز أن تكونا تعليليتين كما في القسم الثاني.

(٥) هذا هو الإيراد الثاني للمصنّف رحمه الله، وهو يشبه إيراد الأول، لكنّ تقسيم العنوان هنا باعتبار آخر غير ما ذكره هناك .

(٦) كالإنسان والأبيض ونحوهما، وهذا هو النحو الأول، وفيه يتمّ كلام المحقق النائيني رحمه الله، وإلا لزم تعدد الوجود للموجود الواحد.

(٧) فلا يكون المعنوي فرداً للعنوان حقيقةً.

من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقةً متأصلة<sup>(١)</sup>، مثل عنوان (العدم) و(الممتنع)<sup>(٢)</sup>، بل مثل عنوان (الحرف) و(النسبة)<sup>(٣)</sup>، فإنه لا يجب في مثله فرضُ حيثية متأصلة يُتزع منها العنوان<sup>(٤)</sup>.

ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عامّاً يصحّ انطباقه على حقائق متعدّدة<sup>(٥)</sup> من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية<sup>(٦)</sup> غير تلك الحقائق المتأصلة<sup>(٧)</sup>.

(١) كي يكون الانطباق من قبيل انطباق الكلّي على فردّه، وهنا لا يتمّ كلام المحقق النائيني تدخّل؛ لعدم استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنونات  
(٢) فإنّ كلّاً منهما يحكي عمّا لا تحقّق له في الواقع أصلاً.

(٣) فإنّ كلّاً منهما لا ينطبق على ما يحكي عنه انطباق الكلّي على فردّه، لأنّ المعنى الحرفي غير مستقل في المفهومية، ولهذا لا يمكن استحضاره بنفسه، فيتعيّن عندئذٍ المجيء بمعنى اسمي لكي يُجعل مرآةً لتصور المعنى الحرفي، فيكون المعنونات (الذي يحكي عنه هذان العنوانات وينطبقان عليه انطباق الكلّي على فردّه) معنى اسمياً لا محالة، ومن هنا يظهر وجه الترقّي كلام المصنّف رحمته الله في (الحرف) و(النسبة)، لأنّ ما يحكي عنه هذان له حظّ من الوجود، غاية أنّه غير مستقل، بخلافه في (العدم) و(الممتنع)، فليلاحظ.

(٤) كي يلزم تعدّد المعنونات؛ لجواز صدق أكثر من حاكٍ على محكي عنه واحد.

(٥) متباينة، كعنوان (الفوق) الذي ينطبق على السّماء والسّقف والكتاب.

(٦) لكي تتأتّى دعوى انتزاع عنوان (الفوق) منها.

(٧) التي تمثّل مناشئ انتزاع العنوان.

ولعلَّ عنوان (الغضب) من هذا الباب<sup>(١)</sup> في انطباقه على الصَّلَاة (التي تتألف من حقائق متباينة)<sup>(٢)</sup> وعلى غيرها من سائر التصرفات<sup>(٣)</sup>، فكلُّ تصرّف في مال الغير بدون رضا غَضَبٌ<sup>(٤)</sup>، مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن آية مقولة كانت<sup>(٥)</sup>.

(١) أي من النحو الثاني، وهو ما لا يكون انطباق العنوان فيه كاشفاً عن حقيقة متأصلة؛ لقبوله الانطباق على أكثر من مقولة كالأين والفعل، ومقتضاه امتناع كونه ماهية حقيقية لأن الماهية المقولية لا يمكن أن تتحد مع ماهية مقولية أخرى.

ويمكن أن يرجع تعبيره بـ(لعل) إلى الخلاف الموجود في تشخيص ماهية الغضب وهل هو مفهوم انتزاعي كما احتمله عليه السلام - وتبناه السيد الخوئي رحمته - أو هو ماهية مقولية، وعلى هذا فهل هو من (الأين) أو من (الفعل)، كما مرّت الإشارة إليه.

(٢) لرجوع أفعالها إلى مقولات متعددة كالوضع والكيف (النفساني والسموعي) فلا توجد للصلاة حقيقة متأصلة واحدة؛ لامتناع اتحاد مقولتين في الوجود.

(٣) كالأكل والمشى ونحوهما من الحركات غير الصلّاتية.

(٤) والغضب مفهومٌ ينتزع من ذاك التصرف المجرد عن رضا المالك أو من المقولة التي يندرج تحتها التصرف، وإذا تعدّد التصرف كان الغضب جامعاً انتزاعياً بين تلك التصرفات، وهذا هو معنى كون (الغضب) ماهيةً غير متأصلة.

(٥) فإن كان التصرف بنحو الكون في المكان كان الغضب متزّعاً من مقولة (الأين)، وإن كان التصرف فعلاً كان الغضب متزّعاً من مقولة (الفعل) وهكذا.

## المبحث الثامن: ثمرة مسألة الاجتماع

ذكر الأصوليون لمسألة اجتماع الأمر والنهي ثمرتين:

**الثمرة الأولى:** صحّة العبادة وعدمها، أو قُلْ: حكم المَجْمَع من ناحية الصحّة والفساد، وهذه الثمرة هي المشهورة في كلماتهم، ومحلّها ما إذا كان المأمور به عبادياً، فتتوقّف صحّته على الإتيان به بنحو قُرْبِي، وهذا لا يتأتّى مع كون الفرد المأتي به محرّماً، دون ما إذا كان متعلّق الأمر توصلياً، فيسقط أمره بمجرد الإتيان به، لأنّ الغرض منه يحصل بمجرد تحقّقه خارجاً، حتى لو كان في ضمن فردٍ محرّم؛ لما مرّ مراراً من أنّ الغرض بمثابة العلة للأمر حدوثاً وبقاءً، فيسقط الأمر لا محالة بحصول الغرض، كما لو طهر ثوبه بهاء مغصوب.

ويختلف الكلام في هذه الثمرة باختلاف القول المختار في هذه المسألة من الامتناع أو الجواز، فهنا مقامان:

**المقام الأول:** البناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

ويستني القول بصحّة العمل العبادي وفساده على ما يُقدّم من الاثنين (الأمر والنهي) على الآخر، وهنا احتمالان رئيسان:

**الاحتمال الأول:** تقديم جانب النهي على جانب الأمر، والمفروض مبدئياً أنّ يُحكم ببطلان المَجْمَع العبادي (كالصلاة في مثال المسألة)، وقد ذكروا لتقديمه عدّة وجوه، نذكر اثنين منها:

**الوجه الأول:** أن ثبوت الحُرْمَة للمَجْمَع تابعٌ للمفسدة الواقعية الملزمة الكائنة فيه، والوجوب تابعٌ للمصلحة فيه كذلك، والمعروف عندهم أن دَفْعَ المفسدة أولى من جَلْبِ المصلحة، وهذا يناسب تقديم امتثال خطاب النهي على امتثال خطاب الأمر، فيُقَدَّم في المثال المعروف امتثال «لا تغصب» بترك التصرف في المغصوب، على امتثال «صلِّ»، فلا يأتي بالصلاة في المكان المغصوب.

وقد أوردوا على هذا الوجوه بعدة إیرادات، منها ما ذكره صاحب الكفاية <sup>١</sup> ثبوت من أن هذا لا ربط له بمقام جعل الأحكام الشرعية، بل هو يتعلق بما يختاره المكلف في مقام الامتثال بما يكون أرفق بغرضه <sup>(١)</sup>.

**الوجه الثاني:** أن دلالة خطاب النهي على الترك أو الانزجار أقوى من دلالة خطاب الأمر، والسُرُّ في هذه الأقوائية أن الإطلاق في دليل النهي شمولي، لأن مراد المولى انزجار المكلف عن جميع أفراد الماهية المنهي عنها، بخلاف الإطلاق في دليل الأمر فإنه بدلي، لأن مراد المولى تحقق صَرْف وجود الطبيعة المأمور بها في الخارج، وهو يتحقق بأول وجوداتها، وبهذا يُقَدَّم دليل النهي على دليل الأمر <sup>(٢)</sup>.

واعترضه السيد الخوئي <sup>٣</sup>، ولم يرتضِ تقديم الإطلاق الشمولي (بما هو) على الإطلاق البدلي (بما هو)، بل يتوقف ترجيح أحدهما على الآخر على التماس دليل آخر <sup>(٣)</sup>، ولم يعتنِ بما ذكره شيخه المحقق النائيني <sup>٤</sup> ثبوت من كون الإطلاق الشمولي من

(١) كفاية الأصول ص ١٧٧ .

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٣٣ .

(٣) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٣ .

مرجّحات الدّالة لعدم تمامية مقدّمات الحكمة في جانب الإطلاق البكلي.

ففي المثال المعروف تكون حُرمة تصرّف المكلف في ملك غيره من دون طيب نفسه شاملة لجميع أمواله من دون استثناء، كما أنّها تعمّ جميع أنحاء التصرفات، في حين أنّ وجوب الصّلاة لا يقتضي سوى الإتيان بأحد وجوداتها في الخارج، لكي يتحقّق به صرف وجودها.

ولتقديم جانب النهي على جانب الأمر صورتان:

**الصّورة الأولى:** أنّ يكون المكلف عالماً بالحكم - كحُرمة التصرف في ملك غيره من دون طيب نفسه - وحينئذ لا يبقى مجالاً للقول بصحّة العبادة كالصّلاة، لأنّ المجمع (أي ملقّى عنواني الصّلاة والغضب) سوف يكون منهياً عنه بحسب الفرض، فلا يكون مصداقاً للمأمور به، ومع فرض علم المكلف بالحرمة لا يمكن تمثي قُصد القُرْبَة منه؛ لاستحالة التقرب إلى المولى بشيء يكون في حدّ ذاته مبعّداً عنه، نظير الأمور الخارجية التي لا يمكن التقرب فيها إلى مكانٍ معيّن بشيء يكون في حدّ نفسه مبعّداً عنه، ولهذا لا يكون الإتيان بالمجمع في المثال المعروف (أي الصّلاة في المكان المنصوب) مُسقطاً لأمر الصّلاة.

ويُلحق بهذه الصّورة ما إذا كان المكلف جاهلاً بالحكم عن تقصير، بمعنى عدم كونه معذوراً في تركٍ تحصيل العلم بحُرمة التصرف الغصبي، فإنّ المشهور يعاملون الجاهل المقصّر معاملة العالم العامد، وعندئذ لا يتأتّى صدور الفعل منه حسناً بعد فرض تقصيره في تحصيل العلم، حتى لو تمثى منه قُصد القُرْبَة لكونه جاهلاً بالحرمة، لأنّ المحرّم لا يصلح للمقرببة أصلاً، ولا يكفي هنا قُصد المصلحة

الذاتية في العبادة؛ لعدم كفاية اشتغاله على المصلحة في كونه مقرَّباً بسبب مغلووية المصلحة بالمفسدة، حتى عند مَنْ يقول بكفاية قَصْدِها في تصحيح العمل العبادي الفاقد للأمر، في غير المقام.

**الصورة الثانية:** أن لا يكون المكلف ملتفتاً إلى الحكم (أي الحرمة) فقط أو إليه وإلى الموضوع معاً، بأن كان معذوراً إمّا لجهله القصورى بالحرمة فقط أو بها ويكون المكان مغضوباً معاً، وإمّا لنسيانه ذلك، وهنا قولان:

**القول الأول:** البناء على صحّة العبادة، وهذا هو مختار المشهور منهم صاحب الكفاية رحمته الله (١) والمصنّف رحمته الله، بل ادّعي عليه الإجماع.

وتمسك له المصنّف رحمته الله بما جاء في الكفاية من انتفاء المانع من تمثي قصد القربة من المكلف بعد فرض جهله بالحكم عن قصور أو نسيانه له، ومن ثمّ يمكن تصحيح العبادة باشتغالها على الملاك (أي المحبوبة الذاتية) وقصد المكلف التقرب بها، فيتصف الفعل حينئذٍ بالحسن - وإن لم تكن مأموراً بها بالفعل لمانع وهو ترجيح النهي - لانتفاء الحرمة عنه بحديث الرّفْع الدالّ على رفع الحرمة في عدّة موارد منها النسيان، فلا يكون هناك تكليف فعلي بالحرمة؛ لقبح تكليف الناسي حال نسيانه، وكذلك الجاهل القاصر حال جهله.

وإذا كان المجمع مشتملاً على ملاك الوجوب في صورتي النسيان والجهل القصورى، وقعت العبادة صحيحة عنده رحمته الله؛ لكفاية قصد الملاك (أي المحبوبة الذاتية)، كما مرّ في أكثر من موضع.

(١) كفاية الأصول ص ١٥٦ - ١٥٧ .

ويمكن أن يُعترض على ما ذكره المصنّف رحمته الله بما ذكره شيخه المحقق النائيني تتجد من أنّ قصد المصلحة لا يكفي في المقام لأنها مغلوبة بالمفسدة، فلا جدوى من وجود المصلحة، وكون الجهل قصورياً لا يمنع من عدم اتصاف الفعل بالحسن<sup>(١)</sup>. مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ التوسّل بحديث الملاك يجعل مورد البحث مختصاً بالعدلية، مع أنّه شامل للأشاعة أيضاً، فليُتأمل.

**القول الثاني:** البناء على فساد العبادة وعدم سقوط أمرها لمجرد إتيان المكلف بالمجمّع بداعي القرّبة، وهذا ما يتبنّاه المحقق النائيني تتجد، ووافقه السيد الخوئي تتجد في مورد الجهل فقط.

والوجه فيه أنّ المجمّع حينئذٍ لا يقع مصداقاً للواجب، بل يتمخض في الحرّمة والمبغوضية، فلا يمكن تصحيح العبادة عندئذٍ لا من طريق الأمر لما مرّ آنفاً، ولا من طريق الملاك لأنّ المفروض مغلوبيّة المصلحة بالمفسدة وكون الأخيرة هي الغالبة، ولا جدوى من قصد التقرب بملاك مرجوح ومغلوب.

ولا أثر لكون الجهل هنا قصورياً، لأنّ الجهل بالحرّمة لا يوجب تغيير الواقع عمّا هو عليه من كون العمل مبغوضاً، غاية الأمر أنّ المكلف لا يستحق عقاباً على ارتكاب الحرام في الواقع<sup>(٢)</sup>.

هذا، ولم يُشر المصنّف رحمته الله إلى تبني شيخه المحقق النائيني تتجد لهذا القول، وإنّما

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٣١، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٥.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٤٣٠، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٣، دراسات في علم

الأصول، ج ٢ ص ١١٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٣٣ - ٤٣٧.



نقله عن قائل غير معروف، وذكر وجهاً للقول بالفساد بصيغة (قيل)، ومحصله: عدم وجود طريق إلى معرفة توفر الملاك في المَجْمَع، كي يتأتى تصحيحه بالملاك، بعد سقوط الحكم عنه نتيجةً لتقديم جانب الحرمة على الوجوب، فيلزم رفع اليد عن إطلاق دليل الوجوب وتقييده بغير مورد الاجتماع.

فكأن المولى قال في المثال المعروف: «(صَلَّ من غير غَضَبٍ)» فيسقط الوجوب عن المَجْمَع، وعندئذٍ يُحْتَمَلُ أن يكون سقوط الحكم مسبباً عن وجود مانع منه مع ثبوت المقتضي للحكم، كما يحتمل أن يكون سقوطه مسبباً عن عدم المقتضي له، وحيث لا مرجح لأي من هذين الاحتمالين على الآخر، لا يبقى مصحح للمَجْمَع العبادي حينئذٍ، فيقع العمل العبادي باطلاً.

ولعل الوجه في عدم قبول المصنّف رحمته الله بهذا القول هو ابتناؤه على افتراض اندراج المورد بناءً على الامتناع في باب التعارض - كما هو المشهور - مع أن مختاره رحمته الله - وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله - اندراجه في باب التزاحم، ولازمه افتراض وجود ملاك كلا الحكمين في مورد الاجتماع، وكون منشأ التنافي بين الحكمين قصوراً قدرة المكلف عن امتثالهما معاً، كما مرّ في أكثر من موضع، وآخره المبحث الخامس من مسألتنا، وسيأتي مفصلاً في باب (التعادل والتراجع).

**الاحتمال الثاني:** تقديم جانب الأمر على النهي، وحينئذٍ لا ينبغي الإشكال في وقوع العبادة صحيحة؛ لفرض تعلّق أمرٍ فعلي بها، وعدم ورود النهي عليها أصلاً كي يُتصوّر وقوع المعصية ببركة تقديم الأمر عليه، فإنّ معناه تقييد إطلاق النهي بالأمر، فكأنه قيل في المثال المعروف: «(صَلَّ ولو في مكان مغصوبٍ)» أو قيل: «(لا

تَغْصِبُ إِلَّا فِي صَلَاةٍ» مثلاً.

ولا فرق هنا بين البناء على اندراج المورد في باب التعارض كما هو المشهور، والبناء على اندراجه في باب التزاحم كما عليه المصنّف رحمته الله، وإن كانت الصحة أوضح على الأول، بسبب زوال ملاك التحريم (أي المفسدة الذاتية) عن المَجْمَع؛ نتيجة للتنافي الملاكي بين الدليلين.

**المقام الثاني: البناء على جواز اجتماع الأمر والنهي.**

وقد نفى صاحب الكفاية تَنَزُّعَ الإشكال هاهنا في صحة العبادة التي يؤتى بها في المَجْمَع وسقوط أمرها في فرض عدم التفات المكلف إلى الحرمة، كما إذا كان جاهلاً بها، فإنّ المانع المتصور من صحة العمل العبادي هو حُرْمَةُ الفِعْل، وهي متتفية في صورة الجهل<sup>(١)</sup>.

بل يظهر من صاحب المعالم تَنَزُّعُ البناء على الملازمة بين القول بالجواز والقول بصحة العبادة<sup>(٢)</sup>، واعتراض عليه صاحب الحاشية تَنَزُّعاً نافياً الملازمة بينهما، ونَسَبَ الفصل بينهما - أي البناء على جواز الاجتماع مع الحكم بالبطلان - إلى غير واحد من أفاضل المتأخرين<sup>(٣)</sup>.

وقد وقع الخلاف في صحة العبادة في فرض التفات المكلف إلى الحرمة وعلمه بها، وهنا قولان:

(١) كفاية الأصول ص ١٥٦ .

(٢) معالم الدين ص ٣٢٠ .

(٣) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٥٤ - ٥٥ .

**القول الأول:** البناء على صحّة العبادة، وهو المشهور بين الأصوليين منهم صاحب الكفاية رحمته الله، والمصنّف رحمته الله، ويمكن أن يُقَرَّب بتقريبين:

**أولهما:** ما جاء في الكفاية من أنّ متعلّق التكليف هو المعنون، وتعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون، فيكون التركيب بينها انضمامياً، وينطبق عنوان المأمور به على الفرد المأتي به خارجاً وإنّ عصي المكلف، لأنّ اجتماع الحكمين عندئذٍ يكون موردياً، كالنظر إلى الأجنبية حال الصّلاة، فلا يؤدّي الكون في المكان المغصوب إلى فساد الصّلاة، لعدم الاتحاد بين المتعلّقين في الخارج<sup>(١)</sup>.

**ثانيهما:** ما أفاده المصنّف رحمته الله من أنّ متعلّق التكليف هو العنوان، والمفروض تعدّده، فكما يُبنى على جواز إنشاء حكمين متضادّين على عنوانين مختلفين في مقام الجعل - بناءً على تعلّق التكليف بالعنوانين عند المشهور - فلا مانع عندئذٍ من البناء على اجتماع الأمر والنهي في مقام الامثال، حتى لو بُني على أنّ تعدّد العنوان لا يستلزم تعدّد المعنون، وأنّ المعنون يكون واحداً، لأنّ المفروض أنّ المعنون ليس متعلّقاً للتكليف أصلاً، غايته كون المكلف مطيعاً وعصياً في آنٍ واحدٍ، حاله حال مَنْ نَظَرَ إلى الأجنبية في أثناء الصّلاة نظرة محرّمة.

هذا، ولم يتطرّق المصنّف رحمته الله لإمكانية تصحيح العمل العبادي اعتماداً على فكرة (الترتب)، بتقريب أنّ المكلف إذا لم يمثل النهي عن الغضب، ولم ينزجر عن التصرف العدواني في ملك غيره فهو يكون مأموراً بالصّلاة، دون سائر التصرفات الأخرى في المكان المغصوب، فكأنّ المولى قال للمكلف: «لا تغضب، فإنّ عصيت

فصل)، فليُتدبّر.

**القول الثاني:** البناء على فساد العبادة المأتي بها في ضمن المَجْمَع، وهذا ما يلتزم به المحقق النائيني تتأ، بناءً على مسلكه في منشأ اعتبار القدرة في متعلّق التكليف - من اقتضاء نفس الخطاب لذلك -، وعندئذ يتوقّف امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة على كون الفرد بنفسه مقدوراً، فلا امتثال بغير المقدور، والمفروض أنّ المَجْمَع غير مقدور شرعاً لتعلّق النهي الفعلي به، بناءً على جواز الاجتماع، فلا يتعلّق الأمر بالمَجْمَع؛ لكون الفرد الخارجي متمزجاً بالحرام، والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، فلا يصلح للتقرّب به إلى المولى<sup>(١)</sup>.

ولا مجال هنا لتصحيح العبادة بالملاك وإن كان المحقق النائيني تتأ من القائلين به؛ لفرض علم المكلف بحُرمة المَجْمَع، فتكون العبادة مبعوضة عند المولى في نظر المكلف، والمبعوض مبعّد لا أنّه غير صالح للمقرّية فقط.

**الثمرة الثانية:** اندراج المورد في باب التعارض بناءً على القول بامتناع الاجتماع، وفي باب التراحم بناءً على القول بجوازه.

بيانها: أنّ الدليلين بناءً على الامتناع يتكاذبان في مقام الجعل، ويمتنع صدورهما معاً من الشارع المقدّس، بل يكون الصّادر منه أحدهما فقط، فيلزم عندئذ إعمال مرجّحات باب التعارض بتقديم الدليل الأقوى دلالة أو سنداً، ويمكن أن يكون هو النهي لأحد الوجهين المتقدّمين.

وبناءً على الجواز لا يمتنع صدور الدليلين من الشارع معاً، ولكن المكلف لا

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٤٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٠.

يتمكّن من امتثال كلا التكليفين؛ لانتفاء المندوحة، فيلزم عندئذٍ إعمال مرجّحات (باب التزاحم) بتقديم الأهمّ منهما على الآخر، وإنّما فرضنا عدم المندوحة لوضوح انتفاء التزاحم مع فرض المندوحة وقدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين من خلال ترك الغضب والإتيان بالصلاة في مكان مباح.

وهذه الثمرة ذكرها الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما <sup>(١)</sup>، واعتبرها الأول هي الثمرة الأصلية لكونها ثمرة أصولية، وجعل الثمرة السابقة المشهورة متفرعةً عليها.

وتبعه بعض المحققين رحمهم في دروسه، وذكر كلاماً قريباً ممّا ذكره المحقق النائيني رحمه في الجملة <sup>(٢)</sup>، ملخصه أنّ صحّة العمل وفساده مرتبطان باندرج المورد في باب التعارض أو باب التزاحم، فإذا اندرج المورد في الأول وُيُنْي على تقديم جانب النهي لم يكن المأتي به مصداقاً للمأمور به، فلا يُجْتزأ بالعمل مطلقاً (عبادياً أو توصيلياً)، وإذا اندرج المورد في باب التزاحم، وكان مستند القول بالجواز تعدّد المعنون خارجاً عند تعدّد العنوان للملازمة بينهما وقعت العبادة صحيحة؛ لتعلّق الأمر بها مع تغاير وجودها في الخارج مع وجود مع متعلّق النهي، فيتأتّى التقرب بالعبادة بقصد امتثال أمرها <sup>(٣)</sup>.

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٦١٤، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٢٩ - ٤٣١، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٥.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٢٩ - ٤٣٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٣) الحلقة الثالثة ق ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

ولا يعترف المصنّف رحمته الله بهذ الثمرة؛ لما مرّ من أنّه لا يبيّن على اندراج المورد في باب التعارض بناءً على القول بالامتناع وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله وخلافاً للمشهور، ولهذا عبّر عنها بصيغة التمريض (قيل)، واقتصر على المناقشة في شقّها الثاني بالمنع من تمامية إطلاقه، بتقريب أنّ المورد قد لا يدخل في باب التزام حتى مع القول بجواز الاجتماع، وذلك إذا بُني على أنّ التكليف متعلّقة بالعناوين، فلا تزام عندئذٍ حتى في مقام الامثال؛ لعدم التنافي بين الأمر والنهي في هذا المقام مع توفر المندوحة، لكون المكلف عندئذٍ قادراً عقلاً على الجمع بين التكليفين، غايته أنّه يكون عاصياً ومطيعاً في آنٍ واحد، حاله حال مَنْ نَظَرَ إلى الأجنبية أثناء صلاته نظرة مريبة، وإنّما يتحقّق التزام بينهما إذا فُرض أن القائل بالجواز يبيّن عليه في مقام الجعل فقط، وهنا يأتي الخدش في هذا الشقّ من الثمرة.

ويستفاد ممّا ذكر المصنّف رحمته الله أنّه يفهم من كلام القائل بهذه الثمرة بناءً على اندراج المورد في باب التزام على القول بالجواز بقول مطلق، حتى مع فرض توفر المندوحة للمكلف وتمكّنه من الجمع بين التكليفين معاً.

وهذا الفهم وإن كان يبدو منسجماً مع قول المحقق النائيني رحمته الله في مبحث التعادل والتراجع: «وبالجملة: وقوع التزام بين الحكمين لا يختصّ بصورة عدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامثال، بل قد يتفق التزام بين الحكمين مع التمكّن من الجمع بينهما»، إلا أنّه رحمته الله قال بعده مباشرة: «إلا أنّ ذلك نادرٌ، والغالب أن يكون التزام لعدم القدرة على الجمع بين المتزامين»<sup>(١)</sup>، فليُتدبّر.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٧٠٧.

## ثمرة المسألة

من الواضح ظهورُ ثمرة النزاع في ما إذا كان المأمور به عبادة<sup>(١)</sup>، فإنه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي<sup>(٢)</sup> - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدةً مع العلم بالحرمة<sup>(٣)</sup> والعَمْدُ بالجمع بين المأمور به والمنهي عنه، كما هو المفروض في المسألة<sup>(٤)</sup>، لأنه لا أمر<sup>(٥)</sup> مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما

---

(١) لأنه إذا كان توَصِّلياً سَقَطَ أمرُه بالإتيان به لحصول الغرض منه بمجرد تحقُّقه خارجاً ولو كان في ضمن فردٍ محرَّم مع العلم بحرمة، وهذه هي الثمرة الأولى، وهي المشهورة في كلمات الأصوليين، وإن اعتبرها الشيخ الأعظم تَتُّلاً متفرِّعةً على الثمرة الثانية الآتي ذكرها قريباً.

(٢) إمَّا من باب أن دَفَعَ المفسدة أولى من جلب المنفعة، وإمَّا من باب أن إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلي، والإطلاق الشمولي أقوى من البدلي.

(٣) هذه هي الصَّورة الأولى للقول بامتناع الاجتماع، مع تقديم جانب النهي على جانب الأمر، وقد ذكروا لهذا الاحتمال عدَّة وجوه.

(٤) إشارةً إلى موافقة المصنِّف رحمته الله لصاحب الفصول تَتُّلاً بل للمشهور في اعتبار قيد (المندوحة) في محلِّ النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

(٥) فعليٌّ، وعندئذٍ لا يتمشى قَصْدُ القُرْبَةِ - أي قَصْدُ امتثال الأمر - من المكلف، مع أنه معتبرٌ في صحَّة العمل، بحسب الفرض.

يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي؛ لامتناع التقرب بالمبعد<sup>(١)</sup>، وإن كان ذات المأتي به مشتملاً على المصلحة الذاتية<sup>(٢)</sup>، وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة<sup>(٣)</sup>.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصوراً (لا تقصيراً) أو عن نسيان<sup>(٤)</sup>، وكان قد أتى بالفعل على وجه القرينة<sup>(٥)</sup> فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه<sup>(٦)</sup> هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك، وإن لم يكن الأمر فعلياً<sup>(٧)</sup>.

(١) نظير ما يقع في الأمور الواقعية الخارجية، وهذا تعليل لانتفاء صلاحية العمل للتقرب به إلى المولى.

(٢) لكونه عبادة بحسب الفرض، بل هو صلاة في المثال المعروف.

(٣) أي: «حتى وإن قلنا بكفاية قصد الملاك»، وذلك لأن مورد هذا القول ما إذا لم تكن المصلحة الذاتية مقهورة ومغلوبة بالمفسدة، كما هو حاصل فعلاً؛ لفرض تقديم جانب النهي وترجيح الحرمة.

(٤) وعندئذ يشتمل المجمع على ملاك الوجوب، لأن كلاً من الجهل القصورى والنسيان يمنع عن فعلية الحرمة.

(٥) قد يقال إن المفروض كونه عبادياً، فلا تُتصور صحته بلا قصد القرينة.

(٦) وهذا ما ذكره في الكفاية؛ لعدم المانع من تمشي قصد القرينة وسقوط الأمر بعد وجدان الفعل للمصلحة، وكون المكلّف معذوراً.

(٧) لما تقدّم من أن المختار عدم انحصار مُصحح العبادة في قصد امتثال الأمر.



وقيل<sup>(١)</sup>: إنّه لا يبقى مُصَحِّح في هذه الصّورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلى أنّ دليلي الوجوب والحُرمة - على القول بالامتناع - يصحان متعارضين، وإن لم يكونا (في حدّ أنفسهما) متعارضين<sup>(٢)</sup>، فإذا قُدِّم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر<sup>(٣)</sup> كذلك لا يُحرز وجود المقتضي له (وهو المصلحة الذاتية في المَجْمَع)<sup>(٤)</sup>؛ إذ تخصّص دليل الأمر بما عدا المَجْمَع<sup>(٥)</sup> يجوز أن يكون لوجود المانع في المَجْمَع عن شمول الأمر له<sup>(٦)</sup>، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للأمر، فلا يُحرز وجود المقتضي<sup>(٧)</sup>.

(١) مرّ أنّ هذا الوجه ليس للمحقق النائي تَثَنُّ، لأنّه يبيّن على انتفاء صدق عنوان (الواجب) على العمل وتمحّضه في الحُرمة، فليُلتَفَت.

(٢) فلا تعارض حقيقةً بين «صَلَّ» و«لا تغصّب»، بل التعارض بين إطلاق الأول لكلّ صلاة بما فيها المأتي بها في مكان مغصوب، وإطلاق الثاني لكلّ تصرّف غصّبي بما فيه التصرّف الصّلاتي، فمركز التعارض بينهما هو (المَجْمَع).

(٣) فعليّ متعلّق بالعمل، فيصير المورد من صغريات باب (النهي عن العبادة).

(٤) لكي يُشَبَّثَ للقول بالصحة بقصد الملاك الموجود في المَجْمَع العبادي.

(٥) إشارة إلى أنّ تقديم جانب النهي يؤوّل إلى كون الخطاب هو «لا تغصّب ولو بالفعل الصّلاتي» أو «صَلَّ من غير غصّب» مثلاً.

(٦) وحيثنّ يتوقّر المَجْمَع العبادي على المصلحة الذاتية (أي المحبوبة).

(٧) كي يتأتّى قَصْده في مقام الامتثال، ولا جدوى من كونه معذوراً، لأنّ كلاً من النسيان والجهل القصورى لا يوجب تغيير الواقع (أي كون المَجْمَع مبغوضاً) عمّا هو عليه فعلاً.

هذا بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي<sup>(١)</sup>، وأما بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة<sup>(٢)</sup>؛ إذ لا نهي حتى يُمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين<sup>(٣)</sup> بناءً على الامتناع فإنه لا يُحرز معه المفسدة الذاتية في المَجْمَع<sup>(٤)</sup>.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز<sup>(٥)</sup>؛ فإنه كما جاز توجيه الأمر والنهي<sup>(٦)</sup> إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المَجْمَع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع<sup>(٧)</sup>، فكَذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً - كما أشرنا إليه

---

(١) وهو الاحتمال الرئيس الأول على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومَرَّ أنَّ له صورتين بلحاظ حال المكلف.

(٢) لتعلق الأمر الفعلي بها وانتفاء النهي بحسب الفرض.

(٣) وذلك لانتفاء ملاك النهي في المَجْمَع العبادي، كما هو مقتضى التكاذب في عالم التشريع، فتكون الصحة حينئذٍ أوضح منها على فرض التراحم.

(٤) لكنَّ المصنّف رحمته الله يني على اندراج المورد في باب التراحم، وببركة تقديم جانب الأمر يصير هو المنجز في حقَّ المكلف.

(٥) من دون أيِّ إشكال - كما ذكر في الكفاية - بل تقدّم أنَّ ظاهر المعالم دعوى الملازمة بين القول بالجواز والقول بصحة العبادة.

(٦) أي: في مقام الجعل والتشريع.

(٧) بناءً على تعلق الأمر بالعنوان، مع أنَّ الطبيعة المأمور بها غير مقيّدة بالقدرة في نفس الخطاب وفاقاً للمشهور، وخلافاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله.

في تحرير محل النزاع<sup>(١)</sup> - حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً<sup>(٢)</sup>، ولم يوجب تعدد العنوان تعدده؛ لما عرفت سابقاً من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده<sup>(٣)</sup>، وإنما يكون الداعي إلى إتيان الفعل<sup>(٤)</sup> هو تطبيق العنوان المأمور به عليه<sup>(٥)</sup> الذي ليس بمنهي عنه<sup>(٦)</sup>، لا أن الداعي إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته<sup>(٧)</sup>، فيكون المكلف في فعل واحد - بالجمع بين عنواني الأمر والمنهي<sup>(٨)</sup> - مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به، وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهي عنه، نظير الاجتماع الموردي<sup>(٩)</sup>، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

(١) لعدم لزوم محذور (تعلق حكمين بشيء واحد).

(٢) كما هو المفروض في محل النزاع، غايته أن هذا المعنون الواحد تكون له جهتان أو وجهان أو عنوانان، ما شئت فعبّر.

(٣) بل متعلق التكليف عند المصنّف رحمته الله هو العنوان، كما مر مفصلاً.

(٤) أي: الإتيان بالمعنون، وهو المصدق الخارجي.

(٥) أي على الفعل المأتي به كي يتحقق الامتثال، لما مرّ مراراً من أن ملاك الامتثال هو انطباق المأمور به على الفرد المأتي به من المكلف.

(٦) بركة تعدد العنوان، فيتعلق الأمر بأحدهما، والمنهي بالآخر، فلا يكون العنوان المأمور به منهيّاً عنه أصلاً.

(٧) أي بذات العنوان، الذي قد تعلق به المنهي.

(٨) في معنوي واحد، كالصلاة في المكان المغصوب مثلاً.

(٩) في مثال النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة نظرة محرمة.

وقيل<sup>(١)</sup>: إنَّ الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناءً على الامتناع<sup>(٢)</sup>، وإجراء أحكام التزاحم بينهما<sup>(٣)</sup> بناءً على الجواز. ولكن<sup>(٤)</sup> إجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز<sup>(٥)</sup> إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء<sup>(٦)</sup> دون مقام الامثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامثال<sup>(٧)</sup>، وحيث لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي<sup>(٨)</sup>.

(١) والقائل هو الشيخ الأعظم والمحقق النائني رحمتهما، بل جعلها الأول هي الأصل وجعل الثمرة الأولى (المشهورة) متفرعةً عليها.

(٢) فيتعيّن إجراء قواعد (باب التعارض) وتقديم الدليل الأقوى سنداً أو دلالة؛ لمكان التكاذب بين الاثنين.

(٣) بتقديم الدليل ذي الحكم الأهم على الآخر.

(٤) هذه هي مناقشة الشق الثاني، بمنع تماميته بنحو الإطلاق، لأنّ المورد قد لا يدخل في باب التزاحم حتى على القول بجواز الاجتماع.

(٥) أمّا بناءً على القول بامتناع الاجتماع فلا يصحّ ما ذكر في هذه الثمرة؛ لوضوح مخالفته لمختار المصنّف رحمتهما، ولهذا سكت عن مناقشته، فيكون الشق الأول باطلاً بالجملة، والشق الثاني مقبولاً في الجملة.

(٦) بمعنى انتفاء التكاذب بين الأمر والنهي في هذا المقام، فيصحّ إنشاء الشارع المقدّس لهما معاً.

(٧) حتى تتحقّق ضابطة (باب التزاحم)، وهي العجز عن امتثال كلا التكليفين.

(٨) لتحقّق ضابطته، فيتعيّن تقديم امتثال التكليف الأهمّ منهما على امتثال الآخر.

أما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً كما أوضحناه<sup>(١)</sup> فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة<sup>(٢)</sup>، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق<sup>(٣)</sup>؛ إذ لا دوران حيثُذ بين امتثال الأمر وامتثال النهي<sup>(٤)</sup>.

(١) آنفاً من جهة أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف، بل يكون الداعي إلى الإتيان بالعمل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه.

(٢) للمكلف في مقام الامتثال، وتمكّنه من الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال، وكان عليه ﷺ أن يُقدّم ذكر شرط المندوحة؛ لأنّ مع عدمها يثبت التزاحم من البداية، فليلاحظ.

(٣) فيكون حال المصلّي في المكان المغصوب كحال المصلّي الذي نَظَرَ إلى أجنبية حال الصلاة نظرة محرّمة.

(٤) لأنّ الدوران فرغ العجز عن الجمع بين امتثال الاثنين معاً، والمفروض تمكّن المكلف منه.

## المبحث التاسع

### اجتماع الأمر والنهي مع الاضطرار

ما تقدّم كلّهُ كان يبتني على افتراض وجود مندوحة للمكلف عن الإتيان بالمَجْمَع، بأنّ يتمكّن من امثال كلا التكليفين، فيأتي بالمأمور به في فرد غير محرّم، كأن يصلّي في مكان مباح مثلاً.

ومحلّ الكلام هنا في فرض عدم وجود مندوحة له عن التخلّص من الحرام، أي السّعة بلحاظ امثال النهي - كما مرّ عن المحقق النائيني <sup>(١)</sup> - فينحصر امثال الأمر عندئذٍ في الفرد المحرّم، ويضطر إلى الجُمع بين الاثنين في مقام الامثال، وهنا نحوان رئيسان:

**النحو الأول:** أن يُضطرّ المكلف إلى الجُمع بينهما من دون سَبَقٍ اختيارٍ منه، ويندرج تحته موردان:

**المورد الأول:** أن لا يقع من المكلف ارتكابُ الحرام في الزمان السابق على امثال الأمر، كما لو وجب عليه إنقاذُ غريق، وانحصر السبيل إلى إنقاذه بالتصرّف في أرض مغصوبة، وعندئذٍ يندرج المورد في باب التزاحم؛ لعدم قدرة المكلف على امثال كلا التكليفين معاً، فإنّما أن يمثل الأمر بإنقاذ الغريق فيقع في الحرام، وإنّما أن يمثل النهي فيترك الإنقاذ ويخالف الأمر، والمتعيّن عندئذٍ تطبيقُ قواعد التزاحم

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٦٦، ويلاحظ: بداية الأفكار ٥ ص ١١٩.

بتقديم الأهم، كأن يُبنى في المثال المذكور على تقديم امتثال الأمر، لأنّه الأهم عند الشارع المقدّس من النهي.

ومرّ في مبحث ثمرة باب الضد<sup>(١)</sup> - وسيأتي في بداية الأمر الثالث من مقدمة باب التعادل والتراجيح<sup>(٢)</sup> - أنّ مرجّحات باب التزاحم تنتهي إلى كون أحد الحكمين أهمّ من الآخر في نظر الشارع، ولكنّ الأصوليين يذكرون عدّة جهات في مقام الكشف عن الحكم الأهمّ، ويمكن القول إنّ الذي ينطبق على المثال كون أحد الحكمين أولى عند الشارع في التقديم من الآخر لكونه أقوى ملاكاً، كما هو واضح. وما ذكره المصنّف رحمته الله - من الرجوع إلى الأقوى ملاكاً - هو من باب ذكر الكاشف عن الحكم الأهمّ عند الشارع، وإلا فأقوائية الملاك (في نفسها) ليست من مرجّحات باب التعارض ولا باب التزاحم، كما سيأتي في بداية الأمر الرابع من مقدّمة باب (التعادل والتراجيح)<sup>(٣)</sup>.

**المورد الثاني:** أنّ يقع من المكلف - اضطراراً لا اختياراً - ارتكابُ الحرام في الزمان السابق على امتثال الواجب، ولكنّه يريد بعد ذلك امتثال الواجب في ضمن الفرد المحرّم، ومثاله المحبوس في الأرض المغصوبة، وقد ذكر المصنّف رحمته الله هذا المورد بعنوان (تنبيه).

والفارق بين هذا المورد وسابقه أنّ المكلف في المورد الأول قادرٌ على ترك

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ١١.

(٢) المصدر السابق ج ٨ ص ١٥٤.

(٣) المصدر السابق ج ٨ ص ١٥٣.

الحرام، غايته أنّ تركه يستلزم عدم امتثال الواجب معه، فيدور الأمر عندئذٍ بين ترك الاثنين (الواجب والحرام) معاً وفعلها معاً، بخلافه في المورد الثاني فإنه ليس بقادر على ترك الحرام أصلاً، فيدور الأمر عندئذٍ بين فعل الواجب وتركه.

ولا ريبَ حينئذٍ في صحّة العمل العبادي، من جهة توجّه الأمر إليه، وعدم وجود ما يُسقط فعليته ويقتضي البطلان؛ لفرض كونه مضطراً إلى فعل الحرام، والاضطرار رافعٌ للأحكام الشرعية<sup>(١)</sup>، فترتفع الحرمة عندئذٍ، ويبقى الأمر وحده بلا مزحم.

وهناك صورة وقع فيها الخلاف في حكم العمل العبادي من ناحية الصحّة والبطلان، وهي أن يكون الدليلان متعارضين بأنفسهما من البداية، وفيها قولان:

**القول الأول:** البناء على بطلان العبادة؛ لانتفاء الموجب لوقوعها صحيحة، لأنّ المفروض تقديم دليل النهي على دليل الأمر - كما هو المعروف -، فيمتحّض المَجْمَع في الحرمة، ولا يبقى وجه لتصحيح العبادة في ضمن المَجْمَع، لا من جهة قَصْد امتثال الأمر، ولا من جهة قَصْد الملاك:

أما من جهة قَصْد امتثال أمرها فلسقوطه عن الفعلية، بعد ترجيح دليل النهي، فلا يبقى دليل (صَلٍّ) بما هو حجة شاملاً للصلاة في المكان المغصوب.

وأما من جهة قَصْد الملاك (أي المصلحة الذاتية) في متعلّق الأمر فلعدم إحراز وجوده في المجمع، لأنّ عدم شمول دليل الأمر للمَجْمَع كما يمكن أن يرجع إلى

(١) فقد ورد في موثقة لأبي بصير: «وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لنا اضطرار إليه»،



وجود مانع من شموله له (وهو الحرمة) مع اشتباهه على الملاك - وعندئذ يتأتى التقرب إلى المولى بقصد الملاك الموجود، ولا مشكلة من جهة وجود المانع عن الأمر بالعمل -، فكذاك يمكن أن يرجع إلى انتفاء أصل المقتضي للأمر به، بمعنى عدم وجود الملاك في المجمع، فإذا لم يثبت أن المقام على الوجه الأول واحتيل كونه على الوجه الثاني لا يحرز وجود الملاك فيه كي يتقرب بقصده، كما لا يخفى.

والوجه في دوران الأمر هنا بين هذين الاحتمالين أن المفروض وقوع التعارض بين الدليلين، فلا يحرز وجود الملاك فيهما معاً بنحو جزمي كي يُنفى احتمال عدم شمول دليل الأمر للعبادة في ضمن المجمع من جهة وجود المانع عن الشمول.

ولم يتطرق المصنّف رحمته الله هاهنا أيضاً لتصحيح العبادة بنحو الترتب، بأن يتوجه الأمر بإتيان العبادة في ضمن المجمع على فرض عصيان النهي عن التصرف الغصبي، كأن يقال: «لا تغصب، فإن عصيت فصل»، فليلاحظ.

**القول الثاني:** البناء على صحة العبادة وحصول الامتثال بها، وهذا ما ذكره المصنّف رحمته الله بصيغة التمرىض (قيل)، ومحصله أن دليل الأمر والنهي وإن كانا متعارضين، ومقتضى ترجيح دليل النهي زوال حجية دليل الأمر في المجمع، وتمحّضه في الحرمة، إلا أن المفروض اضطرار المكلف إلى الوقوع في الحرام، وعدم قدرته على الانزجار عن التصرف العدواني في ملك غيره، فعندئذ يستلزم دليل حلية الاضطرار رفع الحرمة عن الغصب الاضطراري بالخصوص (وهو التصرف الغصبي بنفس الصلاة)، فتزول الفعلية عن دليل النهي، وتعود الحجية إلى دليل الأمر، ويبقى وحده بلا معارض، ونتيجته توفّر أمر فعلي بالمجمع العبادي، فإذا

قَصَدَ الْمُكَلَّفَ امْتِثَالَ هَذَا الْأَمْرِ صَحَّتِ الْعِبَادَةُ.

واعتبر المصنّف رحمته الله هذا الكلام غفلة ظاهرة عن كون المورد من صغريات باب التعارض، فإن زوال فعلية دليل النهي وارتفاع الحرمة عن العصب في المجمع لا يوجبان رجوع الحجية إلى دليل الأمر ثانية، كي يكون شاملاً لهذا الفرد، لأن سقوط دليل الأمر عن الحجية في مورد الاجتماع لما كان معلولاً لدليل التحريم فهو باقٍ على السقوط، ما دام هذا الدليل موجوداً، ولا جدوى من التمسك بأدلة حلية الاضطرار، لأنها إنما تدل على سقوط الحرمة في مورد الاجتماع لا سقوط دليل التحريم، ومن ثم لا يكفي مجرد سقوط الحرمة في إرجاع الفعلية لدليل الأمر.

نعم، لو كان سقوط حجية دليل الأمر راجعاً إلى نفس الحرمة لأمكن القول بـرجوع الفعلية إلى دليل الأمر بعد دلالة أدلة الاضطرار على رفع الحرمة.

فالقائل بالصحة - في نظر المصنّف رحمته الله - قد توهم اندراج المورد في باب التزاحم، الذي يفترض فيه توفر الملاك في كلا الحكمين المتزاحمين، ليكون ارتفاع الفعلية عن أحدهما من باب طرؤ المانع، ولهذا اعتبر عدم شمول دليل الأمر للمجمع مسبباً عن وجود المانع، فإذا ارتفع المانع عاد التأثير إلى مقتضي، مع أن المورد يندرج في باب التعارض، مما يعني أن عدم الشمول مسبب عن عدم مقتضي له أصلاً، فلا يكفي ارتفاع الحرمة عن المجمع في رجوع حجية دليل الأمر، ليشمل المجمع، ويقع صحيحاً.

## اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة

تقدّم الكلام كلّهُ في اجتماع الأمر والنهي في ما إذا كانت هناك مندوحة من الجَمْع بين المأمور به والمنهي عنه<sup>(١)</sup>، وقد جَمَعَ المكلف بينهما في فعلٍ واحدٍ بسوء اختياره<sup>(٢)</sup>، ويُلاحق به ما كان الجَمْع بينهما عن غفلةٍ أو جهلٍ<sup>(٣)</sup>، وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامثال<sup>(٤)</sup>.

وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون<sup>(٥)</sup> المكلف مضطراً إلى هذا الجَمْع بينهما<sup>(٦)</sup>، والاضطرار على نحوين:

---

(١) والمندوحة (أي السّعة في مقام الامثال) تكون بالإضافة إلى جانب النهي - كما مرَّ عن المحقق النائيني رحمته - بأنّ يتمكّن المكلف من ترك الحرام، وقد سَبَقَ من المصنّف رحمته ما ظاهره كونها بمعنى السّعة في جانب امثال الأمر تحديداً.

(٢) كما لو أتى - اختياراً - بصلاته في مكان مغضوب مثلاً، ومرَّ قريباً بناءً المصنّف رحمته على صحة الصلاة عندئذ، وفاقاً للمشهور منهم صاحب الكفاية رحمته.

(٣) والجامع بينهما هو عدم التفات المكلف إلى الحرّمة، ومرَّ في مبحث الثمرة انتفاء الإشكال في صحّة العبادة، كما أفاد صاحب الكفاية رحمته.

(٤) وفاقاً لجمع من المتأخّرين منهم المحققان القميّ والنائيني رحمتهما.

(٥) بيان للمراد من (المندوحة)، وهذا لا يتنافى مع تفسير المحقق النائيني رحمته لها.

(٦) بين امثال الأمر وامثال النهي، فلا يمكنه امثال أحدهما بلا مخالفة الآخر.

الأول: (١) أن يكون (٢) بدون سَبْق اختيار للمكْلَف في الجَمْع، كَمَنْ اضْطُرَّ لإنقاذ غريق إلى التصرّف في أرض مغصوبة (٣)، فيكون تصرّفه في الأرض واجباً (من جهة إنقاذ الغريق) وحراماً (من جهة التصرّف في المغصوب).

فإنّه في هذا الفرض (٤) لا بدّ أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال؛ إذ لا مندوحة (٥) للمكْلَف حسب الفرض، فلا بدّ في مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجَمْع؛ لانحصار امثال الواجب في هذا الفرد المحرّم، فيدور الأمر بين أن يعصي الأمر (٦) أو يعصي النهي (٧).

وفي مثله يُرجع إلى أقوى الملاكين (٨)، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما في المثال

(١) ضابط هذا النحو هو أن يُضطرّ المكْلَف إلى ارتكاب الحرام لا باختياره، ولهذا النحو موردان، سيذكرهما المصنّف رحمته، أولهما ما ذكره هنا.

(٢) اضطاراه إلى الجمع، وهذا هو المورد الأول، وهو أن لا يقع من المكْلَف فِعْلُ الحرام في الزمان السّابق على امثال الأمر، بأن لم يكن غاصباً في الزمان السابق مثلاً. (٣) فلو ترك الغصب لم يتأتّ له إنقاذ الغريق من الهلاك.

(٤) يقصد المورد الأول الذي يندرج تحت النحو الأول المتقدم.

(٥) تعليلٌ لاندراج هذا المورد في (باب التزاحم)، وهذا واضح مما تقدّم منه رحمته في أكثر من موضع في التفريق بين مسألتنا وباب التزاحم.

(٦) إذا اختار ترك الدخول في المكان المغصوب بحسب الفرض.

(٧) إذا اختار الدخول في المكان المذكور لإنقاذ الغريق.

(٨) من باب كشف أقوائية الملاك عن الحكم الأهمّ في نظر الشارع المقدّس.

المذكور<sup>(١)</sup> - قُدِّمَ جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعلية، وإن كان ملاك النهي أقوى قُدِّمَ جانب النهي، كَمَنْ انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان<sup>(٢)</sup>.  
 تنبيه<sup>(٣)</sup>: ممَّا يلحق بهذا الباب ويتفرَّع عليه ما لو اضطرَّ إلى ارتكاب فعلٍ محرَّم لا بسوء اختياره<sup>(٤)</sup>، ثم اضطرَّ إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرَّم مصداقاً لتلك العبادة<sup>(٥)</sup>، بمعنى أنَّه اضطرَّ إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعلٍ الحرام الذي قد اضطرَّ إليه<sup>(٦)</sup>، ومثاله المحبوس في مكان مغصوب، فيضيق عليه وقتُ الصَّلاة<sup>(٧)</sup>، ولا يسعه الإتيانُ بها خارجَ المكان المغصوب.

- 
- (١) فإنَّ وجوب إنقاذ الغريق أهمُّ عند الشارع من حُرْمَةِ غصبِ أموال الآخرين.  
 (٢) فحُرْمَةُ هلاك الإنسان أهمُّ في نظر الشارع من وجوب إنقاذ حيوان محترم، ووصفه بـ(المحترم) من جهة احتياج الإنسان إليه في الركوب أو التغذي بلبنه مثلاً.  
 (٣) هذا هو المورد الثاني للنحو الأول، وهو أنَّ يكون المكلف قد اضطرَّ إلى فعلٍ الحرام لا باختياره ثمَّ أراد بعد ذلك أن يمثّل الأمر في ضمن الفرد المحرَّم.  
 (٤) كما لو حُجِسَ في مكان مغصوب ثمَّ حضر وقت الصَّلاة مثلاً.  
 (٥) فلا يتمكَّن المكلف من ترك الحرام، بل يدور أمره بين الإتيان بالواجب وتركه، وبهذا يفترق عن المورد الأول، حيث يتمكَّن المكلف من ترك الحرام، غايته أنَّه إذا تركَ المحرَّم لم يمكنه فعلُ الواجب، فيدور أمره بين ترك الاثنين معاً وفعلهما معاً.  
 (٦) ولا يمكنه التخلص من الحرام سواء امتثل الأمر أم لم يمثله.  
 (٧) فيه إشارةٌ إلى عدم جواز المبادرة إلى الصَّلاة في أول وقتها، ومَرَّ ما يرتبط بهذا في بداية (مسألة الإجزاء).

فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟ نقول: لا ينبغي الشك في أن عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة<sup>(١)</sup>، لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي؛ لاشتراط القدرة في التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعلية<sup>(٢)</sup>، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد أن تقع حيثئذ صحيحة.

نعم، يُستثنى من ذلك<sup>(٣)</sup> ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أول الأمر، وقد رجحنا جانب النهي بأحد مرجحات باب التعارض<sup>(٤)</sup>، فإنه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة<sup>(٥)</sup>، لأن العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا قُصد بها امتثال الأمر الفعلي بها<sup>(٦)</sup> - إن كان - أو قُصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله

(١) لأن النهي سيفقد فعليته عندئذ بسبب قصور قدرة المكلف عن الانزجار، فتبقى الفعلية لدليل الأمر فقط، وتكون العبادة مأموراً بها ولا يوجد ما يقتضي الفساد؛ لسقوط النهي عند الاضطرار، وتُستثنى من هذا صورة واحدة ستأتي قريباً.  
(٢) لأن المزاحم المتصور هو النهي، وقد سقط عن الفعلية بسبب الاضطرار.  
(٣) أي من الحكم بصحة الصلاة، وفي هذه الصورة المستثناة يمكن القول بوقوع العبادة باطلة.

(٤) لاشتغاله على مرجح سندي أو دلالي لا يوجد في جانب الأمر.  
(٥) وذلك لسقوط دليل الأمر عن الحجية في مورد الاجتماع بسبب ترجيح دليل النهي عليه، وعندئذ يكون المجمع محرماً فقط، ويتعذر تصحيح العبادة بأي من الطريقتين المعروفين (قصد امتثال الأمر، وقصد الملاك الذاتي).

(٦) هذا هو الطريق الأول لامثال المتفق عليه، لكنه غير متاح لانتفاء الأمر.

تعالى<sup>(١)</sup>، والمفروض أنه هنا لا أمرٌ فعلي<sup>(٢)</sup>؛ لعدم شمول دليله (بها هو حجة)<sup>(٣)</sup> لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديمُ جانب النهي<sup>(٤)</sup>.

وقيل<sup>(٥)</sup>: إن النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطراب<sup>(٦)</sup> لم يبقَ مانع من التمسك بعموم الأمر.

وهذه غفلة ظاهرة؛ فإن دليل الأمر (بها هو حجة) لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع<sup>(٧)</sup>؛ لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي<sup>(٨)</sup>، فإذا اضطّر المكلف

(١) هذا هو الطريق الثاني المختلف في كفايته وعدمها، كما مرّ مراراً.

(٢) بيان لعدم توقّر الطريق الأول لتصحيح العبادة، وسيأتي عدله قريباً.

(٣) أي بحيث يكون واجب الإطاعة، وثبت له المنجزية والمعدّية.

(٤) ومقتضى تقديم الدليل في باب التعارض ثبوت الحجّة الفعلية له على حساب معارضه، بعد أن كان كلّ منهما قبل التقديم حجةً لولا المعارضة.

(٥) محصل القيل: دعوى زوال فعلية دليل النهي بأدلة حلية المضطر إليه لتحقيق

موضوعها بحسب الفرض؛ لانتفاء قدرة المكلف على امتثال النهي، وحينئذٍ تعود

الفعلية إلى دليل الأمر، ويصير (بها هو حجة) شاملاً لمورد الاجتماع مرّة ثانية.

(٦) أي: بأدلة حلية الاضطراب، التي ترفع حجية دليل التحريم في المجمع.

(٧) حتى بعد ارتفاع فعلية دليل الحرمة بأدلة حلية المضطر إليه.

(٨) أي أن سقوط دليل الأمر عن الحجّة مسبّب عن معارضة دليل التحريم له

وتكذيبه إياه، والمفروض أن هذا باقٍ، لأن أدلة الاضطراب إنّما تفيد سقوط حرمة

مورد الاجتماع لا سقوط دليل التحريم كي تعود الفعلية إلى دليل الأمر.

إلى فعل المنهي عنه<sup>(١)</sup> لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية<sup>(٢)</sup>، وإنما يتصور أن يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم النهي من باب التراحم، فإذا زال التراحم<sup>(٣)</sup> عاد الأمر فعلياً<sup>(٤)</sup>.

وأما الرجحان الذاتي<sup>(٥)</sup>، فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع<sup>(٦)</sup>، لأن عدم شمول دليل الأمر

(١) فأقصى ما يترتب عليه هو زوال الحرمة عن مورد الاجتماع، وهذا لوحده لا يستوجب رجوع الحجية إلى دليل الأمر.

(٢) كي يتوفر أمر فعلي بالمجمع، فيقصد المكلف امتثال هذا الأمر، ولأجله يُحكم بالصحة حينئذٍ.

(٣) حيث يكون الملاك ثابتاً في كلا الحكمين المتزاحمين، وثبت لأحدهما مرجح بسببه ارتفعت الفعلية عن الحكم الآخر، فإذا فرض زوال هذا المرجح رجعت الفعلية إلى الحكم الآخر حينئذٍ لا محالة.

(٤) لأن بقاء المعلول (أي زوال حجة دليل الأمر) منوطٌ ببقاء علته، فإذا ارتفعت ارتفع، فالمقام في (باب التعارض) من قبيل عدم المقتضي، وفي (باب التراحم) من قبيل ارتفاع المانع.

(٥) بيان لعدم توفر الطريق الثاني أيضاً، وهو تصحيح العبادة من خلال قصد الملاك والمحبوبة.

(٦) أي: لا يوجد أي دليل على وجود الملاك في المجمع كي يُتقرب به إلى المولى بدلاً عن التقرب بقصد امتثال الأمر.



(بما هو حجة) لمورد الاجتماع<sup>(١)</sup> يُحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك<sup>(٢)</sup>، وانتفاء المقتضي وهو الملاك<sup>(٣)</sup>، فلا يُحرز وجود الملاك حتى يصح قَصْدُه متقرباً به إلى الله تعالى<sup>(٤)</sup>.

- 
- (١) وسقوطه عن الحجية فيه نتيجة لكونه مرجوحاً بالقياس إلى دليل النهي.
- (٢) وبناءً على هذا الاحتمال الثبوتي يجوز التقرب إلى المولى بقصد هذا الملاك، ولا يضره وجود المانع، كما لا يخفى.
- (٣) وبناءً على هذا الاحتمال لا يبقى مجالٌ للتقرب بقصد الملاك، لأنه غير موجود أصلاً، من باب السالبة بانتفاء الموضوع.
- (٤) فقد يكون موجوداً في الواقع ولكن المشكلة حينئذٍ إثباتية؛ لعدم وجود ما به يُحرز وجود الملاك.

## الاضطرار إلى الحرام مع سَبَق الاختيار

النحو الثاني: أن يكون اضطرار الشخص إلى ارتكاب الحرام بسوء اختياره، وبهذا يمتاز هذا عن النحو السابق الذي لم يُفَرَض فيه وقوعُ المكلَّف في الاضطرار باختياره، بخلافه هاهنا فإنَّه هو الذي أوصل نفسه إلى الاضطرار، كما لو دخل باختياره مكاناً مغصوباً ثم اضطرَّ إلى امتثال الأمر في المَجْمَع، وتعارف التعبير عن هذا النحو في كلمات الأصوليين (قديماً وحديثاً) بـ(التوسُّط في الأرض المغصوبة). ولا رَيْبَ في حُرْمَةِ الدخول إلى المكان المغصوب، وحُرْمَةِ البقاء فيه، ولهذا لم يتحدث عليه السلام عنهما، وإنما يقع الكلام في هذا النحو في ناحيتين:

### الناحية الأولى: الحكم التكليفي الثابت للتصرّف الخروجي

إذا دخل الشخص مكاناً مغصوباً فلا مفرَّ له عندئذٍ عن الخروج منه؛ لعدم جوار البقاء فيه، من جهة كونه تصرّفاً زائداً في ملك غيره من دون رضاه<sup>(١)</sup>، فيكون مضطراً إلى الخروج لأجل التخلص من الغضب الزائد، فإنَّ التخلص عن الحرام (أي التصرّف الغصبي) ينحصر في الخروج، ولهذا يمكن التعبير عن الخروج بأنَّه مقدّمةٌ لواجب أهمّ بعد حدوث الاضطرار.

---

(١) فقد ورد عن الصادق عليه السلام: «...فإنَّه لا يحلُّ دُمُ امرئٍ مسلمٍ ولا ماله إلا بطيئةً نفسيه» (الكافي ج ٧ ص ٢٧٣ ح ١٢)، وقريب منه في مَنْ لا يحضره الفقيه (ج ٤ ص ٦٦ - ٦٧ ح ١٩٥).

ولكنّ الخروج هو من أفراد الغضب المحرّم أيضاً، فيقع الكلام في حكمه، وفيه خلافٌ كبير بين الأصوليين (قديماً وحديثاً) بل صار معركة الأقوال، واقتصر المصنّف رحمته الله على خمسة منها:

**القول الأول:** أنّ الخروج ليس مأموراً به، بل هو منهّي عنه فقط فيقع محرّماً، وهذا ما يظهر من العلامة تجّلت (١)، واختاره المصنّف رحمته الله.

والوجه فيه: أنّ الخروج أيضاً من أفراد التصرف الغصبي كالدخول والبقاء، فيكون محرّماً مثلهما من البداية، ولا أثر لكونه الشخص مضطراً إليه بعد أن كان متمكناً من ترك الخروج بترك مقدّمته (أي الدخول)، فإنّ الفعل الاختياري عند الأصوليين هو ما يكون بيد المكلف فعله وتركه، ولو بواسطة فعلٍ أو تركٍ مقدّماته الاختيارية، وهو المعبر عنه بـ (المقدور التسيبي) أو (المسبّب التوليدي) كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار، فالإحراق مقدورٌ للشخص لأجل قدرته على سببه (أي الإلقاء)، ولذا يصحّ تعلّق التكليف به، ولا ينحصر المقدور عندهم في المقدور المباشر كنفس الإلقاء في النار، كما صرّح به صاحب الكفاية تجّلت هنا، وفي مسألة (مقدّمة الواجب) (٢).

**القول الثاني:** أنّ الخروج مأمور به شرعاً فعلاً، فيكون واجباً إمّا نفسياً لأنّه (تخلّص من الغضب) وإمّا غيرياً لأنّه (مقدّمة للتخلّص)، لكنّ مع استحقاق فاعله العقاب، بمعنى أنّ الخروج منهّي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، فيجري

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) كفاية الأصول ص ١٠٨ ، ١٧٠ .

عليه حكمُ المعصية، لأنَّ اضطرار الشخص إليه كان باختياره، وهذا هو ما اختاره صاحب الفصول تَدُلُّ، ونسبه إلى الرازي<sup>(١)</sup>.

**القول الثالث:** أنَّ الخروج مأمورٌ به شرعاً فقط أيضاً، لكن من دون أن يستحق فاعله عقاباً، فلا يكون منهيّاً عنه بالنهي السابق، لأنّه مضطرّ فعلاً، وهذا ما نسبته المحقق القميّ تَدُلُّ إلى الحاجبي والعضدي<sup>(٢)</sup>، وقد اختاره الشيخ الأعظم والمحقق النائيّ رحمتهما<sup>(٣)</sup>.

وهذه الأقوال الثلاثة كلّها تبتني على امتناع اجتماع الأمر والنهي، وهي تشترك في أن الخروج لا يكون منهيّاً عنه بالفعل؛ لما سيأتي بيانه، والمراد من النهي فيها النهي السابق المتوجّه إلى الشخص قبل دخوله إلى المكان المغصوب، ومعنى تعلّقه بالخروج هو مجرّد استحقاق العقاب عليه لا أزيد، فليُتَلَفَت.

**القول الرابع:** أنَّ الخروج مأمورٌ به ومنهي عنه بالفعل، فهو واجب وحرام في آنٍ واحدٍ، بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فالخروج يكون واجباً فعلاً إمّا بالوجوب النَّفْسِي لاندراجه تحت عنوان (التخلّص من الغضب)، وإمّا بالوجوب الغيري لكونه مقدّمة للتخلّص، كما أنّه محكوم فعلاً بالحرمة أيضاً؛ لصِدْق عنوان (الغضب) عليه.

(١) الفصول الغروية ص ١٣٨ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٥٣ .

(٣) مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٠٩ ، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٤٧ ، أجدود التقريرات ج ٢ ص ١٨٦ .

وهذا ما نسبته العلامة والمحقق القمي رحمتهما إلى أبي هاشم الجبائي<sup>(١)</sup>، واختاره المحقق القمي رحمتهما، ونسبه إلى أكثر المتأخرين<sup>(٢)</sup>، وهو يندرج تحت قاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً)، وهو مخالف للمشهور، كما سيأتي قريباً.

**القول الخامس:** أن الخروج ليس مأموراً به ولا منهياً عنه بالفعل، بمعنى أنه غير محكوم فعلاً بوجوب ولا بحرمة ولا بغيرهما من الأحكام، ولكنه منهى عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، فيجري عليه حكم المعصية، ويستحق فاعله العقاب، وهو واجب عقلاً من باب ارتكاب أقل المحذورين وأخف القبيحين؛ فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمتهما<sup>(٣)</sup>.

وبالالتفات إلى هذه الأقوال الخمسة، يتضح أن الاحتمالات الواردة في الحكم التكليفي للخروج أربعة، اقتصر المصنف رحمتهما على الثلاثة الأخيرة منها:

**الاحتمال الأول:** أن لا يكون الخروج مأموراً به بالفعل، ولا منهياً عنه بالنهي الفعلي؛ لعدم تمامية ما ذكر مستنداً لهذين الحكمين، غايته أن المكلف يكون عاصياً بالخروج لكونه تصرفاً في ملك غيره من دون رضاه، فيستحق العقاب عليه، وهذا هو المستفاد من القول الخامس الأخير الذي تبناه في الكفاية.

وهذا الاحتمال يبتني على ما هو المشهور بين الأصوليين من أن سلب الاختيار

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٨١، القوانين المحكمة ج ١ ص ٣٥١.

(٢) القوانين المحكمة ج ١ ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) كفاية الأصول ص ١٦٨، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٥٥، محاضرات في أصول

الفقه ج ٤ ص ٩٨.

بالاختيار إنَّها ينافي الاختيار خطاباً فقط، ولهذا لا يُكَلَّف الشخص بشيء في هذه الحالة أصلاً، فلا يؤمَّر بالخروج بالفعل ولا يُنْهَى عنه كذلك، لكنَّه (أي سَلْب الاختيار بالاختيار) لا ينافي الاختيار عقاباً، ولهذا يستحق الشخص العقاب على ارتكابه الخروج لكونه غَضَباً في الواقع، وسيأتي مزيد بيان له قريباً.

والمصنَّف رحمته الله وإن كان يوافق على الشقَّ الأول من هذا الاحتمال، كما سيُتضح قريباً من خلال إبطاله ثبوت الوجوب بكلاً نحويه (النَّفْسِي والغيري)، إلا أنَّه لا يوافق على الشقَّ الثاني؛ لبناؤه على كون الخروج محرَّماً بالفعل، كما سيأتي في الاحتمال الثاني.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون الخروج منهياً عنه بالنهي المولوي الفعلي، فيكون محرَّماً بخُرْمَةِ فعلية، وقد اتَّضح مستندها ممَّا سبق، بالنَّظَر إلى أنَّ الخروج تصرَّف غَضْبي يشملُه إطلاق «لا تغصِب»، شأنه شأنُ الدخول والبقاء، لأنَّ الشخص قبل دخوله إلى المكان المغصوب منهٍ عن مطلق التصرَّف العدواني فيه بأنحائه الثلاثة، فيقع الخروجُ حراماً قطعاً، بناءً على أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً، كما تبناه بعض الأصوليين منهم المحقق الفهمي رحمته الله (١)، وإخراجه عن إطلاق دليل الحرمة يتوقف على إثبات تقييد الإطلاق المذكور بما عدا التصرَّف الخروجي عنه.

فالعقل لا يرى الاضطرارَ الناشئ عن سوء اختيار الشخص مسوّغاً لارتكاب المضطرِّ إليه، وإن كان يترتب على هذا الاضطرار سقوط الخطاب، كما سيأتي.

وأورد السيد الخوئي رحمته على هذا القول بأنه يستلزم التكليف بها لا يطاق (أي بالمحال)، لأنّ المفروض أنّ البقاء محرّم على الشخص، فلا بدّ حيثنّذ من أن يخرج عن المكان ولا ثالث لهذين الضدّين (البقاء والخروج) كي يختاره المكلف، فيكون النهي عن الخروج نهياً عن أمرٍ غير مقدور، ولا أثر لكون بلوغه إلى هذا الحد بسوء اختياره، بحجّة أنّه كان متمكناً من ترك الدخول، لأنّ كون المقدّمة اختيارية لا يُصحّح توجه النهي عن فعلٍ لا يمكن تركه<sup>(١)</sup>.

ولا مجال للتمسك بقاعدة (امتناع الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار) لأنّها تامة في جانب استحقاق العقاب فقط دون جانب الخطاب كما هو المشهور بينهم، وعندئذ لا يكون المكلف مؤهلاً للخطاب بترك الخروج.

والمصنّف رحمته لا يرتضي هذا التفسير للقاعدة المذكورة، لأنّه يبنى - وفقاً للمحقق القمي رحمته - على أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً، فيكون المكلف في معرض استحقاق العقاب مع صحّة توجيه الخطاب الشرعي إليه، وهذا يعني أن مَنْ سَلَب اختياره باختياره وجعل نفسه في حال الاضطرار بسوء اختياره فهو يُعامل معاملة المختار.

وهذه القاعدة مهمّة في باب اجتماع الأمر والنهي، وفي باب المقدّمات المفوّة أيضاً، والمراد من الامتناع فيها الامتناع الناشيء عن مقدّمات خارجية اختيارية، أي الضّرورة المسبّبة عن اختيار الشخص نفسه، كما يحصل في الأفعال التوليدية التي لا

(١) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٤٩، مصابيح الأصول ج ١ ص ٥٢٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٧٠.

تدخل في دائرة اختيار الشخص عند إتيانه بمقدماتها التي تكون في حدود قدرته، كما في مثال الإحراق المتقدم.

ولا يخفى أن المراد من الامتناع المسبب عن اختيار الشخص هو امتناع الإتيان بالفعل في التكليف الوجوبية، وامتناع ترك الفعل (أو الانزجار عنه) في التكليف التحريمية، وقد ادّعي أن مقامنا من صغريات هذه القاعدة، لأن الاضطرار الذي وقع فيه الشخص وأدى إلى عدم تمكنه من ترك التصرف الغصبي الخرجي، قد نشأ عن سوء اختياره، فإنه كان متمكناً من عدم الوقوع في هذا المأزق لو كان قد ترك الدخول، وهو قادر على تركه مباشرة، لأن الدخول من الأفعال المباشرة، كما هو واضح.

وهذا يكون الخروج غير داخل في دائرة الاختيار، فيكون حاله من هذه الناحية حال الإحراق، غاية أنه الامتناع في جانب الخروج شرعي، وفي جانب الإحراق تكويني، لأن المراد من الامتناع في القاعدة المذكورة هو الشامل للثنتين.

ولكن المحقق النائيني رحمته لم يرتض هذا الكلام، وبنى على خروج المقام عن القاعدة المذكورة، بتقريب أن الفعل الذي يندرج تحتها لا بد أن يكون قد عرّضه الامتناع بحيث يصير خارجاً عن قدرة المكلف، مع أن الخروج باقٍ تحت قدرته بعد دخوله في المكان المغصوب<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان، فقد اختلف الأصوليون في أهلية الشخص للتكليف وعدمها من جانب، وفي صحّة مؤاخذته على فعل الحرام وعدمها من جانب آخر، بعد التسليم

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٤٨ - ٤٤٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٩ - ١٩٣.



بأصل ورود القاعدة المذكورة في مقام صحّة التكليف عند امتناع الفعل بواسطة الاختيار<sup>(١)</sup>، وهنا أقوال ثلاثة:

**القول الأول:** أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ولكنه ينافيه خطاباً، بمعنى أنّ الشخص يستحق العقاب، لأنّ الاضطرار (المستند إلى اختياره) لا ينافي اختيارية الفعل، فيكون هو مسؤولاً عن الفعل أو الترك، ولا تقبّح معاقبته عقلاً وعقلاء، فإن من ألقى بنفسه من شاهق كان قادراً على ترك الحرام (أي إيقاع نفسه في الهلاك) من البداية من خلال ترك الإلقاء، فهو يستحق العقوبة على هذا الفعل المحرّم، ولكنه مع هذا لا تصحّ مخاطبته بترك الوقوع على الأرض؛ لوضوح لغوية التكليف عندئذٍ بعد فرض عجزه عن الامتناع، وهو لا يليق بالحكيم.

وهذا القول هو المشهور عند الأصوليين منهم صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمتهما<sup>(٢)</sup>، وهو سالم عن الإيرادين المتوجّهين على القولين الآتين.

**القول الثاني:** أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مطلقاً (عقاباً وخطاباً)، ومقتضى هذا صحّة مؤاخذه الشخص واستحقاقه العقاب، وفي نفس الوقت صحّة مخاطبته بالأوامر والنواهي الشرعية، وهذا ما نُسب إلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي، واختاره المحقق القمي رحمته<sup>(٣)</sup>، والمصنّف رحمته.

(١) وقد منع الشيخ الأعظم رحمته من ذلك، وبنى على كون القاعدة المذكورة واردة في مقام الردّ على أهل الجبر، يلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٧١٠.

(٢) كفاية الأصول ص ١٦٨ - ١٦٩، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٨٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٨٥.

(٣) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٥٢.

ففي المثال المتقدم تصحّ مؤاخذه المولى للعبد على تركه حفظ نفسه عن الهلاك، ويصحّ أيضاً أن يأمره بحفظ نفسه، وإن لم يكن بالفعل قادراً على حفظها في حال النزول؛ لتمكّنه في بداية الأمر من تفادي الوقوع في هذا المأزق من خلال عدم إلقاء نفسه من الشاهق أصلاً.

والإيراد المتوجّه على هذا القول واضح؛ فإنّ حقيقة التكليف بعثُ المكلف نحو المأمور به، وإيجادُ الدّاعي أو الزاجر في نفسه بالإمكان نحو الامتثال، وهذا يتوقّف على كون متعلّق الأمر مقدوراً، لثلا يكون تكليفه لغواً، وكونُ العجز ناشئاً عن اختيار الشخص لا يُغيّر من الواقع شيئاً، ولا يصحّح التكليف، فليُتدبّر.

وهنا جوابان يمكن اللجوء إليهما للتخلّص من هذا الإيراد:

**الجواب الأول:** ما ذكره المصنّف رحمته الله، ومفاده أنّ هذا الإيراد إنّما يتوجه لو كان متعلّق التكليف هو المعنون، لوضوح أنّ المعنون ممتنع الترك وخارج عن اختيار الشخص، ولكنّ الصّحيح - كما مرّ - أنّ المتعلّق هو العنوان، والمفروض أنّ العنوان الذي تعلّق به النهي شاملٌ لجميع التصرفات التي تقع في المكان المغصوب، بما فيها التصرف الخروجي، كما أنّه مقدور للمكلف بأفراده الثلاثة، ومجرّد صيرورة بعض أفراد العنوان ضروريّ الوقوع وممتنع الترك لا يُخرجه عن العنوان.

**الجواب الثاني:** أن يلتزم أصحاب هذا القول بعدم جريان محذور قُبْح تكليف العاجز، بدعوى أنّ هذا القُبْح العقلي لا يصدق في صورة استناد عجز المكلف إلى اختياره، ومن ثمّ لا يرى العقل قُبْحاً في مخاطبته وتكليفه؛ لبقاء الفعل اختياريّاً بعد فرض قدرة المكلف على تركه بترك مقدّماته لأنّ القدرة المصحّحة للتكليف تشمل

القدرة على الفعل بواسطة القدرة على مقدماته، فيصدق عليه أنه فعل اختياري بسبب اختيارية مقدماته، فليُتأمل.

**القول الثالث:** أن الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً، فلا يستحق الفاعل عقاباً على المخالفة؛ لكونه عقاباً على شيء غير مقدور للشخص، كما أنه لا يصح تكليفه بأمر ولا بنهي؛ للزوم اللغوية من خطابه، بعد فرض عدم قدرته على الامتناع، وهذا ما اختاره بعض.

وهذا القول وإن كان يسلم عن الإراد المتقدم من جهة ابتناؤه على عدم صحة تكليف الشخص بشيء، فيلتقي مع القول الأول، إلا أنه لا يسلم من الإراد من جهة أخرى، وهي ابتناؤه على عدم استحقاق الشخص للعقاب، مع أنه باختياره قد ارتكب فعلاً مبعوضاً للمولى، فيكون عاصياً ومستحقاً للعقوبة في نظر العقل، بالنظر إلى تمكنه من البداية من تفادي الوصول إلى درجة الاضطرار، ومن ثم حفظ نفسه عن الهلاك<sup>(١)</sup>.

(١) يلاحظ: دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٢٨٤ - ٢٨٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ١٨٥ - ١٨٧، مصابيح الأصول ج ١ ص ٣٠٩ - ٣١٠.

## الاضطرار إلى الحرام مع سَبْق الاختيار<sup>(١)</sup>

الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار<sup>(٢)</sup>، كَمَنْ دَخَلَ مَنْزِلًا مَغْصُوبًا مُتَعَمِّدًا فبادر إلى الخروج تَخْلَصًا من استمرار الغَضَب<sup>(٣)</sup>، فَإِنَّ هَذَا التَّصَرُّفَ بِالْمَنْزِلِ فِي الْخُرُوجِ لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ تَصَرُّفٌ غَضَبِي أَيْضًا<sup>(٤)</sup>، وَهُوَ مُضْطَرٌّ إِلَى ارْتِكَابِهِ لِلتَّخْلُصِ مِنْ اسْتِمْرَارِ فِعْلِ الْحَرَامِ<sup>(٥)</sup>، وَكَانَ اضْطِرَارُهُ إِلَيْهِ بِمَخْضِ اخْتِيَارِهِ؛ إِذْ دَخَلَ الْمَنْزِلَ غَاصِبًا غَاصِبًا بِاخْتِيَارِهِ<sup>(٦)</sup>.

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) هذا هو النحو الثاني، ويمتاز عن النحو الأول السابق في أَنَّ الشَّخْصَ هَاهُنَا هُوَ الَّذِي أَوْصَلَ نَفْسَهُ - بِاخْتِيَارِهِ - إِلَى حَدِّ الْاضْطِرَارِ.

(٣) أي: تَخْلَصًا مِنَ الْغَضَبِ الزَّائِدِ فِي مَا لَوْ بَقِيَ فِي الْمَكَانِ.

(٤) فَالْحُكْمُ الطَّبِيعِيُّ وَالْمُسْتَحَقُّ لَهُ هُوَ الْحُرْمَةُ؛ لِمَكَانِ النَّهْيِ الصَّرِيحِ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ مِنْ دُونِ رِضَا وَطَبِيعِ نَفْسِهِ، يَلَاظُ: الْكَافِي ج ٧ ص ٢٧٣ ح ١٢، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ج ٤ ص ٦٦ - ٦٧ ح ١٩٥.

(٥) أَيْ الْغَضَبُ، الَّذِي يَتَحَقَّقُ بِالْبَقَاءِ، فَلَوْ لَمْ يُخْرَجْ لِابْتِلَاءِ الْغَضَبِ زَمَانًا أَطْوَلَ، فَخُرُوجُهُ وَإِنْ كَانَ غَضَبًا لَكِنَّهُ يَقْطَعُ اسْتِمْرَارِيَّةَ الْغَضَبِ الْحَاصِلَةَ بِالْبَقَاءِ فِي الْمَنْزِلِ.

(٦) ظَاهِرُهُ الْبِنَاءُ عَلَى انْدِرَاجِ مَقَامِنَا تَحْتَ قَاعِدَةِ «امْتِنَاعُ الْاخْتِيَارِ بِالْاخْتِيَارِ لَا يَنَافِي الْاخْتِيَارَ»، وَفِيهِ كَلَامٌ مِنَ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ وَالْمُحَقِّقِ النَّائِبِيِّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ، كَمَا مَرَّ.

وَتُعَرَفْ هذه المسألة في لسان المتأخرين<sup>(١)</sup> بمسألة (التوسط في المغصوب)، والكلام يقع فيها من ناحيتين<sup>(٢)</sup>:

١ - في حُرْمَةِ هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

٢ - في صَحَّة الصَّلَاة<sup>(٣)</sup> المأتي بها حال الخروج.

**حُرْمَةُ الخروج من المغصوب أو وجوبه**

أما (الناحية الأولى) فقد تعددت الأقوال فيها<sup>(٤)</sup>: فقليل: بحُرْمَةِ التصرف الخروجي فقط<sup>(٥)</sup>.

وقيل: بوجوبه فقط، ولكن يُعاقَب فاعله<sup>(٦)</sup>.

(١) الظاهر ورودُ هذا التعبير في كلام القدماء أيضاً، فقد نقله العلامة تَنْذُرُ في (نهاية الوصول) عن أبي هاشم المعتزلي، والأمر سهلٌ.

(٢) ترتَّبَ أولاهما بالحكم التكليفي للخروج، وثانيتها بالحكم الوضعي للأعمال التي يؤتى بها أثناء الخروج.

(٣) من باب كونها المصدق الأهم والأبرز للعمل الذي يؤتى به حال الخروج.

(٤) بل صارت معركة الأقوال بينهم، وذكر المصنَّف رحمته الله خمسة منها.

(٥) من دون أن يكون مأموراً به، وهو ما يظهر من العلامة تَنْذُرُ، واختاره المصنَّف

رحمته الله وهذا هو القول الأول.

(٦) أي: يجري عليه حكمُ المعصية بالفعل بسبب النهي السابق الساقط من جهة

الاضطرار، واختاره صاحب الفصول تَنْذُرُ، وهو القول الثاني.

وقيل: بوجوبه فقط، ولا يُعاقب فاعله<sup>(١)</sup>.

وقيل: بحرمة ووجوبه معاً<sup>(٢)</sup>.

وقيل: لا هذا ولا ذاك، ومع ذلك يُعاقب عليه<sup>(٣)</sup>.

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب<sup>(٤)</sup>، ليتضح الحق في المسألة، وهو القول الأول.

أما وجه الحرمة<sup>(٥)</sup> فمبني على أن التصرف بالغضب - بأي نحو من أنحاء

(١) لأنه ليس منهياً عنه لا بالنهي الفعلي ولا بالنهي السابق، وقد اختاره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما، وهذا هو القول الثالث.

(٢) بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فيكون الخروج محكوماً بالوجوب (لكونه مصداقاً للتخلص الواجب أو مقدّمة له)، وأيضاً محكوماً بالحرمة (لكونه مصداقاً للتصرف في مال الغير)، وهو مختار المحقق القمي رحمته، وهو القول الرابع.

(٣) فالخروج غير محكوم بحكم، ولكن يجري عليه حكم المعصية بسبب النهي السابق الساقط فعلاً بالاضطرار، وهو واجب عقلاً، واختاره صاحب الكفاية رحمته، وهذا هو القول الخامس والآخر.

(٤) فالأقوال لا تعدّى الوجوب (بقسميه) والحرمة، فالطريق الأخصر لبيانها هو بيان مستند الوجوب والحرمة، وهذا ما صنعه رحمتهما.

(٥) الفعلية؛ للنهي المولوي الفعلي غير الساقط بالاضطرار، وهذا هو الاحتمال الثاني المتحقّق في القولين الأول والرابع، وهو يبتني على ما يختاره المشهور من أن سلب الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

التصرّف (دخولاً وبقاءً وخروجاً) - محرّم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهياً<sup>(١)</sup> عن كلّ تصرّف في المغصوب حتى هذا التصرّف الخروجي، لأنّه كان متمكناً من تركه<sup>(٢)</sup> بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرّمته<sup>(٣)</sup> فإنّه يقول به لأنّه يجد أنّ هذا المقدار من التصرّف<sup>(٤)</sup> مضطّرّ إليه - سواء خرج الغاصب أو بقي<sup>(٥)</sup> - فيمتنع عليه تركه، ومع فرض امتناع تركه<sup>(٦)</sup> كيف يبقى على صفة الحرّمة<sup>(٧)</sup> ١٩

---

(١) بالنهي السابق الذي يقول به أصحاب القولين الثاني والخامس.

(٢) أي: من ترك التصرّف الخروجي من خلال ترك الدخول، فتكون قدرته على ترك التصرّف الخروجي بالواسطة، بخلاف قدرته على ترك التصرّف الدخولي، وهذا الفرق ليس فارقاً من ناحية صحّة نهى المكلف عن كلا التصرّفين.

(٣) الفعلية، وليست الحرّمة الثابتة بالنهي السابق (كما في القولين الثاني والخامس)، لأنّها تسقط بالاضطرار، ولهذا يُعبّر عنها بـ (جريان حكم المعصية على الخروج).

(٤) وهو التصرّف الخروجي في المكان المغصوب من خلال الحركات التي تصدر منه في فضاء ذلك المكان بغير رضا مالكه.

(٥) لأنّ البقاء أسوأ حالاً من الخروج فهو تصرّف بمقدّر زمان الخروج وزيادة.

(٦) أي: ترك الخروج، وهو يمثل القدر الأقلّ تصرّفاً في ملك الغير مقارنة بالبقاء.

(٧) لأنّ لازم تحريم الخروج هو التكليف بما لا يطاق، فإنّه بعد دخوله المكان المغصوب يُضطرّ إلى التصرّف العَصبي بمقدار زمان الخروج لئلاّ يبتلي بالعُصْب زماناً أطول لو بقي في المكان، ولا خيار ثالث أمامه غيرُ البقاء والخروج.

ولكنّا نقول له<sup>(١)</sup>: إنّ هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكناً من تركه<sup>(٢)</sup> بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار<sup>(٣)</sup>، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج<sup>(٤)</sup>، فالخروج في نفسه (بما هو تصرف) داخل من أول الأمر في أفراد العنوان المنهي عنه<sup>(٥)</sup>.

أي أنّ العنوان المنهي عنه (وهو التصرف بما لا يغير بدون رضاه) يسع في

(١) أي: للقائل بعدم الحرمة، وهذا بيان لمختاره عليه السلام في المسألة (أي حرمة الخروج)، استناداً إلى قاعدة «امتناع الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار».

(٢) أي: ترك الخروج، أو ترك التصرف في المكان المغصوب بمقدار الخروج.

(٣) مطلقاً عنده عليه السلام - أي: عقاباً وخطاباً -، وفاقاً للمحقق القمي تت، وتقريب تطبيق القاعدة على المقام أنّ كون المكلف مضطراً بالفعل إلى الغضب بمقدار الخروج لا يُخرجه من دائرة المعصية، لأنّ امتناع ترك الخروج كان باختياره حيث دَخَلَ المكان المغصوب باختياره، فتجري في حقه القاعدة المذكورة عقاباً وخطاباً، لا عقاباً فقط كما يدّعيه القائل بعدم الحرمة.

(٤) والخطاب (بترك التصرف الغضبي) باقٍ إلى أن يخرج فيشمل الخروج، ولا تؤثر عليه صيرورة المكلف مضطراً بالفعل إلى الخروج، لأنّ هذا الاضطرار كان باختياره، فيبقى الخروج محرماً.

(٥) فالأحكام تتعلق بالعناوين - كما تقدّم - وعنوان (الغضب) مقدورٌ على تركه مطلقاً حتى ما كان بهيئة الخروج، فلا مانع حينئذٍ من توجيه المولى خطاباً بحرمة الغضب بكلّ أنحائه، حتى الخروج.



عمومه كلّ تصرّف متمكّن من تركه حتى الخروج<sup>(١)</sup>، وامتناعُ ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يُخرجه عن عموم العنوان<sup>(٢)</sup>.

ونحن لا نقول - كما سبق - إنّ المعنون بنفسه هو متعلّق الخطاب<sup>(٣)</sup> حتى يقال لنا أنّه يمتنع تعلّق الخطاب بالممتنع تركه، وإن كان الامتناع بسوء الاختيار<sup>(٤)</sup>.

(١) ولا مشكلة من ناحية عدم كونه مقدوراً مباشرة، لأنّ القدرة الاعتبارية في التكليف يكفي فيها أن تكون بالواسطة، وهذا حاصل في الخروج.

(٢) وهو (التصرّف في مال الغير من دون رضاه)، ببركة بناء المصنّف رحمته الله على اندراج مقامنا تحت هذه القاعدة، أمّا لو قيل بعدم اندراجه تحتها - كما يراه الشيخ الأعظم رحمته الله - فلا مجال لما ذُكر بالمرّة.

(٣) بل متعلّق الخطاب هو العنوان (بما هو حاكٍ عن المعنون) من دون أن يسري الخطاب من العنوان إلى المعنون، على تفصيل تقدّم عند بيان الحقّ في المسألة.

(٤) وامتناعُ تعلّق الخطاب أو عدم صحّة توجه التكليف إلى الشخص هو المراد من أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً، الذي يقول به المشهور.

## اتصاف الخروج بالوجوب

تقدّم أنّ المحتّمات في حكم الخروج - بحسب ما يُستفاد من الأقوال الخمسة المتقدّمة - أربعة، وتقدّم الحديث عن الاحتمالين الأولين.

**الاحتمال الثالث:** أنّ الخروج مأمورٌ به فقط، فيكون واجباً نفسياً؛ لاندراجِه تحت ما هو محكوم بالوجوب النَّفسي وهو عنوان (التخلّص من الحرام)، كما اختاره الشيخ الأعظم رحمته (١)، واعتبر المحقق النائيني رحمته أنّ الواجب النَّفسي المنطبق على الخروج في المقام هو (التخلى بين المال ومالكه) أو (ردّ المال إلى مالكه) (٢).

ولم يرتضِ المصنّف رحمته هذا الاحتمال، وأجاب عنه بثلاثة أجوبة:

**الجواب الأول:** ما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني رحمته (٣)، ومحصّله منعُ أصل صدقِ عنوان (التخلّص عن الحرام) على الخروج، بأيّ معنى يُفسّر (التخلّص عن الغضب المحرم)؛ نظراً إلى أنّ الخروج والتخلّص معنيان متقابلان تقابلَ العدم والملّكة، بناءً على تفسير التخلّص بمعنى عديمي - وهو (ترك التصرف المحرّم ممّن شأنه الابتلاء بالغضب) :-

أما إذا فسّرناه بـ (التخلّص عن أصل الغضب) فلا أنّ التخلّص عن الغضب

---

(١) مطارج الأنظار ج ١ ص ٧٠٩ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٢ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٣ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣٤٢ - ٣٤٢ ت ١٩٠ .

يقابل (الابتلاء بالغضب) الذي يكون الخروج من مصاديقه؛ لوضوح أنَّ الحركات الخرجية تصرف غصبي فتكون في واقعها ابتلاءً بالغضب، والتخلص هو ترك الغضب ممن شأنه الغضب، فيتقابلان تقابل الملكة وعدمها، فإذا كان التخلص واجباً نفسياً كان مقابله (أي الخروج) محرماً نفسياً وليس واجباً نفسياً.

وأما إذا فسرناه بـ (التخلص عن الغضب الزائد) فلأنَّ الغضب الزائد ليس سوى البقاء بعد الزمان الذي تستغرقه الحركات الخرجية، وزمان نفس الحركات يكون ابتلاءً مضطراً إليه، وسابقاً على زمان (التخلص من الغضب الزائد)، ولأجل هذا لا ينطبق على الخروج، فيكون الخروج سابقاً على الابتلاء بالغضب الزائد أيضاً لاتحاد زمانَي التخلص والابتلاء، فلا يصدق أي من (الابتلاء بالغضب الزائد) ولا (التخلص منه) على الخروج، وحيث لا يكون محكوماً بحكم التخلص.

وبالجملة: الغاصب حال خروجه وطى المسافة الواقعة بين مكانه ونهاية الدار المغصوبة يكون مبتلى بالغضب، ولا يصدق عليه (الابتلاء بالغضب الزائد) لأنه يتحقق بالبقاء، ولا (التخلص منه) لسبق زمان الخروج عليهما، ومن الطبيعي أن لا يُحكم على الخروج بما يُحكم على (التخلص من الغضب الزائد).

**الجواب الثاني:** ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما (١)، من التسليم بصِدْق عنوان (التخلص عن الغضب) على الخروج، ولكنه لا يصدق عليه بالمعنى الذي يجعله ذا مصلحة نفسية وينفع القائل بالوجوب النفسي - وهو الحركات الخرجية التي يحصل بها الكون في المكان المباح -، لأنَّ هذه الحركات

(١) كفاية الأصول هامش ص ١٦٨، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣٤ ت ١٩٠.

ليست هي نفس الخروج بهذا المعنى، بل هي مقدّمة إعدادية له أو بمنزلة المقدّمة. والوجه فيه أنّ عنوان (الخروج) يقابل عنوان (الدخول)، وحيث إنّ المراد من (الدخول) هو الكون في داخل الدار، فالمراد من (الخروج) هو الكون في خارجها (أي في المكان المباح)، وهذا هو الذي ينبغي أن ينطبق عليه عنوان (التخلّص)، ويثبت له الوجوب النّفسي، بينما الخروج بمعنى (الحركات وطّي المسافة) الذي يقصده القائل بالوجوب ليس إلا مقدّمة إعدادية للكون خارجاً أو بمنزلة المقدّمة له، كما مرّ آنفاً.

**الجواب الثالث:** مع الغضّ عمّا تقدّم كلّهُ، والتسليم بصّدق عنوان (التخلّص) على الخروج - بالمعنى الذي يقصده القائل بالوجوب النّفسي (الحركات الخرجية) - إلا أنّ الخروج بهذا المعنى ليس محكوماً بالوجوب النّفسي، لأنّ الأمر بالشيء كما لا يقتضي النهي المولوي عن ضده العامّ فكذلك عكسه؛ لوحدة النزاع في الاثنين، كما ذكر المحقق القميّ رحمته الله (١).

ومقتضى هذا أنّ النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر المولوي بضده العام، فإنّ الخروج بهذا المعنى عبارة عن (ترك الغضب)، الذي هو الضدّ العامّ للغضب، وكون الغضب محرّماً لا يستلزم وجوب ضده العامّ (أي الخروج)؛ لما مرّ مراراً من أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية في متعلقاتها (٢)،

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢٤٥ .

(٢) يلاحظ: الفصول الغروية ص ٤٠٧ ، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨ ، كفاية الأصول ص ٣٦٤ ، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥ ، مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٩ .

وكون الغضب حراماً إنَّما يكشف عن اشتغاله على مفسدة واقعية ملزمة، لا عن اشتغال الخروج (أي ضده العام) على مصلحة كذلك (أي ملزمة).

نعم، العقل يحكم بوجوب التخلص عن الغضب حينئذ؛ من باب اقتضاء النهي عن الغضب وجوب تركه عقلاً، إلا أنَّ هذا وجوب عقلي، وهو أجنبي عن محل الكلام، أي ثبوت الوجوب النفسي الشرعي للتخلص، وهو لا يثبت بمجرد حرمة الغضب، كما اتضح ممَّا ذكرنا آنفاً.

ويقرب من هذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من نفي كون الخروج واجباً شرعياً، وإنَّما هو محكوم بوجوب عقلي إرشاداً إلى ارتكاب أخفَّ القبيحين وأقلَّ الضررين، ولكن لا مانع من استحقاق الشخص للعقاب، لأنَّ اضطارره مستند إلى اختياره من البداية<sup>(١)</sup>.

**الاحتمال الرابع:** أن يكون الخروج واجباً غيرياً، بمعنى أن الخروج مقدّمة لما هو واجب بالوجوب النفسي، وهو التخلص عن الحرام الذي هو الغضب الزائد، والذي يقع فيه الشخص لو اختار البقاء ولم يخرج.

وقد أجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الاحتمال بثلاثة أجوبة أيضاً:

**الجواب الأول:** منع أصل الوجوب الشرعي الغيري لمقدّمة الواجب؛ لما تقدّم في أواخر مسألة (مقدّمة الواجب) من لغوية تعلق الأمر الشرعي الغيري بالمقدّمة بعد دعوة العقل إلى الإتيان بها<sup>(٢)</sup>، على فرض التسلم بأنَّ التخلص واجب نفسي،

(١) مصابيح الأصول ج ١ ص ٥٣٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٩٢.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٢٩-٤٣٠.

وأنَّ الخروج (أي الحركات الخرجية) مقدّمة للتخلّص من الحرام، وهذا الجواب مبني، كما هو واضح.

**الجواب الثاني:** مع الغضّ عمّا تقدّم، والتسليم بوجوب المقدّمة شرعاً، إلا أنّنا نمنع كونَ الخروج (بمعنى الحركات الخرجية) مقدّمة للتخلّص من الحرام، بل هو مقدّمة للكون خارج الدار، كما مرّ في الجواب الثاني عن صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما في ردّ دعوى الوجوب النَّفسي، لأنّ التخلّص أمرٌ عديمي (وهو تركّ العَصَب الزائد)، والكونُ خارج الدار أمرٌ وجودي ملازم للتخلّص، ومجرّد كون التخلّص واجباً نفسياً لا ينفع في ثبوت الوجوب النَّفسي لملازمه، لما سبق في مسألة الضدّ - عند مناقشة مسلك التلازم - من أنّ المتلازمين في الوجود لا يجب أن يتحدّا في الحكم الشرعي، وإنّ لم يُجزَّ أن يكونا محكومين بحكمين فعليين متنافيين<sup>(١)</sup>.

وهذا لا يكون الخروج مقدّمة لواجب نفسي (أي الكون خارج الدار) لكي يصير واجباً غيرياً، لأنّ ما هو واجب نفسي (أي التخلّص) ليس الخروج مقدّمة له، وما يكون الخروج مقدّمة له (أي الكون خارج الدار) ليس بواجب نفسي.

**الجواب الثالث:** مع الغضّ عمّا مرّ كلّهُ، والتسليم بأنّ التخلّص واجب نفسي، وأنّ الحركات الخرجية مقدّمة للتخلّص، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، إلا أنّنا نمنع اتصافَ الخروج بالوجوب الغيري، لأنّ شرط اتصاف المقدّمة بالوجوب الغيري هو أن لا تكون محرّمة (في نفسها)، ولازمه اختصاص الوجوب الشرعي الغيري بالمقدّمة غير المحرّمة، والخروج (في حدّ نفسه) محرّم، لأنّه تصرفٌ عدواني

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٦٩ - ٤٧٠، ٤٧٣.

في ملك الغير، فيكون غَضَباً مُحَرَّمًا، حال ركوب دابة مغصوبة لقطع المسافة الذي هو مقدّمة الحج، وهذا الجواب ذكره صاحب الكفاية **تَدُلُّ** من باب **دَفَعَ دَخَلَ** بلسان (إِنْ قُلْتَ، قُلْتَ) <sup>(١)</sup>.

**فَإِنْ قُلْتَ:** سَلَّمْنَا أَنَّ المَقْدَمَةَ المَحْرَمَةَ (في حَدِّ نفسها) لا تتصف بالوجوب الغيري، ولكنّ هذا إنّما يتم إذا لم يَكُنْ الإِتْيَانُ بالواجب النَّفْسِي منحصراً بها، بأنّ كان للمقدّمة فردان أحدهما مباح والآخر محرّم، كما لو كانت عند المكلف دابّتان إحداها مملوكة له، والأخرى مغصوبة، فعندئذٍ لا يترشح الوجوب إلى ركوب الدابة المغصوبة بملاك المقدّمية.

ولكنّ، مع فرض الانحصار بالمقدّمة المحرّمة يقع التراحم بين حرمة المقدّمة (أي الخروج) ووجوب ذي المقدّمة (أي التخلّص من الحرام)، فيتعيّن الرجوع إلى قواعد باب التراحم، والأخذ بمرجّحاته التي تنتهي إلى تقديم امثال الحكم الإلزامي الأهمّ عند الشّارع المقدّس، وبناءً على أهمية وجوب التخلّص يلزم تقديم امثال أمر ذي المقدّمة؛ إذ يُقْبَحُ على المولى الحكيم تفويت غرضه الأهمّ، ومقتضاه البناء على وجوب المقدّمة، فترتفع الفعلية عن النهي المتعلّق بها.

وهذا هو المتحقّق في مقامنا، فإنّ امثال التخلّص عن الحرام ينحصر في الإيتان بالحركات الخرجية، فيقدّم امثال الأمر بالتخلّص على امثال النهي عن المقدّمة، ولازمه انتفاء الفعلية عن حرمة المقدّمة واتصافها بالوجوب الغيري.

**قُلْتُ:** هذا الإشكال ذكره في الكفاية، وأجاب عنه بجواب مفصّل، مفاده أنّ

شمول إطلاق دليل الوجوب للمقدمة المحرمة يتوقف على توفر شرط آخر - مضافاً إلى انحصار حصول الواجب خارجاً بها - وهو أن لا يكون الدوران المذكور قد وقع بسوء اختيار المكلف، وإلا لم يقع التزاحم بين وجوب التخلص وحُرمة الخروج أصلاً، فإذا كان التزاحم المذكور حاصلًا باختياره - لفرض أن توسطه في الأرض المغصوبة كان باختياره - لم يتغير حال الخروج عما كان عليه من المبعوضة والحُرمة، ولم ينفعه كون امتثال وجوب التخلص أهمّ من الانزجار عن المقدمة المحرمة<sup>(١)</sup>.

وعليه، فلا دوران في عالم التشريع ولا تراحم فيه أصلاً، كي يُقدّم امتثال التكليف الأهمّ على المهمّ، فإنّ استيفاء المولى غرضه الأهمّ ليس من قبيل الاستيفاء الخارجي كي يجري ما ذكره المستشكل، بل هو من قبيل الاستيفاء التشريعي - كما ذكر المحقق الأصفهاني نثراً - والمفروض أنّه قد استوفى غرضه - وهو المحافظة على أموال الناس، والرّجوع عن التصرف فيها بشكل عدواني مثلاً - من البداية عن طريق النهي المولوي عن الغضب مطلقاً (دخولاً وبقاءً وخروجاً)، فيكون تقديم الأهمّ على المهمّ حاصلًا في مقام التشريع، ولا تراحم في هذا المقام ولا دوران، لأنّ الثابت فيه حُرمة التصرف في ملك الغير من دون طيب نفسه، والمفروض وصول هذا النهي إلى الشخص، وإطلاعه عليه قبل دخوله إلى المكان المغصوب، وحصول هذا الدوران بعد دخول الشخص في المكان المغصوب لا قيمة له، لأنّه من الدوران بعد استيفاء المولى لغرضه، فلا مجال لتوهم أنّ المولى قد فوّت غرضه الأهمّ إذا لم



يؤمر بالمقدّمة، رغم حرمتها<sup>(١)</sup>.

وتسليمُ المصنّف رحمته الله بانحصار التخلّص عن الحرام في الخروج يبتني على افتراض عدم تمكّن الشخص من التخلّص عن الغضب الزائد عن طريق تحصيل رضا المالك بأيّ نحو من الأنحاء كدفع مبلغٍ معيّن له أو شراء المكان منه مثلاً.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣٤٦ ت ١٩٠ .

## إبطال الوجوب بكلا نحويه<sup>(١)</sup>

وأما وجه الوجوب<sup>(٢)</sup> فقد قيل: إنَّ الخروج واجب نفسي باعتبار أنَّ الخروج<sup>(٣)</sup> معنوّ بعنوان (التخلّص عن الحرام)<sup>(٤)</sup>، والتخلّص عن الحرام (في نفسه) عنوان حسنٌ عقلاً وواجب شرعاً، وقد نُسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري (أعلى الله تعالى مقامه) على ما يظهر من تقارير درسه<sup>(٥)</sup>.

وقيل: إنَّ الخروج واجب غيري<sup>(٦)</sup> - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقارير

---

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) الشرعي النَّفسي، وهذا هو الاحتمال الثالث، المتحقّق في أكثر من قول، أبرزها القول الثالث.

(٣) أي الحركات التي تصدر من الشخص للتخلّص من الغضب الزائد من خلال طيّ المسافة من مكان تواجدّه في المكان المغصوب إلى أن يصير خارجه.

(٤) بل الخروج يكون هو السبيل الوحيد للتخلّص عن الغضب، كما أفاد الشيخ الأعظم تثنّئ.

(٥) مطارح الأنظار، بقلم تلميذه الميرزا أبو القاسم الكلانتری تثنّئ، الذي وصفه صاحب الكفاية تثنّئ فيها بالجلالة أكثر من مرّة، كما تقدّم في موضع سابق.

(٦) هذا هو الاحتمال الرابع والأخير، وهو أيضاً متحقّق في أكثر من واحد من الأقوال المذكورة، كما مرّ بيانه في الشّرح.

الشيخ أيضاً<sup>(١)</sup> - باعتبار أنه مقدّمة للتخلّص من الحرام، وهو الغضب الزائد<sup>(٢)</sup> الذي كان يتحقّق لو لم يخرج.

والحقّ: أنّه ليس بواجب نفسي ولا غيري<sup>(٣)</sup>: أمّا أنّه ليس بواجب نفسي فلاّنه: أولاً:<sup>(٤)</sup> أنّ التخلّص عن الشيء - بأيّ معنى فُرِض<sup>(٥)</sup> - عنوانٌ مقابلٌ لعنوان (الابتلاء به) بديلٌ له<sup>(٦)</sup> لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها<sup>(٧)</sup>، وهذا واضح.

(١) في معرض ردّه للقولين الأول والرابع، حيث صرّح أنّ يكون التخلّص مقدّمة لترك الغضب، بل هو المصداق الوحيد له.

(٢) والمفروض أنّه واجب نفسي، فتكون الحركات الخرجية واجبةً بالوجوب الشرعي الغيري، بناءً على وجوب المقدّمة.

(٣) بل هو منهى عنه بالنهي المولوي الفعلي، وهو القول الأول، وسيجيب عن دعوى الوجوب بثلاثة أجوبة، بصيغة: أولاً، وثانياً وثالثاً.

(٤) حاصله منع انطباق عنوان (التخلّص عن الحرام) على الحركات الخرجية، سواء فسّرنا التخلّص بالتخلّص عن أصل الغضب أم عن الغضب الزائد، لأنّ الخروج إمّا أن ينطبق عليه (الابتلاء) المقابل للتخلّص، وإمّا أن لا ينطبق عليه التخلّص عن الغضب الزائد، كما لا ينطبق عليه عنوان (الابتلاء بالغضب الزائد).

(٥) من المعنيين الآتي ذكرهما، وكلاهما ينبغي أن يكون عديمياً، كما لا يخفى.

(٦) لأنّ الشخص إمّا مبتلى بالشيء (كالغضب) وإمّا غير مبتلى، ولا واسطة بينهما.

(٧) بناءً على تفسير التخلّص بمعنى عديمي، وهو (ترك الحرام ممّن شأنه الابتلاء بالغضب)، ويكون الابتلاء هو الملكة.

وحينئذ نقول له: ما مرادك<sup>(١)</sup> من التخلّص الذي حكمتَ عليه بأنّه عنوانٌ حسنٌ؟ إن كان المراد به التخلّص من أصل الغضب فهو بالخروج - أي الحركات الخرجية - مبتلى بالغضب<sup>(٢)</sup>، لا أنّه متخلّص منه، لأنّه<sup>(٣)</sup> تصرفٌ بالمغصوب. وإن كان المراد به التخلّص من الغضب الزائد (الذي يقع لو لم يخرج) فهو لا ينطبق على الحركات الخرجية<sup>(٤)</sup>، وذلك لأنّ التخلّص لما كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له - كما قدّمنا - فالزمان الذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء<sup>(٥)</sup> لا بدّ أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان (التخلّص)<sup>(٦)</sup>، مع أن زمان الحركات الخرجية سابقٌ على

---

(١) هذا الخطاب موجّه إلى القائل بالوجوب النّفسي مثل الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما.

(٢) لأنّ الحركات الخرجية عبارة عن طيّ المسافة من وسط المكان المغصوب إلى آخره، فيصدق على الخروج حينئذ عنوان (الابتلاء بالغضب)، وهو عنوان مقابل للتخلّص عن الغضب، كما مرّ آنفاً.

(٣) أي الخروج، ولا يمكن أن يتصادق عليه عنوانان متقابلان في آن واحد.

(٤) لأنّ الغضب الزائد ليس سوى البقاء في المكان المغصوب بعد الزمان الذي تستغرقه الحركات الخرجية، أمّا نفس زمان هذه الحركات فهو ابتلاءً مضطراً إليه متقدّمٌ على الغضب الزائد زماناً، فلا يكون عينه بالضرورة.

(٥) أي: الابتلاء بالغضب الزائد.

(٦) من الغضب الزائد، لأنّهما متقابلان تقابلَ العدم والمملكة بحسب الفرض، فلا يُعقل اختلاف زمان التخلّص وزمان الابتلاء.

زمان الغضب الزائد عليها لو لم يخرج<sup>(١)</sup>، فهو في حال الحركات الخرجية لا مبتلى بالغضب الزائد<sup>(٢)</sup> ولا متخلص منه<sup>(٣)</sup>، بل الغاصب مبتلى بالغضب من حين دخوله إلى حين خروجه<sup>(٤)</sup>، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغضب. وثانياً: <sup>(٥)</sup> أن التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخرجية<sup>(٦)</sup>، بل على تقديره<sup>(٧)</sup> ينبغي أن يراد منه ما<sup>(٨)</sup> تكون

- 
- (١) ومع اختلاف زمانيهما لا يصلح الخروج لأن يكون منطبقاً للتخلص المذكور.
- (٢) لأن الغضب الزائد يبتدىء بعد الانتهاء من الحركات الخرجية.
- (٣) أي: من الغضب الزائد؛ لعدم انتهائه من الخروج بعد.
- (٤) أي حين انتهائه من الحركات الخرجية، ولا فرق بين الخروج وكل من الدخول والبقاء من حيث صدق (التصرف الغصبي) على الثلاثة.
- (٥) حاصله التسليم بصدق (التخلص) على الخروج (أي الحركات)، لكن الخروج بهذا المعنى مقدّمة إعدادية للخروج (بالمعنى النافع للقاتل بالوجوب) أو بمنزلتها، فلا وجوبَ نفسي لابتناؤه على أخذ الخروج بمعنى الحركات ليكون محرّماً، وحيث إنّ الخروج مقابلٌ للدخول فالخروج هو الكون خارج المغصوب المسبوق بالعدم.
- (٦) لأنّ هذه الحركات تكون مقدّمة للخروج الذي يصدق عليه عنوان (التخلص من الحرام) أو بمنزلة المقدّمة له، وليست هي نفسه.
- (٧) أي: على تقدير القبول بصدق عنوان (التخلص) على الخروج.
- (٨) أي: شيء يكون من قبيل ذي المقدّمة لتلك الحركات، وذاك هو (الكون في المكان المباح).

الحركات الخروجية مقدّمة له أو بمنزلة المقدّمة<sup>(١)</sup>، فلا ينطبق إذاً عنوان (التخلّص) على التصرّف بالمغصوب المحرّم، كما يريد أن يُحقّقه هذا القائل.

والسرّ<sup>(٢)</sup> واضح، فإنّ الخروج يقابل الدخول<sup>(٣)</sup>، ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم<sup>(٤)</sup>، فلا بدّ أن يكون (الخروج) بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار<sup>(٥)</sup> المسبوق بالعدم، أمّا نفس التصرّف بالمغصوب بالحركات الخروجية (التي منها يكون الخروج)، فهو مقدّمة أو شبه المقدّمة للخروج لا نفسه<sup>(٦)</sup>.

(١) لعلّ منشأ التردد هو ما ذكره شيخه المحقق الأصفهاني تنبّه من كون تلك الحركات من باب المعدّل للكون خارج الدار وليست مقدّمة بالمعنى المتعارف، كما جاء في الكفاية، فليُندبّر.

(٢) في اختلاف معنى الخروج الذي يصدق عليه (التخلّص) عن معنى الخروج الذي يقول به القائل بالوجوب النّفسي.

(٣) ولا حاجة إلى تحقيق نوع هذا التقابل بين (الدخول) و(الخروج)؛ لعدم توقّف الجواب عليه.

(٤) بالجرّ صفة لـ(الكون)، لأنّ الدخول - وكذا الخروج - أمرٌ حادثٌ، وكلُّ حادث فهو مسبوق بالعدم.

(٥) أو قل: هو (الكون في المكان المباح) وليس (نفس طيّ المسافة) المعبر عنه بـ(الحركات الخروجية)، والمراد من العدم هو (الكون داخل الدار).

(٦) أي: لا نفس الخروج الذي يجعل معنوياً بعنوان (التخلّص) في هذا الجواب.

وثالثاً: <sup>(١)</sup> لو سلمنا أن (التخلّص) عنوانٌ ينطبق على الحركات الخرجية <sup>(٢)</sup> فلا نُسَلِّمُ بوجوبه النَّفْسِي، لأنَّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلا عبارة أخرى عن ترك الحرام <sup>(٣)</sup>، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجهٍ يكون ذا مصلحة نفسية <sup>(٤)</sup> في مقابل المفسدة النفسية <sup>(٥)</sup> في الفعل.

نعم، هو مطلوب <sup>(٦)</sup> بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدّم ذلك في مبحث النواهي الجزء الأول وفي مسألة الضدّ في الجزء الثاني، فكما أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي

(١) حاصله التسليمُ بصِدْقِ عنوان (التخلّص) على الخروج، وأنّ المراد من الخروج نفسُ الحركات الخرجية، ولكنْ نمنع كون التخلّص واجباً نفسياً لأنّه هو تركُ الحرام، وهو مطلوب عقلاً وليس واجباً شرعاً؛ لعدم إحراز اشتغال التخلّص على المصلحة الملزِمة لمجرّد اشتغال الغضب (أي ضده العام) على المفسدة الملزِمة.

(٢) أي: (عنوانٌ ينطبق على الخروج بمعنى الحركات).

(٣) وهو الضدّ العام لفعل الحرام، وحُرْمَةُ الشيء لا تقتضي وجوبَ ضده العام، وعليه فحُرْمَةُ الغضب لا تقتضي وجوبَ تركِ الغضب شرعاً، وهذه مقدّمة يبتني عليها هذا الجواب، وهي ثابتة بنفس ملاك عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام، كما مرّ عن المحقق القميّ تثنّ.

(٤) بمقتضى قانون تَبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية في متعلقاتها.

(٥) الملزِمة التي دعت الشارِع المقدّس إلى جعلِ الحُرْمَةِ المولوية على الفعل.

(٦) عقلاً ومن باب الملازمة العقلية، ولكنْ ظهر ممّا سَبَقَ أنّ هذا المقدار لا يُثبِت الاقتضاء في باب (الضدّ العام).

عن ضده العام - أي نقيضه، وهو الترك<sup>(١)</sup> - كذلك أن النهي عن الشيء<sup>(٢)</sup> لا يقتضي الأمر بضده العام - أي نقيضه، وهو الترك<sup>(٣)</sup> -.

ولذا قلنا في مبحث النواهي: إن تفسير النهي بـ (طلب الترك) - كما وقع للقوم - ليس في محله، وإنما هو تفسيرٌ للشيء بلازم المعنى العقلي<sup>(٤)</sup>؛ فإن مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً<sup>(٥)</sup>، لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية<sup>(٦)</sup> في مقابل مفسدة الفعل، وكذلك في الأمر فإن مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً<sup>(٧)</sup>، لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسية<sup>(٨)</sup> في مقابل مصلحة الفعل بل ليس

(١) وهي القضية الأصل محل الكلام في مسألة الضد.

(٢) كالغضب في مقامنا.

(٣) أي ترك الغضب، وهي تمثل العكس لتلك القضية، ومقتضاها عدم ثبوت الأمر الشرعي بالترك وإن كان هو مطلوباً عقلاً، والوجه فيه واضح؛ فإن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية الملزمة في متعلقاتها، ولا يلزم من وجود مفسدة ملزمة في الشيء وجود مصلحة كذلك في ضده العام.

(٤) فإن قوله: «اترك الكذب» لازم عقلي لقوله: «لا تكذب»، من دون وجود أمر مولوي بالترك.

(٥) إذ لا يعقل أن يكون الفعل منهياً عنه ولا يكون تركه مطلوباً عند العقل.

(٦) ملزمة بالحد الذي تدعو إلى إيجابه من قبل الشارع المقدس.

(٧) ولا يعقل الأمر بشيء مع عدم الزجر عن تركه في نظر العقل.

(٨) ملزمة بحيث تدعو الشارع إلى تحريم الترك حرمة مولوية.



في النهي إلا مفسدة الفعل، وليس في الأمر إلا مصلحة الفعل.

وأما أن الخروج ليس (بواجب غيري)، فلأنه:

أولاً: <sup>(١)</sup> قد تقدم أن مقدمة الواجب ليست بواجبة، على تقدير القول بأن التخلّص واجب نفسي <sup>(٢)</sup>.

وثانياً: <sup>(٣)</sup> أن الخروج - الذي هو عبارة عن الحركات الخرجية في مقصود هذا القائل - ليس مقدمة لنفس التخلّص عن الحرام <sup>(٤)</sup>، بل على التحقيق إنّها هو مقدمة للكون في خارج الدار <sup>(٥)</sup>، والكون في خارج الدار ملازم لعنوان (التخلّص عن

(١) هذا الجواب مبني، مفاده المنع من وجوب المقدمة شرعاً، بعد التسليم بكون الحركات الخرجية مقدمة للتخلّص، وبأنّ التخلّص واجب نفسي، وبأنّه نفس الكون خارج المكان المغصوب.

(٢) كي تصل التوبة إلى الحديث عن وجوب مقدمته (أي الخروج) شرعاً وعديه.

(٣) حاصل هذا الجواب التسليم بالأمر المتقدم - وفي مقدمتها وجوب المقدمة شرعاً - ولكن مع المنع من كون الحركات الخرجية مقدمة لواجب نفسي، لأنّها ليست مقدمة لنفس التخلّص، بل هي مقدمة للكون في خارج المكان المغصوب، وهذا الكون ليس واجباً نفسياً.

(٤) كي يُنتقل من الوجوب النفسي للتخلّص إلى الوجوب الغيري للخروج (أي الحركات الخرجية) باعتباره مقدمة للتخلّص.

(٥) لأنّه مقابل للدخول الذي هو الكون في داخل الدار، كما مرّ في الجواب الثاني عن دعوى الوجوب النفسي.

الحرام) لا نفسه<sup>(١)</sup>، ولا يلزم من فرض وجوب التخلّص<sup>(٢)</sup> فرض وجوب لازمه، فإن المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم<sup>(٣)</sup> كما تقدّم في مسألة الضد<sup>(٤)</sup>، وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدّمته<sup>(٥)</sup> ؟  
 وثالثاً: <sup>(٦)</sup> لو سلّمنا أنّ التخلّص واجبٌ نفسي، وأنّه نفسُ الكون خارج الدار،

(١) لأنّ التخلّص أمرٌ عديمي، والكون خارجاً أمرٌ وجودي، فلا يمكن أن يكون الثاني عين الأول.

(٢) من الغضب بالوجوب النفسي، وهو المفروض في الأجوبة الثلاثة كلّها.

(٣) لعدم الدليل على لزوم اتحادهما في الحكم، ولكن لا يجوز أن يختلفا في الحكم الإلزامي الفعلي الثابت لهما، بأن يكون أحد المتلازمين واجباً والآخر محرماً مثلاً، ولا منافاة بين الأمرين، كما هو واضح، ومرّ مفصلاً في (باب الضدّ الخاص).

(٤) فما هو واجب نفسي (التخلّص عن الحرام) ليس الخروج مقدّمة له بل لمعنى يلازمه، وما يكون الخروج مقدّمة له (الكون خارجاً) فليس بواجب نفسي.

(٥) لأنّ الوجوب الشرعي الغيري للمقدّمة - على القول به - مترشّع من الوجوب النفسي لذي المقدّمة، فلا يمكن أن يكون الخروج واجباً شرعاً من دون أن يتصف (الكون خارج الدار) بالوجوب النفسي.

(٦) حاصل هذا الجواب التسليم بالأمر المتقدّمة - وفي مقدّمته كون الخروج مقدّمة لنفس التخلّص - ولكن مع المنع من وجوب الخروج (بالوجوب الغيري) لوجود مانع منه، وهو حرمة الخروج في حدّ نفسه، والقول بوجوب المقدّمة شرعاً - لو ثبت - فهو مشروط بعدم اتصاف المقدّمة بالحرمة النفسية.

فتكون الحركات الخروجية مقدّمة له<sup>(١)</sup>، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة<sup>(٢)</sup> - لو سلّمنا كلّ ذلك - فإنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبةً حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرّمةً في نفسها<sup>(٣)</sup>، كركوب المركّب الحرام في طريق الحجّ، فإنّه لا يقع على صفة الوجوب وإنّ توصّل به<sup>(٤)</sup> إلى الواجب.

وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرّمة<sup>(٥)</sup> - كما قدّمنا - باعتبار أنّها من أفراد الحرام (وهو التصرف بالمغصوب)<sup>(٦)</sup>، فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدّمة<sup>(٧)</sup>.

(١) خلافاً لما كان في الجواب الثاني المتقدّم.

(٢) بالوجوب الشرعي الغيري، خلافاً لما كان في الجواب الأول.

(٣) فإنّ حرّمتها النّفسية تكون بمثابة المانع من ترشّح الوجوب الشرعي الغيري إليها من الوجوب النّفسي لذي المقدّمة.

(٤) أي: وإنّ كان الركوب المذكور مقدّمةً وجودية للحجّ الواجب ويوصّل به إلى تحصيل الحجّ في الخارج.

(٥) فيكون المانع من اتصافها بالوجوب الغيري موجوداً.

(٦) فإنّه مطلقٌ يشمل جميع الأنحاء الثلاثة للتصرّف الغصبي من الدخول والبقاء والخروج (أي نفس الحركات).

(٧) لكونها باقيةً على صفة المبعوضة بسبب حرمتها، فتكون مبعّدة للعبد عن مولاه، فلا تتصف بالمقربية إلى المولى، كما مرّ من المصنّف رحمته الله عند مناقشته لشيخه المحقق النائيني تنقّل في ثمرة (مسألة الضدّ).

فإن قلت<sup>(١)</sup>: إنَّ المقدَّمة المحرَّمة إنَّما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة<sup>(٢)</sup>، وأمَّا مع انحصار التوصل بها إلى الواجب<sup>(٣)</sup> فإنَّه يقع التزام بين حرمتها ووجوب ذمها، لأنَّ الأمر يدور حيثُذ بين امتثال الوجوب<sup>(٤)</sup> وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهمَّ<sup>(٥)</sup> قدَّم على حُرمة المقدَّمة فتسقط حرمتها<sup>(٦)</sup>، وهنا الأمر كذلك فإنَّ المقدَّمة منحصرة<sup>(٧)</sup>، والواجبُ - وهو ترك الغضب الزائد - أهمَّ<sup>(٨)</sup>.

(١) هذه محاولة لإبقاء المقدَّمة المحرَّمة في مقامنا مشمولةً لإطلاق دليل وجوب المقدَّمة من خلال إيجاد التزام بين حُرمة المقدَّمة في نفسها ووجوب ذي المقدَّمة، ليصار إلى إعمال مرجَّحات باب التزام، ويتأتَّى أدعاء أهمية وجوب ذي المقدَّمة من حُرمة المقدَّمة لفرض انحصار التوصل إلى الواجب في خصوص هذه المقدَّمة.

(٢) كما لو كان عند المكلف مرَّكبان أحدهما مباح والآخر مغصوبٌ، ولكنه اختار السَّفرَ إلى الحجَّ على المرَّكب المغصوب.

(٣) كما لو لم يتيسَّر للمكلف الإتيان بالمقدَّمة (أي قطع المسافة) إلا بواسطة المرَّكب المغصوب مثلاً.

(٤) النَّفْسِي لذي المقدَّمة، وهو التخلص أو ترك الغضب الزائد.

(٥) نظير ما لو توقَّف إنقاذ غريقٍ مسلم على دخول أرضٍ من دون رضا صاحبها.

(٦) وعندئذٍ يترشَّح الوجوب الغيري إليها بناءً على وجوب المقدَّمة شرعاً.

(٧) لما مرَّ من أنَّ السَّبيل الوحيد للتخلُّص عن التصرُّف الغَضْبِي هو الخروج من المكان المغصوب.

(٨) فيتجنَّز في حقِّ المكلف الوجوب النَّفْسِي له دون الحرمة النَّفْسِيَّة للمقدَّمة.

قلتُ<sup>(١)</sup>: هذا<sup>(٢)</sup> صحيح لو كان الدوران<sup>(٣)</sup> لم يقع بسوء اختيار المكلف<sup>(٤)</sup>، فإنه حيثئذ يكون الدوران في مقام التشريع<sup>(٥)</sup>، وأما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف - كما هو مفروض في المقام<sup>(٦)</sup> - فإن المولى في مقام التشريع قد استوفى

(١) محصله: أن ترشح الوجوب الغيري إلى المقدمة المحرمة مشروط بثلاثة شروط هي: انحصار التوصل إلى ذي المقدمة في المقدمة المحرمة، وكون وجوب ذي المقدمة أهم من حرمة المقدمة، وعدم كون المقدمة والانحصار بسوء اختيار المكلف، والشرط الأخير مفقود في المقام، ولأجله لا يتم الإشكال المذكور.

(٢) أي: عدم تأثير حرمة المقدمة على اتصافها بالوجوب الغيري عند انحصار التوصل إلى الواجب النفسي فيها.

(٣) بين امتثال وجوب ذي المقدمة (من خلال الإتيان بمقدمته) وامتثال حرمة المقدمة (من خلال الانزجار عنها وتركها).

(٤) كما أفاد صاحب الكفاية تثنؤ في رد الإشكال المذكور.

(٥) وحيثئذ يرد الإشكال لوقوع التزاحم، فمع فرض كون وجوب ذي المقدمة أهم يقبُح من المولى الحكيم تفويت غرضه الأهم، فلا بد من رفع اليد عن فعلية حرمة المقدمة توصلًا إلى حصول الأهم عنده.

(٦) فلا يقع تزاحم في عالم التشريع أصلاً - كما ذكر المحقق الأصفهاني تثنؤ -، لأن المولى قد استوفى غرضه من البداية من خلال نهيهِ عن الغضب بأنحائه الثلاثة كلها، فلا دوران (في عالم التشريع) أصلاً كي يلزم تقديم الأهم على المهم تخلصاً من الإشكال المذكور.

من أول الأمر بالنهي عن الغضب مطلقاً ولا دوران فيه<sup>(١)</sup> حتى يقال: «يَبْجُحُ من المولى تفويتُ غرضه الأهم»<sup>(٢)</sup>.

وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف<sup>(٣)</sup>، بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع<sup>(٤)</sup>؛ إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب<sup>(٥)</sup>، فليس هناك تزامحاً في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخرجية تكون أيضاً

(١) أي: في مقام التشريع أصلاً، فلا مجال لحديث (تفويت الغرض الأهم) أصلاً، لأن المولى قد استوفى غرضه وانتهى الأمر.

(٢) إذا لم يرفع المولى يده عن الحرمة النفسية للمقدمة، وهذا الغرض هو الحفاظ على أموال الناس وصيانتها من تصرف الآخرين فيها تصرفاً عدوانياً من دون رضا أصحابها.

(٣) بعد فرض وصول حرمة الغضب إلى المكلف، وحينئذ لا تكون لهذا الدوران (الحاصل بعد الدخول في المكان المغصوب) أية قيمة.

(٤) فالدوران الذي يحصل بعد هذا هو من الدوران بعد استيفاء المولى لغرضه التشريعي، ومراً أنه ليس بضائر، ولا يترتب عليه لزوم تقديم امثال التكليف الأهم على التكليف المهم.

(٥) أي: دخولاً وبقاءً وخروجاً، ولم يحكم بوجوب الحركات الخرجية؛ لعدم جواز كون المتلازمين وجوداً مختلفين في سنخ الحكم الإلزامي الثابت لهما.

محرمَةٌ يستحق عليها العقاب<sup>(١)</sup>، لأنها من أفراد ما هو منهيٌّ عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره<sup>(٢)</sup>.

---

(١) بمعنى أنّ إيجاب الخروج على المكلف لا يعفيه من استحقاق العقاب على نفس الحركات الغضبية.

(٢) ولا قيمة لكون المقدمة منحصرة، لأنّ هذا الانحصار - كما ذكر في الكفاية - لا يصلح لإثبات وجوب الخروج؛ نظراً إلى أنّ الاضطراب الناشيء من سوء الاختيار لا يرفع مبعوضة الخروج ولا يوجب محبوبته.

## حكم الأعمال المأتي بها حال الخروج

ما زال الكلام في النحو الثاني لاجتماع الأمر والنهي مع عدم توفر المندوحة للشخص، وهو أن يكون اضطراره إلى ارتكاب الحرام ناشئاً عن سوء اختياره، وقلنا إن الحديث عنه يقع في ناحيتين، وقد مرّ الكلام في الناحية الأولى المرتبطة بالحكم التكليفي الثابت للخروج.

### الناحية الثانية: الحكم الوضعي للأعمال المأتي بها حال الخروج

قد يأتي الشخص في أثناء خروجه من المكان المغصوب بعملٍ واجبٍ مثل الصلّة<sup>(١)</sup>، فيقع البحث عندئذٍ عن الجانب الوضعي له من حيث الصحة وعدمها في ما إذا كان وقوع الشخص في حال الاضطرار مسبباً عن سوء اختياره، كما هو المفروض في هذا النحو، وعندئذٍ:

تارة تُفرض سعة الوقت مع تمكنه من الإتيان بالصلّة خارج المكان المغصوب كاملةً الأجزاء والشرائط (وفي مقدّمها استقبال القبلة والاستقرار)، فلا كلام حينئذٍ في بطلان صلاته لو أتى بها في حال الخروج حتى لو أذن المالك له بإيقاعها

---

(١) ذكر الصلّة من باب أنها تمثّل المصداق الواضح للعمل العبادي الذي يُتصوّر الإتيان به في حال ابتلاء الشخص بالقصْب الخروجي، وإلا فمحلّ الكلام هو صحة العمل العبادي مطلقاً، إذا أتى به الشخص في هذه الحالة.



في المكان؛ لوضوح أنّه سيُخَلَّ ببعض الأجزاء والشرائط فراراً من الابتلاء بالغضب مع تمكّنه من الإتيان بالصلاة كاملةً في مكان مباح<sup>(١)</sup>.

ولم يُنبه المصنّف رحمته على خروج هذا الفرض عن محلّ الكلام اعتماداً على وضوحه، بتقريب أنّ البحث عن صحّة الصلاة وعدمها إنّما هو من ناحية قاذحية الغضب فيها، لا من ناحية قاذحية غيره، كتوفّر الصلاة على الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها حال الاختيار وعدم توفّرها.

وتارة أخرى: يُفرض ضيق الوقت عن ذلك أو عدم تمكن المكلف إلا عن مثل ما يأتي به في حال الخروج من المكان المغصوب، كما إذا فُرض كونه مصاباً بمرض في ظهره بحيث تكون وظيفته الإتيان بالصلاة فاقدةً لبعض الأجزاء والشرائط، كالاقتصار على الإيماء إلى الركوع والسجود مثلاً، وفُرض أنّ باب الخروج واقع في جهة القبلة كي يبقى مستقبلاً لها حال الخروج مثلاً.

وحينئذٍ يقع الكلام في حكم الصلاة وضعاً في حال الخروج، وهو يعتمد على ما يُختار في المسألة من بين القولين الرئيسين فيها (أي: الجواز والامتناع)<sup>(٢)</sup>:

أما إذا بُني على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ، وكون التركيب بين العنوانين انضمامياً فلا ينبغي الإشكال في صحّة الصلاة في صورة الجهل بالحرمة؛

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٧، مصابيح الأصول ج ١ ص ٥٣٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٠٧.

(٢) يلاحظ: كفاية الأصول ص ١٧٤، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٢ - ٤٥٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٧ - ١٩٨، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٠٣ - ١٠٩.

لوجود عنوانين عندئذٍ تعلّق الوجوب بأحدهما، وتعلّقت الحرّمة بالآخر، وإن كان الشخص مستحقّاً للعقاب بسبب ارتكابه تصرّفاً غَضَباً بسوء اختياره، لكن بشرط ترك كلّ تصرّف زائد على ما يقتضيه الخروج من المكان كالركوع والسجود.

وهذا بخلاف صورة علم الشخص بالحرّمة فهنا قولان:

أولهما: البناء على صحّة الصّلاة أيضاً كما في صورة الجهل، وهذا هو ما يبنى عليه مشهور الأصوليين.

ثانيهما: البناء على بطلان الصّلاة، وهذا ما يختاره المحقق النائي رحمته الله (١).

ولما كان المصنّف رحمته الله من القائلين بجواز الاجتماع، فلا يبقى موجبٌ لطرح هذا البحث أصلاً بناءً على القول بالامتناع، إلا من باب الاستيفاء.

وأما إذا بُني على امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلا يختلف الحال بناءً على تقديم جانب الأمر على النهي؛ لانتفاء المانع عندئذٍ من صحّة الصّلاة حتى في حال سعة الوقت لفرض أنّها مأمور بها فقط، إن لم نقل إنّ الصحّة حينئذٍ أولى منها على القول بالجواز، كما لا يخفى، لأنّ الحاصل حينئذٍ - كما مرّ - تقييد دليل حرّمة الغضب بما عدا الأفعال الصّلاتية، فترفع المبغوضية بمقدار الإتيان بالصّلاة في المكان المخصوص لا أزيد، نظراً إلى أنّ الصّورات تُقدّر بقدرها.

ولم يُشير المصنّف رحمته الله إلى هذين الشّقين لوضوحهما، واقتصر على بيان الحكم في الشّق الآتي.

وأما بناءً على القول بالامتناع مع تقديم جانب النهي، فيختلف حكم الصّلاة

باختلاف الحكم الثابت للخروج من حيث الوجوب والحُرمة، وهنا ثلاثة فروض:  
**الفرض الأول:** أن يكون الخروج واجباً فقط، بمعنى أنه لا يكون منهياً عنه  
 بالنهي المولوي الفعلي ولا بالنهي السابق الساقط فعلاً بالاضطرار - المعبر عنه  
 بـ (جريان حكم المعصية) -، وهذا هو القول الثالث من الأقوال الخمسة المتقدمة.

وهنا قد يكون الوجوب نفسياً لصديق عنوان (التخلّص عن الحرام) على  
 الخروج، وقد يكون غيرياً لكون الخروج مقدّمة للتخلّص، من دون أن يكون منهياً  
 عنه، لأنّه عندئذٍ سيكون مبعوضاً، فلا يصلح للمُقرّية.

ولا مانع هاهنا (من جهة الغضب) من الإتيان بالصلاة حال الخروج، فتقع  
 صحيحة، لأنّ الخروج سيكون أمراً سائغاً، ولا يختلف المصلّي حينئذٍ عن المصلّي في  
 المكان المباح، من دون فرق بين سعة الوقت وضيقه، ولكن بشرط أن لا تشمل  
 الصلاة على تصرّف زائدٍ على ما يقتضيه الخروج من حركات، فيتعيّن الاختصار على  
 مسأها، لأنّ الغضب تصرّف محرّم، والمستثنى من إطلاق دليل حُرمة التصرف  
 الغصبي إنّما هو التصرف بمقدار الخروج فقط، والزائد على الخروج يكون من أفراد  
 الغضب الحرام، فمع فرض سعة الوقت يؤتى بالصلاة خارج المكان المغصوب.

وإذا فرض ضيق الوقت مع استلزام فعل الصلاة تصرّفاً زائداً على مقدار  
 الخروج وجب أداؤها في حال الخروج، لأنّ الصلاة لا تترك بحال<sup>(١)</sup>، لكن مع

(١) الظاهر عدم وجود حديث بهذا اللفظ في أيّ من كتبنا الروائية، ولعلّه متصيّد من قوله عليه السلام  
 في شأن المستحاضة: ((ولا تدع الصلاة على حال))، يلاحظ: الكافي ج ٣ ص ٩٩ ح ٤، تهذيب  
 الأحكام ج ١ ص ١٧٤ ح ٦٨.

الاقتصار على أقل ما يُحرَز معه صدقُ اسم (الصَّلَاة)، فيتعيَّن اللجوء إلى الرُّكوع والسَّجود بالإيحاء؛ لأنَّ أغلب أفعالها تصرَّفات زائدة على الحركات الخروجية.

**الفرض الثاني:** أن يكون الخروج محرَّماً، والقدر المتيقن من هذا الفرض بل الظاهر من كلام المصنَّف رحمته الله كَوْنُ الحُرْمَةِ مولولية فعلية، أي بسبب النهي الفعلي، وهذا هو القول الأول الرئيس في الناحية الأولى، والمستفاد من كلام المحقق النائيني رحمته الله الشمولُ لصورة جريان حكم المعصية أيضاً، بسبب النهي السابق المتعلِّق بالخروج السَّاقط بالاضطرار.

وكيفما كان، فينبغي التفصيل هاهنا بين سعة الوقت وضيقه، فإذا كان الوقت واسعاً بحيث يكفي للخروج من المكان المغصوب والإتيان بالصَّلَاة في خارجه فلا إشكال في وجوب الإتيان بها في الخارج حتى لو لم تشتمل الصَّلَاة على تصرّف زائد، لأنَّ المفروض كَوْنُ الخروج مبغوضاً عند الشارع المقدَّس فيكون مبعّداً، ولا يتأتَّى للشخص حينئذٍ التقرب بأداء الصَّلَاة حاله.

وهذا بخلاف ما إذا كان الوقت ضيقاً لا يكفي للخروج والإتيان بالصَّلَاة في الخارج معاً، فهنا قولان:

**القول الأول:** البناء على بطلان الصَّلَاة، لأنَّ الخروج عندئذٍ لما كان مبغوضاً عند المولى فإنَّ الصَّلَاة تقع مبغوضة، فلا يتأتَّى حينئذٍ قصد القُرْبَة، وهذا ما يُستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمته الله <sup>(١)</sup>، واختاره أيضاً المحقق النائيني رحمته الله بنفس التقريب

(١) كفاية الأصول ص ١٧٤، يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٣ ص ١٧١،

عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ١١٠.

المذكور<sup>(١)</sup>.

وذكر المصنّف ﷺ أنّ التزاحم يقع هاهنا بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، فيلزم الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم، وتقديّم الحكم الأهمّ على غيره، خلافاً لشيخه المحقق النائيني رحمه الله الذي ذكر حديث التزاحم بناءً على القول بجواز الاجتماع<sup>(٢)</sup>، فليلاحظ.

**القول الثاني:** البناء على صحّة الصلاة، لأجل استكشاف غلبة ملاك الأمر الصلّاتي على ملاك النهي الغصبي ممّا دلّ على أنّ الصلاة لا تُترك بحال، وذلك لأنّ المستفاد منه - كما ذكر السيد الخوئي رحمه الله<sup>(٣)</sup> - عدم وقوع الخروج مبغوضاً عند المولى في هذه الحالة، ويظهر من المصنّف ﷺ أيضاً البناء على الصحّة، لكن بشرط ترك التصرفات الزائدة على ما يقتضيه الخروج، كما مرّ آنفاً، مع المحافظة على استقبال القبلة مهما أمكن.

**الفرض الثالث:** أن لا يكون الخروج واجباً ولا محرماً.

ولا مانع هنا من أداء الصلاة والبناء على صحتها، لأنّ المفروض عدم وقوع الخروج على صفة المبغوضية عند الشارع المقدّس لا من باب الحرمة المولوية الفعلية ولا من باب جريان حكم المعصية عليه بسبب النهي السابق على الدخول. ولكن يبقى المانع من جهة انتفاء الأمر الفعلي بها، وعندئذٍ تظهر ثمرة الخلاف

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٨.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٣.

(٣) أجود التقريرات ج ٢ هامش ص ١٩٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٠٤.

الذي تقدّمت الإشارة إليه في أكثر من مواضع، ومَرَّ الحديث عنه في مبحث ثمرة (مسألة الضد)<sup>(١)</sup>، من أنّ صحّة العبادة تتوقّف على قَصْد امتثال أمرها الفعلي كما يختاره صاحب الجواهر تتج، فلا يمكن تصحيح الصّلاة في المقام، أو أنّ قَصْد الملاك (أي المحبوبة الذاتية) يكفي في ذلك، كما يختاره جمعٌ منهم صاحب الكفاية تتج والمصنّف رحمته، وعندئذٍ يتأتّى تصحيح الصّلاة لكن بشرط أن لا يأتي المكلف بشيء زائد على مسماها، حتى مع فرض سعة الوقت؛ فراراً من الوقوع في الغصب الزائد، كما مرّ في نظائره.

تبقى هنا الإشارة إلى أنّ طرح هذا المبحث تارةً يُعتمد فيه على جعل الأساس هو القولين الرئيسين ثمّ التطرّق للأقوال المازّة في حكم الخروج في الأثناء، كما صنع المصنّف رحمته ظاهراً تبعاً لصاحب الكفاية تتج، وتارةً أخرة يُعكّس الأمر ويُعتمد على الأقوال في حكم الخروج كأساس، ثمّ يُتعرّض للقولين الرئيسين في المسألة، كما صنع المحقق النائيني تتج، والأمر سهل.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ١٨ .

## صحة الصلاة حال الخروج

وأما الناحية الثانية<sup>(١)</sup> - وهي صحة الصلاة حال الخروج<sup>(٢)</sup> - فإنها تبتني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى<sup>(٣)</sup>.

فإن قلنا: بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط<sup>(٤)</sup>، فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته<sup>(٥)</sup>، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة

---

(١) محل الكلام فيها عدم سعة الوقت أو عدم تمكن المكلف من الإتيان بالصلاة تامة الأجزاء والشرائط، وقد أهمل المصنف رحمته الله الحديث عن فرض البسعة وتمكن المكلف، ويبدو أنه من باب وضوح الحكم فيه.

(٢) ذكر الصلاة من باب أنها المصداق البارز للعمل العبادي الذي يتصور أن يؤتى به في هذا الحال، وإلا فالكلام في حكم مطلق الأعمال العبادية.

(٣) بناءً على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب النهي، ولم يتحدث رحمته الله بناءً على القول بامتناع الاجتماع مع تقديم جانب الأمر، كما لم يتحدث عن القول بجواز الاجتماع، ومرّ البحث عن حكم الصلاة بناءً عليهما.

(٤) أي من دون أن يقع منهياً عنه مطلقاً - لا بنهي مولوي فعلي ولا بنهي سابق ساقط بالاضطرار -، وهذا هو الفرض الأول في هذه الناحية.

(٥) أي حالة الخروج، لوضوح أن الخروج حينئذ أمر سائغ، فتكون الصلاة حاله كالصلاة في مكانٍ مباحٍ.

تَصَرَّفًا زَائِدًا<sup>(١)</sup> عَلَى الْحَرَكَاتِ الْخُرُوجِيَّةِ، فَإِنَّ هَذَا التَّصَرُّفَ الزَّائِدَ حَيْثُ يُدْخِلُ يَدَهُ مَحْرَمًا مِنْهَا عَنْهُ<sup>(٢)</sup>.

فَإِذَا اسْتَلْزَمَ أَدَاءَ الصَّلَاةِ تَصَرَّفًا زَائِدًا<sup>(٣)</sup> فَإِنَّ كَانَ الْوَقْتُ ضَيْقًا، فَلَا بَدَّ أَنْ يُؤَدِّي الصَّلَاةَ حَالُ الْخُرُوجِ<sup>(٤)</sup> وَلَا بَدَّ أَنْ يَقْتَصِرَ مِنْهَا عَلَى أَقَلِّ الْوَاجِبِ<sup>(٥)</sup>، فَيُصَلِّي إِيَّاهُ بِدَلِّ الرَّكْعِ وَالسَّجْدِ<sup>(٦)</sup>.

وَأَنَّ كَانَ الْوَقْتُ مَتَّسِعًا لِأَدَائِهَا بَعْدَ الْخُرُوجِ وَجِبَ أَنْ يَتَنَظَّرَ بِهَا إِلَى مَا بَعْدَ الْخُرُوجِ<sup>(٧)</sup>.

(١) كَمَا هُوَ كَذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الرَّكْعِ وَالسَّجْدِ الْاِخْتِيَارِيِّينَ، إِذَا فُرِضَ تَمَكَّنَ الْمَكْلَفُ مِنْهُمَا لَوْ فُرِضَ إِتْيَانُهُ بِالصَّلَاةِ فِي مَكَانٍ مَبَاحٍ.

(٢) لِأَنَّ كُلَّ غَضَبٍ حَرَامٌ، وَلَمْ يُسْتَشْنِ مِنْهُ سِوَى التَّصَرُّفِ الْخُرُوجِيِّ، فَحُكْمُ التَّصَرُّفَاتِ غَيْرِ الْخُرُوجِيَّةِ هُوَ الْحُرْمَةُ، حَالُهَا حَالُ سَائِرِ أَفْرَادِ الْغَضَبِ، فَلَا فَرْقَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ بَيْنَ الرَّكْعِ الْاِخْتِيَارِيِّ وَالْأَكْلِ مِثْلًا.

(٣) كَمَا هُوَ الْحَاصِلُ خَارِجًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَكْلَفِينَ فِي الْأَحْوَالِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمُتَعَارِفَةِ، وَمِنْ تِلْكَ الْأَفْعَالِ الرَّكْعِ وَالسَّجْدِ الْاِخْتِيَارِيَانِ.

(٤) لِأَنَّ الصَّلَاةَ لَا تُتْرَكُ بِحَالٍ، كَمَا ذَكَرَ غَيْرُ وَاحِدٍ.

(٥) أَيُّ يَقْتَصِرُ عَلَى أَدْنَى مَا يُحْرَزُ مَعَهُ صِدْقُ اسْمِ (الصَّلَاةِ)، وَيَتَحَقَّقُ بِهِ امْتِثَالُ أَمْرِ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ».

(٦) مَعَ الْمَحَافَظَةِ - قَدْرَ الْإِمْكَانِ - عَلَى اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ.

(٧) لِأَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ خَارِجَةٌ عَنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ، كَمَا أَشْرْنَا آنَفًا.



وإن قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة<sup>(١)</sup> فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفاً زائداً أم لم تستلزم<sup>(٢)</sup>، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم<sup>(٣)</sup> بين الحرام الغضبي والصلاة الواجبة<sup>(٤)</sup>، والصلاة لا تُترك<sup>(٥)</sup> بحال<sup>(٦)</sup>، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً، فيصلي إيماءً للركوع

(١) الفعلية، كما هو الظاهر من العبارة، وهذا هو الفرض الثاني في هذه الناحية، المبني على القول الأول الرئيس في الناحية الأولى (وهو كون الخروج منهياً عنه بالفعل)، وإن كان المناسب جعلها شاملة للحرمة السابقة على الدخول الساقطة بالاضطرار، كما يُستفاد من كلام المحقق النائيني تتلى.

(٢) كما إذا كانت صلاته (التي هو مكلف بها في الحالات الاعتيادية) لا تختلف عما يأتي به في حال الخروج؛ بسبب تعذر الصلاة الكاملة عليه حتى لو كان في مكانٍ مباحٍ مثلاً.

(٣) حديث التزاحم ذكره شيخه المحقق النائيني تتلى في صورة ضيق الوقت بناءً على القول بجواز الاجتماع، لا على القول بالامتناع، فليلاحظ .

(٤) وكلاهما تكليف إلزامي فعليٌّ مع قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فيتوفر مناط باب التزاحم عندئذ.

(٥) بتقريب أن التكليف بالصلاة يبقى حتى بعد أن عصى المكلف وجعل إيجادها على النحو (المعتبر شرعاً) ممتنعاً في حقه.

(٦) مرَّ أن الظاهر عدم وجود حديث بهذا اللفظ، فلعله متصيّد من قوله عليه السلام في شأن المستحاضة: «ولا تدع الصلاة على حال».

وَالسَّجُود<sup>(١)</sup>، وَيَقْرَأُ مَا شَاءَ فَيَتْرَكُ الْإِطْمِئْنَانِ الْوَاجِبَ<sup>(٢)</sup>، وَهَكَذَا.

وَلِإِنْ قُلْنَا: بَعْدَ وَقُوعِ الْخُرُوجِ عَلَى صِفَةِ الْحُرْمَةِ<sup>(٣)</sup> وَلَا صِفَةِ الْوُجُوبِ فَلَا مَانِعَ مِنْ أَدَاءِ الصَّلَاةِ حَالُ الْخُرُوجِ<sup>(٤)</sup> إِذَا لَمْ تَسْتَلْزِمَ تَصَرُّفًا زَائِدًا حَتَّى مَعَ سَعَةِ الْوَقْتِ<sup>(٥)</sup>، عَلَى النَّحْوِ الَّذِي تَقَدَّمَ.

(١) لِأَنَّهَا يُعَدَّانِ تَصَرُّفَيْنِ زَائِدَيْنِ فِي نَظَرِ الْعُرْفِ.

(٢) كَيْ يَتَجَنَّبَ الْمَكْثَ الزَّائِدَ الْمُسْتَلْزِمَ لِلْعَصَبِ الزَّائِدِ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ الْخُرُوجُ.

(٣) مُطْلَقًا، فَلَا يَقَعُ مَبْغُوضًا فِعْلًا، وَلَا مِنْ جِهَةِ جَرِيَانِ حَكْمِ الْمَعْصِيَةِ عَلَيْهِ، وَهَذَا هُوَ الْفَرَضُ الثَّلَاثُ وَالْأَخِيرُ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ.

(٤) لِعَدَمِ كَوْنِهَا مَبْغُوضَةً حَيْثُئِذٍ، وَأَيْضًا اكْتِفَاءً بِقَصْدِ مَلَكَهَا وَإِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهَا أَمْرٌ فِعْلِيٌّ فِي هَذَا الْحَالِ.

(٥) لِأَنَّ الْإِلَازِمَ هُوَ التَّوْفِيقُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ: تَحْقِيقِ مَسْمَى (الصَّلَاةِ)، وَتَجَنُّبِ أَيِّ تَصَرُّفٍ زَائِدٍ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ الْخُرُوجُ.



## **المسألة الخامسة**

**دلالة النهي على الفساد**



استعمل صاحب الكفاية رحمته الله عنواناً آخر لهذه المسألة، وهو (اقتضاء النهي للفساد)<sup>(١)</sup>، وسبَّقه إليه السيد المرتضى والشيخ الأعظم رحمتهما الله<sup>(٢)</sup>، ورَّجَّحه المصنَّف رحمته الله على العنوان الذي أورده هنا، إلا أنَّه لم يستبدِّله جرياً على طريقته المعروفة من الحفاظ على العناوين التي يذكرها الأصوليون، وإن اشتملت على نحوٍ مسامحة، بالنَّظر إلى تعارف التعبير بـ(الدَّلالة) في كلام غير واحدٍ من الأصوليين (قديماً وحديثاً) منهم الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة وصاحب المعالم والمحقق القمي وصاحب الحاشية والفصول رحمته الله<sup>(٣)</sup>.

## تحرير محلِّ النزاع

لتحرير محلِّ النزاع في هذه المسألة ينبغي ذكر نقطتين:

**النقطة الأولى:** لم يقع خلافٌ - ظاهراً - في نوع هذه المسألة، كما حصل في سابقتها، فلم يدعَّ أحد أنَّها مسألة فقهية أو كلامية أو من مبادئ المسألة الأصولية (تصديقية كانت أو أحكامية) مثلاً، بل المعروف بينهم أنَّها مسألة أصولية، بل قطع

---

(١) كفاية الأصول ص ١٨٠ .

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٧٩ ، مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٢٥ .

(٣) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٦٠ ، معارج الأصول ص ٧٧ ، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٨٤ ، معالم الدِّين ص ٣٢٤ ، القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٣٥٥ ، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١١٩ ، الفصول الغروية ص ١٣٩ .

المحقق النائيني تذ بذلك<sup>(١)</sup>؛ لوضوح وقوعها كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي الكلي، ولهذا كان الخلاف فيها في داخل المسألة الأصولية، حيث يدور أمرها بين احتمالين:

**الاحتمال الأول:** أن تكون مسألة عقلية، يُبحث فيها عن وجود ملازمة عقلية واقعية بين مبغوضية العمل (عبادةً كان أو معاملةً) وعدم ترتب الأثر عليه، أو قل: يُبحث فيها عن مدى إدراك العقل للملازمة بين الحرمة والفساد، مع قطع النظر عن كون الحرمة مستفادة من دليل لفظي كالصيغة أو لبي كالإجماع والشهرة ودليل العقل، ويظهر من الشيخ الأعظم تذ تبني هذا الاحتمال<sup>(٢)</sup>، ووافقه المحقق النائيني تذ<sup>(٣)</sup>، والمصنّف رحمته، والمناسب لهذا الاحتمال ذكر المسألة في باب (الملازمات العقلية)، كما صنع رحمته بالفعل، وصرّح به في المقام.

ثم إنَّ المسألة تندرج في باب غير المستقلات العقلية؛ لمكان توقّف استنباط الحكم في موردها على ضمّ مقدّمة خارجية غير عقلية، كما هو واضح، ولأجله لم ينبّه المصنّف رحمته عليه، وبه صرّح السيد الخوئي تذ<sup>(٤)</sup>.

**الاحتمال الثاني:** أن تكون لفظية، يُبحث فيها عن مدى دلالة صيغة (لا تفعل) على فساد المنهي عنه (عبادةً كان أو معاملةً) وعدم ترتب الأثر عليه بدلالة الالتزام،

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٤ - ٤٥٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٠.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٢٨.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٠.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٣٥.

سواء وُجدت ملازمة بين الحرمة (المبغوضية) والفساد أم لم توجد، والمناسب لهذا الاحتمال ذكر المسألة في مباحث الألفاظ، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية تت (١)، ووافقه المحقق العراقي تت (٢).

ويتوجه على هذا الاحتمال أن لازم جعل المسألة لفظية حصر الكلام في النهي المستفاد من اللفظ، مع أن الكلام في مطلق النهي وإن كان مستفاداً من دليل لبي، ولا بدّ عندئذ من جعل الكلام في الاقتضاء، فتكون المسألة عقلية.

وقد حاول المصنّف رحمته الجمع بين هذين الاحتمالين، اعتماداً على ما ذكره صاحب الكفاية تت هنا (٣)، وأوضحه العلامة المشكيني تت في حاشية الكفاية، بما محصّله توسعة دائرة الملازمة بين الحرمة والفساد (على تقدير ثبوتها) لتشمل اللزوم العقلي البين (بالمعنى الأخص) واللزوم العرفي، ولهذا يدلّ اللفظ (أي الصيغة) على الحرمة بالدلالة المطابقة، وعلى الفساد (الملازم لها) بالدلالة الالتزامية (عقلياً كان اللزوم أو عرفياً)، فيقع النزاع في مرحلة الإثبات، وتكون دعوى دلالة اللفظ على الفساد مسببة عن هذه الدلالة الالتزامية، ولكن العلامة المشكيني تت لم يرتض هذا الكلام (٤)، فليلاحظ.

والمصنّف رحمته وإن لم يرفض هذه الفكرة بالكلية، لكنه سعى إلى إرجاع النزاع في آخر المطاف إلى مرحلة الثبوت والملازمة الواقعية، بدعوى أن هذه الدلالة

(١) كفاية الأصول ص ١٨٠.

(٢) نهاية الأفكار ج ٢ ص ٤٥٢.

(٣) كفاية الأصول ص ١٨٠.

(٤) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٢١١-٢١٢.



الالتزامية متأخرة رتبةً عن النزاع في ثبوت الملازمة العقلية، فيكون الأحسن تفسير الدلالة بـ (الاقتضاء العقلي)؛ وذلك لكونه منسجماً مع كلا الاحتمالين في نوع المسألة الأصولية.

ويبدو أنه رحمته الله قد فهم مما جاء في الكفاية توسعةً (الدلالة) المذكورة في عنوان المسألة لتشمل الدلالة اللفظية والدلالة العقلية، مع أن الظاهر من كلام العلامة المشكيني رحمته الله أن التوسعة في داخل الدلالة الالتزامية بالنحو المارّ آنفاً، أعني توسعة اللزوم (اليّن بالمعنى الأخصّ) المعتبر في دلالة الالتزام ليشمل اللزوم العُرفي أيضاً، فليتأمل جيداً.

**النقطة الثانية:** ينبغي بيان المراد من الألفاظ الواردة في عنوان المسألة:

أولاً: لفظ (الدلالة)، وقد اتّضح مما مرّ آنفاً في تحديد نوع المسألة أن في المراد منها ثلاثة احتمالات:

(١) عقلية بمعنى الاقتضاء، فيراد منها اقتضاء النهي للفساد، ويناسبه جعل عنوان المسألة (اقتضاء النهي للفساد)، كما جاء التعبير به في كتب الذريعة والمطراح والكفاية، وسيأتي أنه هو الصحيح عند المصنّف رحمته الله.

(٢) لفظية، كما هو الظاهر من لفظ (الدلالة)، بتقريب أن الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ، فيكون اللفظ دالاً عليها بالدلالة الالتزامية اللفظية.

(٣) أعمّ من الاثنين، وهو ما يُستفاد من كلام المصنّف رحمته الله تبعاً لما فهمه من كلام الكفاية، ومَرَّ التأمل فيه اعتماداً على ما جاء في الحاشية المذكورة، فليلاحظ.

والمصنّف رحمته الله - كما مرّ - لا يقبل بهذا الكلام، وإن صحّ تعميم لفظ (الدلالة) المذكور في عنوان البحث إلى ما يعم الدالتين اللفظية والعقلية - بحسب تعبيره -، لأنّ الكلام حينئذٍ يتوجّه أولاً إلى تلك الدلالة العقلية، ويُتساءل عن مدى ثبوت الملازمة العقلية وعدمه، قبل أن تصل النوبة إلى الدلالة الالتزامية، لأنّ هذه تتوقّف على وجود لزوم بيّن (بالمعنى الأخصّ) بين المبغوضية والبطلان في البابين، فيرجع الكلام إلى الاقتضاء العقلي.

والحاصل أنّ الصحيح عنده رحمته الله تفسير الدلالة بالاقتضاء العقلي لا بالدلالة اللفظية، لأنّ تفسيرها بالثانية يجعل البحث أخصّ ممّا هو واقع في كلماتهم، من جهة عدم شموله للنهي المستفاد من دليل لبي.

ثانياً: لفظ (النهي)، ولا كلام بينهم في شموله للنهي المولوي التحريمي الدالّ على الحرّمة ولزوم الانزجار عن زجر المولى؛ لتبادره من اللفظ أو انصرافه إليه خارجاً، والقدر المتيقن منه هو النهي النّفسي.

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد المراد من لفظ (النهي) في عنوان المسألة من ناحيتين:

**الناحية الأولى:** شمول النهي (المبحوث عن دلالاته على الفساد وعدمها) للنهي المولوي التنزيهي (أي الكراهة) وعدم شموله، وفيه قولان:

**القول الأول:** أنّ المراد من النهي خصوص النهي التحريمي النّفسي، بل هو القدر المتيقن من النهي المتفق على دخوله في محلّ البحث، فيخرج النهي التنزيهي؛ لعدم شمول ملاك النزاع له، بالنظر إلى عدم التنافي بين النهي التنزيهي عن المعاملة

وبين صحتها وترتب الأثر عليها، وإن لم يكن الحال كذلك في العبادات؛ لمكان التنافي الواضح فيها بين المبعوضة (ولو بدرجة الكراهة) والصحة، ولكن لما كان البابان على نسق واحد من حيث المراد من النهي، فالمناسب البناء على خروج النهي التنزيهي عن دائرة النزاع، وهذا ما تبناه الشيخ الأعظم رحمته الله<sup>(١)</sup>، ووافقه المحققان النائيني والعراقي رحمتهما الله<sup>(٢)</sup>.

**القول الثاني:** أن لفظ (النهي) في المقام يشمل النهي التنزيهي أيضاً، وذلك لأنه وإن كان خارجاً بالنظر إلى عنوان المسألة؛ لأجل انسباق النهي التحريمي النفسي من اللفظ، إلا أن النهي التنزيهي يدخل من جهة عموم ملاك البحث له - أي الجهة المقصودة في البحث -، وهي المنافاة بين المبعوضة المستفادة من النهي وصحة العبادة، ومن الواضح أن المبعوضة تصدق على الكراهة أيضاً، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله<sup>(٣)</sup>، وتبعه المصنف رحمته الله.

وهذا أحسن من تعليل المصنف رحمته الله بأن لفظ (النهي) في العنوان لا يشمل على ما يقتضي ظهوره في الحرمة عقلاً، مضافاً إلى أن هذا هو ما يتناوله نزاع العلماء في المقام، الشامل لكل من النهي التحريمي والنهي التنزيهي.

**الناحية الثانية:** شمول لفظ (النهي) الوارد في العنوان للنهي التحريمي الغيري التبعية وعدم شموله له، والمراد من النهي التبعية هو النهي المتعلق بالصد المستفاد

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٢٨.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٥، أجدد التقارير ج ٢ ص ٢٠٠، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٤٥٢.

(٣) كفاية الأصول ص ١٨١.

من الأمر بضده، بناءً على الاقتضاء في باب الضدّ الخاصّ، كالنهي عن الصّلاة المستفاد من الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد.  
وفيه قولان أيضاً:

**القول الأول:** خروج النهي الغيري التّبعي عن محلّ النزاع في المسألة؛ لعدم اقتضائه فساد العمل نتيجة لعدم ترتّب استحقاق العقاب على مخالفته، وهذا ما يظهر من المحقق القميّ تدكّ في مسألة (مقدّمة الواجب)<sup>(١)</sup>، ووافقه المحقق النائي تدكّ في أصل القول<sup>(٢)</sup>.

**القول الثاني:** شمول النزاع في المقام للنهي الغيري، لأنّ الكلام هاهنا إنّما هو في اقتضاء النهي للفساد من جهة استلزامه لمبغوضية العمل، وهذا يشمل النهي الغيري أيضاً لأجل كونه تحريماً، ولا دخل لقضية استحقاق العقاب على مخالفته في ما هو المهمّ في المقام، وهذا ما يتبنّاه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما<sup>(٣)</sup>، وتبعهما المصنّف رحمهما.

والحاصل: أنّه رحمهما يوافق صاحب الكفاية تدكّ في عدم حصر محلّ النزاع في النهي التحريمي التّفسي، بل هو شامل لكلّ من النهي التنزيهي (الكراهة) والنهي التحريمي الغيري، ولهذا أورد رحمهما على مَنْ أخرجهما من دائرة النزاع بأنّ عموم محلّ النزاع شيء، والمختار شيء آخر، ولما كان الكلام في تحرير محلّ النزاع، فلا بدّ من

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢١٢-٢١٣.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٣) مطارج الأنظار ج ١ ص ٥٦٣، ٧٢٨، كفاية الأصول ص ١٨١.

ذكره بنحو يشمل الأقوال المطروحة في المسألة، وعدم الاقتصار على خصوص ما يقع عليه الاختيار.

ثالثاً: لفظ (الفساد)، ومرّ في مبحث الصحيح والأعم<sup>(١)</sup> أن المراد من الصّحة هو تمامية الأجزاء والشرائط، ومن الفساد عدّمها، من دون فرق في هذا بين باب العبادات وباب المعاملات.

فالعبادة الصحيحة هي التي تكون واجدة لما يُعتبر فيها من أجزاء وشرائط، وفي مقابلها العبادة الفاسدة، كما أنّ المعاملة الصحيحة هي الواجدة لكل ما يُعتبر فيها شرطاً وشرطاً، وتقابلها المعاملة الفاسدة.

والظاهر من المبحث المشار إليه موافقة المصنّف (عليه السلام) لصاحب الكفاية تذكّر في أنّ الصّحة والفساد وصفان إضافيان لا حقيقيان<sup>(٢)</sup>، فلا يكون للصّحة حدّ معيّن في الواقع كي لا تختلف باختلاف المقيس إليه، ولهذا تكون صّحة كلّ شيء بحسبه، وتكون مغايرة معنى الصّحة في العبادة لمعناها في المعاملة من باب التطبيق، لا من باب تعدّد معنى الصّحة والفساد في البابين.

أمّا في العبادة فللصّحة تفسيران:

أولهما: مطابقة العبادة المأتي بها للمأمور به من حيث اشتغالها على جميع الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها، بناءً على رأي جماعة من الأصوليين منهم الشيخ البهائي وصاحب الجواهر (عليه السلام) من اعتبار وجود أمر فعلي متعلّق بالعبادة، كي يُقصد امتثاله،

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) كفاية الأصول ص ٢٤ ، ١٨٢ .

وتقع العبادة صحيحة، ويترتب عليه سقوط الأداء والقضاء عن عُهدة المكلف. ثانيهما: ما يعمّ الأول ومطابقتها لما هو راجح ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر متوجّه إلى العبادة، بناءً على عدم توقف صحّة العبادة على تعلّق أمر فعلي بها، كما هو مختار جماعة منهم صاحب الكفاية والمحققان النائيني والحائري والسيد الخوئي رحمهم الله، والمصنّف رحمهم الله كما مرّ في مبحث ثمرة الضد<sup>(١)</sup>، ويترتب على هذا عدم سقوط الأداء والقضاء، ولما كان الفساد مقابلاً للصحة تقابل العدم والملكة فالمراد منه هو ما يقابل التفسيرين المذكورين للصحة.

وأما في المعاملة فالمراد من الصحة ترتّب الأثر المطلوب منها شرعاً، كالنقل والانتقال في البيع، والفراق في الطلاق، ونحوهما، كما ذكر غير واحد منهم الشيخ الأعظم رحمهم الله<sup>(٢)</sup>، والمراد من الفساد عدم ترتّب الأثر.

رابعاً: متعلّق النهي، وهو وإن لم يُذكر صريحاً في عنوان المسألة، لكنّه - كما ذكر المصنّف رحمهم الله - يستفاد من كلمة (النهي)، وعلى أية حال، فالمتعلّق يكون عبادة تارةً، ومعاملة تارةً أخرى:

أما العبادة فهي قد تكون فعلية كالركوع والسجود، وقد تكون تعليلية كصوم العيدين وصلاة الحائض، وقد يُعبّر عن الأولى بـ(العبادة الذاتية)، وعن الثانية بـ(العبادة العَرَضِيَّة)، ويمكن تعلّق النهي بكلّا نحوي العبادة.

وأما المعاملة فالمراد منها المعاملة بالمعنى الأخصّ، وتتمثّل بالدرجة الأساس

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ١٨.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٣٨.

في العقود والإيقاعات، كما سيأتي بيانه مفصلاً.

والشيء المهم في متعلق النهي الذي صار محلاً للنزاع هو قابليته للاتصاف بالصحة تارةً، وبالفساد تارةً أخرى، والضابط في هذا أن يكون المتعلق مركباً من أجزاء وشرائط، فالصلاة - مثلاً - مركبة من عدة أجزاء ولها مجموعة من الشرائط، ولهذا يمكن أن يتصف بالصحة على تقدير فيترتب الأثر عليها، ويمكن أن يتصف بالفساد على تقدير آخر فلا يترتب الأثر، وكذلك عقد البيع مثلاً في المعاملات.

وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق النهي بسيطاً، فلا يصح أن يتصف بالصحة ولا بالفساد، لأن الشيء البسيط يدور حاله بين الوجود والعدم، وليست له حالة ثالثة بأن يوجد فاسداً، فالملكية - مثلاً - إما أن توجد، وإما أن لا توجد، ولا حالة ثالثة لها في البين بأن توجد فاسدة، ولهذا تخرج البسائط عن محل النزاع.

والحاصل: أن محل النزاع في هذه المسألة هو وجود ملازمة عقلية بين النهي عن الشيء وفساده، وعدم وجودها، وبالنظر إلى وجود اختلاف بين النهي في باب العبادات، والنهي في باب المعاملات، فقد عقد المصنّف رحمته الله الكلام في هذه المسألة في مبحثين رئيسين:

## المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

### تحرير محل النزاع

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التي بُحثت من القديم<sup>(١)</sup>، ولأجل تحرير محل النزاع فيها<sup>(٢)</sup> وتوضيحه علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها، وهي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد، ولا بدّ من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه<sup>(٣)</sup> أيضاً، لأنه مدلولٌ عليه بكلمة (النهي)؛ إذ النهي<sup>(٤)</sup> لا بدّ له من متعلّق.

إذاً، ينبغي البحث عن أربعة أمور:

١ - (الدلالة)، فإنّ ظاهر اللفظة<sup>(٥)</sup> يعطي أنّ المراد منها الدلالة اللفظية<sup>(٦)</sup>،

---

(١) ولهذا لم يدع أحدٌ - ظاهراً - كونها فقهية أو كلامية مثلاً، وانحصر الخلاف في داخل علم الأصول من حيث كونها مسألة عقلية أو لفظية.

(٢) وهو البحث عن الملازمة العقلية بين نهى الشارع عن شيء (عبادة كان أو معاملة) وفساده كذلك، حالها حال سائر مسائل باب (غير المستقلات العقلية).

(٣) أي: متعلّق النهي، فتصير الألفاظ (المبحوث عن معناها) أربعة.

(٤) سواء أكان في باب العبادات أم في باب المعاملات.

(٥) من جهة انصرافها إلى الدلالة المستفادة من اللفظ، كما ادّعي.

(٦) يعني: الدلالة الالتزامية اللفظية، حيث يكون فساد العمل لازماً يَبَيَّنُ (بالمعنى الأخصّ) للنهي عنه.



ولعلّه لأجل هذا الظهور البدوي<sup>(١)</sup> أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ<sup>(٢)</sup> ولكنّ المعروف أنّ مرادهم منها ما يؤدّي إليه لفظ (الاقتضاء)<sup>(٣)</sup>، حسب ما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لا سيّما المتأخرون من الأصوليين<sup>(٤)</sup>.  
وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية<sup>(٥)</sup>، وحيث إنّ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساداً المنهي عنه عقلاً.

ومن هنا<sup>(٦)</sup> يُعلم أنّه لا يُشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليل لفظي<sup>(٧)</sup>،

(١) هذا جوابٌ عن دعوى الانصراف بأنّه انصراف بدوي، فلا يُعبأ به.

(٢) التعبير بـ(لعلّ) يؤشّر إلى وجود توجيه آخر لذكرها في مباحث الألفاظ، وهو أنّهم لم يُفردوا باباً مستقلاً للبحث عن (الملازمات العقلية).

(٣) فيكون البحث في هذه المسألة عقلياً، كما اتّضح آنفاً.

(٤) لعلّه إشارةٌ إلى توجيههم الفساد في باب العبادات بالتلازم بين كون العبادة مبعوضة ووقوعها فاسدة، وما به التقرب لا يكون مبعوضاً.

(٥) وفقاً للشيخ الأعظم رحمته الله في (مطالع الأنظار)، ولهذا ذكرها المصنّف رحمته الله في باب (الملازمات العقلية).

(٦) أي: من جهة كون المبحوث عنه هو الاقتضاء المذكور، ومن الواضح أنّه لا يتأثر - لو كان ثابتاً في الواقع - بكون النهي مستفاداً من الإجماع مثلاً.

(٧) فيقع البحث عن اقتضاء النهي (المستفاد من دليل لبي كالإجماع ودليل العقل ونحوهما) للفساد وعدم اقتضائه له.

وفي الحقيقة يكون النزاع هنا<sup>(١)</sup> عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده<sup>(٢)</sup>، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي الشيء وصحته، لا فرق بين التعبيرين<sup>(٣)</sup>، ولأجل هذا أدرجنا - نحن - هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية<sup>(٤)</sup>. نعم، قد يدّعي بعضهم<sup>(٥)</sup> أنّ هذه الملازمة<sup>(٦)</sup> - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البيّنة بالمعنى الأخصّ<sup>(٧)</sup>، وحيث إنّ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصحّ أن يراد من الدلالة ما هو أعمُّ

(١) أي: في مسألة (دلالة النهي على الفساد).

(٢) وفي هذا ردٌّ على واضح صاحب الكفاية والمحقق العراقي رحمتهما اللذين جوّزا كونَ هذه المسألة لفظية.

(٣) بعد وحدة المعنى المفاد بهما، وهو ثبوت الملازمة العقلية بين النهي ومعنى آخر سواء كان هذا المعنى هو الفساد أو الصحة.

(٤) وتحديدًا في قسم (غير المستقلات العقلية)؛ لوضوح توقّف استفادة الحكم الشرعي على ضمّ مقدّمة خارجية غير عقلية.

(٥) وهو صاحب الكفاية تذكّر في مقام دفع توهم قد ينشأ من كلام الشيخ الأعظم تذكّر، وهو التنافي بين عدّ المسألة لفظية والبناء على ثبوت الملازمة حتى لو استفيدت الحرّمة من دليل لبّي كالإجماع مثلاً.

(٦) بين المبعوضة والبطلان في باب العبادات.

(٧) ولا شكّ في أنّ الدلالة الالتزامية - بعد توفر شرطها - من قبيل الدلالة اللفظية، ومعه يناسب جعلُ هذه المسألة لفظية.

من الدّالة اللفظية والعقلية<sup>(١)</sup>.

ونحن نقول: هذا صحيحٌ على هذا القول<sup>(٢)</sup>، ولا بأس بتعميم الدّالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حيثيذ<sup>(٣)</sup>، ولكنّ النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدّالة اللفظية الالتزامية<sup>(٤)</sup>، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي<sup>(٥)</sup>، فالأولى أن يراد من (الدّالة) في العنوان الاقتضاء العقلي<sup>(٦)</sup>، فإنّه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات<sup>(٧)</sup>، لا سيّما أنّ البحث يشمل كلّ

(١) لكنّ المستفاد من عبارة الكفاية توسعة اللزوم البيّن (بالمعنى الأخصّ) ليشمل اللزوم العُرْفِي، فيلزم أن يكون مراد المصنّف رحمته الله من الدّالة اللفظية هو دلالة الالتزام مع كون اللزوم عقلياً، ومن الدّالة العقلية دلالة الالتزام مع كون اللزوم عُرْفِيّاً، لا أن مراده من الدّالة اللفظية هو الدّالة المطابقة، فليُتدبّر.

(٢) وهو القول بالملازمة في باب العبادات بين النهي والفساد، حتى لو كانت حرمة العبادة مستفادة من دليل لبي كالإجماع مثلاً.

(٣) أي: عندما تُستفاد الحرمة من دليل غير لفظي.

(٤) لتوقفها على وجود لزوم بيّن (عقلياً كان أو عُرْفِيّاً) بين المبتغضية والبطلان في كلا البابين.

(٥) الذي يكون هو منشأ تحقّق الدّالة الالتزامية اللفظية، ولولا ذاك الاقتضاء العقلي لم تثبت هذه.

(٦) ومعه تكون المسألة من باب (الملازمات العقلية) لا من (مباحث الألفاظ).

(٧) حتى إذا بُني على كون الدّالة التزامية لفظية.

نهي وإن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي<sup>(١)</sup>.

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبّر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفاية  
تتخلّ<sup>(٢)</sup> بقوله: «اقتضاء النهي الفساد»، فأبدل كلمة (الدلالة) بكلمة (الاقتضاء)،  
ولكن نحن عبّرنا بما جرت عليه عادة القدماء<sup>(٣)</sup> في عنوان المسألة متابعة لهم<sup>(٤)</sup>.

٢ - (النهي)، إنّ كلمة النهي ظاهرة - كما تقدّم في الجزء الأول (ص ٨٩) - في  
خصوص الحرّمة<sup>(٥)</sup>، وقلنا هناك: إنّ هذا الظهور ليس من جهة الوضع<sup>(٦)</sup>، بل  
بمقتضى حكم العقل<sup>(٧)</sup>، أمّا نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي

(١) لثلاثي شكّل الأمر على القائل بالفساد في موارد كون الحرّمة مستفادة من الإجماع  
أو دليل العقل مثلاً، لانتفاء الدلالة اللفظية عندئذ.

(٢) بل سبقه إليه في هذا السيد المرتضى تتخلّ في الذريعة، والشيخ الأعظم تتخلّ في  
المطارج، كما مرّ في الشرح، والأمر سهل.

(٣) يقصد الشيخ الطوسي والمحقق رحمتهما، وكذا عند المتأخرين ابتداءً من العلامة  
وصاحب المعالم والمحقق القمي رحمتهما وغيرهم.

(٤) فكأنّ تعارف العنوان عنده رحمتهما يكون حاكماً على التسامح الموجود فيه، وممرّ  
نظيره في (مسألة اجتماع الأمر والنهي) و(باب المفاهيم).

(٥) أي: الإلزام بالزجر أو بالردع وفقاً لجملة من المحققين، كما مرّ هناك.

(٦) كما هو المشهور بين الأصوليين، كي يكون منشأ الظهور هو الوضع، بل هي  
موضوعة لمعنى يعمّ الاثنين.

(٧) بلزوم إطاعة المولى في نواهيه ما لم تُقمّ قرينة على إذنه في ارتكاب الفعل.

التحريمي والنهي التنزيهي (أي الكراهة)<sup>(١)</sup>.

ولعل كلمة (النهي) في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحُرمة<sup>(٢)</sup>، فلا بأس من تعميم (النهي) في العنوان لكل من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كل منهما<sup>(٣)</sup>.

وكذلك كلمة (النهي) - بإطلاقها - ظاهرة في خصوص الحُرمة النَّفسية دون الغيرية<sup>(٤)</sup>، ولكن النزاع أيضاً وقع في كل منهما<sup>(٥)</sup>، فإذا ينبغي تعميم كلمة (النهي) في العنوان للتحريمي والتنزيهي، وللنَّفسي والغيري، كما صَنَعَ صاحب الكفاية رحمته<sup>(٦)</sup>.

(١) فإن قامت قرينة على الثاني (أي الكراهة) أخذنا بها، وإلا كان المستفاد هو الأول بحكم العقل.

(٢) لعله لأجل عدم صدورها عن المولى كي يجري حكم العقل المتقدم، وعلل في الكفاية بعموم الملاك، (وهو منافاة المرجوحية مطلقاً لصحة العبادة).

(٣) بجامع ثبوت المبغوضية للعبادة في القسمين وإن تفاوتت درجة المبغوضية.

(٤) التَّبعية، وهي الحُرمة الثابتة للفعل بسبب تعلق الوجوب بضده، كحُرمة الصَّلَاة بسبب تعلق الوجوب بإزالة النجاسة عن المسجد.

(٥) فيُعَمَّم البحث إلى النهي التحريمي الغيري لنفس النكته - أي عموم الملاك -، فإن النهي الغيري أيضاً مما يستلزم مبغوضية متعلِّقه لكونه تحريمياً.

(٦) فتدخل الأنحاء الثلاثة للنهي - التحريمي النَّفسي الأصلي، والتحريمي الغيري التَّبعي، والتنزيهي (أي الكراهة) - في محل النزاع.

وشيخنا النائي نثقل جَزَم باختصاص (النهي) في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النَّفسي<sup>(١)</sup>، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضي الفساد<sup>(٢)</sup>، وكذا الغيري<sup>(٣)</sup>. والذي ينبغي أن يقال له: إن الاختيار شيء، وعموم النزاع في المسألة شيء آخر<sup>(٤)</sup>، فإن اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصاً بما عداهما<sup>(٥)</sup>، والمفروض أن هناك مَنْ يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد<sup>(٦)</sup>، فتعميم كلمة (النهي) في العنوان<sup>(٧)</sup> هو الأولى.

٣ - (الفساد)، إن الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة

(١) وفاقاً للشيخ الأعظم نثقل، كما مرَّ.

(٢) لعدم تحقق المنافاة عنده نثقل بين (النهي التنزيهي عن فرد) و(الرخصة الضمنية المستفادة من إطلاق الأمر).

(٣) بالنظر إلى أنه - أي النهي الغيري - لا يكشف عن مبغوضية أو حزازة في نفس متعلّقه، كما مرَّ في مبحث ثمرة (باب الضد).

(٤) فالمفروض تنقيح محل النزاع في مسألتنا بل في كلّ مسألة بشكل يستوعب جميع الأقوال المطروحة فيها ولا يصحّ جعله ناظراً إلى بعض الأقوال حصراً.

(٥) وهو النهي التحريمي النَّفسي.

(٦) فالمناسب عندئذٍ إدخال الاثنين (أي النهي التنزيهي والنهي الغيري) في محل النزاع، بغض النظر عما يُبنى عليه بعد ذلك.

(٧) إلى ما يشمل النهي المولوي التنزيهي، والنهي التحريمي الغيري.

تقابلُ العدم والملَكَة - على الأصَحَّ <sup>(١)</sup> - لا تقابلُ النقيضين <sup>(٢)</sup>، ولا تقابلُ الضدَّين <sup>(٣)</sup>، وعليه فما له قابليَّةٌ <sup>(٤)</sup> أن يكون صحيحاً يصحَّ أن يتصف بالفساد <sup>(٥)</sup>، وما ليس له ذلك لا يصحَّ وصفه بالفساد <sup>(٦)</sup>.

وصحَّةُ كلِّ شيء بحسبه، فمعنى صحَّة العبادَة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبرٌ فيها <sup>(٧)</sup>، ومعنى فسادها عدمُ مطابقتها له من

(١) فيكون الفساد حينئذٍ من قبيل العدم الخاصّ، وهو فقدان الشيء لبعض ما يُعتبر فيه مع قابليته لأن يكون متوفراً على جميع ما يُعتبر فيه.

(٢) بجعلِ الفساد من قبيل العدم المطلق للصحَّة، فلا يُعتبر في ما يتصف بالفساد وجودُ القابلية لأن يكون صحيحاً.

(٣) من خلال تفسير الفساد بمعنى وجودي، كي ينطبق عليها تعريف الضدَّين بأنَّهما: «أمران وجوديان متعاقبان على محلٍّ واحدٍ».

(٤) وهذه القابلية تنشأ من كون المتعلِّق مركَّباً من أجزاء وشرائط، كما مرَّ.

(٥) إذا كان فاقداً لبعض ما يُعتبر في صحته شرطاً أو شرطاً.

(٦) وإن كان في الواقع فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط، لأنَّ الكلام في فقدان من باب العدم الخاصّ لا العدم المطلق.

(٧) هامش: هذا بناءً على اعتبار الأمر في عبادية العبادَة، أمّا إذا قلنا بكفاية

الرجحان الذاتي في عباديتها إذا قصَّدها متقرِّباً بها إلى الله تعالى - كما هو الصحيح -

فيكون معنى صحَّة العبادَة ما هو أعمّ من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً، وإن لم يكنْ هناك أمرٌ.

جهة نقصان فيها<sup>(١)</sup>، ولازمُ عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدمُ سقوط الأمر<sup>(٢)</sup> وعدمُ سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحّة المعاملة مطابقتها<sup>(٣)</sup> لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشروط ونحوها<sup>(٤)</sup>، ومعنى فسادها عدمُ مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازمُ عدم مطابقتها عدمُ ترتّب أثرها المرغوب<sup>(٥)</sup> فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والإجارة<sup>(٦)</sup>، ومن نحو العُلقة الزوجية في عقد النكاح<sup>(٧)</sup>،... وهكذا.

٤ - (متعلّق النهي)، لا شكّ في أنّ متعلّق النهي - هنا - يجب أن يكون ممّا يصحّ

(١) ووفق المعنى الثاني الذي ذكره المصنّف رحمته الله في الهامش يكون معنى الفساد هو عدم مطابقتها لما هو راجح، وهذا يُتصوّر في موارد انتفاء الأمر والمصلحة معاً.

(٢) فالمراد من فساد العبادة هو عدم الإجزاء، كما ذكر العلامة تذّر في النهاية.

(٣) أي مطابقة المعاملة (عقداً كانت أو إيقاعاً) المأتي بها خارجاً للمعاملة التي جعلها الشارع المقدّس سبباً لترتب الأثر المطلوب منها.

(٤) ممّا يُعتبر في الإيجاب والقبول في باب العقود، وما يُعتبر في ما يصدر ممّن له الحقّ في باب الإيقاعات.

(٥) وهذا شرط معتبر في المعاملة التي يشملها محلّ النزاع، وهو ترتّب أثر شرعي عليها يكون قابلاً للانفكاك عنها.

(٦) مع اختلافهما في ماهية المتقلّ إلى الطّرف الآخر، فالمتقلّ إلى المشتري هو ملكية العين، في حين أنّ المتقلّ إلى المستأجر ملكية المنفعة.

(٧) هذان أثران في العقود، ومن نحو الفراق وانتهاء العُلقة الزوجية في الطلاق.



أن يتصف بالصحة والفساد<sup>(١)</sup> ليصحّ النزاع فيه<sup>(٢)</sup>، وإلا فلا معنى لأن يقال - مثلاً - : «إنّ النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لا يقتضي»<sup>(٣)</sup>.  
وعليه، فليس كلّ ما هو متعلّق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة<sup>(٤)</sup>، بل خصوص ما يقبل وصفيّ الصحة والفساد<sup>(٥)</sup>، وهذا واضح.  
ثم إنّ متعلّق النهي يعمّ العبادة والمعاملة<sup>(٦)</sup> اللتين يصحّ وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربّما يُنسب إلى بعضهم<sup>(٧)</sup>.  
وإذا اتّضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من

- 
- (١) أي بالصحة على تقدير، وبالفساد على تقدير آخر، أو بالصحة بالقياس إلى شيء، وبالفساد بالقياس إلى شيء آخر.
- (٢) وضابطه أن يكون أمراً مركّباً، إذ لو كان بسيطاً كالملكية لدار أمره بين الوجود والعدم ولا حالة ثالثة، وهي أن يوجد فاسداً، كما مرّ في مبحث الصحيح والأعم.
- (٣) لأنّ شرب الخمر يدور حاله بين الوجود والعدم فإمّا أن يحصل وإمّا أن لا يحصل، ولا حالة ثالثة له بأن يحصل فاسداً، وهكذا في الملكية والزوجية.
- (٤) إشارة إلى أنّ متعلّق النهي أعمّ من موضوع النزاع، لأنّ النهي قد يتعلّق بالبسائط وما لا يترتب عليه أثر شرعيّ مثلاً، وكلاهما ليس داخلاً في محلّ النزاع.
- (٥) فالنسبة بينهما هي العموم الوجهي، والداخل هو مورد الالتقاء بينهما فقط.
- (٦) وسيأتي بيان المراد من كلّ منهما في المبحث الخاصّ به.
- (٧) لعلّ المقصود هو الشيخ البهائي تنقّه، كما ربّما يُفهم من قوله: «النهي في العبادة بعينها...، والشيخ ساوى العبادة بغيرها»، فليلاحظ.

النزاع ومحلّه هنا، فإنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء<sup>(١)</sup> وفساده، فمنّ يقول بالاقضاء فإنّما يقول بأنّ النهي يستلزم عقلاً فسادَ متعلّقه، وقد يقول مع ذلك<sup>(٢)</sup> بأنّ اللفظ الدالّ على النهي دالّ على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية<sup>(٣)</sup>، ومنّ يقول بعدمه إنّما يقول بأنّ النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فسادَه<sup>(٤)</sup>.

أو قلّ: إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه<sup>(٥)</sup>، أي أنّه هل هناك مانعةُ جمع<sup>(٦)</sup> بين صحّة

(١) سواء أكان النهي تحريماً أم تنزيهاً، وسواء أكان الأول نفسياً أم غيرياً، وفاقاً لصاحب الكفاية تنقّل.

(٢) أي مع (الاستلزام العقلي)، وهذا يكون في مرتبة متأخرة عن ثبوت الملازمة المشار إليها بين النهي والفساد.

(٣) لكنّ تحقّق هذه الدلالة اللفظية لا يجعل النزاع في مسألتنا في مرحلة الإثبات وعالم الدلالة.

(٤) لأنّ العقل - في نظر القائل بعدم الاقتضاء - بعدم الاقتضاء لا يرى منافرةً بين مبطوعة شيء عند الشارع وبين وقوعه فاسداً.

(٥) وبناءً على هذا أيضاً يبقى النزاع في مرحلة الثبوت والواقع، ولا يصير في مرحلة الإثبات والدلالة.

(٦) فلا يمكن أن يكون الشيء صحيحاً ومنهياً عنه، وإنّ جاز ارتفاع الاثنين عنه بأنّ يكون فاسداً وغير متعلّق للنهي؛ إذ لا يلزم تعلّق النهي بكلّ شيء فاسد.

الشيء والنهي عنه، أو لا ؟

ولأجل هذا<sup>(١)</sup> تدخل هذه المسألة في بحث (الملازمات العقلية)، كما صنعنا<sup>(٢)</sup>.  
ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كلّ واحدة من العبادة والمعاملة<sup>(٣)</sup>  
عقدوا البحث في موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغي البحث عن كلّ منهما مستقلاً  
في مبحثين.

---

(١) أي: ولأجل رجوع النزاع فيها إلى النزاع في وجود الاقتضاء وعدمه، أو إلى  
وجود الممانعة وعدمها بالبيان المتقدم.

(٢) وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته وخلفاً لصاحب الكفاية رحمته ولمن ذهب إلى التفصيل  
بين العبادات والمعاملات.

(٣) نتيجة لاختلاف المراد من كلّ من الاثنين، كما سيّضح قريباً.

## المبحث الأول: النهي عن العبادة

قبل بيان ما هو الحق في هذا المبحث ينبغي ذكر مقدّمتين:

**المقدّمة الأولى:** أنّ للعبادة التي يُفترض تعلّق النهي بها في هذه المسألة عدّة

إطلاقات نذكر أربعة منها:

**أولها:** ما تتوقّف صحته على النية (أي قَصْد القُرْبَة)، وهذا هو ما ذكره جمعٌ من

الأصوليين منهم المحقق القميّ وصاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمتهما في مسألة

(مقدّمة الواجب)<sup>(١)</sup>.

**ثانيها:** العبادة الفعلية، وهي التي أمر الله تعالى بها بالفعل لأجل التعبّد بها إليه

تعالى، وهذا ما ذكره الشيخ الأعظم رحمتهما في المقام<sup>(٢)</sup>.

**ثالثها:** العبادة الذاتية، وهي التي تكون عباديتها ناشئة عن ذاتها، ولا تتوقّف

عباديتها على تعلّق الأمر بها كالركوع والسجود والخضوع ونحوها.

**رابعها:** العبادة التعليقية (التقديرية أو الشأنية)، وهي التي لو أمَرَ بها الشارع

المقدّس لكان أمرها عبادياً، لا يسقط إلا إذا أتى بالعمل بقَصْد القُرْبَة، فهي على

تقدير الأمر بها تكون عبادة يصحّ التقرب بها إليه، مثل صوم العيدين وصلاة

---

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٥٥، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٢٠، مطارح الأنظار ج ١

ص ٢٩٧.

(٢) مطارح الأنظار ج ٣ ص ٧٢٩.

الحائض، وهذا الإطلاق وما قبله ذكرهما صاحب الكفاية تذئ (١).

وذكر المصنّف عليه السلام أنّ المراد من العبادة هو العبادة (بالمعنى الأخصّ)، وهذا المقدار ليس محلاً للخلاف بينهم ظاهراً، وقد فسّرها عليه السلام بما ينسجم مع الإطلاق الأول المتقدّم، ثمّ فسّرها بما ذكره شيخه المحقق النائيني تذئ، وهو «أنّها الوظيفة التي شرّعت لأجل أن يُتعبّد بها ويُتقَرَّب بها منه تعالى» (٢)، وهو لا يختلف عن الإطلاق الثاني المتقدّم.

ولكنّ يمكن القول بخروج الاطلاقين الأولين وعدم شمول محلّ النزاع لهما؛ لوضوح التنافي بين مفاد العبادة وتعلّق النهي بها:

أمّا الأول فلوضوح أنّ الفعل المنهي عنه يكون مبغوضاً عند الشارع المقدّس، فلا يوجب الإتيان به قُرْباً إليه، والمفروض في هذا الإطلاق أنّ امتثال الأمر لا يحصل إلا إذا أتى المكلف بالعمل على وجه قُرْبِي، فعندئذٍ يقع عمله فاسداً لا محالة؛ لانتفاء شرط صحّته، بل هو يوجب البُعْد لمكان تعلّق النهي الفعلي به.

وأما الثاني فالأمر فيه أوضح؛ وذلك لامتناع تعلّق الأمر الفعلي والنهي الفعلي معاً بشيء واحد بعنوان واحدٍ مثل الصلّاة، لأنّ اجتماعهما كذلك ممتنعٌ حتى عند الأشاعرة؛ لاندراج المورد عندئذٍ في باب التكليف المحال، كما مرّ مفصّلاً في بداية المسألة السّابقة (٣).

(١) كفاية الأصول ص ١٨١ .

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٦ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٣ .

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٧٤ - ٧٥ .

والملاحظ أنّ المصنّف رحمته الله لم يذكر الأول منهما (وهو الإطلاق الثالث في المقام)، ولعلّ الوجه فيه هو عدم قبوله رحمته الله بدخوله في محلّ النزاع خلافاً لصاحب الكفاية رحمته الله، بدعوى عدم معقولية تعلّق النهي بما يكون عبادة ذاتية، لأنّ النهي يجعل متعلّقه مبعوضاً عند المولى، والمفروض في هذا الإطلاق أنّ محبوبة العمل ذاتية لا تنفك عنه، فليُتأمل.

وبناءً على هذا، تنحصر العبادة محلّ الكلام في مسألتنا عند المصنّف رحمته الله في الإطلاق الرابع، الذي هو ثاني المعنيين المذكورين في الكفاية، وهو «كلّ عملٍ لو أمَرَ به الشارع لكان أمره عبادياً، لا يتحقّق امتثاله إلاّ بإتيانه بنحو قُرْبِي»، فيقع الكلام لاحقاً في مدى اقتضاء النهي (المتعلّق بهذا العمل) لفساده وعدمه.

وهذا هو ما صرّح به المحققان النائيني والعراقي والسيد الخوئي رحمته الله <sup>(١)</sup>، وأنّ استحالة اجتماع الحرمة الفعلية مع المحبوبة الفعلية والمقرّبة الفعلية تُحتم أن يكون المراد هو (العبادة الشأنية).

والغرض من تقييد العبادة بـ (المعنى الأخصّ) الاحترازُ عن العبادة (بالمعنى الأعمّ)، وهي الفعل الذي يكون (في حدّ نفسه) توصلياً، بمعنى أنّ الأمر المتعلّق به يسقط حتى لو أتى به المكلف على نحو غير قُرْبِي؛ وذلك لما مرّ من المصنّف رحمته الله في مبحث (المقدّمات العبادية) من مسألة (مقدّمة الواجب) <sup>(٢)</sup> من إمكان إيقاع مثل

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٦٣ - ٤٦٤ ، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٤٥٢ ، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٦٧ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٣٨ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

هذه الأفعال عباديةً إذا أتى بها المكلف مضافةً إلى الله تعالى، ويحصل على الثواب؛ فإنّ هذا المقدار لا يكفي في دخولها في محلّ النزاع لأنّ المعتبر في العبادة هاهنا أن يكون حصول الأثر المطلوب منها متوقعاً على الإتيان بها بنحو قُرْبِي، ومن الواضح أنّ الأثر المطلوب من تطهير الثوب مقدّمة للصلاة - مثلاً - يترتب حتى لو أتى به الشخص لا على وجه القُرْبية.

وعليه، فلا يراد من العبادة في محلّ النزاع العبادةُ (بالمعنى الأعم)، كما قد ذكر الشيخ الأعظم رحمته، وإن اعترف بأنّ الظاهر من لفظ العبادة هو العبادة (بالمعنى الأخصّ) <sup>(١)</sup>.

**المقدّمة الثانية:** للنهي المتعلّق بالعبادة أربعة أنحاء بل خمسة، كما ذكر غير واحد من الأصوليين <sup>(٢)</sup>:

**النحو الأول:** ما يتعلّق بنفس العبادة، أي بالطبيعة مع قطع النّظر عن الأفراد والعوارض والأوصاف وغيرها، كما ذكر المحقق القميّ رحمته <sup>(٣)</sup>، كالنهي عن صوم العيدين والصّلاة في أيام الحيض.

**النحو الثاني:** ما يتعلّق بجزء من أجزاء العبادة، كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصّلاة، أو السّجود رياءً ونحوهما.

(١) مطارج الأنظار ج ١ ص ٧٣٢.

(٢) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٥٨، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٢٣ - ١٢٤، مطارج

الأنظار ج ١ ص ٧٤٣، كفاية الأصول ص ١٨٤.

(٣) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٥٨.

**النحو الثالث:** ما يتعلّق بشرط العبادة أو شرط جزءٍ من أجزائها كالنهي عن الصّلاة باللباس المغصوب والتستّر بالحرير، وفرقه عن سابقه أنّ متعلّق النهي يكون خارجاً عن الصّلاة، مع كون التقييد به داخلياً فيها، كما مرّ بيانه مراراً، وشرط العبادة (الذي يتعلّق به النهي) قد يكون عبادة كالنهي عن الوضوء بماءٍ مغصوب، وقد يكون توصلياً كالنهي عن تطهير البدن بماءٍ مغصوب.

**النحو الرابع:** ما يتعلّق بوصف لازمٍ للعبادة أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات أو الإخفات بها في موضع الجهر.

**النحو الخامس:** ما يتعلّق بوصف مفارقٍ للعبادة وقابلٍ للانفكاك عنها، كالنهي عن الغضب الذي قد يجتمع مع الصّلاة، وكذلك النهي عن النّظر إلى الأجنبية بريئة حال الصّلاة، وهذا لا يكون متحدّاً مع العبادة في مورد الاجتماع، بخلاف الغضب فإنّه يكون متحدّاً مع أفعال الصّلاة كالركوع ونحوه؛ لما مرّ من عدم الإشكال في توجّه الأمر والنهي إلى المجمع بعد البناء على أنّ متعلّق التكليف هو العنوان.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله هذا النحو في معرض حديثه عن اقتضاء النهي التنزيهي لفساد العبادة، مع أنّه لا ينحصر في هذا القسم من النهي، ولكنه خارج عن محلّ النزاع، ولعلّ هذا هو الوجه في عدم ذكره رحمته الله له إلى جنب الأنحاء الأربعة المتقدمة، وسنؤخر الكلام فيه تبعاً له.

وإذا تبينّت هاتان المقدمتان، فقد وقع الخلاف في اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها وعدم اقتضائه له على أقوال كثيرة، جعلها المحقق القميّ ثلاثاً أربعة<sup>(١)</sup>،

(١) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٦٥-٣٦٦.



ولكن ذكر صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمتهما أنّها أزيد من ذلك<sup>(١)</sup>، والمهمّ منها قولان:

**القول الأول:** عدم دلالة النهي (المتعلّق بالعبادة) على فسادها، وهذا هو مختار أكثر أصوليي العامة.

**القول الثاني:** دلالاته على الفساد، وهو مختار أكثر أصولييننا (قديماً وحديثاً)، وهذا ما اختاره المصنّف رحمته، وهناك طريقتان لإثباته:

**الطريق الأول:** ما سلكه المصنّف رحمته، ويختلف الكلام فيه باختلاف حقيقة النهي الصادر عن الشارع المقدّس من جهة صدوره عنه (بما هو مولى)، وصدوره عنه (بما هو ناصح)، ومن هنا يقع الكلام في مقامين:

### المقام الأول: النهي المولوي

وهو ما يتعلّق بالعبادة ويصدر عن الشارع (بما هو مولى وجاعل)، ويكون إنشأؤه له بداعي ردّع المكلف ورّجره عن متعلّقه، وتندرج تحته ثلاث جهات:

### الجهة الأولى: النهي التحريمي النَّفسي

والحقّ فيه اقتضاء النهي فساد العبادة مطلقاً من دون فرق بين الأنحاء الأربعة الأولى للنهي، وفاقاً لما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته<sup>(٢)</sup>، وذلك لأنّ النهي في جميعها مبعد للعبد عن مولاه، ضرورة أنّ نهي المولى عن العبادة يستلزم مبعوضيتها عنده،

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٢٥-١٢٦، مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٥١.

(٢) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣٩٣ ت ٢٣٣.

فكما لا يمكن التقرب إليه بشيء مبعوض عنده، فكذلك لا يمكن التقرب بما هو مشتمل على شيء مبعوض أو مقيد به أو موصوف به، لأنّ هذا المبعوض لا يصلح للمقربة أصلاً، فيكون نظير التقرب والتبعد في الأمور الخارجية، كما مرّ في مبحث ثمرة (باب الضد).

ولا يرى المصنّف رحمه الله حاجة إلى إثبات فساد العمل العبادي المركّب أو المشروط أو الموصوف من خلال التمسك:

تارة: بأنّ كلّ واحد من الجزء أو الشرط أو الوصف يكون من قبيل الواسطة في الثبوت، أي السبب في تعلّق النهي بالعبادة، فتكون ذات العبادة منهياً عنها حقيقة لكنّ بسبب تلك الأمور، فيكون دخل الثلاثة في تعلّق النهي بذات العبادة كدخل النار في ثبوت الحرارة للماء، ومن الواضح أنّ حال العبادة في هذه الأنحاء الثلاثة كحالتها في النحو الأول من حيث كونها محرمة حقيقة.

وهذا بخلاف ما إذا كان كلّ واحد من تلك الأمور من قبيل الواسطة في عروض النهي على ذات العبادة، بحيث يكون المنهي عنه حقيقة هو نفس الجزء أو الشرط أو الوصف، ويكون تعلّق النهي بذات العبادة مجازياً، فلا نهى حقيقي ولا حرمة حقيقية لذات العبادة، فيكون اتصافها بالحرمة عندئذٍ نظير اتصاف الميزاب بالجري، والجالس في السفينة بالحركة، أي من باب الوصف بحال المتعلّق.

وتارة أخرى: بأنّ النهي عن الجزء والشرط العبادي يستلزم فساد العبادة المركّبة أو المشروطة، بتقريب أنّ جزء العبادة عبادة أيضاً، فإذا تعلّق النهي بالجزء

وقع فاسداً، فيخرج عن كونه جزءاً للعبادة - كما ذكر صاحب الحاشية تتد (١) - ، فتبطل العبادة المركبة منه ومن غيره .

كما أنّ الشرط إذا كان أمراً عبادياً فإنه يقع فاسداً إذا تعلّق به النهي، وبفساده تقع العبادة المشروطة به فاسدة لا محالة، كما ذكر صاحباً الفصول والكفاية والمحقق النائيني تتد (٢) .

فالمصنّف رحمته الله لا يرى داعياً إلى ذلك كلّ، بعد وجود طريق أخصر وأوضح منه، وهو ما مرّ آنفاً من أنّ العبادة في الأنحاء المتقدمة كلّها تكون مبغوضة عند المولى، فلا تصلح للمقربة إليه بحال .

وقد ذكر المحقق الأصفهانى تتد أنّ البحث عن ذلك كلّه خالٍ عن السداد (٣)، ولا يخلو هذا عن تعريض بما ذكره صاحب الكفاية والمحقق النائيني تتد (٤) .

### الجهة الثانية: النهي التحريمي الغيري أو التبعية

الظاهر أن مراد المصنّف رحمته الله منه - كما مرّ قريباً - النهي الغيري الناشئ عن توقّف واجب فعلي أهمّ (كإزالة النجاسة عن المسجد) على ترك واجب عبادي (كالصلاة)، فيكون ترك العبادة عندئذٍ مقدّمةً لتحقيق واجب أهمّ منها في نظر

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٢٩ .

(٢) الفصول الغروية ص ١٤٠ ، كفاية الأصول ص ١٨٥ ، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٦٦ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٣٩٢ ت ٢٣٢ .

(٤) كفاية الأصول ص ١٨٥ ، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٦٤ ، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢١٥ -

الشّارع المقدّس، فُعبّرَ عن النهي المتعلّق بالصّلاة بأنّه (غيري أو مقدّمي أو تَبَعي)، ولا فرق بين هذه العناوين الثلاثة.

وقد اتّضح ممّا مرّ في الجهة السّابقة، وممّا تقدّم مفصّلاً في مبحث ثمرة (باب الضد)<sup>(١)</sup> أنّ النهي الغيري عنده عليه السلام - وفقاً لصاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمتهما<sup>(٢)</sup>، وخلافاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما<sup>(٣)</sup> - لا يختلف عن النهي التّفسي من حيث كونه مبعّداً عن المولى، وإن لم يكشف عن وجود حزااة أو مفسدة ذاتية في متعلّقه، لفرض كونه غيرياً، لأنّ القُرب إلى المولى والبُعد عنه إنّما يدوران مدارَ كون الفعل محبوباً أو مبغوضاً عند المولى، لا مدارَ وجود المصلحة والمفسدة الذاتيتين.

وقد سبّقَ هناك أنّ النهي الغيري يوجب مبغوضية متعلّقه، وهذا يكفي في المبعّدية، بناءً على أنّ علّة فساد العمل المنهي عنه هي نفس الزّجر المولوي عنه، وإن لم تُكنْ في العمل مبغوضية ذاتية، خلافاً للمحقق النائيني رحمتهما الذي استند في البناء على عدم كون النهي الغيري مفسداً للعبادة إلى عدم وجود مفسدة ذاتية في متعلّقه؛ انطلاقاً من أنّ علّة الفساد هي مبغوضية الفعل المنهي عنه لا نفس الزّجر الشرعي، وحيث لا مبغوضية في النهي الغيري فلا يوجب فسادَ متعلّقه العبادي، وتقدّم

(١) بداية الأفكار ج ٥ ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٣٧، مطارح الأنظار ج ١ ص ٥٦٣.

(٣) كفاية الأصول ص ١٨٧، فوائد الأصول ج ١ ص ٣١٦، ٤٥٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٢ وما بعدها.

النَّظَرُ في كلامه تَنُذِرُ في الموضوع المشار إليه آنفاً.

ولكن تقدّم في المبحث المشار إليه التأمل في اعتراض المصنّف (رحمته) على شيخه المحقق النائيني تَنُذِرُ، بإمكان تصحيح العبادة بناءً على صحّة التقرب بالملاك، وإمكان استكشافه وإن لم يوجد أمرٌ فعليّ بالعبادة نتيجةً لتعلّق النهي الغيري التبعي بها، والمفروض أنّه (رحمته) من القائلين بإمكان التقرب بقصدّ الملاك وفقاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيني (رحمته)، بل جَوَزَ السيد الخوئي تَنُذِرُ تصحيح العبادة حتى لو تعذّر استكشاف الملاك، من خلال الاستعانة بفكرة (الترتب)، فليلاحظ.

### الجهة الثالثة: النهي المولوي التنزيهي، أي الكراهة.

المراد من الكراهة في المقام أحد معنيين:

أولهما: كراهة حُكْمِيَّة، وهي التي تكون حكماً شرعياً تكليفاً كسائر الأحكام التكليفية المعروفة، وتتعلّق بالفعل بداعي الزجر المولوي عنه، بسبب اشتماله على مرتبة ضعيفة من المبغوضية والحزاة، وهذا المعنى هو المتبادر من لفظ (الكراهة) عند الإطلاق.

ولا تختلف هذه الجهة حينئذٍ عن سابقتها - كما أفاد المصنّف (رحمته) - من ناحية أنّ النهي التنزيهي أيضاً يوجب مبغوضية متعلّقة عند المولى، وإن كانت بدرجة أقل من المبغوضية المترتبة على النهي التحريمي، ولكنها - على كلّ حال - تكون مبعّدة للعبد عن مولاه، فلا يمكن التقرب بالعبادة حينئذٍ، نظير التقرب المكاني، فكما أنّ المكان المبعّد واقعاً لا يكون مقرّباً إلى المقصد، فكذلك العبادة التي تكون مبغوضة (ولو بدرجة ضعيفة) فإنّها لا تكون مقرّبة إلى المولى.

وهذا ما يختاره صاحباً الحاشية والكفاية رحمتهما <sup>(١)</sup>، وخالف المحقق النائيني رحمته وبنى على عدم اقتضاء النهي الغيري لفساد العبادة <sup>(٢)</sup>.

**ثانيهما:** قلة الثواب، وهذا المعنى نقله المحقق القمي رحمته <sup>(٣)</sup>، وذكره صاحباً الحاشية والكفاية رحمتهما <sup>(٤)</sup>، وهي التي تثبت للفعل بداعي الإرشاد إلى أقلية الثواب المترتب على الفعل عند الإتيان به بنحو معين، مقارنةً بنحو آخر يمكن أن يؤتى بالفعل عليه ويكون الثواب المترتب عليه أكثر، فالصلاة في الحمام مثلاً أقل ثواباً من الصلاة في غيره، وكذا لو فرض تعلق النهي بقراءة القرآن الكريم مع الحدّث الأصغر مثلاً، فإنّه يكون مسوقاً لبيان أنّ الثواب الذي يحصل عليه القارئ أقلّ ممّا لو قرأه على طهارة، لا أنّ النهي مسوق للزجر المولوي عن الصلاة في الحمام أو القراءة مع الحدّث.

ولا يتوجّه الكلام المتقدّم هاهنا لأنّ مجرد قلة الثواب المترتب على العمل لا تجعله مبغوضاً عند المولى، ولهذا لا تكون الكراهة بهذا المعنى مبيّدة، ومن ثمّ لا يستلزم النهي التنزيهي بهذا المعنى فساد العبادة.

وذكر المصنّف رحمته قرينة على إرادة هذا المعنى في باب العبادات، وهي حكم الشارع المقدّس بصحة العبادة إذا أتى بها المكلف رغم تعلق النهي التنزيهي بها،

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٣٦، كفاية الأصول ص ١٨١.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٠-٢٠١.

(٣) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٣١.

(٤) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٩٤، كفاية الأصول ص ١٦٤.

ولو كان النهي تكليفاً حُكْمياً لوجب البناء على فساد العبادة على رأيه عليه السلام، ولولا هذه القرينة لكان المتعين حَمْلَ (الكراهة) في المقام على المعنى الأول المتقدم، هذا كله في الأنحاء الأربعة الأولى للنهي عن العبادة.

يبقى الكلام في النحو الخامس (أي النهي عن وصف مفارق للعبادة)، وهو - كما مرّ - خارج عن محلّ الكلام، لأن هذا الوصف المفارق على نحوين:

**أولهما:** ما يكون منفصلاً في الوجود الخارجي عن العبادة الموصوفة به، كما في النهي عن النَّظَر إلى الأجنبية بريئة حال الصّلاة، وخروج هذا النحو عن محلّ النزاع من الواضحات - كما نصّ عليه المحقق القميّ وصاحب الحاشية والشيخ الأعظم عليه السلام <sup>(١)</sup>؛ لعدم ارتباط النهي بالعبادة، كي يُتَوَهَّم سريان النهي من الوصف المفارق إلى نفس العبادة، بعد فرض عدم اتحاد الاثنين (الوصف وموصوفه) في الخارج.

**ثانيهما:** ما يكون متحداً في الوجود الخارجي مع العبادة الموصوفة به، وعندئذٍ يرجع إلى المسألة السابقة - أعني: (اجتماع الأمر والنهي) -، كما ذكر صاحباً الحاشية والكفاية عليه السلام <sup>(٢)</sup>، فإذا بُني هناك على امتناع الاجتماع دَخَلَ هذا النحو في مسألتنا هذه لصِدْقِ عنوان (تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد)، وحينئذٍ يسري النهي من الوصف إلى الموصوف، فيلزم الفساد لا محالة.

وإذا بُني هناك على جواز الاجتماع يخرج هذا النحو عن محلّ الكلام، نظراً إلى

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٦٢، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٢٤، مطروح الأنظار ج ١ ص ٧٤٣.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٢٤، كفاية الأصول ص ١٨٥.

تغاير متعلّق الأمر عن متعلّق النهي، فلم يجتمع الحكمان في شيء واحد، كي يُعقل تأثير النهي على وقوع العبادة صحيحة<sup>(١)</sup>.

### المقام الثاني: النهي الإرشادي

وهو ما يصدر عن الشارع (بما هو ناصح ومرشد)، أي في مقام الإرشاد إلى مانعية متعلّقة عن صحّة العمل وكونه منافياً لصحته، كالنهي عن الصّلاة في غير مأكول اللحم مثلاً.

ولا إشكال ولا كلامَ بينهم في أنّ هذا النهي يدلّ على بطلان العبادة ويقتضي فسادها، كما ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمتهما<sup>(٢)</sup>، إلا أنّ هذا النحو من النهي خارج عن محلّ كلامنا لسببين:

**السبب الأول:** أنّ هذا النهي لا يرتبط بالجهة المبحوث عنها في المقام، وهي فساد العمل العبادي لأجل كونه منهياً عنه، بل هو يرتبط بجهة أخرى أجنبية عن محلّ الكلام، وهي فساد العمل العبادي لفقدانه أحد الشّروط المتعبّرة فيه.

فالنهي في مثل: «(لا تلبس جلد الميّتة في الصّلاة)» يكون للإرشاد إلى أنّ لبسه ينافي صحّة الصّلاة، فيدلّ على مانعية لبس الجلد عن صحّة الصّلاة، أو شرطية عدم لبسه في صحّتها، فيدلّ هذا النهي على فساد الصّلاة قطعاً، ولكن لا من الجهة

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٣ ص ٢٥٧، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣ ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠١ - ٢٠٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٣٥ - ١٣٦.



المبحوث عنها (أي كون الصّلاة منهياً عنها)، بل من جهة فقدان الصّلاة لشرطٍ معتبرٍ فيها.

ومن الواضح أنّ فقدان العمل لأمرٍ معتبرٍ فيه يؤدّي إلى فسادِه جزماً سواء كان العمل عبادياً أو توصلياً، بالنّظر إلى أنّ المأتي به عندئذٍ لا يكون مطابقاً للمأمور به، بل هذا الكلام يجري حتى في باب المعاملات، كما في النهي عن المعاملة الغررية، كما سيأتي قريباً.

السبب الثاني: أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة هو اقتضاء النهي فسادَ نفس متعلّقه، لا اقتضاؤه فسادَ شيء بسبب حصول متعلّق النهي خارجاً، والفساد الحاصل في مورد النهي الإرشادي من هذا القبيل، فإنّه لا يدلّ على فساد متعلّقه، بل على فساد شيء آخر، فالنهي في مثل: «لا تتكلّم في الصّلاة» لا يقتضي فسادَ متعلّقه (وهو الكلام)، بل يقتضي فسادَ الصّلاة، التي هي شيء آخر غيرُ الكلام، كما هو واضح.

فإن قلت: ما الفرق بين النهي بداعي الإرشاد، والنحو الثالث المتقدّم من أنحاء النهي عن العبادة، وهو ما يتعلّق بشرط العبادة؟

قلت: المراد من النهي المتعلّق بالشرط هو الانزجار عن الإتيان بالشرط، نظراً إلى إمكان سريان الفساد منه إلى ذات العبادة، في حين أنّ المراد من النهي الإرشادي هو إلفات نظر المكلف إلى مانعية شيء ما عن صحّة العبادة أو إلى شرطية عدمه فيها، ولأجله يكون الفساد الناشئ عن المخالفة راجعاً إلى انتفاء شرطٍ معتبرٍ في صحّة العبادة، لا إلى سريان الفساد إليها من الشرط الفاسد، وشتان بين الاثنين.

هذا، وقد تحدث المصنّف رحمته الله عن النهي الإرشادي في مبحث مستقل بعنوان (تنبيه)، ولكنه تطرّق فيه أيضاً للنهي الذي يكون بداعي بيان أقلية الثواب المترتب على العمل، ولم يكن هناك داعٍ لذكره مع النهي الإرشادي؛ لتقدّم الكلام عنه مع النهي التنزيهي، كمعنى ثانٍ للكراهة غير (الحكم التكليفي المعروف).

وهذا النحو من النهي (غير المسوق بداعي الزجر والرّدع عن متعلّقه) وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام أيضاً كالنهي الإرشادي، إلا أنّ خروجه لا من جهة وضوح دلالته على الفساد، بل من جهة عدم دلالته عليه وعدم اقتضائه له أصلاً، كما سبق بيانه في الجهة الثالثة من المقام الأول.

**الطريق الثاني:** ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله <sup>(١)</sup>، ومحصله أنّ النهي إذا تعلّق بنفس العبادة مثل «لا تصم العيدين» فلا إشكال في أنّه يقتضي فساد العبادة، لأنّ النهي يدلّ على الحرّمة الذاتية للعبادة، وهذه الحرّمة بدورها تكشف عن كون العبادة مبغوضة، والمبغوضية ضدّ المحبوبة، فلا تجتمعان في شيء واحد، فتقع العبادة فاسدة لا محالة؛ لانتفاء الأمر المسبّب عن تعلّق النهي بها، فتجب الإعادة أو القضاء عندئذٍ.

وهكذا الحال في سائر أنحاء النهي عن العبادة، في ما إذا كان النهي عن العبادة لأجل جزءٍ من أجزائها أو شرطٍ لها أو لأحد أجزائها أو وصفٍ لها، وذلك لأنّ كلّ واحد من الثلاثة إذا كان واسطة في ثبوت النهي للعبادة حقيقةً، فعندئذٍ تصير

(١) كفاية الأصول ص ١٨٦ - ١٨٧، حقائق الأصول ج ١ ص ٤٣٦، بداية الوصول ج ٣ في شرح كفاية الأصول ص ٢٦٠ - ٢٦١، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣ ص ٣٧٥.

العبادة مبغوضة حقيقةً ولو تَبَعاً، فتقع العبادة فاسدة لتحقق مناط الفساد (وهو المبغوضية)؛ لعدم الفرق بين كون المبغوضية ذاتية (حال تعلّق النهي بذات العبادة) وكونها عَرَضِيَّة تَبَعِيَّة (حال تعلّق النهي بأحد الأمور الثلاثة)، ما دام كُلُّ واحد من الثلاثة واسطة في الثبوت.

نعم، لا يتمّ هذا الكلام في ما إذا فُرض أنّ كُلَّ واحد من الأمور الثلاثة واسطة في عروض النهي على العبادة، بمعنى أنّ النهي يتعلّق حقيقةً بتلك الأمور، ويكون تعلّقه بنفس العبادة بالعَرَض والمجاز.

## المبحث الأول: النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محلّ النزاع في المقام: العبادة (بالمعنى الأخصّ)<sup>(١)</sup>، أي «خصوص ما يُشترط في صحتها قَصْدُ القُرْبَةِ»<sup>(٢)</sup>، أو فقُل: «هي خصوص الوظيفة التي شرَّعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه»<sup>(٣)</sup>.

ولا يشمل النزاع العبادة (بالمعنى الأعم)<sup>(٤)</sup>، مثل غَسْل الثوب من النجاسة، لأنّه - وإن صحّ أن يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى<sup>(٥)</sup> - لا يتوقّف حصول أثره المرغوب فيه (وهو زوال النجاسة) على وقوعه قُرْباً<sup>(٦)</sup>، فلو فُرِض وقوعه منهياً عنه

---

(١) احترازٌ عن العبادة (بالمعنى الأعم)، كما سيتضح بعد قليل.

(٢) وفاقاً لما ذكره جمعٌ منهم الشيخ الأعظم تَتَجَرَّد، وظاهره الإطلاق، أي سواء أكانت مأموراً بها بالفعل أم على تقدير الأمر بها، وبهذا يشمل التعبير ابتداءً كلاً من العبادة الفعلية والعبادة التقديرية، وفاقاً لصاحب الكفاية تَتَجَرَّد.

(٣) هذا ما ذكره شيخه المحقق النائيني تَتَجَرَّد، وهو أخصّ من سابقه، لأنّه لا يصدق على العبادة التقديرية.

(٤) هذا بيان لمحتزّ قوله: «(بالمعنى الأخصّ)».

(٥) إذا أتى به مضافاً إليه تعالى، كما مرّ في مبحث (المقدّمات العبادية).

(٦) بل يترتّب الأثر ويسقط الأمر حتى لو أتى به لا بنحو قُرْبِي، وهذا هو الركن الأساس المقوّم للعبادة (بالمعنى الأخصّ).

كَالغَسْلِ بِالماءِ المَغْصُوبِ فَإِنَّهُ يَقَعُ بِهِ<sup>(١)</sup> الِامْتِثَالُ وَيَسْقُطُ الأَمْرُ بِهِ، فَلَا يُتَصَوَّرُ وَقُوعُهُ فَاسِداً مِنْ أَجْلِ تَعَلُّقِ النِّهْيِ بِهِ<sup>(٢)</sup>.

نعم<sup>(٣)</sup>، إِذَا وَقَعَ مُحَرِّماً مِنْهياً عَنْهُ فَإِنَّهُ لَا يَقَعُ عِبَادَةٌ مُتَقَرِّباً بِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى<sup>(٤)</sup>، فَإِذَا قُصِدَ مِنَ الْفَسَادِ هَذَا الْمَعْنَى فَلَا بَأْسَ فِي أَنْ يَقَالَ: إِنَّ النِّهْيَ عَنِ الْعِبَادَةِ (بِالْمَعْنَى الْأَعْمَ) يَقْتَضِي الْفَسَادَ<sup>(٥)</sup>، فَإِنْ مَنْ يَدَّعِي الْمَانِعَةَ بَيْنَ الصِّحَّةِ وَالنِّهْيِ يُمْكِنُ أَنْ يَدَّعِي الْمَانِعَةَ بَيْنَ وَقُوعِ غَسْلِ الثَّوبِ صَحِيحاً - أَيْ عِبَادَةً مُتَقَرِّباً بِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى - وَبَيْنَ النِّهْيِ عَنْهُ<sup>(٦)</sup>.

وليس معنى العبادة هنا أنها «ما كانت متعلقةً للأمر فعلاً»<sup>(٧)</sup>، لأنه مع فرض

(١) أي: يَغْسُلُ الثَّوبَ الْمُتَنَجِّسَ بِالماءِ المَغْصُوبِ، وَيَتَحَقَّقُ الْغَرَضُ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ.

(٢) لِأَنَّ مَحَلَّ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ الْفِعْلُ الَّذِي لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْأَثَرُ إِلَّا بِالِاتِّبَاعِ بِهِ بِقَصْدِ الْقُرْبَةِ، أَيْ الْعِبَادَةِ (بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ).

(٣) اسْتَدْرَاكٌ لِجَعْلِ الْعِبَادَةِ (مَحَلَّ النِّزَاعِ) شَامِلَةً لِلْعِبَادَةِ (بِالْمَعْنَى الْأَعْمَ) أَيْضاً.

(٤) وَلَوْ قَصِدَ التَّقَرُّبَ بِغَسْلِ الثَّوبِ بِالماءِ المَغْصُوبِ، وَوَجْهَهُ وَاضِحٌ فَإِنَّ النِّهْيَ يَجْعَلُ الْفِعْلَ مَبْعُوداً لِلْعَبْدِ عَنْ مَوْلَاهُ وَلَا يُمْكِنُ التَّقَرُّبُ بِهَا يَكُونُ مَبْعُوداً فِي حَدِّ نَفْسِهِ.

(٥) وَلَكِنَّ الْفَسَادَ عِنْدِي لَا يَرَادُ مِنْهُ عَدَمُ تَرْتَّبِ الْأَثَرِ الْمَرْغُوبِ فِيهِ كَمَا هُوَ الْمَفْتَرَضُ فِي الْمَسْأَلَةِ، بَلْ يُقْصَدُ بِهِ عَدَمُ وَقُوعِ غَسْلِ الثَّوبِ عِبَادَةً مُتَقَرِّباً بِهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِنْ تَرْتَّبَ عَلَيْهَا الْأَثَرُ الْمَرْغُوبُ مِنَ الْغَسْلِ، وَهُوَ زَوَالُ النِّجَاسَةِ.

(٦) لَكِنَّ تَفْسِيرَ الصِّحَّةِ بِهَذَا الْمَعْنَى يَعَدُّ خُرُوجاً عَنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ فِي الْمَقَامِ!

(٧) كَمَا يُتَرَاءَى مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ تَحْتَهُ فِي (مَطَارِحِ الْأَنْظَارِ).

تعلّق النهي بها فعلاً لا يُعقل فرض تعلّق الأمر بها أيضاً<sup>(١)</sup>، وليس ذلك كباب (اجتماع الأمر والنهي) الذي فرض فيه تعلّق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلّق به الأمر<sup>(٢)</sup>، فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا؛ لعدم تعدّد العنوان، وإنّما العنوان الذي تعلّق به الأمر هو نفسه صار متعلّقاً للنهي<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا فلا بدّ أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها<sup>(٤)</sup> متعلّقة للأمر، وإن لم تكن شاملة (بما هي مأمور بها) لما هو متعلّق للنهي<sup>(٥)</sup>، أو ما كانت من شأنها أن يُتقرّب بها لو تعلّق بها أمر<sup>(٦)</sup>.

(١) لاستلزامه اجتماع الضدين، أي الحكمين المتضادين (الوجوب والحُرمة) في موضوع واحد في زمان واحد.

(٢) فيكون الفارق بين مسألتنا وتلك المسألة بلحاظ الموضوع - وفقاً لصاحب الفصول ثلث - فإنه هناك متعدّد؛ بركة تغاير طبيعة متعلّق الأمر وطبيعة متعلّق النهي، ولهذا يتأتّى القول بجواز الاجتماع فيها.

(٣) فيكون الموضوع واحداً، وإنّما يتغاير متعلّقا الحكمين بالإطلاق والتقييد، مثل «صَلِّ» و«لا تُصلِّ في الأرض المغصوبة».

(٤) (بما هي) كالصلاة، ولا يُعتبر تعلّق الأمر بكلّ فرد من أفرادها؛ لجواز أن يكون هناك مانع من تعلّقه بفردٍ معيّن، كما في مقامنا.

(٥) فلا يكون خصوص الفرد المنهي عنه متعلّقاً للأمر.

(٦) وهي العبادة التقديرية أو الشأنية، فإنّها لو تعلّق بها الأمر لكان أمراً تعبدياً لا يسقط عن ذمّة المكلف إلا مع قصد القرّبة.

وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: إنّ المقصود بالعبادة هنا «هي الوظيفة التي لو شرّعها الشارع لشرّعها لأجل التعلّد بها»<sup>(١)</sup>، وإن لم يتعلّق بها أمرٌ فعلي لخصوصية المورد<sup>(٢)</sup>.

ثم إنّ النهي<sup>(٣)</sup> عن العبادة<sup>(٤)</sup> يُتصوّر على أنحاء<sup>(٥)</sup>:

أحدها: أن يتعلّق النهي بأصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء<sup>(٦)</sup>.

(١) أي: لكانت عبادة (بالمعنى الأخصّ)، فلا يتحقّق الغرض منها إلا مع الإتيان بها بنحو قُرْبِي، وهذه هي العبادة الشأنيّة أو التقديرية.

(٢) وهي تعلّق النهي الفعلي بالعبادة، ومعه لا يمكن تعلّق أمر فعلي بها لثلاث يلزم محذور الجَمْع بين الضدين.

(٣) المتضمّن حكماً مولوياً تحريمياً (نفسياً كان أو غيرياً) أو تنزيهياً، ويكون بداعي الزّجر عن الفعل، دون ما يكون بداعي بيان أقلية الثواب أو الإرشاد إلى المانعية.

(٤) أي: عن نفس العبادة، وتندرج تحته الأنحاء الأربعة، في مقابل تعلّق النهي بغير عنوان المأمور به بأن يتعلّق بوصفٍ غير ملازم للعبادة، ولا ضيّر في اعتباره نحواً خامساً، وإن كان ظاهر المتن اعتباره صورة ثانية للنهي التنزيهي.

(٥) أربعة، وهناك نحو خامس (خارج عن محلّ النزاع)، وهو تعلّق النهي بوصفٍ مفارق للعبادة، وسيذكره المصنّف رحمته الله مع النهي التنزيهي.

(٦) وغيرها من العبادات المحرّمة، وهذا النحو عبارة أخرى عن العبادة التقديرية، التي ذكرها في الكفاية، وهي الإطلاق الرابع المتقدّم.

وثانيها: أن يتعلّق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصّلاة<sup>(١)</sup>.

وثالثها: أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصّلاة باللباس المغصوب أو المتنجّس<sup>(٢)</sup>.

ورابعها: أن يتعلّق بوصفٍ ملازم لها<sup>(٣)</sup> أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر<sup>(٤)</sup>.

والحق: أن النهي<sup>(٥)</sup> عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها<sup>(٦)</sup>؛ للتمانع الظاهر بين العبادة (التي يراد بها التقرب إلى

(١) وكالنهي عن السجود رياءً.

(٢) كلاهما مثال للنهي المتعلّق بشرط العبادة.

(٣) أي: بوصفٍ ملازمٍ لنفس العبادة، ويمكن التمثيل له بالنهي عن الجهر أو الإخفات بالصّلاة، كما ورد في الآية الكريمة.

(٤) كلاهما مثال للنهي المتعلّق بوصفٍ ملازمٍ للجزء (أي للقراءة)، فإن الجهر لا ينفك عن القراءة، وإن جاز انفكاك القراءة عنه.

(٥) يعني: النهي المولوي التحريمي النَّفسي، وهذا شروعٌ في ثلاثة جهات النهي المولوي المتعلّق بالعبادة.

(٦) فإن العبادة ستصير مبعوضة لدى المولى، وفاقاً للمحقق الأصفهاني تترج، والمبعوض (بما هو مبعوض) لا يمكن التقرب به لأنه مبعّد عن المولى حاله من هذه الجهة حال المبعّد في التكوينيات، ولا فرق في هذا بين الأنحاء الأربعة المتقدّمة.



الله تعالى ومريضاته) وبين النهي عنها (المبْعُدُ عصيانه عن الله والمثير لسخطه)، فيستحيل التقَرُّب بالمبْعُد<sup>(١)</sup> والرضا بما يُسخطه، ويستحيل أيضاً التقَرُّب بما يشتمل على المبْعُد المَبْغُوض المسخِط له<sup>(٢)</sup>، أو بما هو متقيّد بالمبْعُد<sup>(٣)</sup>، أو بما هو موصوف بالمبْعُد<sup>(٤)</sup>.

ومن الواضح أنّ المقصود من القُرْبِ والبُعْدِ من المولى القُرْبُ والبُعْدُ المعنويان، وهما يشبهان القُرْبَ والبُعْدَ المكانيين<sup>(٥)</sup>، فكما يستحيل التقَرُّب المكاني بما هو مبْعُد مكاناً كذلك يستحيل التقَرُّب المعنوي بما هو مبْعُد معنى<sup>(٦)</sup>.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به<sup>(٧)</sup> لا لأجل

(١) إشارة إلى النحو الأول من الأنحاء الأربعة المتقدّمة، حيث تكون العبادة نفسها (كالصلاة) منهياً عنها.

(٢) إشارة إلى النحو الثاني، وفيه يتعلّق النهي بجزء العبادة.

(٣) هذا إشارة إلى النحو الثالث الذي يكون المنهي عنه هو الشرط.

(٤) إشارة إلى النحو الرابع حيث يتوجّه النهي إلى الوصف الملازم.

(٥) وجه الشّبّه بين الاثنين هو ما سيذكره، أعني استحالة التقَرُّب بالمبْعُد.

(٦) كما تقدّم من المصنّف رحمته الله في معرض ردّه على شيخه المحقق النائيني رحمته الله عند مناقشة ثمرة (مسألة الضد).

(٧) لأجل عدم إمكان التقَرُّب بالمركب الذي بعضه أو شرطه منهّي عنه من المولى ومبغوض عنده، لا لأجل أيّ واحد من الأسباب الثلاثة المذكورة، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله، كما تقدّم.

«أَنَّ النَّهْيَ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ يَسْرِي إِلَى أَصْلِ الْعِبَادَةِ وَأَنَّ ذَلِكَ وَاسِطَةٌ فِي الثَّبُوتِ»<sup>(١)</sup> أَوْ وَاسِطَةٌ فِي الْعُرُوضِ» كَمَا قِيلَ<sup>(٢)</sup>، وَلَا لِأَجْلِ «أَنَّ جِزَاءَ الْعِبَادَةِ وَشَرْطُهَا عِبَادَةٌ فَإِذَا فَسَدَ الْجُزْءُ وَالشَّرْطُ اسْتَلْزَمَ فَسَادُهُمَا فَسَادَ الْمَرْكَبِ وَالْمَشْرُوطِ»<sup>(٣)</sup>.

بَلْ نَحْنُ لَا نَسْتَدِنُّ فِي قَوْلِنَا فِي الْجُزْءِ وَالشَّرْطِ وَالْوَصْفِ إِلَى ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ التَّعْلِيلَاتِ<sup>(٤)</sup>، وَلَا تَصِلُ النَّوْةُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا قُلْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ التَّقَرُّبُ بِهَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْمُبْعَدِ، أَوْ بِهَا هُوَ مَقِيدٌ، أَوْ مَوْصُوفٌ بِالْمُبْعَدِ<sup>(٥)</sup>، كَمَا يَسْتَحِيلُ التَّقَرُّبُ

(١) فَالنَّهْيُ عَنِ الْجُزْءِ يَكُونُ سَبَبًا لِلنَّهْيِ عَنِ الْعِبَادَةِ (أَيِ الْكُلِّ)، وَهَذَا مَا يَقُولُ بِهِ صَاحِبُ الْكَفَايَةِ تَحْتِ، وَعِنْدُنَا يَكُونُ النَّهْيُ عَنِ الْعِبَادَةِ نَهْيًا حَقِيقِيًّا، وَهَذَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ صَاحِبِي الْحَاشِيَةِ وَالْكَفَايَةِ تَحْتِ.

(٢) فَلَا حُزْمَةٌ حَقِيقِيَّةٌ لِلْكَلِّ أَوْ الْمَشْرُوطِ، وَيَكُونُ وَصْفُ كُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ بِالْحُزْمَةِ مِنْ قَبِيلِ الْوَصْفِ بِحَالِ الْمُتَعَلِّقِ، كَوَصْفِ الْمِيزَابِ بِالْجُرِّيِّ.

(٣) كَمَا ذَكَرَ صَاحِبَا الْفُصُولِ وَالْكَفَايَةِ تَحْتِ، أَمَّا فِي الْجُزْءِ فَوَاضِحٌ، وَأَمَّا فِي الشَّرْطِ فَفِي خُصُوصِ الشَّرْطِ الْعِبَادِيِّ لَا مُطْلَقًا، فَيَلْزَمُ عِنْدُنَا خُلُوعَ الْمَرْكَبِ عَنْ جِزْئِهِ، وَخُلُوعَ الْمَشْرُوطِ عَنْ شَرْطِهِ، فَيَقَعُ الْكُلُّ وَالْمَشْرُوطُ فَاسِدَيْنِ.

(٤) فَقَدْ أَفَادَ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِي تَحْتِ أَنَّ الْحَدِيثَ عَنِ الْفُسَادِ مِنْ جِهَةِ الْجُزْءِ أَوْ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ - وَكَذَا الْحَدِيثُ عَنْ كَوْنِ الثَّلَاثَةِ وَسَائِطَ فِي الثَّبُوتِ أَوْ الْعُرُوضِ - كُلُّهُ خَالٍ عَنِ السَّدَادِ.

(٥) إِشَارَةٌ إِلَى الْأَنْحَاءِ الثَّلَاثَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ: الثَّانِي (النَّهْيُ عَنِ الْجُزْءِ)، وَالثَّلَاثُ (النَّهْيُ عَنِ الشَّرْطِ)، وَالرَّابِعُ (النَّهْيُ عَنِ الْوَصْفِ).

بنفس المبعّد<sup>(١)</sup> بلا فرقي.

على أنّ في هذه التعليقات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر، ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه، هذا كلّ في النهي النَّفسي<sup>(٢)</sup>.

أما النهي الغيري المقدّم<sup>(٣)</sup> فحكمه حكم النَّفسي بلا فرقي<sup>(٤)</sup>، كما أشرنا إلى ذلك<sup>(٥)</sup> في ما تقدّم (ص ٩٦).

فإنّه أشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا رحمهم الله<sup>(٦)</sup> للفرق بينهما: «بأنّ النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزاة<sup>(٧)</sup> في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاجٍ لها من مفسدة للنهي،

(١) إشارة إلى النهي المتعلّق بأصل العبادة، ولا يخلو هذا عن نحوٍ من التكرار.

(٢) ومَرَّ أنّه هو القدر المتيقّن من النهي المقتضي لفساد العبادة عندهم.

(٣) أي: التَّبَعي، وهو النهي المتعلّق بشيء (كالصّلاة) بسبب تعلّق الأمر بضده (كإزالة النجاسة)، بحيث يكون حصول الثاني متوقّفاً على ترك الأول، وهذه هي الجهة الثانية من جهات النهي المولوي.

(٤) لكونه أيضاً مبعّداً للعبد عن مولاه، ولا يضّرّ عدم كشفه عن وجود حزاة أو مبعوضة ذاتية في متعلّقه.

(٥) في مبحث ثمرة (باب الضد)، عند مناقشته لشيخه المحقق رحمته الله.

(٦) وهو المحقق النائيني رحمته الله، ومَرَّ في الشّرح أنّ السيد الخوئي رحمته الله وافقه عليه.

(٧) ذاتيتين، وهذا المقدار لا يُنكره المصنّف رحمته الله كما مرَّ منه في المبحث المشار إليه، وأعاد في المقام.

فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة<sup>(١)</sup>، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزاة في المنهي عنه المانعة من التقرب به<sup>(٢)</sup>.  
وقد ناقشناه هناك<sup>(٣)</sup> بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام<sup>(٤)</sup>، بل - كما ذكرناه هناك - إن الفعل المبعد عن المولى<sup>(٥)</sup> (في حال كونه مبعداً) لا يُعقل أن يكون متقرباً به إليه كالتقرب والابتعاد المكانيين<sup>(٦)</sup>، والنهي - وإن كان غيراً - يوجب البعد وبغوضية المنهي عنه<sup>(٧)</sup>، وإن لم يشتمل على مفسدة نفسية.

- 
- (١) لأنّ علّة الفساد عند المحقق النائيني تنبئ هي المبعوضة الذاتية للفعل، وهي مفقودة في النهي الغيري، بحسب الفرض.
- (٢) فالمدار على وجود المبعوضة والحزاة لا على وجود الزجر الشرعي، ولهذا يفرق النهي الغيري عن النهي النفسي عنده تنبئ.
- (٣) أي: في مبحث ثمرة (باب الضد).
- (٤) ويقال إنّ متعلّق النهي المقدمي التبعي لا مفسدة ذاتية فيه، كي يكون مبعداً للبعد عن المولى.
- (٥) وهو الذي تعلّق به النهي المولوي، أي كان نوع النهي.
- (٦) لوحدة المناط في البابين، كما اتضح ممّا مرّ هناك.
- (٧) ويكفي في تحقّقها وجود المفسدة والحزاة في نفس ذي المقدّمة، لأنّ النهي الغيري عن المقدّمة - لو ثبت - فهو يترشّح من النهي النفسي عن ذي المقدّمة، كما أنّ وجوبها الغيري يترشّح عن وجوبه النفسي.

ويبقى الكلام في النهي التنزيهي<sup>(١)</sup> (أي الكراهة)، فالحق أيضاً أنه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي<sup>(٢)</sup>؛ لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بها هو مبعّد بلا فرق، غاية الأمر<sup>(٣)</sup> أنّ مرتبة البُعْد في التحريمي أشدّ وأكثر منها في التنزيهي، كاختلاف مرتبة القُرْب في موافقة الأمر الوجوبي والاستجابي، وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب بالمبْعُد<sup>(٤)</sup>.

ولأجل هذا<sup>(٥)</sup> حَمَلَ الأصحاب (الكراهة) في العبادة على أقلّية الثواب<sup>(٦)</sup> مع

(١) أي: ما كان بداعي الزجر التنزيهي، وهذه هي الجهة الثالثة والأخيرة من المقام الأول المرتبط بالنهي المولوي.

(٢) وفاقاً لصاحبي الحاشية والكفاية رَحِمَهُمَا.

(٣) أنّ القُرْب والبُعْد من المفاهيم المشكّكة التي تصدق على أفرادها بالتفاوت، فالْبُعْد المترتب على ارتكاب الفعل المكروه أضعف من البُعْد المترتب على ارتكاب المحرّم، ولكنّ هذا لا يسوّغ التقرب إلى المولى بالفعل المكروه عنده.

(٤) حتى لو كانت مبعديته بدرجة ضعيفة، فلا مجال لحصول التقرب بأيّ فعلٍ إلى المولى مع اشتماله على مبغوضية، بأية درجة كانت.

(٥) أي: ولأجل أنّ النهي التكليفي التنزيهي المتعلّق بالعبادة يوجب فسادها، كالنهي عن الصّلاة في الحمام مثلاً.

(٦) وهذا ما نقله المحقق القميّ تَحَقُّقاً عن بعضهم، وذكره صاحب الحاشية والكفاية رَحِمَهُمَا، ولازمه حمل النهي على كونه إرشادياً لا مولوياً بداعي الرّدْع والزّجر عن الفعل العبادي.

ثبوت صحتها شرعاً لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحُكْمِيَّة الشَّرْعِيَّة<sup>(١)</sup>، ومعنى حَمَلَ (الكراهة) على (أقلية الثواب) أنَّ النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى<sup>(٢)</sup>، وبداعي الإرشاد إلى أقلية لثواب<sup>(٣)</sup>، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والرّدع عنه<sup>(٤)</sup>.

وعليه، فلو أحرز - بدليل خاص - أنَّ النهي بداعي الزجر التنزيهي<sup>(٥)</sup>، أو لم يُحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة<sup>(٦)</sup>، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي<sup>(٧)</sup>.

هذا في ما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو

(١) التي هي أحد الأحكام التكليفية الخمسة المعروفة، وإلا أشكل الحكم بالصحة عندئذ، فيكون الحكم بالصحة قرينة على عدم كون الكراهة حُكْمِيَّة.

(٢) وهو أقلية الثواب المترتب على الشيء المنهي عنه، فالصلاة في الحمام مثلاً أقل ثواباً من الصلاة في غيره من الأمكنة.

(٣) فيكون صادراً عن الشارع (بما هو ناصح ومرشد) لا (بما هو مولى وحاكم).

(٤) بحيث يدلّ النهي على وجود حزاة ومنقصة ذاتيتين في متعلّق النهي، وإن كانتا بدرجة ضعيفة مقارنة بما يوجد في النهي التحريمي.

(٥) الدالّ على كراهة متعلّقه وكونه مبغوضاً للمولى بدرجة ضعيفة.

(٦) وهو مجرد افتراض في باب الصلاة؛ لوضوح قيام الدليل فيه على الصحة.

(٧) ظاهره أنَّ الأصل في النهي التنزيهي هو أنَّ يكون بداعي الزجر الكاشف عن مبغوضية متعلّقه، المانعة بدورها عن التقرب، فليُلاحَظ.

وصفها<sup>(١)</sup>.

أما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به<sup>(٢)</sup>، كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عمومٌ وخصوص من وجه<sup>(٣)</sup> فإنّ هذا المورد يدخل في (باب الاجتماع)<sup>(٤)</sup>، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التثبيتي<sup>(٥)</sup>، وليس هو من باب (النهي عن العبادة) إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع، فيدخل في مسألتنا<sup>(٦)</sup>.

(١) هذه هي الأنحاء الأربعة للنهي عن العبادة المذكورة في المتن.

(٢) هذا هو النحو الخامس، وفيه يتعلّق النهي بوصفٍ غير ملازم للعبادة، ويكون متحداً معها في الوجود الخارجي كالغضب، فإنّ المنهي عنه هو أصل الغضب، كما أنّ المأمور به هو أصل الصلاة.

(٣) كمثال الغضب، فإنّ الصلاة تتحقّق بغير الغضب، كما أنّ الغضب يتحقّق بفعلٍ آخر غير الصلاة، وقد يلتقيان في فعلٍ واحد كالحركة الركوعية أو السجودية مثلاً، وبهذا تتحقّق ضابطة نسبة العموم الوجهي.

(٤) أي من صغريات المسألة السابقة (اجتماع الأمر والنهي)، وهما «صلّ»، و«لا تغضب».

(٥) فتقع العبادة صحيحةً بطريق الأولى، بعد تغاير متعلّق الأمر ومتعلّق النهي، وهذا متفرّع على حصره عليه السلام هذا النهي في النهي التثبيتي.

(٦) نظراً إلى تعلّق الأمر والنهي حيثنّذ بشيء واحد، فيسري النهي من الوصف إلى الموصوف، وتقع العبادة فاسدةً.

(تنبيه<sup>(١)</sup>)

إنَّ النهي الذي هو موضع النزاع - وقلنا باقتضائه الفساد في العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته، أعنى ما يتضمَّن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً، بأنَّ يكون إنشاؤه بداعي الرَّدْع والزَّجْر<sup>(٢)</sup>.

أما النهي بداعي آخر - كداعي بيان أقلية الثواب<sup>(٣)</sup>، أو داعي الإرشاد إلى مانعية الشيء<sup>(٤)</sup>، مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصَّلَاة<sup>(٥)</sup>، أو نحو ذلك من الدَّواعي - فإنه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد (بها هو نهي)، إلا أنَّ يتضمَّن اعتبارَ شيء في المأمور به<sup>(٦)</sup>، فمع فَقْدِ ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على المأمور

(١) يتطرَّق المصنَّف رحمته الله فيه للنهي المتعلِّق بالعبادة لا بداعي الزَّجْر والرَّدْع، بل بداعي آخر كبيان أقلية الثواب أو الإرشادية، وهو المقام الثاني.

(٢) عن متعلِّقه، فيكشف عن كونه مبغوضاً لدى المولى، ومَرَّ مراراً أنَّ المقصود كونه رادِعاً أو زاجِراً بالإمكان لا بالفعل.

(٣) مرَّ الحديث عن هذا النحو من النهي في ضمن النهي التنزيهي عند بيان المعنى الثاني للكرهية في الجهة الثالثة من المقام الأول.

(٤) هذا هو المهمُّ في هذا التنبيه، وهو النهي الصَّادر عن الشَّارع المقدَّس (بها هو ناصح ومرشِد) لا (بها هو مولى ومشرِّع).

(٥) فإنه إرشادٌ إلى كون لبسه مانعاً عن صحَّة الصَّلَاة، كما سيشير إليه قريباً.

(٦) كاعتبار المولى مانعيةَ شيء معيَّن عن صحَّة المأمور به، فيؤول النهي حينئذٍ إلى اشتراط عدم ذاك الشيء في المأمور به.



به<sup>(١)</sup>، فيقع فاسداً كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعية شيء، فيُستفاد منه أن عدم ذلك الشيء<sup>(٢)</sup> يكون شرطاً في المأمور به.

ولكنّ هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا<sup>(٣)</sup>؛ فإنّ هذا يجري حتى في الواجبات التوصلية؛ فإنّ فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

---

(١) المناسب عكسه، وهو: «لا ينطبق المأمور به على الفرد المأتي به» أو يقال: «لا يتطابق المأتي به مع المأمور به» مثلاً، والأمر سهل.

(٢) أي: عدم المانع، فيُشترط عدم لبس جلد الميتة في الصلاة، ولكنّ هذا الشرط ليس هو متعلّق النهي كما هو في النحو الثالث من أنحاء النهي عن العبادة، مضافاً إلى أنّ النهي هنا ليس بداعي الزجر والرّدع بخلافه هناك.

(٣) بل هو يرتبط بفساد العبادة لأجل فقدانها شرطاً معتبراً فيها، مع أنّ محلّ الكلام في مسألتنا هو فساد العبادة لأجل تعلّق النهي بها، وبينهما فرق كبير.

## المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

هنالك عدّة أقوال في اقتضاء النهي عن المعاملة فسادها وعدم اقتضائه إياه، بمعنى عدم ترتّب الأثر المرغوب منها شرعاً قبل تعلّق النهي لها، كالنقل والانتقال في البيع، والعُلقة الزوجية في النكاح، والفراق في الطلاق ونحوها. وقبل الشروع في ذلك ينبغي أولاً تنقيح محلّ النزاع، وتحديد المراد من المعاملة في المقام، فإنّ لها إطلاقين:

**الإطلاق الأول:** المعاملة (بالمعنى الأعمّ)، وهي التي تُقال على ما لا يكون عبادة، أي ما لا يحتاج إلى اعتبار قَصْد القُرْبَة فيه، حتى لو لم يدخل في بابيّ العقود والإيقاعات، مثل حيازة المباحات التي تقبل الانتصاف بالصحة والفساد.

**الإطلاق الثاني:** المعاملة (بالمعنى الأخصّ)، وهي التي يُتعارف التعبير عنها بالعقود والإيقاعات، وقد مرّ الحديث عنها في التنبيه الأول من مبحث (الصحيح والأعمّ) من جهة كونها موضوعة بإزاء نفس الأسباب أو المسبّبات<sup>(١)</sup>.

وقد وقع الكلام في تحديد المراد من (المعاملة) في هذه المسألة، وفيه قولان:

**القول الأول:** التعميم لكلّ ما يتصف بالصحة بالفساد، ويترتّب عليه أثرٌ شرعي قابلٌ للانفكاك عنه، وإنّ لم يكن من العقود والإيقاعات كحيازة المباحات، فإنّها تتصف بالصحة مع نية الحائز للتملك، وبالفساد من دونها.

---

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٣٠٥-٣٠٦.

وهذا هو ما صرَّح به صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمتهما (١)، وهو يوافق ما يستفاد من كلامٍ للشيخ الطوسي رحمته في المبسوط حكى الشيخ الأعظم رحمته مفاده (٢).  
**القول الثاني:** أنَّ المراد من المعاملة هو المعاملة (بالمعنى الأخص) حصراً، وهو الإطلاق الأول المتقدم، وهذا ما التزم به المحقق النائيني رحمته (٣)، وهو القدر المتيقن من المعاملة في مسألتنا، ولم يُصرِّح المصنَّف رحمته بمختاره في المقام.  
 وكيفما كان، فيعتبر في المعاملة (محل النزاع في مسألتنا) ثلاثة شروط، أشار إليها في الكفاية:

**الشَّرْط الأول:** صلاحيتها لأن تتصف بالصحة تارةً على تقدير عدم الاقتضاء، وبالفساد أخرى على تقدير الاقتضاء، كما سبق، والضابط فيها اشتمال المعاملة على أجزاء وشرائط، لأن البسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولهذا يخرج مثل الأكل والشرب، لعدم إمكان اتصافهما بالصحة والفساد.

**الشَّرْط الثاني:** ترتب أثر شرعي على المعاملة، ولهذا يخرج مثل الأكل والشرب أيضاً عن محل النزاع، وإن صدق عليهما عنوان المعاملة (بالمعنى الأعم)، لأنَّ المراد من الصحة في المعاملة ترتب أثرها عليها، ومن الفساد عدم ترتبه، ولا عبرة بترتب أثر عقلي أو عادي، كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته (٤).

(١) كفاية الأصول ص ١٨٢، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٦٧-١٦٨.

(٢) المبسوط ج ١ ص ١٧، مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٣١-٧٣٢.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٥٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٠٣.

(٤) مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٣١.

**الشَّرْطُ الثَّالِثُ:** إمكان انفكاك الأثر عن المعاملة، بأن لا تكون المعاملة علّة تامّة لترتّب أثرها عليها، كما يقال في الغَضَبِ والإِتْلَافِ واليدِ والجَنَائياتِ وغيرها، فإنَّ أثر كلِّ واحد منها (وهو الضمان) لا ينفكّ عنها، ولهذا لا تكون للمعاملة سوى حالة واحدة، وهي ترتّب الأثر عليها، مع أنَّ المعتبرَ في محلِّ النزاع وجودُ حالتين لمتعلّق النهي: الصّحّة تارّةً، والفساد أخرى.

وباتّضح هذا، فإنَّ للنهي المتعلّق بالمعاملة نحوين باعتبار نشوئه عن داعي النصّح والإرشاد أو عن داعي الرّدْع والزّجر، كما في النهي عن العبادة:

**النحو الأول:** إرشادي، وهو ما يصدر عن الشّارع (بما هو ناصحٌ)، ويكون بداعي الإرشاد إلى مانعية الشيء المنهي عنه عن صحّة المعاملة وترتّب الأثر عليها، كالنهي عن بَيْعِ الصّبيِّ وبَيْعِ ما لا يُقدَّر على تسليمه، فإنّه يدلّ على اعتبار البلوغ في الأول، واعتبار القدرة على تسليم المبيع في الثاني.

ولا إشكال في اقتضاء هذا النحو من النهي فسادَ المعاملة، كما ذكر المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله<sup>(١)</sup> - لأنّه يؤوّل في النهاية إلى اعتبار شيء في صحّة المعاملة، فتقع فاسدة عند خلوّها عن ذاك الشيء، لأنّ تخلّفه عن المعاملة هو من باب تخلّف شرطٍ معتبرٍ في صحتها، ففسادُها وعدم ترتّب الأثر الشرعي عليها ليسا محلاً للخلاف.

ولهذا يخرج هذا النحو عن محلّ الكلام في المسألة، لأنّ النهي الداخل فيه هو ما يتوجّه إلى المعاملة المستجمعة لكافة شرائطها، فينهي المولى العبدَ عن إيقاع المعاملة

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٧١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٢٦.

بعد توقّر كلّ ما يُعتبر في صحتها شطراً وشرطاً، وإنّما يُبحث عن ترتّب الأثر عليها وعدمه، من جهة منافاة المبعوضة الناشئة عن النهي لصحة المعاملة وعدمها.

**النحو الثاني:** مولوي تكليفي، وهو ما يصدر عن الشارع (بما هو مولى) ويكون بداعي الزجر الكاشف عن وجود حزاة ومبعوضة في متعلّق النهي، والقدر المتيقّن منه هو النهي التحريمي النَّفسي.

وهذا النحو هو محلّ الكلام في مسألتنا - كما مرّ - وله عدّة صور أشار رحمته الله إلى اثنتين منها:

**الصورة الأولى:** أن يتعلّق النهي التكليفي بذات السبب (عقداً كان أو إيقاعاً)، بمعنى الزجر عن نفس الإيجاب والقبول، أو نفس التلفّظ في الإيقاع، وهذا عبارة أخرى عن تعلّق النهي حقيقة بالمعاملة (بما هي فعلاً للمكلّف)، لزجره عن التسبّب بالعقد أو الإيقاع لإيجاد المعاملة، فالمحرّم هو نفس إيجاد المعاملة والاشتغال بها، ويكون حاله من حيث الاتصاف بالحرمة حال شرب الخمر والكذب ونحوهما.

ولا خلاف بينهم - ظاهراً - في عدم اقتضاء هذا النهي لفساد المعاملة؛ لعدم المنافاة بين النهي عن السبب وترتّب الأثر الشرعي عليه، وإنّ كان النهي يدلّ على كون السبب مبغوضاً عند الشارع المقدّس؛ لعدم الملازمة بين مبغوضة السبب وعدم ترتّب المسبّب (بالفتح) عليه، كما أفاد صاحب الفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته الله.<sup>(١)</sup>

(١) الفصول الغروية ص ١٤٠، مطارح الأنظار ج ١ ص ٧٥١-٧٥٢، كفاية الأصول ص ١٨٧، فوائد الأصول ج ١ ص ٤٧١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٢٨.

ومثاله المعروف النهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة، المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup>، ويمكن أن يكون المنع من أجل عدم مزاحمة الصلاة، ومن الواضح أن الذي يزاخم صلاة الجمعة هو نفس إنشاء العقد لا حصول الملكية، وعليه فلا مانع من ترتب الأثر على المعاملة بإمضاء الشارع المقدس له، كالنقل والانتقال في المثال، بعد استجماع المعاملة لشرائطها، وإن ارتكب المكلف حراماً.

وهذا ليس بغريب؛ لما ثبت بالضرورة من تحريم بعض الأسباب مع ترتب مسبباتها عليها، كما في الظهار، فإنه معاملة محرمة وفي نفس الوقت يترتب الأثر عليه من البينة أو الفراق المؤقت، ومثله الغضب والإتلاف، حيث ثبت تحريمهما مع ترتب المسبب عليهما.

**الصورة الثانية:** أن يتعلّق النهي بالمسبّب نفسه (أي مضمون المعاملة) وما يترتب على السبب، وهو الأثر المتوقع من المعاملة شرعاً قبل تعلّق النهي بها، كالنقل والانتقال في البيع، وحليّة الاستمتاع في النكاح، والفراق في الطلاق وغير ذلك، من دون أن يكون السبب محرماً ولا مبغوضاً، مثل النهي عن بيع المصحف إلى الكافر، أي عن التسبّب، وهو إيجاد المسبّب (بما هو مسبّب) عن سببه، فإنّ المبغوض عند الشارع المقدس نفس ملكية الكافر للمصحف، ولا مبغوضية في نفس السبب (أي العقد).

وفي اقتضاء النهي عن المعاملة فسادها وعدم اقتضائه إياه خلافاً بين العلماء

(١) سورة الجمعة، الآية (٩).

على أقوال كثيرة، أهمها ثلاثة:

**القول الأول:** اقتضاء النهي عن المعاملة لفسادها، وعدم ترتب أثرها المتوقع منها، وهذا هو رأي المشهور منهم المحقق النائيني رحمته الله، واستدلوا له بعدة أدلة نذكر اثنين منها، وقد اقتصر المصنّف رحمته الله على أولهما:

**الدليل الأول:** أنّ لكلّ معاملة شروطاً، منها سلطنة المتعاقدين على إنشائها، بأن يكون العاقد (أو الموقع) غير محجور عليه شرعاً من قبيل السّفه والجنون، ونهيّ الشارع المقدّس عن المسبّب يُفقدّها هذا الشرط، لأنّ النهي المذكور يجعل العاقد بمنزلة العاجز أو المحجور عليه، فيصير ممنوعاً من النّقل شرعاً، والممنوع الشرعي كالممنوع العقلي، وكما أنّ المعاملة لا تصحّ من المحجور عليه، فكذلك المعاملة المنهي عنها، وهذا معناه اقتضاء النهي فساد المعاملة أو دلالته عليه، وهذا ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله (١).

وقد نوقش في هذا الدليل بعدة مناقشات، ذكر المصنّف رحمته الله اثنتين منها:

**المناقشة الأولى:** أنّ هذا الكلام وإن كان مقبولاً، إلا أنّه يجعل النهي من النحو الأول الخارج عن محلّ الكلام، لأنّ معنى سلب سلطنة المتعاقدين على إجراء العقد هو أن مخالفة النهي تستوجب اختلال شرط من شروط المعاملة، فلا يكون فسادها راجعاً إلى النهي بما هو نهي موجب لمبغوضية المعاملة عند الشارع، بل هو راجع إلى دلالة النهي على اعتبار شيء في المعاملة، بحيث يكون فقدان هذا الشرط موجباً لفسادها، كما هو حاصل في الأمثلة المذكورة.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٤٧١ - ٤٧٢، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٢٦.

مثلاً: نهى الشارع المقدّس عن بيع العبد الآبق، يمكن أن يقال إنّه إرشاد من الشارع إلى اعتبار القدرة على تسليم المبيع في صحّة المعاملة، بفقدته يخلّ شرط من شروط المعاملة، فتقع فاسدة لا محالة، ومَرَّ قريباً أن فساد العمل بسبب فقدّه أحد الشروط المعتبرة في صحّته لا علاقة له بمسألة (اقتضاء النهي للفساد)، حتى لو ترتّب عليه فساد المعاملة، كما هو واضح.

**المناقشة الثانية:** انتفاء الدليل على فساد المعاملة المنهي عنها، فإنّ الشأن (كلّ الشأن) هنا في إثبات المنافاة بين تعلق النهي بالمسبّب وحصوله، وفي المقام نجد أنّ المحقق النائيني تنكّر بحزم بحصول المنافاة المذكورة من خلال جزمه بأنّ النهي عن المسبّب يقتضي رفع السلطنة، ولا يخلو هذا عن مصادرة على المطلوب.

**الدليل الثاني:** التمسك ببعض الأخبار، منها الروايات الواردة في نكاح العبد من دون إذن سيده، الدالة على صحّة العقد مع إجازة السيد، كقوله عليه السلام في معتبرة زرارة: ((إنّه لم يعصى الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازَه فهو له جائز))<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال بالمعتبرة - كما أفاد صاحبها القوانين والفصول عليه السلام -: أنّ تعليل الإمام عليه السلام عدم فساد نكاح العبد بعدم معصيته لله تعالى، يدلّ على أنّ العبد لو عصى الله تعالى لوقع نكاحه فاسداً، وهذا يعني أنّ النهي عن المعاملة يقتضي الفساد<sup>(٢)</sup>.

ولم يسلم هذا الدليل أيضاً - كسابقه - من المناقشة والחדش بما هو مذكور في

(١) الكافي ج ٥ ص ٥٧٨ ح ٣، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٣٥١ ح ٦٣.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٧٣٢، الفصول الغروية ص ١٤٤.



محلّه<sup>(١)</sup>.

**القول الثاني:** عدم الدّلالة على الفساد ولا على الصّحّة، وهو رأي جماعة منهم العلامة تيّز<sup>(٢)</sup>، والمصنّف رحمته كما يظهر من مناقشته لشيخه المحقق النائيني تيّز<sup>(٣)</sup>، فلا يختلف رأيه رحمته هنا عن رأيه في باب العبادات، وهو عدم الدّلالة على الفساد، وحيث لا يكون النهي عن المعاملة مقتضياً للفساد عنده سواء تعلّق النهي بالسبب أم بالمسبّب، ويكون إثبات الفساد بحاجة إلى الدّليل، فليُتدبّر جيداً.

**القول الثالث:** أنّ النهي عن المعاملة يدلّ على صحتّها، وهو المحكي عن أبي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني<sup>(٤)</sup>، وقد وافقهما صاحب الكفاية تيّز<sup>(٥)</sup> في الجملة<sup>(٤)</sup>، وبعض المحققين تيّز<sup>(٥)</sup>.

والوجه في هذا أنّ نهي الشارع المقدّس عن المعاملة يقتضي قدرة المكلف على إيجاد المسبّب خارجاً، وإلا لم يحسن النهي عنها، وقدرة المكلف على إيجاد المسبّب لا تكون إلا إذا كان السبب واجداً لجميع الأجزاء والشرائط المتعبّرة فيه، وهذا يكشف عن صحّة المعاملة، وتأثيرها في تحقّق الأثر المطلوب منها.

(١) يلاحظ على سبيل المثال: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٧٤، مطارج الأنظار ج ١ ص ٧٥٦ -

٧٥٩، كفاية الأصول ص ١٨٦ .

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٣) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٧٦، مطارج الأنظار ج ١ ص ٧٦٣ .

(٤) كفاية الأصول ص ١٨٩ .

(٥) الحلقة الثانية ص ٣٥٦، الحلقة الثالثة ق ١ ص ٢٨٧ .

## المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

إنَّ النهي في المعاملة<sup>(١)</sup> على نحوين - كالنهي عن العبادة - فإنَّه تارةً: يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه<sup>(٢)</sup>، أو بداعي آخر مشابه له<sup>(٣)</sup>.  
وأخرى: يكون بداعي الرِّدْع والزَّجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحزازة فيه.

فإنَّ كان الأول<sup>(٤)</sup> فهو خارجٌ عن مسألتنا - كما تقدَّم في التنبيه السَّابق<sup>(٥)</sup> -؛ إذ لا شكَّ في أنَّه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعية الشيء في المعاملة فإنَّه يكون دالاً

---

(١) والمراد من المعاملة في محلِّ الكلام هو المعاملة (بالمعنى الأخصَّ) التي يُتعارف التعبير عنها بالعقود والإيقاعات.

(٢) عن صحَّة المعاملة كمانعية كون البائع صبيّاً مثلاً عن صحَّة البيع، وكذا مانعية كون الشيء (غير مقدورٍ على تسليمه) عن الصحَّة.

(٣) كالذي ذكره المحقق النائيني تثنُّ، وهو الإرشاد إلى عدم حصول المعاملة سواء تعلق النهي بالسَّبب أم بالمسبَّب، فإنه يقتضي الفسادَ مطلقاً.

(٤) وهو النهي الإرشادي، الذي يصدر عن الشَّارع (بما هو ناصحٌ ومرشدٌ) لا (بما هو مولى وحاكمٌ).

(٥) لأنَّ الفساد فيه لا يرجع إلى استلزام النهي مبغوضية المعاملة، كي يقال إنَّ هذه المبغوضية تنافي صحَّة المعاملة.

على فسادها عند الإخلال<sup>(١)</sup>؛ لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها<sup>(٢)</sup>، فتخلّفه تخلّف للشرط المعتبر في صحتها<sup>(٣)</sup>، وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان<sup>(٤)</sup>.

وإن كان الثاني<sup>(٥)</sup>، فإن النهي إما أن يكون عن ذات السبب - أي عن العقد الإنشائي - أو فقل عن التسبب<sup>(٦)</sup> به لإيجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾<sup>(٧)</sup>، وإما أن يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة،

(١) كما لو كان البائع صيباً أو بالغاً لكنّه باع شيئاً لا يقدر على تسليمه للمشتري.

(٢) كاعتبار (عدم كون البائع صيباً) في البيع أو اعتبار (عدم كون المبيع غير مقدور التسليم للمشتري) ونحوهما.

(٣) وهو (البلوغ) في المثال الأول، و(القدرة على تسليم المبيع) في المثال الثاني.

(٤) لأن الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط، فيندرج حينئذ تحت كبرى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

(٥) وهو النهي المولوي التكليفي، الذي يصدر عن الشارع (بما هو مولى).

(٦) ظاهر كلام المصنّف رحمته الله أن المذكور في هذا الشق فرض واحد، مع أن (النهي عن ذات السبب) و(النهي عن التسبب) فرضان متغايران، وإن كان قد يفهم من بعض كلامه الآتي أن نظره إلى خصوص الفرض الأول، لكنّ بعضه الآخر يأبى عن ذلك، فليلاحظ.

(٧) سورة الجمعة، الآية (٩)، وليس في الآية الكريمة نهْيٌ فعلي عن البيع، بل الموجود فيها (الأمر بترك البيع)، ولازمه عقلاً (النهي عن إيقاعه)، والأمر سهل.

كالنهي عن بيع الآبق<sup>(١)</sup> وبيع المصحف.

فإن كان النهي على النحو الأول (أي عن ذات السبب)<sup>(٢)</sup> فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة؛ إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسيب به<sup>(٣)</sup> وبين إمضاء الشارع له، بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها<sup>(٤)</sup> كحُرْمَةِ الظَّهَارِ التي لم تنافِ ترتّب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهي على النحو الثاني (أي عن المسبب)<sup>(٥)</sup> فقد ذهب جماعة من العلماء<sup>(٦)</sup> إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعضُ أعاضِمِ مشايخنا<sup>(٧)</sup> من أن صحّة كلِّ

(١) أي بيع العبد الآبق، فيكون المبغوض عند الشارع المقدّس هو نفس الملكية من دون أية مبغوضية للسبب، أي نفس العقد المنشأ بين الطرفين.

(٢) عقداً كان أو إيقاعاً، ويكون النهي عنه بما هو فعلٌ من أفعال المكلف.

(٣) المناسب لكلامه السابق أن يكون هذا العطف تفسيرياً، ولكن مرّاً ما فيه.

(٤) أي: خلاف المنافاة، فيترتب الأثر على المعاملة، وإن كان السبب محرّماً شرعاً.

(٥) أي مضمون المعاملة، وهو الأثر المطلوب منها شرعاً قبل تعلّق النهي بها.

(٦) بل هو رأي المشهور، منهم المحقق النائيني تقيّد.

(٧) وهو المحقق النائيني تقيّد، ومحصّل استدلاله أن نهي الشارع عن المعاملة يرفع

شرطاً معتبراً في تحقّق النقل والانتقال، وهو أن لا يكون أي من المتعاقدين محجوراً

من التصرف في ماله، ومنع الشارع يوجب رفع السلطنة، فتكون المعاملة حينئذٍ

نظير بيع المرهون أو المحجور عليه الممنوع من التصرف، فيستوجب الفساد.

معاملةً مشروطةً بأن يكون العاقد مسلطاً على المعاملة في حكم الشارع، غيرَ محجور عليه من قبَله<sup>(١)</sup> من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة، ونفسُ النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه<sup>(٢)</sup>، فيختل به ذلك الشرطُ المعتبر في صحة المعاملة<sup>(٣)</sup>، فلا محالة يترتب على ذلك فسادُها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة<sup>(٤)</sup>. ولكن التحقيق أن يقال<sup>(٥)</sup>: إن استناد الفساد إلى النهي إنما يصح أن يفرض ويُتنازع فيه في ما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً، حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنه ليس في اليقين<sup>(٦)</sup> إلا المبغوضية الصرفةُ المستفادة من النهي، وحيثُ

(١) أي: من قبل الشارع المقدس، كما في المفلس والمجنون.

(٢) فيصير العاقد عندئذٍ بمنزلة العاجز أو المحجور عليه.

(٣) وهو سلطنة كل واحدٍ من المتعاقدين على إنشاء المعاملة.

(٤) ولكن المصنّف رحمته الله لا يرتضي الدليل الذي ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته الله، وسيناقش فيه بمناقشتين.

(٥) هذه أولى المناقشتين، ومحصلها لزوم خروج النهي المذكور عن محل الكلام، لأن معنى سلب سلطنة المتعاقدين على إجراء المعاملة بسبب نهى الشارع عنها هو أن مخالفة النهي تستوجب انتفاء شرطٍ معتبرٍ في المعاملة، فيرجع النهي إلى النحو الأول، ولا يكون فسادُ المعاملة حينئذٍ مسبباً عن النهي (بما هو نهى).

(٦) أي ليس هناك ما يمكن أن يكون مقتضياً لفساد العقد وعدم ترتب أثره عليه سوى تعلّق النهي بالمعاملة.

يقع البحث في أن هذه المَبْغُوضِيَّة هل تنافي صَحَّةَ المعاملة أو لا تنافياها؟

أما إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعَوَاضِينَ أو العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفهية والمجنون والصَّغِير<sup>(١)</sup>، الدالُّ<sup>(٢)</sup> على اعتبار العقل والبلوغ في البائع، وكالنهي عن بيع الخمر والمَيْتَةِ والأَبْق<sup>(٣)</sup> ونحوها الدالُّ على اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرف منه، وكالنهي عن العقد بغير العربية - مثلاً - الدالُّ على اعتبارها<sup>(٤)</sup> في العقد - فإنَّ هذا النهي في كُلِّ ذلك لا شَكَّ في كونه دالاً على فساد المعاملة<sup>(٥)</sup>، لأنَّ هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه<sup>(٦)</sup>، وهو كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة، وقد تقدّم أنَّ هذا ليس موضع الكلام<sup>(٧)</sup> من منافاة نفس النهي بداعي الرِّذَع والزَّجْر لصَحَّةَ المعاملة<sup>(٨)</sup>.

(١) هذا مثال للنهي الدالُّ على اعتبار شيء في المتعاقدين.

(٢) بالجرّ نعتٌ لـ (النهي).

(٣) هذا مثال للنهي الدالُّ على اعتبار شيء في العَوَاضِينَ.

(٤) أي اعتبار العربية، وهذا مثال للنهي الدالُّ على اعتبار شيء في العقد.

(٥) ولكنّه ليس من سِنَخِ النهي الذي يقصده القائل بفساد العقد، وهو أن يكون النهي (بما هو) سبباً في فساد العقد.

(٦) مع أنَّ الكلام في النحو الثاني، وهو النهي التكليفي المولوي.

(٧) في مسألتنا؛ لوضوح أنَّ هذا النهي يقتضي الفسادَ من غير الجهة المبحوث عنها هاهنا، والمُتَنَازِع فيها بينهم.

(٨) مع فرض اشتغال المعاملة على جميع الشُّرُوطِ المعتبرة فيها.

فالعمدة هو الكلام<sup>(١)</sup> في هذه المنافاة، وليس من دليلٍ عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفسادُ المعاملة<sup>(٢)</sup>، وكونُ النهي عن المسبَّب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فإنَّ معنى ذلك أنَّ النهي في المعاملة شأنه أنَّ يدلَّ على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه<sup>(٣)</sup>، وهذا لا كلام لنا فيه<sup>(٤)</sup>. وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية<sup>(٥)</sup>، وفقنا الله تعالى لمراضيه.

- 
- (١) هذه هي المناقشة الثانية، ومحصَّلها أنَّ ظاهر كلام المستدلِّ الجزمُ بأنَّ النهي عن المسبَّب يقتضي رَفْعَ السلطنة عن المتعاقدين، وهذا يعني جزمه بتحقيق المنافاة بين تعلُّق النهي بالمسبَّب وبين ترتبه وحصوله، مع أنَّ المهمَّ هاهنا إقامة الدليل على ثبوت هذه المنافاة، وأنَّ المعاملة المنهي عنها تقع فاسدة.
- (٢) أو قُلْ: بين ترتب الأثر على المعاملة وبين تعلُّق نهْي الشارع بها، ومن دون إثباتها يكون الاستدلال المذكور أشبه بالمصادرة على المطلوب.
- (٣) فيكون النهي حينئذٍ من النحو الأول (أي الإرشادي) الخارج عن محلِّ الكلام، وليس من النحو الثاني (أي المولوي التكليفي) محلِّ الكلام.
- (٤) فإنَّ أحداً لا يَنَازِعُ في دلالة النهي المذكور على فساد المعاملة وعدم ترتب أثرها عليها؛ ضرورة أنَّ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه.
- (٥) ولم يتطرَّق المصنَّف رحمته الله للروايات التي استدلَّ بها القائلون بالاقضاء، كما لم يُصرِّح رحمته الله بمختاره في المقام، ومَرَّ أنَّ الظاهر بناؤه على القول الثاني، أي عدم دلالة النهي على الفساد ولا على الصَّحَّة، فليُلاحَظ.

**المقصد الثالث**

**مباحث الحجة**





## بسم الله الرحمن الرحيم

### تمهيد

يشتمل هذا المَقْصَد على مقدّمة وتسعة أبواب رئيسة، وقبل الشروع في المقدّمة يذكر المصنّف رحمته الله تمهيداً يتطرّق فيه لأهمية هذا المَقْصَد، وما يحتاجه الأصولي في استنباط الحكم الشرعي.

ومحصّل ما أفاده رحمته الله فيه أنّ هذا المَقْصَد يمكن اعتباره الغاية القصوى التي يسعى إليها الأصولي والعمدة لما يقع البحث عنه في علم الأصول، لأنّه يرتبط ارتباطاً مباشراً بالغرض المهمّ من هذا العلم والفائدة العظمى له، أعني الاستدلال للأحكام الشرعية من أدلتها المقررة، كما تقدّم في مدخل الكتاب، فإنّ هذا المَقْصَد يوفرّ الكبرى التي تنضمّ إلى الصغرى التي تمّ استحصالها من المَقْصَدين (الأول والثاني)، ليتكوّن منهما القياس المنتج للحكم الشرعي الكلي، وقد مرّ في أوائل الكتاب أنّ المَقْصَد الأول يُنقّح صغريات أصالة الظهور في باب الألفاظ التي يُبحث عن حجّيتها هاهنا، وأنّ المَقْصَد الثاني يتكفّل بتشخيص صغريات ما يحكم به العقل التي يُبحث عن حجّيتها في هذا المَقْصَد أيضاً.

والوجه في استحصال الكبرى من مباحث هذا المَقْصَد هو أنّه يُنقّح كلّ ما يكون صالحاً ولاثقاً بالدّليلية على الحكم الشرعي، فيتمهّد الطّريق أمام الأصولي للتعرف على الأحكام الواقعية للأفعال الاختيارية للمكلّفين بقدر الطاقة البشرية.

ولا يدعي أحدُ الوصولَ إلى أحكام الله تعالى في كلِّ واقعةٍ من الوقائع التي يُراد استنباط الحكم الشرعي المتعلق بها، ولذا يكون الخطأ في إصابة الحكم الواقعي أمراً طبيعياً على الرغم من بذل الفقيه كلِّ ما بوسعه، واستخدامه جميع الوسائل المتاحة له، وهذا واضح بناءً على (مسلك التخطئة) الذي تقول به الإمامية بالنسبة إلى ما يتوصل إليه المجتهدون من أحكام شرعية، كما سيأتي الحديث عنه في المبحث الثالث عشر من مقدمة هذا المقصد<sup>(١)</sup>.

ولكن الذي يهون الخطب أن المكلف إذا أخذ بما توصل إليه الفقيه ثم انكشف خطؤه لم يكن مسؤولاً أمام الله تعالى ولا مستحقاً للعقاب، لأن عمله كان مستنداً إلى حجة معتبرة عند الشارع المقدس، فلا يكون حاله حال مَنْ لم يأت بالعمل رأساً أو أتى من دون اعتماد على حجة معتبرة.

وسيتضح من خلال مباحث هذا المقصد أنّ هناك شروطاً في الأمانة التي تُعتبر حجة على الحكم الشرعي، وهذه الشروط تنتهي في آخر المطاف إلى كون تلك الأمانة طريقاً مرضياً عند الشارع المقدس للتعرف على أحكامه، لكي ينتسب الخطأ حينئذٍ إلى نفس الطريق الذي رضي به الشارع، ولأجل هذه النكته يصير المكلف معذوراً شرعاً.

ومن هنا، لا يكون الشخص معذوراً أمام الشارع المقدس في ما لو استند في عمله على القياس أو الاستحسان وما شابههما؛ لسبب بسيط هو أنّ الشارع المقدس لم يرتضِ مثل هذه الأمور كطرق موصلة إلى أحكامه، كما سيتضح في محله.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٩١-٩٢.

هذا، وقد أشار المصنّف رحمته الله في الهامش إلى رأي لبعض مشايخه تتج في تحديد ضابطة المسألة الأصولية، وهي الوقوع كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، والظاهر أنّ نظره إلى المحقق العراقي تتج، وإنّ جاز أن يكون نظره إلى المحقق النائيني تتج أيضاً، لتصريحه بهذا في بداية مباحث القطع<sup>(١)</sup>، إلا أنّ الأخير يُجَوِّز وقوع المسألة أصولية صغرى أحياناً، والأمر سهل.

وهذا المطلب يتطرّقون له عادةً في مقام التفريق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية التي قد تختلط بالمسألة الأصولية، ولا بأس بالإشارة إلى أهمّ الأقوال فيها: القول الأول: أنّ المسألة الأصولية هي التي ينحصر أمر تطبيقها بيد المجتهد، في مقابل غيرها التي يمكن أن يتدخّل المقلّد (بالكسر) فيها، فيكون أمرها مشتركاً بين الاثنين، وهذا ما نُقِلَ عن الشيخ الأعظم تتج<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني: أنّ المسألة الأصولية هي التي يكون طابعها العموم والاشتراك بين أبواب فقهية متعدّدة في مقام الاستنباط، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية تتج في أول باب (الأصول العملية) في مقام توجيه خروج قاعدة الطّهارة عن التعريف<sup>(٣)</sup>، واعتمده بعض المحققين تتج<sup>(٤)</sup>.

القول الثالث: أنّ المسألة الأصولية هي التي تقع كبرى في قياس الاستنباط،

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ٩.

(٢) يلاحظ: نهاية الأفكار ج ١ ص ٢١، مقالات الأصول ج ١ ص ٥٣.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٣٧.

(٤) بحوث في علم الأصول مج ١ ص ٣١-٣٢، وكذا أوائل الحلقتين الأولى والثانية.

وهذا مختار كثير من الأصوليين منهم المحققان النائيني والعراقي رحمهما (١)، وقد أشار إليه المصنّف رحمته في الهامش، كما مرّ قريباً.

**القول الرابع:** أنّ المسألة الأصولية لا تصلح إلا لاستنتاج الحكم الشرعي الكلي، بخلاف القاعدة الفقهية التي يكون الحكم المستنتج منها جزئياً في الغالب، وهذا أيضاً قد ذكره المحقق النائيني رحمته (٢).

**القول الخامس:** أنّ المسألة الأصولية هي التي يُستفاد الحكم الشرعي منها بنحو التوسيط والاستنباط لا بنحو التطبيق على المصاديق، وهذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته (٣).

**القول السادس:** أنّ المسألة الأصولية لا بد أن تكون نظرية ويقع الاختلاف فيها، وهذا ما ذكره السيد الخوئي أيضاً رحمته (٤).

وباتّضح هذا التمهيد، يقع الكلام أولاً في مقدّمة هذا المقصد، وهي تشتمل على خمسة عشر مبحثاً.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ١٩، نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٠-٢١.

(٢) فوائد الأصول ج ٣ ص ٩١، ج ٤ ص ٣٠٩.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٠١.

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٥.

بسم الله الرحمن الرحيم

## المَقْصِدُ الثالث: مباحث الحجّة

تمهيد

إنّ مقصودنا من هذا البحث - وهو (مباحث الحجّة) - تنقيح ما يصلح<sup>(١)</sup> أن يكون دليلاً وحجّةً على الأحكام الشرعية، لتوصّل إلى الواقع من أحكام الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

فإنّ أصبنا بالدليل ذلك الواقع<sup>(٣)</sup> كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى<sup>(٤)</sup>

---

(١) إشارة إلى مختاره رحمته في موضوع هذا المقصد، وهو الصّالح للدليلية من دون حصره في خصوص الأدلة الأربعة، كما مرّت الإشارة إليه في بداية المقصد الأول، وسيأتي مفصّلاً في أول مباحث مقدمة هذا المقصد.

(٢) وقد لا نتوصّل إليه، لا أنّ الواقع هو ما يتوصّل إليه المجتهد، وهذا إشارة إلى مسلك (التخطة) المجمع عليه عند الإمامية، في مقابل مسلك (التصويب).

(٣) الثابت مع قطع النّظر عن الأدلة الموصلة إليه، وهذا تأكيدٌ على بطلان مسلك (التصويب) بكلا نحوي: الأشعري والمعتزلي.

(٤) من تحصيل الأحكام الشرعية الواقعية، ويكون هذا الدليل منجزاً للتكليف في عهدة المكلفين لو تركوا العمل به.

والمَقْصَدُ الأعلى، وإنْ أخطأناه<sup>(١)</sup>، فنحن نكون معذورين غيرَ معاقبين في مخالفة الواقع<sup>(٢)</sup>.

والسرُّ في كوننا معذورين عند الخطأ<sup>(٣)</sup> هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع<sup>(٤)</sup> - أن هذا الدليل المعين كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجة<sup>(٥)</sup> عليها، فالخطأ الذي نقع فيه<sup>(٦)</sup> إنما جاء

- 
- (١) بسبب خطأ الأمانة التي عمِلنا بها، والتي ثبت جواز العمل بها شرعاً.
- (٢) التي ترتبت على العمل بالأمانة المخطئة من ترك واجب أو ارتكاب محرّم، فنكون عندئذٍ بمنأى عن استحقاق العقاب، وإلا كان العقاب قبيحاً عقلاً، لأنّه من العقاب بلا بيانٍ والمؤاخذه بلا برهانٍ، وهذا هو معنى ثبوت المَعْذَرَةِ للدليل.
- (٣) وفي نفس الوقت لا يلزم إشكالٌ على الشارع المقدّس بحجّة تسببه في فوات المصالح الواقعية أو الوقوع في المفاصد الواقعية، كما سيأتي في المبحث الثامن.
- (٤) التقييد بـ(القطع) للإشارة إلى أنّ ثبوت الجعل الشرعي التعبدّي للطرق - التي لا يكون ثبوت الجعل لها بالذات - لا بدّ أن يكون يقينياً لأنّ الاحتمال المخالف للواقع لا يصحّ رفعه بالظنّ، كما سيأتي بيانه في المبحث السادس من المقدمة.
- (٥) فحجّة الأمارات - وفي مقدّمتها خبر الواحد - جعّلية، وليست ذاتية كالقطع، ومعنى الجعل إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها، كما سيأتي في المبحث الثاني.
- (٦) عند انكشاف مخالفة الأمانة (المجعولة شرعاً) للواقع، ممّا يؤدي إمّا إلى فوات المصالح الواقعية على المكلفين أو وقوعهم في المفاصد مع علم الشارع بهذا كلّ.

من الدليل الذي نصّبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا<sup>(١)</sup>.

وسياتي<sup>(٢)</sup> بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصحّ وقوع الخطأ<sup>(٣)</sup> في الدليل المنصوب حجةً، مع أنّ الشارع هو الذي نصّبه وجعله حجة<sup>(٤)</sup>. ولا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنّه هو الذي يُحصّل كبريات مسائل المقصّدين السابقين (الأول والثاني)<sup>(٥)</sup>، فإنّه لما كان يُبحث في المقصد الأول عن تشخيص<sup>(٦)</sup> صغريات الظواهر

(١) ولا ضيرَ في هذا رعاية لمصلحة نوعية مثل التسهيل على المكلفين أو تأسيس قاعدة لهم تكون مرجعاً في حال الشكّ، كما سياتي في محله.

(٢) في المبحث الثالث عشر من المقدمة عند الحديث عن انتفاء التكليف ولزوم التدارك لما فات من الواقع، فإنّ هذا معنى (المعدّرية) التي تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمانة التي قد تُخطئ، مع علم الشارع باحتمال خطئها.

(٣) فالحقّ الذي عليه الإمامية هو القول بالتخطئة، بمعنى أنّ الفقيه قد يصل إلى نتائج مخالفة للواقع، ولكن بشرط اعتماده على الطرق المعتمدة شرعاً.

(٤) مع علمه بأنّ هذا الطريق قابلٌ للخطأ وعدم إصابة الواقع، لكنّ هناك مصلحة أهمّ في نظر الشارع المقدّس كالتهييل أو تأسيس قاعدة للمكلفين.

(٥) أي: الكبريات التي تنطبق على الصغريات المستحصلة من ذينك المقصّدين، كما تقدّم فيهما، وسيوضحه هنا أيضاً.

(٦) من ناحية عامّة، كما سبقَ هناك، وهذا التشخيص يكون بطريق الوضع أو الإطلاق ومقدمات الحكمة.



اللفظية<sup>(١)</sup> فإنه في هذا المقصد يُبحث عن حجّة مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم<sup>(٢)</sup>، فتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى<sup>(٣)</sup> من نتيجة هذا المقصد، ليُستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلاً<sup>(٤)</sup>:

صيغة (افعل) ظاهرة في الوجوب ..... (الصغرى)

وكل ظاهر حجّة<sup>(٥)</sup> ..... (الكبرى)

فيستج: صيغة (افعل) حجّة في الوجوب ..... (النتيجة)

فإذا وردت صيغة (افعل) في آية أو حديث استُنتج من ذلك<sup>(٦)</sup> وجوب متعلقها.

(١) هامش: إنّ بعض مشايخنا الأعظم نكّز التزم في المسألة الأصولية أنّها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يُستنبط منه الحكم الشرعي، وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة أصولية، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو، وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم، وقد أوضحنا الحقيقة هنا، وفي ما سبق.

(٢) من دون التركيز - في الغالب - على الخصوصيات كاللغة التي ينتمي إليها اللفظ أو زمان النطق به ونحوهما.

(٣) مرّ في الشرح ذكر عدّة أقوال في تحديد الضابطة التي بموجبها تتحقّق الكبرى وتمتاز عن المسألة الفقهية، كما مرّ بعض الكلام عمّا جاء في الهامش المتقدم.

(٤) بعد صياغة قياس من الشكل الأول متوفّر على الشرائط المعبّرة في إنتاجه.

(٥) ربّما يُشكل على هذا القياس بعدم تكرّر الحد الأوسط فيه، لخلوّ كبراه عن قيد

(في الوجوب) الموجود في الصغرى، ولكنّ الأمر سهل من هذه الناحية.

(٦) الدليل، آية كان أو حديثاً.

وهكذا يقال في المَقْصَد الثاني<sup>(١)</sup>، إذ يُبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفي هذا المَقْصَد يُبحث عن حجّة حكم العقل، فتألف منهما صغرى وكبرى<sup>(٢)</sup>، وقد أوضحنا كلّ ذلك في تمهيد المَقْصَدَيْن، فراجع.

وعليه، فلا بدّ أن نستقصي في بحثنا عن كلّ ما قيل أو يمكن أن يقال<sup>(٣)</sup> باعتباره وحجّيته، لنستوفي البحث، ولنُعذّر عند الله تعالى في اتّباع ما يصحّ اتّباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره<sup>(٤)</sup>.

وينبغي بنا أيضاً - من باب التمهيد والمقدمة - أن نبث عن موضوع هذا المَقْصَد، وعن معنى الحجّة، وخصائصها، والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلّق بذلك، فنضع المقدمة في عدّة مباحث<sup>(٥)</sup>، كما نضع المَقْصَد في عدّة أبواب<sup>(٦)</sup>.

(١) أي: باب (الملازمات العقلية)، كما سبق منه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في أوله.

(٢) على نفس المنوال المتقدّم في المَقْصَد الأول.

(٣) وإنّ لم تثبت بعد ذلك حجّيته عند الشّارع المقدّس كالقياس وأخوته، فلا يختصّ البحث بالأمارات التي ثبت اعتبارها فقط، كما قد يتوهم ممّا سيأتي قريباً.

(٤) إذا أدّى هذا إلى مخالفة الواقع في بعض الأحيان وفوات بعض المصالح الواقعية الواقعية بسبب ترك واجب، أو الوقوع في بعض المفاسد بسبب ارتكاب محرّم.

(٥) وهي خمسة عشر مبحثاً.

(٦) وهي تسعة أبواب آخرها باب (التعادل والتراجع).



## المبحث الأول: موضوع المقصد الثالث

المعروف عند الأصوليين البحث عن موضوع علم الأصول برمته، لا البحث عن موضوع باب معيّن من أبوابه، كما صنع المصنّف رحمته الله هاهنا، ولعلّ الوجه فيه هو أنّه لا يرى حاجةً إلى الالتزام بضرورة وجود موضوع محدّد لكلّ علم؛ لعدم الدليل عليه كما تقدّم في أوائل المقصد الأول<sup>(١)</sup>، ويترتب على هذا الرأي التعامل مع كلّ باب من أبواب علم الأصول على حدة، والبحث عن موضوعه الذي تدور أبحاثه حوله، وحيث إنّ هذا المقصد في نظره رحمته الله يمثل غاية الغايات من مباحث الأصول، فقد أفرد له مبحثاً خاصّاً يتحدّث فيه عن موضوعه.

وكيفما كان، فقد وقع الخلاف بين الأصوليين في تحديد موضوع علم الأصول، وفيه عدّة أقوال، نشير إلى أربعة منها:

**القول الأول:** أنّ موضوع الأصول هو الأدلة الأربعة (بما هي أدلة)، بمعنى أنّ كلّ واحد من الكتاب العزيز والسنة الشريفة والإجماع والعقل (بوصف دليليته على الحكم الشرعي) يكون موضوعاً لهذا العلم أو المقصد - بتعبيره رحمته الله -، وحيث إنّ موضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فإنّ البحث عن عوارض كلّ واحد من الأربعة لا بد أن يكون بعد ثبوت دليليته، ومن هنا يتوجّه على هذا القول إشكالٌ معروفٌ بينهم يأتي التطرّق له قريباً، وهذا القول هو الذي يُنسب إلى

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤٢ .

المحقق القمّي تَتَذَرُ<sup>(١)</sup>، ومشهور الأصوليين.

**القول الثاني:** أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة (بها هي هي)، أي ذوات الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهذا ما يتبناه صاحب الفصول تَتَذَرُ<sup>(٢)</sup>.

والذي دعاه إلى العدول عن قول المشهور هو ما وجده فيه من الخلل، الذي أصبح في ما بعد إشكالاً مشهوراً عند كثير من متأخري الأصوليين - وفي مقدمتهم صاحب الكفاية تَتَذَرُ<sup>(٣)</sup> - مفاده لزوم خروج أهم مسائل علم الأصول، وهي مسائل المَقْصَد الثالث.

**وتقريره:** أن الدّليّلية (أو الحجّية) - بحسب القول الأول - جزءٌ من الموضوع، فيكون البحث عنها بحثاً عن أصل وجود الموضوع، الذي هو مفاد (كان) التامّة، فتندرج جلّ مسائل المَقْصَد الثالث حيثنّذ في مبادئ علم الأصول لا في مسائله، فإنّ البحث في مباحث الحُجَج والأمارات يكون عن نفس ثبوت الدّليّلية والحجّية لخبر الواحد والإجماع المنقول والسّيرة والشهرة الفتوائية ونحوها، فتندرج المباحث المذكورة في المبادئ التّصوّرية لعلم الأصول، وهكذا الحال مع الأصول العملية حيث يقع البحث فيها عن نفس حجّية الأصل العملي، كما أنّ البحث في الملازمات العقلية عن أحوال الأحكام (بها هي أحكام)، فتدخل حيثنّذ في المبادئ الأحكامية،

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٧ .

(٢) الفصول الغروية ص ١٢ .

(٣) كفاية الأصول ص ٨ .

فلا يقع البحث في شيء من هذه الأبواب الثلاثة عن عوارض الأدلة الأربعة كما هو المفترض في موضوع العلم، والحال أن (مباحث الحجّة) تمثل عمدة مباحث علم الأصول.

فمن هذه الجهة يكون الرجحان للقول الثاني، لأنّ البحث عن أصل الدّليّة والحجّة بناءً عليه هو بحثٌ عن عوارض الأدلة الأربعة وأحوالها اللاحقة لها، كما صرّح في الفصول<sup>(١)</sup>، ومعه لا تكون المباحث المذكورة من مبادئ العلم. ولكنّ هذا القول لم يسلم من الإشكال من جهة أخرى، وهي أنّ تخصيص موضوع العلم بالأدلة الأربعة يوجب خروج غير واحدة من مسائل علم الأصول عنه؛ لعدم كون البحث فيها عن العوارض اللاحقة للأدلة الأربعة.

وهذا ما ذكره المحقق العراقي والسيد الخوئي رحمتهما<sup>(٢)</sup>، واعتنى المصنّف رحمته بتوضيحه في المقام مزيد توضيح، ومحصّله: أنّ المشهور إنّما حصروا الموضوع في هذه الأربعة من جهة إحرازهم حجّيتها وكونها أدلة على الحكم الشرعي، فهناك تناسبٌ بين حصرها في الأربعة ولحاظها بوصف الدّليّة، ولو فُرض أنّهم قد بحثوا عنها مجردةً عن وصف الدّليّة لما قيّدوها بخصوص الأربعة، بل لأبقوا الباب مفتوحاً لشمول ما لا يكون حجّة على الحكم الشرعي عندهم كالقياس وأخوته. ومن هنا يتنقح الإشكال على قول الفصول، لأنّ المناسب لما صنعه - من تجريد

(١) الفصول الغروية ص ١٢ .

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ١٩ ، مصابيح الأصول ج ١ ص ٤٩ ، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٩ .

الموضوع عن حيثية الدلّلية - هو إلغاء قيد (الأربعة)، كي يدخل في الموضوع غير الأربعة، ممّا لا يكون دليلاً وحجّة على الحكم.

وفي نفس الوقت يظهر عدم تمامية اعتراضه على قول المحقق القميّ تذّ، لأنّ حصّر الموضوع في الأربعة يوجب لحاظها بوصف الدلّلية، وكان على صاحب الفصول تذّ أن يلغي قيد (الأربعة) كي يكون اعتراضه على قول القوانين تامّاً.

**القول الثالث:** أنّ الموضوع هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة، وإن لم يكن له عنوان خاصّ واسم مخصوص، أي أنّ موضوع الأصول جامعٌ مقولي واحد لموضوعات مسائله، وهذا هو مختار صاحب الكفاية تذّ<sup>(١)</sup>، ويقرّب منه ما ذكره المحقق النائيني تذّ<sup>(٢)</sup>.

**القول الرابع:** أنّ الموضوع هو كلّ ما يصلح للدلّلية والحجّية من دون تقييد بالأدلة الأربعة، أو قل هو الأدلة المشتركة، وهذا ما يبني عليه المصنّف رحمته الله. ومن ها يتضح أنّ موضوع هذا المقصّد هو ذات الدليل (بما هو هو) لا (بما هو دليل)، أو قلّ: موضوعه هو (كلّ شيء يصلح لأنّ تُدعى له الدلّلية والحجّية)، فيدخل في هذا المقصّد - مضافاً إلى البحث عن الكتاب والسنة والإجماع والعقل - البحث عن حجّية خير الواحد والظواهر والشهرة الفتوائية والسيرة، وكذا القياس وأخوته، فما تثبت حجّيته من هذه الأمور عند الشارع المقدّس - بدليل قطعي - نأخذ به، وما لم تثبت حجّيته - كذلك - نطرّحه جانباً.

(١) كفاية الأصول ص ٨.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٩، أجود التقريرات ج ١ ص ١٥.

هذا، وقد تطرّق المصنّف رحمته الله في نهاية هذا التمهيد لما صنّعه مع باب (التعادل والتراجيح)، حيث سبق أن جعله خاتمةً للكتاب، كما ذكر في بداية الجزء الأول<sup>(١)</sup>؛ جرياً على طريقة القوم كالمحقق القمي وصاحب المعالم والفصول والشيخ الأعظم رحمته الله، ولأجله كان من المفترض أن يقع الكتاب في خمسة أجزاء.

ولكنه رحمته الله عاد هاهنا وعدّل عن ذلك، وارتأى جعل الباب المذكور ضمن أبواب هذا المقصد، وفاقاً لجمع آخرين منهم المحقق والعلامة والفاضل التوني وصاحب الكفاية رحمته الله، وقد ذكر سببين لهذا العدول:

أولهما: أن البحث في باب (التعادل والتراجيح) مرتبطٌ بمباحث الحجّة بشكل واضح، فإنّ غرض الأصولي منه هو تحديد الدليل الذي تثبت له الحجّة الفعلية من بين الدليلين المتعارضين، إمّا بالتماس مرجّح له على معارضة، وإمّا باختيار أحدهما في مورد عدم المرجّح، بالبيان الآتي في محله.

ثانيهما: الاختصار، بتقريب أن جعل الباب المذكور من جملة مباحث المقصد الثالث أخصر من جعله خاتمةً وجزءاً مستقلاً، فليتمّ.

وسياتي بعض الكلام عن هذه النقطة في أول باب (التعادل والتراجيح)<sup>(٢)</sup>.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق ج ٨ ص ١١١ .



## المقدمة

وفيها مباحث:

### ١ - موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم<sup>(١)</sup> في بيان المقصود من مباحث الحجّة يتبيّن لنا أنّ الموضوع لهذا المقصد<sup>(٢)</sup> - الذي يُبحث فيه<sup>(٣)</sup> عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته - هو: «كلُّ شيء يصلح<sup>(٤)</sup> أن يُدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجّة عليه»<sup>(٥)</sup>.

---

(١) من قوله ﷺ في أوله: «تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً...».

(٢) جعلُ البحث عن موضوع هذا المقصد بالخصوص يتناسب مع مختاره ﷺ من عدم الحاجة إلى الالتزام بوجود موضوعٍ لكلِّ علم؛ لعدم الدليل عليه.

(٣) أي: في المقصد، وهذا هو التعريف المشهور لكلّي الموضوع.

(٤) هذا هو القول الرابع، وقوامه عدم التقيد بحصر موضوع العلم أو المقصد في الأربعة، وهو قريب من قول الفصول، لكن من دون تقييد بالأربعة، كما سيوضح.

(٥) ويكون البحث في مسائل علم الأصول عن حجّة ذاك الشيء، وجواز استناد الفقيه إليه في مقام الاستنباط، سواء ثبتت حجّيته شرعاً مثل خبر الواحد والظواهر والسيرة، أم لم تثبت حجّيته كما حصل مع الشهرة الفتوائية، أو ثبت عدم حجّيته كما في القياس وأخوته، فتكون للأمانة غير العلمية - من حيث النتيجة - أصنافاً ثلاثة.

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعي<sup>(١)</sup> أن هذا الطريق الكذائي حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، وإلا طرّحناه ونبذناه<sup>(٢)</sup>.  
وبصريح العبارة نقول: إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو ذات الدليل (بما هو في نفسه) لا (بما هو دليل)<sup>(٣)</sup>، وأمّا محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجة، فإمّا أن تُثبت ذلك<sup>(٤)</sup> أو نفيه<sup>(٥)</sup>.

(١) هامش: سيأتي في المبحث السادس بيان أنه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجّة الدليل بالدليل القطعي، ولا يكفي الدليل الظني.

(٢) ملخص ما سيأتي في الموضوع المشار إليه في الهامش هو أن الظنّ (بما هو ظنّ) لا يجوز العمل بمقتضاه للعمومات الناهية عنه، لكنّ يمكن تخصيصها وإخراج بعض الظنون التي ارتضاها الشارع طريقاً لأحكامه، فيجوز الأخذ بهذه الظنون الخاصة، ويلزم كون الدليل المثبت للجعل قطعياً لا ظنياً؛ لئلا يلزم التسلسل.

(٣) فالموضوع هو ذات الكتاب العزيز (من حيث هو هو) لا (من حيث هو دليل ومدرك على الحكم الشرعي)، وهكذا الكلام بالنسبة إلى كل من السنّة والعقل والإجماع، وهذا موافق لما ذكره صاحب الفصول تذكّر، ولكنّ من دون حصرٍ للأدلة في أربعة، كما صنع تذكّر.

(٤) بدليل قطعي، كما حصل مع الأدلة الأربعة المعروفة.

(٥) كما حصل مع القياس وأخوته كالاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع ونحوها ممّا سيأتي الحديث عنه في الباب الثامن من هذا المقصد.

ولا يصحّ أن نجعل موضوعه الدليل (بما هو دليل) <sup>(١)</sup>، أو الحجّة (بما هي حجّة)، أي بصفة كونه دليلاً وحجّة، كما نُسب ذلك إلى المحقق القمي (أعلى الله مقامه) في قوانينه <sup>(٢)</sup>؛ إذ جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة (بما هي أدلة). ولو كان الأمر كما ذهب إليه ~~هذه~~ لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلّها عن علم الأصول <sup>(٣)</sup>، لأنّها تكون حينئذٍ من مبادئه التصورية لا من مسائله <sup>(٤)</sup>.

وذلك <sup>(٥)</sup> واضح، لأنّ البحث عن حجّة الدليل <sup>(٦)</sup> يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوتّه - الذي هو مفاد (كان) التامّة - لا بحثاً عن لواحق الموضوع - الذي

(١) بحيث يكون لدليلية الدليل دخلٌ في الموضوع، لا أنّ الموضوع هو ذات الدليل فقط، مجرداً عن حيثية الدليلية أو الحجّة.

(٢) بل نُسب أيضاً إلى مشهور الأصوليين، ولم يرتضه المصنّف رحمته الله، وإنّ كان هذا القول عنده أحسن نسبياً من قول الفصول، كما سيتضح.

(٣) وهذا الإيراد هو ما دعا صاحب الفصول رحمته الله إلى العدول عن قول القوانين والمشهور، وقد صار إيراداً معروفاً تبنّاه كثيرون منهم صاحب الكفاية رحمته الله، ولكنّه جعله وارداً حتى على قول الفصول.

(٤) كما هو لازم ذكرهم لها في المباحث الأصولية، بعد استبعاد احتمال كون ذكرهم لها من باب الاستطراد.

(٥) أي: خروج مسائل هذا المقصد عن علم الأصول.

(٦) كخبر الواحد والشّهرة الفتوائية والسّيرة ونحوها، والتعبير بـ(الدليل) بلحاظ ما سيكون ببركة ثبوت الجعل الشرعي.

هو مفاد (كان) الناقصة<sup>(١)</sup>..

والمعروف عند أهل الفن أنّ البحث عن وجود الموضوع - أيّ موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية<sup>(٢)</sup>، لا من مسائله.

ولكنّ هنا نكتة<sup>(٣)</sup> ينبغي التنبيه لها في هذا الصدد، هي: أنّ تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا<sup>(٤)</sup> - يستدعي أن يلتزموا بأنّ الموضوع هو الدليل (بما هو دليل)، كما فعل صاحب القوانين<sup>(٥)</sup>، وذلك لأنّ هؤلاء<sup>(٦)</sup> لما خصّصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنّما خصّصوه بها فلاجل أنّها معلومة

(١) وأبحاث العلم التي تدور حول الموضوع كلّها من قبيل (كان) الناقصة، كما مرّ بيانه مفصلاً في بداية الجزء الأول.

(٢) والمبادئ (تصورية كانت أو تصديقية أو أحكامية) خارجة عن العلم.

(٣) وهي اعتراض على قول الفصول، مفاده عدم صحّة تقييد الموضوع بالأدلة الأربعة بعد تجريده عن حيثية الدليلية والحجّة، بل اللازم حينئذ ترك هذا التقييد.

(٤) حيث أرسلوا التقييد بـ(الأربعة) إرسال المسلمات، ولكنهم ركّزوا على التقييد بـ(الدليلية) وعدم التقييد بها.

(٥) فهذه نقطة إيجابية لقول القوانين في مقابل قول الفصول، وإن لم يكن الأول أيضاً مقبولا عند المصنّف رحمته الله في نهاية المطاف.

(٦) أي المؤلفين، وهذا بيان للمناسبة بين التقييد بـ(الأربعة) ولحاظ الموضوع (من حيث دليليته)، والنتيجة تصبّ في صالح قول القوانين والمشهور.

الحجّة عندهم<sup>(١)</sup>، فلا بدّ أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم (بها هي أدلة) لا (بها هي هي)<sup>(٢)</sup>، وإلا<sup>(٣)</sup> لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها ممّا هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما<sup>(٤)</sup>، وما كان وجه تخصيصها بالأدلة الأربعة<sup>(٥)</sup>.  
وحيث<sup>(٦)</sup> لا مخرج لهم من الإشكال المتقدّم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الأصول عنه<sup>(٧)</sup>.

وعلى هذا، يتضح أنّ مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلّها<sup>(٨)</sup> لأنّ دعواه<sup>(٩)</sup> هذه لا بدّ من الالتزام بها بعد الالتزام بأنّ الموضوع خصوص

(١) ولو ثبتت عندهم حجّة أمر آخر غير الأربعة لقيّدوا موضوع العلم بـ(الأدلة الخمسة)، ولا وجه آخر معتدّ به لتوجيه حصرهم لها بخصوص الأربعة المعروفة.

(٢) أي: بحسب ذواتها، سواء ثبت كونها أدلة معتبرة عند الشارع أم لم يثبت.

(٣) أي، ولو كانوا قد لاحظوا تلك الأمور الأربعة (من حيث هي هي).

(٤) كالمصالح المرسلّة وسدّ الذرائع وقول الصحابي وغيرها.

(٥) فالتخصيص بالأربعة دون غيرها ينسجم مع قول القوانين دون قول الفصول.

(٦) أي: بعد كون المناسب هو لحاظها من حيث هي أدلة - كما صنع في القوانين - يتوجّه الإشكال المتقدّم، وهو خروج مباحث هذا المقصد عن علم الأصول.

(٧) وهي مباحث الحجّة، بالبيان الذي تقدّم آنفاً.

(٨) بالالتفات إلى المناسبة القوية بين (التخصيص بالأربعة) و(لحاظ الموضوع من حيث هو حجّة ودليل).

(٩) أي: دعوى صاحب القوانين أنّ من أخذ الأدلة (بها هي أدلة وحجج).

الأدلة الأربعة، وإن لزمَ عليه<sup>(١)</sup> إشكالٌ خروج أهمّ المسائل عنه<sup>(٢)</sup>.

ولو كان الموضوع<sup>(٣)</sup> هي الأدلة (بها هي هي) - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لما كان معنىً لتخصيصه بخصوص الأربعة<sup>(٤)</sup>، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يُبحث عن دليليته<sup>(٥)</sup> وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصة<sup>(٦)</sup>: أنه إما أن نخصّص الموضوع بالأدلة الأربعة<sup>(٧)</sup> فيجب أن نلتزم

(١) أي: على قول القوانين، وهذا الإشكال يتوجّه عليه في المرحلة الثانية، ولكنّه هو المناسب في المرحلة الأولى بعد أخذ الأدلة (بها هي أدلة).

(٢) أي: عن علم الأصول، وهي مباحث الحجج، فالقولان متساويان من ناحية ابتلائهما بالإشكال، وإن اختلفا من حيث كيفية ورود الإشكال عليهما.

(٣) هذا تكرار لإشكاله المتقدّم على قول الفصول، كما هو واضح.

(٤) فالتجريد عن حيثية (الدّليّة) يوجب رفع اليد عن تقييد الأدلة بـ (الأربعة)، وجعل البحث شاملاً لها ولغيرها.

(٥) سواء ثبت في النهاية كونه دليلاً مقبولا عند الشارع أم لم يثبت، فيدخل القياس والاستحسان ونحوهما، ما دام البحث عن الأدلة (بها هي هي)، وعدم اعتبارها من قبل الشارع المقدّس لا يمنع من شمول البحث الأصولي لها.

(٦) هي أن الإشكال واردٌ على كلا القولين في المسألة: أمّا قول القوانين فلخروج الكثير من مسائل الأصول ومنها هذا المقصد، وأمّا قول الفصول فلعدم صحّة تقييد الأدلة بخصوص الأربعة المذكورة، ولزوم تعميم البحث لغيرها.

(٧) كما صنع الكثير من المؤلّفين.

بما التزم به صاحبُ القوانين<sup>(١)</sup>، فتخرج مباحث هذا المَقْصَد الثالث عن علم الأصول<sup>(٢)</sup>، وإِذَا أَنْ نَعْمَ الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أَنْ يُدْعَى أَنَّهُ دليل<sup>(٣)</sup>، فلا يَخْتَصُّ بالأربعة، وحيثُ يَصِحُّ أَنْ نلتزم بما التزم به صاحب الفصول<sup>(٤)</sup> وتدخل مباحث هذا المَقْصَد في مسائل العلم<sup>(٥)</sup>، فالالتزام بأنَّ الموضوع هي الأربعة فقط ثَمَّ الالتزام بأنَّها (بما هي هي)<sup>(٦)</sup> لا يجتمعان<sup>(٧)</sup>.

(١) من لحاظ الأمور الأربعة (أي: الكتاب العزيز والثلاثة المتبقية) من حيث هي أدلةٌ وَحَجَجٌ.

(٢) لوضوح أَنَّ البحث في هذا المَقْصَد عن نفس الحجية، والمفروض أَنَّها قيدٌ في الموضوع، فيكون البحث عندئذٍ من باب (كان) التامة.

(٣) سواء ثبت بعد ذلك دليليته وحجيته شرعاً كخبر الواحد والظهور، أم لم تثبت كالشهرة الفتوائية أو ثبت عدم حجيتها كالقياس وأخوته، كما مرَّ قريباً.

(٤) من لحاظ ذوات الأمور الأربعة، أي: من حيث هي، مجردة عن وصف الحجية والدليلية.

(٥) لأنَّ البحث عن أصل ثبوت الحجية والدليلية بحثٌ عن عوارض الموضوع وأحواله اللاحقة له، كما صرَّح في الفصول، فيكون من باب (كان) الناقصة.

(٦) بأنَّ يكون الملحوظ هو ذوات الأربعة من دون وصف الدليلية والحجية.

(٧) لأنَّه بمنزلة الجَمْع بين المتنافيين، وهذا ما وقع فيه صاحب الفصول تَقَرُّرًا، فلا غنى عندئذٍ عن المصير إلى قول يتجاوز نقطة الضعف الموجودة في كل واحد من هذين القولين، وليس هو إلا القول الرابع المختار.

وهذا<sup>(١)</sup> أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة<sup>(٢)</sup>، وهو الذي نريد إثباته هنا، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك (ص ٦) من الجزء الأول<sup>(٣)</sup>.  
والنتيجة: أنَّ الموضوع الذي يُبحث عنه في هذا المقصد هو: «كلُّ شيء يصلح أن يُدعى أنه دليلٌ وحجةٌ»، فيعمُّ البحث كلُّ ما يقال إنَّه حجةٌ<sup>(٤)</sup>، فيدخل فيه البحث عن حجّة خبر الواحد والظواهر والشّهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان<sup>(٥)</sup> ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة

(١) أي: التنافي بين (تجريد الأدلة عن وصف الدليلية) و(الإبقاء على قيد الأربعة) وعدم اجتماعهما.

(٢) لأنَّ الثابت والصحيح عدمُ صحّة لحاظها بوصف الحجّية والدليلية، ومقتضى هذا تركُ تقييد الأدلة بـ(الأربعة)، لكي يدخل في الموضوع كلُّ ما يحتمل الدليلية.  
(٣) يقصد قوله في الجزء الأول: «إنَّ هذا العلمَ غيرُ متكفّل للبحث عن موضوع خاصٍّ»، وإلا فما اختاره هنا قد صرّح به هناك بقوله: «فلا وجه لجعلِ موضوع هذا العلم خصوصَ الأدلة الأربعة».

(٤) سواء كان هذا القول حقاً أم باطلاً، لأنَّ مناط شمول البحث لشيء هو مجرد شأنيّة هذا الشيء وصلاحيته للدليلية والحجّية على الحكم الشرعي الكلي، فلا ضير في عدم ثبوت الحجّية لبعض المذكورات.

(٥) هذه الأمثلة الستة ليست على نسقٍ واحدٍ، فالأولان قد ثبتت حجّيتهما عند المشهور بدليلٍ قطعي، والمتوسطان محلّ خلافٍ بينهم والمشهور عدمُ حجّيتهما، والأخيران ثبت عدمُ حجّيتهما عند الإمامية بدليلٍ قطعي، كما مرَّ آنفاً.



والإجماع والعقل، فما ثبت<sup>(١)</sup> أنه حجة من هذه الأمور<sup>(٢)</sup> أخذنا به، وما لم يثبت<sup>(٣)</sup> طرّحناه.

كما يدخل فيه<sup>(٤)</sup> أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجع، لأنّ البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة<sup>(٥)</sup>.

ونحن جعلناها في المجلد الأول (ص ٨) خاتمة لعلم الأصول اتباعاً لمنهج القوم<sup>(٦)</sup>، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها، وللاختصار<sup>(٧)</sup>.

(١) بدليل قطعي، فلا قيمة لثبوت حجّة الأمانة بدليل ظني، كما سيأتي مفصّلاً في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد.

(٢) مثل خبر الواحد والظواهر والسيرة ونحوها، فتكون منجزة (في حال إصابتها للواقع) ومعذرة (في حال خطئها).

(٣) كالقياس والاستحسان ونحوهما، فلا يجوز الاعتماد عليها في الشرعيات.

(٤) أي: في المقصد الثالث، لاشتغالها على ضابطة هذا المقصد.

(٥) هذا هو السبب الأول في عدوله عليه السلام عن ذكرها في الخاتمة، وهو مراده من قوله الآتي: «رعاية لواقعها».

(٦) كما صنع المحقق القمي وصاحب المعالم والشيخ الأعظم عليه السلام، وخالفهم آخرون منهم المحقق والعلامة والفاضل التوني وصاحب الكفاية عليه السلام.

(٧) هذا هو السبب الثاني للعدول، ولكن لا يظهر له وجه واضح؛ إذ لا فرق من هذه الناحية بين ذكرها في خاتمة وذكرها ضمن مقاصد الكتاب، فلي تأمل.

## المبحث الثاني: معنى كلمة (الحجة)

يقع الكلام في هذا المبحث في جهتين:

**الجهة الأولى:** لكلمة (الحجة) معنى في اللغة يختلف عن المعنى الذي تؤدّيه في

الاصطلاح: **أما في اللغة فهي تطلق ويراد منها أحد معنيين:**

(١) الغلبة والظفر على الغير عند الخصومة، فيقال: ((حجّ زيدٌ عمرًا)): إذا

غلبه بالحجة<sup>(١)</sup>.

(٢) الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة كما نصّ عليه الأزهري<sup>(٢)</sup> أو

هي الدليل والبرهان، أي الشيء يُحتجّ به على الغير ويكون سبباً للغلبة، كما يُستفاد

من كلام ابن منظور<sup>(٣)</sup>، والنسبة بين هذين المعنيين هي نسبة الغاية وذو الغاية، كما

هو واضح.

**وأما في الاصطلاح فتارة يلاحظ الاصطلاح المنطقي، ولها وفقه ثلاثة معانٍ:**

أولها: القياس، والتعريف المشهور له أنه: ((قولٌ مؤلف من قضايا متى سلّمت

لزم عنها لذاتها قولٌ آخر))<sup>(٤)</sup>، وعرفه المحقق الطوسي بتثني بقوله: ((قولٌ مشتملٌ على

---

(١) لسان العرب ج ٣ ص ٥٤ .

(٢) تهذيب اللغة ج ٣ ص ٣٩٠ .

(٣) لسان العرب ج ٣ ص ٥٣ .

(٤) شروح الشمسية ج ٢ ص ١٨٤ ، المنطق للمصنّف ج ٢ ص ٢١٩ .

أقوالٍ يلزم من وضعها بالذات قولٌ آخر بعينه اضطراراً<sup>(١)</sup>، والمراد من القول الآخر في التعريفين هو النتيجة.

ثانيها: المعلوم التصديقي الصالح للإيصال إلى مجهول تصديقي، وبهذا يشمل كلاً من القياس وأخويه (الاستقراء والتمثيل).

ثالثها: الحدّ الأوسط في القياس، أي الحدّ المشترك بين المقدمتين (الصغرى والكبرى)، وهو واضح.

وتارة أخرى: يلاحظ الاصطلاح الأصولي - وهو محلّ الكلام في هذا المقصد -، ولكلمة (الحجّة) بحسبه معنيان:

المعنى الأول: ما أشار إليه المصنّف رحمته الله وذكره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما الله، وهو: «الدليل الشرعي - طريقاً كان أو أمانة - الذي يقع وسطاً لإثبات متعلّقه بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينه وبين المتعلّق عُلقة ثبوتية بوجه من الوجوه»<sup>(٢)</sup>، أو قل هو: «الدليل الظني النوعي الذي يكشف عن متعلّقه نحو كشفٍ بسبب قيام الدليل القطعي على اعتباره»، ولولا قيام هذا الدليل القطعي لما صار هذا الدليل الظني صالحاً للدليلية على حكم الشارع المقدّس، لأنّ كاشفيته عن الواقع ليست تامة.

والوجه فيه أنّ كشفَ الدليل عن متعلّقه على نحوين:

النحو الأول: كشفٌ ثبوتي قطعي بحيث لا يبقى معه أيّ احتمال للخلاف،

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ١٦٢ .

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٩ ، فوائد الأصول ج ٣ ص ٧ .

وهذا ما يتوفّر في الحجّة المنطقية (أعني القياس)، والسّر في كون هذا الكشف قطعياً هو وجود علاقة تكوينية بين الدالّ والمدلول، إمّا علاقة التلازم، وإمّا علاقة العلّية والمعلولية، ومن هنا كان للقياس ضربان، بلحاظ جانب الثبوت، بعد كون الحدّ الأوسط واسطة في الإثبات مطلقاً:

(١) لمي، وهو ما يكون الحدّ الأوسط فيه علّة للحكم بثبوت الأكبر للأصغر، ومن الواضح أنّ كشف العلّة عن معلولها كشفٌ يقيني.

(٢) إتي، وهو ما يكون الحدّ الأوسط فيه معلولاً للأكبر أو يكونان معلولين لعلّة ثالثة، والكشف هنا قطعي أيضاً لأنّه من كشف المعلول عن علّته.

النحو الثاني: كشفٌ ظنيّ، وهو ما يبقى معه احتمالُ الخلاف، وبسببه تكون الكاشفية عن الواقع ناقصة، وهو ما يحصل في الحجّة الأصولية، فإنّها وإنّ كانت تكشف عن متعلّقها، إلا أنّ كشفها لا يصل إلى مستوى الكشف القطعي.

ولازمه بقاء احتمال الخلاف قائماً في الواقع في موارد الأمانة مثل خبر الواحد والبيّنة ونحوهما، ولأجله يفتقر هذا النوع من الأدلة إلى الجعل الشرعي كي يرتقي إلى درجة الدليل، ويكون صالحاً للاحتجاج به على المدعى، فتكون الحجّة الثابتة له مجعولة، بخلاف الحجّة الثابتة للقطع فهي ذاتية، لأنّ القطع لما كان هو الانكشاف التام لمتعلّقه فهو في غنى عن جعل الحجّة له من الشارع، لأنّها من اللوازم الذاتية للقطع عند المشهور، وسيأتي مزيد توضيح له في المبحث السابع من المقدّمة<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يعلم عدم صحّة إطلاق (الحجة) على القطع (أي القطع الطريقي)،

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٤٦-٤٤٨.

كما ذكر غير واحد من الأصوليين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما (١)، بخلاف الإمارات المعتبرة شرعاً كخبر الواحد والسيرة وغيرهما، لأن الحجّة الأصولية مجعولة من قبل الشارع، وسيأتي في المبحث السّابع امتناع جعل القطع مطلقاً، سواء من قبل الشارع المقدّس أم من غيره، فلو أطلق عليه لفظ (الحجّة) كان مسامحة (٢)، على أن المراد من كلمة (الحجّة) في مباحث الأدلة ما يكون سبباً للقطع بثبوت الأكبر للأصغر، ولا يُعقل أن يكون القطع سبباً للقطع بشيء.

والمستفاد من كلام المصنّف رحمته أن كلمة (الحجّة) لا تقال على القطع إذا كان المراد من (الحجّة) هو «ما يثبت الحكم الفعلي بعنوان أنّه الواقع»، والوجه فيه ما ذكره شيخه المحقق الأصفهانى رحمته من أن القطع بالحكم هو عين ثبوت الواقع عند القاطع، فلا يكون علّة لثبوت الواقع والتصديق به، وهذا بخلاف ما إذا أريد من (الحجّة) هو «ما يُنجز الواقع»، فعندئذ يصح إطلاق (الحجّة) على القطع (٣)، والظاهر موافقة المصنّف رحمته له في هذا، فليلاحظ.

نعم، لا ريب في صحّة إطلاق كلمة (الحجّة) بمعناها اللغوي على القطع، كما ذكر المصنّف رحمته، بل ذكر شيخه المحقق النائيني رحمته أن (القطع الطريقي) أظهر مصاديق الحجّة (بالمعنى اللغوي) (٤)، وهذا واضح.

- 
- (١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٠، مطراح الأنظار ج ٣ ص ٤، كفاية الأصول ص ٢٥٨، فوائد الأصول ج ٣ ص ٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٤.
- (٢) يلاحظ: أوثق الوسائل ج ١ ص ١٨.
- (٣) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٢٣ ت ٧.
- (٤) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٤.

**المعنى الثاني:** المنجزية والمعدرية، فيقال إن الحجة الأصولية هي التي تكون منجزة ومعدرة، والمنجزية هي مسؤولية المكلف عن الحكم أمام الشارع المقدس وثبوتها في عهده في صورة انكشاف موافقة الحجة للواقع، واستحقاقه العقوبة عند ترك الامتثال، وعدم الأخذ بمؤدى الأمانة المجعولة شرعاً، كما لو قام خبر الواحد مثلاً على حُرمة فعل، ولم يجزِ المكلف على طبقه، فارتكب الفعل، ثم انكشفت لاحقاً مطابقة الخبر للواقع.

وتقابلها المعدرية التي هي رفعُ المسؤولية عن عاتق المكلف وإعفاؤه منها في صورة مخالفة الحجة المجعولة للواقع وعدم إصابتها له، فلا يكون عندئذٍ مستحقاً للمؤاخذه من الشارع بسبب جريه على وفق الأمانة المخطئة، كما لو عمل بمفاد الخبر المتقدم فترك الفعل، وانكشف لاحقاً خطأ الخبر وأن الفعل واجبٌ في الواقع. والمستفاد من كلام المصنّف رحمته الله أنه لا يعتبر المنجزية والمعدرية معنى ثانياً للحجة الأصولية، بل يراها أثرين عقليين للحجة الأصولية، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله (١)، فلا تكونان عندئذٍ قابلتين للجعل الشرعي أصلاً، لأنّ العقل هو الذي يحكم بهما بمجرد جعل الشارع الحجية للأمانة واعتبارها طريقاً إلى الواقع. ولهذا فقد اعترض رحمته الله على أستاذه صاحب الكفاية رحمته الله الذي ذكر في أكثر من موضع أنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الحجية (أي المنجزية والمعدرية) من دون اعتبار صفة أخرى غيرها (٢).

(١) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٣١ .

(٢) كفاية الأصول ص ٢٧٧، ٣٤٧، ٤٠٥ .

الجهة الثانية: محلّ الكلام هاهنا هو الحجّة المجعولة من قبل الشارع، فالبينة التي جعلها الشارع المقدّس حجّةً على متعلّقها تكشف عن الواقع كشفاً ظنيّاً لا قطعياً، ومثلها سائر الأمارات مثل خبر الواحد الذي يكشف عن مؤداه (كالحكم الشرعي) كشفاً ظنيّاً، ومن ثمّ لا توجد علاقة واقعية بين الأمانة والحكم، فلا بدّ عندئذٍ من تدخّل الشارع وجعله الحجّة للأمانة.

ولكنّ هذا لا يعني أنّ الحجّة الأصولية صارت بسبب الجعل الشرعي كاشفاً تامّاً عن الواقع، لأنّ الاعتبار - أياً كان المعتر - لا يغيّر الواقع، ولا يوجب انقلاب الشيء عمّا هو عليه، والمفروض أنّ الدليل الظنيّ كخبر الواحد والشهرة ونحوهما ليس كاشفاً عن الواقع بدرجة تامّة.

ولا ينبغي أن يُتوهم من هذا أنّ المكلف عندما يعتمد على تلك الأمارات فهو يعمل بالظنّ (بها هو ظنّ)، كما سوف يأتي في المبحث السادس من المقدمة نقلاً عن جماعة من الأخباريين<sup>(١)</sup>، لأنّ عمَل المكلف بالأمارات المعترّة هو في الواقع عمَل بالقطع القائم على اعتبارها من جهة الشارع، الذي يمتلك حقّ الجعل والاعتبار.

ومن هنا يظهر الوجه في لابدّية كون الدليل القائم على اعتبار هذه الأمور الظنيّة دليلاً قطعياً، وعدم الاكتفاء بالدليل الظنيّ، فإنّ كشف تلك الأدلة الظنيّة عن الواقع لما لم يكن قطعياً لم يصحّ الاعتماد عليها في إثبات الأحكام الشرعية، لأنّ طريقة كلّ شيء لا بدّ أن تنتهي في الآخر إلى العلم، وإلا لزم التسلسل، كما سيأتي في نهاية المبحث المشار إليه آنفاً.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٥ ص ٤٢٥.

وذكر المصنف رحمته الله أن كلمة (الحجة) بالمعنى المذكور في علم الأصول تكون مرادفة لكلمة (الأمانة) التي سيأتي الحديث عنها في المبحث الثاني، فإن الأمانة هي الدليل الظني الذي قام الدليل القطعي على اعتباره، وبهذا المعنى تلتقي مع الحجة الأصولية<sup>(١)</sup>.

وهناك لفظ آخر يدخل كمترادف ثانٍ للفظ الحجة وهو (الطريق)، وهذا يعتمد على الالتزام بمسلك الطريقة الذي يختاره المصنف رحمته الله وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله، وسيأتي في المبحث الثالث عشر من المقدمة أن هناك أكثر من مسلك في تحديد المجعول في باب الأمارات<sup>(٢)</sup>.

---

(١) دعوى الترادف هذه مما يصعب القبول به؛ لابتنائها على حصر الأمارات في الطرق الظنية المعتمدة شرعاً، ولازمه خروج القياس وأخوته من شمول كلمة (الأمانة) لها، مع أن الأمانة في اصطلاح الأصوليين تشمل ما لم يثبت اعتباره أيضاً، كما سيأتي من المصنف رحمته الله نفسه في باب القياس، بقوله: «فالقياص - كباقي الأمارات - لا يكون حجة...»، فليلاحظ.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٨٩-٩٦.



## ٢ - معنى الحجّة

١ - الحجّة لغة: «كُلُّ شيء يصلح أن يُحتجّ به على الغير»<sup>(١)</sup>، وذلك بأن يكون به الظّفر على الغير عند الخصومة معه<sup>(٢)</sup>، والظّفر على الغير على نحوين: إمّا بإسكاته وقطع عذره وإبطاله، وإمّا بأن يُلجئه على عُذر صاحب الحجّة<sup>(٣)</sup>، فتكون الحجّة معذرة له لدى الغير.

٢ - وأمّا الحجّة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ - ما عند المناطقة، ومعناها: «كُلُّ ما يتألف من قضايا تُنتج مطلوباً»<sup>(٤)</sup>، أي مجموع القضايا المترابطة التي يُتوصّل بتأليفها وترباطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن<sup>(٥)</sup>، وقد يطلقون (الحجّة) أيضاً على نفس

---

(١) فهو عبارة أخرى عن الدليل والبرهان، ومطلق ما يُحتجّ به عند الخصومة، ويرتّب عليه الظّفر والغلبة، فيكون من إطلاق السّبب وإرادة المسبّب.

(٢) ولهذا يقال: «حجّ زيد عمراً»: إذا غلبه بالحجّة، وصار له الظّفر عليه بها.

(٣) فتكون الغلبة لصاحب الحجّة من خلال قبول الآخر (أي الخصم) بها.

(٤) ظاهره الإشارة إلى المعنى الثاني لكلمة (الحجّة) وفق اصطلاح المناطقة، وهو المعلوم التصديقي الشامل للقياس وأخويه (الاستقراء والتمثيل).

(٥) لأنّ تحصيل المجهول التصديقي من المعلوم التصديقي غير مشروط بوجود خصومة بين الطرفين، كما لا يخفى.

(الحدّ الأوسط) في القياس<sup>(١)</sup>.

ب- ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: «كلُّ شيء يُثبت متعلّقه<sup>(٢)</sup>، ولا يبلغ درجة القطع»<sup>(٣)</sup>، أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه<sup>(٤)</sup>، ولا فمع القطع يكون القطع هو الحجة، ولكن هو حجة بمعناها اللغوي<sup>(٥)</sup>، أو قل بتعبير آخر: «الحجة كلُّ شيء يكشف عن شيء آخر، ويحكمي عنه على وجه يكون مُثبتاً له»<sup>(٦)</sup>.

(١) هذا هو المعنى الثالث بحسب الاصطلاح المنطقي، وبقي المعنى الأول - أي القياس - لم يذكره عنه ظاهراً، والأمر سهل.

(٢) أي يقع وسطاً لإثبات متعلّقه، لكن من جهة الجعل الشرعي، فلا بدّ من هذه التتمّة، لأنّ المثبتية ليست ذاتية له كما في (القطع)، وهذا هو الركن الأول للحجة الأصولية، وسوف تظهر لقيد (يُثبت متعلّقه) فائدة في المبحث الخامس الآتي.

(٣) الحقيقي الوجداني، وإلا فالمكلّف (الذي قام عنده الدليل) يحصل عنده في نهاية الأمر قطع بمفاد الدليل، لكنّه قطع تعبدي تنزيلي ثابت من طريق الشارع.

(٤) كالخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بقرائن تفيد القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام، فإنّ القطع لا يطلق عليه لفظ (الحجة) باصطلاح الأصوليين.

(٥) أي أنّ القطع الوجداني الطريقي يقال له (حجة) بالمعنى اللغوي، وهي مطلق ما يُحتجّ به على الخصم ويوجب الظفر عليه.

(٦) من دون أن تكون بين هذين الشيئين أية عُلقة ثبوتية، كما ذكر شيخه المحقق النائيني رحمته.

ونعني بكونه مُثَبِّتاً له أنّه يكون إثباته له<sup>(١)</sup> بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته<sup>(٢)</sup>، ويكون معنى (إثباته له) حيثُذ أنّه يُثَبِّت الحكم الفعليّ في حقّ المكلف بعنوان أنّه<sup>(٣)</sup> هو الواقع، وإنّا يصحّ ذلك ويكون مُثَبِّتاً له فبضميمة الدليل<sup>(٤)</sup> على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكمي، وعلى أنّه حجة<sup>(٥)</sup> من قبل الشارع، وسيأتي إن شاء الله تعالى<sup>(٦)</sup> تحقيق معنى الجعل للحجّة وكيف يثبت الحكم بالحجّة.

- 
- (١) أي: إثبات الشيء الأول (كخبر الواحد) للشيء الثاني (وهو الحكم الشرعي).
- (٢) ولا صار قطعاً وجدانياً، فصفا (المُثَبِّتِية) أو (الدِّلِيلِية) طارئة عليه من جهة الجعل الشرعي وليست نابعة من صميم الدليل، فلولا اعتبار الشارع المقدّس له لما أصبح صالحاً للكشف عن متعلّقه بنحو يكون منجزاً له على المكلف عند موافقته للواقع، ومعذراً له عن استحقاق العقوبة عند مخالفته للواقع.
- (٣) أي: أنّ الحكم الفعليّ (الذي كشف عنه الدليل ببركة جعل الشارع له) يكون هو الحكم الواقعي، وهذا هو معنى الكاشفية والحكاية.
- (٤) القطعي، وهذا هو الركن الثاني للحجّة الأصولية، فلا بدّ من أن يكون الدليل المثبت للاعتبار الشرعي قطعياً، لأنّ طريقة أيّ شيء لا بدّ أن تنتهي إلى العلم، كما سيأتي مفصّلاً في المبحث السادس من المقدّمة.
- (٥) عطفُ تفسيرٍ، لأنّ الاعتبار هو جعل الحجّة لذاك الشيء الكاشف عن غيره.
- (٦) في المبحث السادس من مقدّمة هذا المَقْصَد، وخلاصة معنى الجعل الشرعي هو أن يعمد الشارع إلى بعض الأمارات التي لا تفيد أزيد من الظنّ فيُلغى احتمال الخلاف الموجود فيها، فتصير مُثَبِّتةً لمتعلّقها على نحو اليقين التبعدي التنزيلي.

وعلى هذا<sup>(١)</sup>، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا يُسمَّى (حجة) بهذا المعنى<sup>(٢)</sup>، بل بالمعنى اللغوي<sup>(٣)</sup>؛ لأنَّ طريقتي القطع<sup>(٤)</sup> - كما سيأتي<sup>(٥)</sup> - ذاتية غيرُ مجعولة من قبل أحد<sup>(٦)</sup>.  
وتكون (الحجة) بهذا المعنى الأصولي مرادفة<sup>(٧)</sup> لكلمة (الأمانة)، كما أن كلمة

(١) أي: بناءً على أنَّ المعترَّ في الحجة الأصولية أن يكون إثباتها لمتعلِّقها بجعل من الشارع، أو قُل: أن تكون طريقتيها إلى الواقع مجعولة من الشارع وليست ذاتية للشيء المراد جعلُ الحجة له.

(٢) أي بالمعنى الأصولي للكلمة، كما صرَّح به غير واحد، منهم الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما.

(٣) بل مرَّ عن المحقق النائيني رحمته أنَّ القطع الطريقي هو من أظهر مصاديق الحجة بالمعنى اللغوي.

(٤) تعليلٌ لعدم صحَّة تسمية القطع بالحجة (بالمعنى الأصولي)، وليس هو تعليلاً لتسميته بالمعنى اللغوي، كما ربَّما يُتوهم.

(٥) في المبحث السابع من مقدِّمة هذا المقصد.

(٦) حتى الشارع المقدَّس، لأنَّ الطريقتي من ذاتيات القطع، فلا يمكن جعلها له، لاستحالة التفكيك بين الشيء وذاته، وبهذا ينتفي الركن الأول للحجة الأصولية.

(٧) وهذا الترادف مبني على تفسير المصنَّف رحمته هنا للأمانة وتخصيصها بالظنون المعترَّة من الشارع المقدَّس، فلا تشمل القياس وأخوته، وهناك تفسير آخر لها أعمَّ سيأتي منه رحمته في أول باب القياس، فليلاحظ.

(الدليل) وكلمة (الطريق) تُستعملان في هذا المعنى<sup>(١)</sup>، فيكونان مرادفتين لكلمة (الأمانة) و(الحجة) أو كالمرادفتين<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بَدَل كلمة (مباحث الحجة): (مباحث الأمانات) أو (مباحث الأدلة) أو (مباحث الطرق)<sup>(٣)</sup> وكلها تؤدي معنى واحداً<sup>(٤)</sup>.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد أن استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي تؤديه كلمة (الأمانة) مأخوذة من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم

(١) فيكون كل واحد من الأربعة (الحجة، والأمانة، والدليل، والطريق) عبارة عن دليل ظني قام الدليل القطعي على اعتبار الشارع المقدس له، وجعله مُبْتَدَأً للحكم الشرعي من دون أن يصل إلى حَدِّ القطع الوجداني.

(٢) لا صَيْرَ في هذا التردد، لأن نسبة الدليل والطريق إلى الأمانة والحجة إن لم تكن كنسبة (الإنسان) إلى (البشر) فلا أقل من أنها كنسبة (الإنسان) إلى (الناطق)، بالنظر إلى مقام الصّدق، وهذا المقدار يكفي في المقام.

(٣) فالتعبير الأول جاء في (كفاية الأصول)، والثاني ورد في (الوافية) و(القوانين)، لكن مع إضافة قيد (الشرعية)، والثالث في (مقالات الأصول).

(٤) وهو الدليل الظني الذي قام الدليل القطعي على اعتباره عند الشارع وجعله كاشفاً تاماً عن الحكم الواقعي بنحوٍ من التنزيل، وربما يُفَرَّق بين الأمانة والطريق بأن (الأمانة) تطلق أحياناً ويراد منها الحجة المثبتة للموضوع الخارجي، ويطلق (الطريق) أحياناً على الحجة المثبتة للحكم الكلي.

العام<sup>(١)</sup>؛ نظراً إلى أن الأمانة<sup>(٢)</sup> مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع<sup>(٣)</sup> فتكون معذرة له<sup>(٤)</sup>، كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف<sup>(٥)</sup> إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي<sup>(٦)</sup>، فيستحق العقاب على المخالفة.

(١) فالخاص هو معنى الأمانة، والعام هو الحجة، ووجه عموم الحجة (بالمعنى اللغوي) هو أن صلاحيتها للاحتجاج بها على الآخرين غير منوطة بجعل الشارع، ولهذا تصدق على (القطع) أيضاً، كما مر، بخلاف الأمانة فإن الاحتجاج بها منوط باعتبار الشارع المقدس لها، وإلا فهي لا تُغني عن الحق شيئاً.

(٢) هذا توجيه لإطلاق كلمة (الحجة) على الأمانة لا لتوجيه أعمية الحجة من الأمانة، كما ربّما يوهمه سياق الكلام.

(٣) أي: مخالفة مؤدى الأمانة للحكم الواقعي، وهو المراد من خطأ الأمانة.

(٤) والمعدّرية أحد وجهي الحجة الأصولية، وهي تثبت لها في صورة انكشاف مخالفتها للواقع، فيكون المكلف في مأمن من استحقاق العقاب، لأنه قام بوظيفته المقررة، ومخالفة الواقع لم تكن من جهته، بل من جهة الطريق المنسوب.

(٥) فتكون منجزة للحكم في حقه، والمنجزة هي الوجه الآخر للحجة الأصولية، وهي تثبت لها في صورة انكشاف موافقتها للواقع مع ترك المكلف العمل بها، فيكون عندئذ مسؤولاً عن التكليف المنكشف ومستحقاً للعقوبة.

(٦) أي: إذا لم يعمل المكلف بمؤدى الأمانة (من وجوب شيء أو حرمة آخر)، وانكشف لاحقاً مطابقة مؤداها للواقع.



## المبحث الثالث: مدلول كلمة (الأمانة)

يتحدث المصنّف رحمه الله هنا عن الترادف المتوهم بين كلمتي (الأمانة) و(الظنّ المعترف)، وقبل بيان الحال فيه ينبغي التوقّف عند نقطتين:

**النقطة الأولى:** معنى (الظنّ) في علم الأصول أوسع دائرة منه في علم المنطق، فإن المناطق يطلقون الظنّ ويريدون منه الاعتقاد الراجح غير الجازم، وبهذا يكون مقابلاً لليقين والشكّ والوهم، ويمكن حصره بما يتراوح بين (٥١ - ٩٩٪)، في حين أنّ الأصوليين يعطونه معنى واسعاً، ويجعلونه مقابلاً لليقين الجازم بالشيء، وبهذا ينطبق على الشكّ والوهم المنطقيين أيضاً، فتكون له ثلاثة مصاديق.

نعم خصّوا بعض أفراد الظنّ - وهو ما لا يعتني العقلاء باحتمال الخلاف فيه وينزّلونه منزلة العدم - باسم (الاطمئنان)، وقد يُعبّر عنه بـ(الظنّ المتأخّر للعلم)، ومصادقه البارز هو ما يكون الاعتقاد فيه بدرجة ٩٩٪، ولهذا يُعتبر حجة عقلائية يُعامل معه (في الجملة) معاملة العلم الوجداني، وهذا ليس محلاً للخلاف بين الأصوليين، بل يظهر من كلام غير واحد منهم جَعْلُهُ من مصاديق العلم، حيث يعرفون العلم بأنّه: «(ما يوجب سكون النفس)»<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أنّ هذا المقدار (أي السكون) يتحقّق بالاطمئنان أيضاً، فليُتأمل.

**النقطة الثانية:** ينقسم الظنّ من جهة اعتباره حجةً من الشّارع المقدّس وعدم

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٠، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٠.



اعتباره كذلك إلى قسمين:

**القسم الأول:** معتبر، ويُعبر عنه بـ(الظن الخاص)، وهو الظن الناشئ من الأمارات التي ثبت اعتبارها شرعاً وقام الدليل القطعي على حجبتها، مثل الظن الناشئ من خبر الواحد أو السيرة أو الشهرة الفتوائية (على قول) وغيرها.

والمراد من اعتبار الظن - كما مرّت الإشارة إليه في المبحث السابق - هو تصدي مَنْ له حقّ الجعل لنفي احتمال الخلاف الموجود في الظن وإزالته تعبدًا، فيصير كالعلم الوجداني من ناحية انتفاء احتمال الخلاف، ويُعبر عنه بـ(تتميم الكشف)، فهو إلغاء تنزيلي تعبدي لاحتمال المخالفة مع الواقع، وليس المراد من اعتبار الظن هو إلغاء احتمال الخلاف ثبوتاً وواقعاً، كي يُعترض ويقال: «إن الاعتبار لا يُغيّر واقع الشيء ولا يُبدل حقيقته؛ لاستحالة انقلاب الشيء عمّا وقع عليه».

وهذا الحق ثابت للشارع المقدّس بالخصوص، فله جعل الحجية والاعتبار لبعض الأدلة الظنية التي تتكفل بمهمة الكشف عن أحكامه، وبعد جعله الحجية لهذه الأدلة يمكن لأتباعه ترتيب آثار الجعل عليها، فيصير كلّ واحد منها منجزاً لمتعلّقه في حال إصابة الدليل للواقع، ومعدّراً لهم عن مساءلة الشارع في حال خطأ الدليل وعدم مطابقته للواقع، ولعلّ وجه الحكمة في اختيار الظنّ تحديداً للجعل من قبل الشارع المقدّس، هو لزوم اللغوية من جعل اليقين، ولزوم الاستهجان من جعل الوهم والشك مثلاً، فليُتدبّر.

**القسم الثاني:** غير معتبر، وهو الظن الناشئ عن أمارات لم يُقم دليل قطعي على اعتبارها عند الشارع المقدّس، مثل الظن الناشئ عن الشهرة الفتوائية (عند

كثيرين)، والظنُّ الحاصل من القياس الأصولي (أي التمثيل المنطقي) وأخوته مثل الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع ونحوها.

وسأتي في بداية الباب الثامن من هذا المَقْصِد أنّ كثيراً من أصوليي العامة يعملون بالقياس، ويطلق عليهم (أهل الرأي)<sup>(١)</sup>، ولكنّه لا يُعبأ به عند أصوليي الإمامية، لأنّ القيمة الواقعية للظنّ تنحصر في اعتبار منشئه وسببه من قبل الشارع، ومع قطع النَّظَر عن المنشأ فإنّه (بما هو ظنّ) لا يُغني من الحقّ شيئاً، كما سيأتي في بداية المبحث السادس من المقدّمة<sup>(٢)</sup>، والمفروض أنّ القياس الأصولي لم يثبت اعتباره من قبل الشارع المقدّس، بل الثابت عدمُ اعتباره، بل النهي الشديد عن العمل به، كما سيأتي في محله.

وباتّضاح هاتين النقطتين، فإنّ المصنّف رحمته الله لا يرى ترادفاً بين لفظي (الأمرة) و(الظنّ المعتمد)، وإنّ تعارف عند الأصوليين استعمال (الأمرة) وإرادة معنى (الظنّ المعتمد)، ممّا قد يُوهِم وجودَ ترادف بين اللفظين؛ لاتّحادهما في المعنى، وهو «الدليل الظنيّ الذي قام الدليل القطعي على اعتباره»، من دون أية مجازية في البين. ولكنّ يمكن المناقشة في هذا - كما أفاد رحمته الله -، فإنّ تعريف الظنّ المعتمد يشير بوضوح إلى أنّ محلّ الاعتبار الشرعي حقيقة هو منشأ حصول الظنّ وسببه لا نفس الظنّ، والأمرة هي منشأ حصول الظنّ، ولهذا تحصل علاقة السببية والمسبّبة بين الأمرات والظنّ، ولا ريبَ في أنّ إطلاق اسم السبب على المسبّب من قبيل المجاز

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٤٣٢ - ٤٣٤ .

(٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٤١٧ .

المرسل، بعلاقة السببية، كقولهم: «رَغِينَا الْغَيْثَ» والمراد: «رَغِينَا النَّبَاتَ الْمُسَبَّبَ عَنْ الْغَيْثِ»، ومثله إطلاق لفظ (الأمارَة) وإرادة الظنّ المعتبر، فإنّ الأمارَة سببٌ لحصول الظنّ المعتبر.

وكذلك العكس، أي إطلاق اسم المسبّب وإرادة سببه، كقولهم: «أمطرت السماء نباتاً» أي: (غَيْثاً)، لأنّ النبات مسبّب عنه بنحو يصحّ التجوّز عند أهل البيان، ومثله إطلاق كلمة (الظنّ) وإرادة (الأمارَة) لأجل أنّ الظنّ ناشئ عنها، ولا يخرج هذا الاستعمال عن أحد هذين الوجهين، وكلاهما يندرج في باب المجاز المرسل بعلاقة السببية والمسببية، كما مرّ آنفاً.

ويمكن لأحد أن يُسلّم بهذا في بداية الاستعمال، ثم يدّعي حصول الترادف بعد ذلك، ولا أقلّ بنحو الوضع التعيني، فليلاحظ.

### ٣- مدلول كلمة (الأمانة) و(الظنّ المعتمد)

بعد أن قلنا: إنّ الأمانة مرادفة لكلمة (الحجة) باصطلاح الأصوليين<sup>(١)</sup>، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمة (الأمانة) لتستقبط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بكلمة (الحجة)<sup>(٢)</sup> في المباحث الآتية.

فنقول: إنّ كثيراً ما يجري على ألسنة الأصوليين إطلاق كلمة (الأمانة) على معنى ما تؤدّيه كلمة (الظنّ)<sup>(٣)</sup> ويقصدون من الظنّ (الظنّ المعتمد)، أي الذي اعتبره الشارع<sup>(٤)</sup> وجعله حجة<sup>(٥)</sup>، ويوهم ذلك<sup>(٦)</sup> أنّ (الأمانة) و(الظنّ المعتمد) لفظان

---

(١) بناءً على تخصيص (الأمانة) بالطرق الظنيّة المعتمدة، بخلاف ما إذا بُني على تعميمها لتشمل غير المعتمدة أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه.

(٢) فيقال: «إذا قامت أمانة على الوجوب» مثلاً، ويراد: «إذا قامت حجة عليه».

(٣) وهو عند الأصوليين يقابل اليقين، فيشمل كلاً من الظنّ المنطقي والشكّ والوهم، وقد يُعبّر عنه بـ(الاطمئنان) إذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً جداً.

(٤) حصراً، فهو مَنْ له حقّ الجعل، والمراد منه الظنّ الناشئ عن الأمارات التي قام الدليل القطعي على حجّيتها كالظنّ الناشئ عن خبر الثقة والسيرة ونحوهما.

(٥) من خلال إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيه، ولولا هذا لم يكن الظنّ حجةً لأنّه (بما هو ظنّ) لا يُغني عن الحقّ شيئاً؛ لأجل وجود احتمال الخلاف فيه.

(٦) أي: الإطلاق المتقدم الجاري على ألسنة الأصوليين.

مترادفان يؤدیان معنى واحداً، مع أنّها ليسا كذلك<sup>(١)</sup>.

وفي الحقيقة إنّ هذا تسامح<sup>(٢)</sup> في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال<sup>(٣)</sup> أنّه وضع آخر لكلمة (الأمارّة)<sup>(٤)</sup>، وإنّما مدلول (الأمارّة) الحقيقي هو «كلُّ شيء اعتبره<sup>(٥)</sup> الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظنّ»، كخبر الواحد والظواهر<sup>(٦)</sup>.  
والمجاز هنا: إمّا من جهة إطلاق السبب على مسببه<sup>(٧)</sup>، فيُسمّى الظنّ المسبّب

(١) لأنّ أحدهما سببٌ والآخر مسبّب، كما سيتضح بعد قليل.

(٢) التعبير عن المجاز بـ (التسامح) قليلٌ في كلماتهم، والكثير استعماله في موارد الاشتباه والخطأ، من باب التأدّب مع المقابل.

(٣) أي: المجاز في الكلمة، على سبيل (المجاز المرسل)، بعلاقة السببية والمسببية.

(٤) كما يمكن أن يُدعى عدم الشعور بأية عناية أو حاجة إلى رعاية علاقة، فيكون من باب الوضع التعيني، خصوصاً مع اعترافه بكثرة استعماله فيه، وحينئذٍ يحصل الترادف بين الاثنين وفق تفسير (الأمارّة) بخصوص الظنون المعترّة، فليُتدبّر.

(٥) ولازمه خروجُ القياس وأخوته عن شمول كلمة (الأمارّة) لها، وعلى هذا تبني دعوى الترادف بين (الأمارّة) و(الحجّة)، ولكنّ هذا يتنافى ظاهراً مع ما سيأتي من المصنّف رحمه الله في بداية (باب القياس)، فليلاحظ.

(٦) في مقابلة الظنّ الناشيء عن الأمارات التي لم يَقم الدليل القطعي على حجّيتها كالظنّ الناشيء عن القياس وأخوته.

(٧) السبب هو الأمارّة، والمسبّب هو الظنّ، كأنّ يقال: «هذا الظنّ أمارّةٌ معتبرة عند الشارع»، فيكون كقولهم: «رعينا الغيث»، والمراد منه: «رعينا النبات».

(أمانة)<sup>(١)</sup>، وإما من جهة إطلاق المسبب على سببه<sup>(٢)</sup>، فتُسمّى الأمانة - التي هي سبب للظنّ - (ظناً)، فيقولون: (الظنّ المعترف) و(الظنّ الخاصّ)، والاعتبار والخصوصية إنّما هما لسبب الظنّ<sup>(٣)</sup>.

ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو أنّ السرّ في اعتبار الأمانة وجعلها حجة وطريقاً هو إفادتها للظنّ دائماً<sup>(٤)</sup>، أو على الأغلب، ويقولون للثاني - الذي يفيد الظنّ على الأغلب - (الظنّ النوعي)<sup>(٥)</sup>، على ما سيأتي بيانه.

(١) والوجه فيه أنّ الأمانة - بعد اعتبارها من قبل الشارع المقدّس - تصير سبباً في نشوء الظنّ بثبوت مفادها (من وجوب أو تحريم مثلاً) عند المكلف.

(٢) كأنّ يقال في مبحث الخبر: «وخبر الواحد ظنّ معتبر عند الشارع»، فيكون كقولهم: «أمطرت السماء نباتاً»، أي: (غيثاً).

(٣) وهو نفس الأمانة كخبر الواحد، لا للظنّ الحاصل منها، فيكون وصف الظنّ بالاعتبار والخصوصية بضرب من العناية والتجوّز، مع أنّها حقيقة وصفان لسبب الظنّ.

(٤) ولجميع الناس على نحو العموم، ولكنّ هذا المقدار ليس لازماً في ثبوت الاعتبار للظنّ، كما اتّضح ممّا مرّ في الشرح.

(٥) بمعنى شأنية حصول الظنّ عند غالب أفراد النوع، وإنّ لم يحصل بالفعل عند بعضهم، وسيأتي مزيد بيان له في المبحث القادم.



## المبحث الرابع: الظنّ النوعي والظنّ الشخصي

هذا تقسيم آخر للظنّ باعتبار طبيعة منشئه وسبب حصوله إلى قسمين:  
أولهما: شخصي، وهو الظنّ الناشئ عن أسباب قد لا تولّد ظناً عند عامّة العقلاء ونوعهم، ويُعبّر عنه بـ(الظنّ الفِعْلي) أيضاً.

ولا قيمة لهذا الظنّ في مقام التوصل إلى الأحكام الشرعية، فهو ممّا لم يعبأ به الشارع المقدّس، ولم يجعل له الاعتبار والحجّة، ولهذا لم يتوهم أحد أنّ الظنّ الفِعْلي بالحكم الشرعي الحاصل عند (زيد) يكون حجة على (عمرو) مثلاً.

ثانيهما: نوعي، وهو الظنّ الناشئ عن أسباب عقلانية تولّد ظناً عند نوع العقلاء لو التفتوا إليها، والمراد من حصول الظنّ عند النوع حصوله عند أغلبهم، فلا ينافيه عدم حصوله لبعضهم لو التفتوا إلى أسبابه، وهذه هي ثمرة الفرق بين الاثنين، وإن شئت فقل: هو كون الظنّ بحيث لو خُلّي وطبعه كان مفيداً للظنّ.

وهذا القسم هو الذي اعتبره الشارع المقدّس، ورفعته إلى مستوى الدليلية، كما هو المعروف عند الأصوليين من أنّ اعتبار الظواهر هو من باب الظنّ النوعي<sup>(١)</sup>، نظراً إلى حصوله عند عامّة الناس.

ويترتب على هذا الجعل أنّه يكون حجة حتى على مَنْ لم يحصل له الظنّ فعلاً، لأنّ الملحوظ في نظر الشارع المقدّس هو إفادة السبب (أي الأمانة) للظنّ عند نوع

(١) يلاحظ: فرائد الأصول ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠، وأوثق الوسائل ج ١ ص ٣٩١ - ٣٩٢.



الناس، لا عند كل واحدٍ واحدٍ منهم على سبيل الاستغراق، ولهذا لا يحق لزيد مثلاً تركُّ العمل بالأمانة المعتبرة (أية أمانة) لمجرد عدم استلزامها حصولَ الظنِّ عنده، لأنَّها بعد اعتبارها من قبل الشارع المقدَّس تصير منجزة للحكم في حقِّه كسائر المكلفين، كما سيأتي في بداية المبحث الرابع من باب (حجّة الظواهر)<sup>(١)</sup>، فلو انكشف لاحقاً أنَّ مؤدّاها مطابقٌ للواقع كان مستحقّاً للعقاب.

وكذا لو فُرِضَ أنَّ المكلف قد عمِلَ بمؤدّى الأمانة المعتبرة رغم عدم حصول الظنِّ عنده ثمَّ انكشف خطؤها فإنَّها تكون معدّرة ومؤنّنة له عن المساءلة، بل سيأتي في الموضع المشار إليه عدم الاكتراث بحصول ظنِّ فعلي (غير معتبر) عند الشخص على خلاف مؤدّى الأمانة.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

## ٤ - الظنّ النوعي

ومعنى (الظنّ النوعي)<sup>(١)</sup> أنّ الأمانة تكون من شأنها أن تفيد الظنّ عند غالب الناس ونوعهم، واعتبارها عند الشارع إنّما يكون من هذه الجهة<sup>(٢)</sup>، فلا يضرّ في اعتبارها وحجّيتها ألا يحصل منها ظنّ فعلي للشخص الذي قامت عنده الأمانة<sup>(٣)</sup>، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً<sup>(٤)</sup> حيث إنّ دليل اعتبارها<sup>(٥)</sup> دلّ على أنّ الشارع إنّما اعتبرها حجة ورّضي بها طريقاً لأنّ من شأنها أن تفيد الظنّ<sup>(٦)</sup>، وإن لم

---

(١) هو الظنّ الذي ينشأ عن أسباب عقلائية تفيد الظنّ عند نوع العقلاء لو اتفق حصولها عندهم والتفاتهم إليها.

(٢) وهي إفادتها للظنّ عند عامّة الناس، ولهذا اختار الشارع ما يفيد الظنّ كذلك، واعتبره حجة من خلال رفع احتمال الخلاف تعبّداً وتنزيلاً لا حقيقة.

(٣) ولهذا يكون المقابل له هو الظنّ الفعلي (أو الشخصي)، وهو الظنّ الناشئ عن الحدس أو عن أسباب قد لا تفيد الظنّ عند نوع العقلاء لو اتفقت لهم.

(٤) وإن لم يحصل لديه ظنّ فعلي بسببها، بل حتى لو حصل عنده ظنّ فعلي مخالف لمفاد الأمانة، كما سيأتي في المبحث الرابع من باب (حجّة الظواهر).

(٥) وهو سيرة العقلاء - في الغالب - بضميمة إمضاء الشارع المقدّس لها، ولو بعدم ردّعه عنها، أي عدم وصول الرّدع الشرعي عنها لا وصول عدم الرّدع.

(٦) وهذه الشأنيّة تعني أنّ الحالة الغالبة عند النوع تجري على باقي الأفراد.

يُحصل الظنُّ الفِعْلِيُّ منها لدى بعض الأشخاص<sup>(١)</sup>.

ثم لا يخفى عليك أننا قد نُعبّرُ في ما يأتي - تبعاً للأصوليين - فنقول: (الظنُّ الخاصُّ)<sup>(٢)</sup> أو (الظنُّ المعتبرُ) أو (الظنُّ الحجّة)<sup>(٣)</sup>، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سببُ الظنِّ<sup>(٤)</sup>، أعني (الأمانةُ المعتبرة) وإن لم تُقدَّ ظناً فِعْلياً<sup>(٥)</sup>، فلا يشتبه عليك الحال<sup>(٦)</sup>.

(١) فليس من حقِّ زيد أن يُنكر حجّة الأمانة لمجرّد عدم حصول الظنّ عنده، لأنّ الشّارع المقدّس ارتضاها حجّة وطريقاً لأحكامه في حقّ الجميع.

(٢) ومن ذلك ما سيأتي في المبحث التاسع من مقدّمة هذا المقصّد.

(٣) كما سيرد التعبير بهما في المبحث السادس من المقدّمة.

(٤) من باب الترادف عندهم، والمجاز المرسل عنده ﷺ، كما رأينا في المبحث السّابق؛ إذ لا معنى لجعل الشّارع المقدّس نفسَ الظنِّ حجّةً، لأنّه صفة نفسانية تحصل عند الإنسان بحصول أسبابها، فالمعقول هو جَعْلُهُ لسبب الظنِّ واعتباره له، بمعنى أن يفرض على المكلفين التعامل معه معاملة اليقين، لا أنّه يصير بقيناً حقيقةً، لأنّ الشيء لا يتقلب عمّا هو عليه واقعاً بمجرّد الجعل والاعتبار.

(٥) أي: شخصياً، وهذا معنى كون الظنِّ نوعياً، و(إن) وصلية لإدخال الفرد الخفي، على ما هو الأصل فيها.

(٦) وتوتّمهم لزوم حصول الظنِّ بالفعل عند جميع الناس.

## المبحث الخامس: الأمانة والأصل العملي

مرّ قريباً أنّ الأمانة هي الدليل الظنيّ الكاشف عن الواقع بدرجة غير كاملة، وسيأتي في بداية المَقْصَد الرابع أنّ الأصل العملي هو المرجع للمكَلَّف في الشبهات الموضوعية<sup>(١)</sup> والحكمية، ويُسمّى أيضاً بـ(الدليل الفقاهتي)، وإن شئت فقل: الأصل العملي هو «الوظيفة التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظَّفر بدليل اجتهادي»<sup>(٢)</sup>، وهذا يختص بالأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية، كما لا يخفى.

ويتطرّق المصنّف رحمته الله في هذا المبحث لبيان الفارق بين الأمارات والأصول العملية، ويقع الكلام هنا في ثلاث جهات:

**الجهة الأولى:** لا شكّ في أنّ البحث عن الفرق بين الأمانة والأصل العملي فرعٌ وجود جهة اشتراك بينهما، والأقرب أنّها وجود حكم ظاهري في الاثنين، على أحد التفسيرين المتقدمين للحكم الظاهري في أوائل المَقْصَد الأول<sup>(٣)</sup>، من أنّه الحكم المجعول في وعاء الشكّ في الحكم الواقعي، مع السكوت عن كون الشكّ مأخوذاً في موضوع الحكم وعدم كونه كذلك.

---

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٤-١٥، ٢٠-٢١.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٣٧.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٣٥-٣٦.

وهناك عدّة آراء في التفريق بين الأمانة والأصل العملي، نكتفي بالإشارة إلى ما ذكره المحقق النائيني تت من التفريق بينهما تارةً بحسب الموضوع، فإنّ عنوان (الشكّ) مأخوذ في لسان أدلة حجّية الأصول العملية، أو قلّ: مأخوذ في موضوع الأصل العملي، ولكنه لا يكون مأخوذاً في لسان أدلة حجّية الأمارات، أو قلّ: لا يكون مأخوذاً في موضوع الأمانة<sup>(١)</sup>، وهذا الفرق قد نسبته السيد الخوئي تت إلى المشهور<sup>(٢)</sup>، ويمكن أن يُستفاد أيضاً من كلام لصاحب الكفاية تت في أواخر التنبيه السابع للاستصحاب<sup>(٣)</sup>.

وتارةً أخرى: بحسب الحكم، نظراً إلى أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطّريقة والكاشفة عن الواقع، أي نفس صفة المحرّزية والوسطية في الإثبات، بحيث يكون مفاد أدلتها جعل الأمانة علماً تعبدياً بالواقع، في حين أنّ المجعول في الأصول العملية (كالاستصحاب مثلاً) هو نفس الجزّي العملي على طبق اليقين السّابق في ظرف الشكّ في الواقع (أي الوظيفة العملية)، فتثبت المنجزية والمعدّرية، فإنّ المكلف لما كان شاكاً في الحكم الواقعي لزم أن يجعل له الشارع المقدّس ما يرفع الحيرة عنه ليعمل به ويكون منجزاً في حال الإصابة ومعدّراً في حال الخطأ، وهذا ما استظهره بعض المحققين تت من بعض كلمات الشيخ الأعظم تت<sup>(٤)</sup>.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٨١ - ٤٨٣، أجود التقريرات ج ٤ ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨١.

(٣) كفاية الأصول ص ٤١٥.

(٤) بحوث في علم الأصول مع ٥ ص ١٢.

ويترتب عليه تأخّر رتبة الأصل العملي عن الأمانة، بمعنى أنّ النّوبة لا تصل إلى الأصل العملي إلّا بعد العجز عن الظّفَر بدليل اجتهادي على الحكم الشرعي (ولو بمستوى أمانة معتبرة)، حتى لو بُني على كون الاستصحاب أمانة، كما عليه السيد الخوئي تتّ - وفقاً للمتقدّمين - ، فإنّه يبني على تقديم الأمانات عليه لكونه عنده من الأمانات الضعيفة<sup>(١)</sup>.

**الجهة الثانية:** هناك خلاف خاصّ بالاستصحاب يأتي الحديث عنه في المبحث الخامس من باب الاستصحاب<sup>(٢)</sup>، وهو أنّ الاستصحاب أمانة أو أصل عملي، وسيأتي أنّ الأقوال فيه ثلاثة:

**أولها:** أنّ الاستصحاب من الأمانات، وهو المعروف عند القدماء، ووافقهم السيد الخوئي تتّ في الجملة<sup>(٣)</sup>.

**ثانيها:** التفصيل بين أن يكون مستنده حكم العقل فيكون أمانة، وأن يكون مستنده الأخبار فيكون أصلاً عملياً، وهذا هو ما يترأى من بعض كلمات الشيخ الأعظم تتّ<sup>(٤)</sup>، ولكن سيأتي في محله أنّه موافق للمتأخرين في نهاية المطاف.

**ثالثها:** أنّ الاستصحاب من الأصول العملية، وهو المعروف عند المتأخرين. ويمكن القول إنّ هذا الخلاف يبتني على الخلاف في المَجْعُول في كلّ من الأمانات والاستصحاب، فإذا بُني على أنّ المَجْعُول في الاستصحاب هو الطّريقة،

(١) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨٥ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ١٠١ - ١٠٤ .

(٣) مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨٥ ، مصابيح الأصول ج ٤ ص ٢٩٩ .

(٤) فرائد الأصول ج ٣ ص ١٣ .

واعتبار غير العالم عالماً بالتعبّد أيضاً - كما اختاره السيد الخوئي تذ وفقاً للمتقدّمين من الأصوليين - كان من الأمارات، وإذا بُني على أنّ المجعول فيه هو الوظيفة العملية - أي الجزئي العملي على طبق اليقين السابق - كان الاستصحاب أصلاً عملياً.

ويترتب على الخلاف الأصلي جواز الأخذ بالمدلول الالتزامي للمستصحب بناءً على أنّ الاستصحاب أمانة؛ لما هو المعروف عند الأصوليين من حجّة مثبتات الأمانة، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني تذ<sup>(١)</sup>، والمصنّف رحمته الله، خلافاً للسيد الخوئي تذ في الجملة<sup>(٢)</sup>، وعدم جواز الأخذ به بناءً على كون الاستصحاب أصلاً عملياً كما هو المعروف عندهم أيضاً من عدم حجّيته في اللوازم غير الشرعية للمستصحب، وستأتي الإشارة إليه في بداية مبحث حجّة (الإجماع المنقول)<sup>(٣)</sup> وغيره.

**الجهة الثالثة:** ذكر المصنّف أنّ الاستصحاب عند القائلين بكونه من الأصول العملية يكون أصلاً محرّزاً، ويُعبّر عنه أيضاً بـ (الأصل التنزيلي)، وهذا هو المعروف عند جميع من المحققين كصاحب الكفاية والمحقق النائيني تذ<sup>(٤)</sup>، ومعنى هذا أنّ الاستصحاب يتكفّل بتنزيل مؤداه منزلة العلم وأنّ الشارع المقدّس جعل مورد

(١) فرائد الأصول ج ٣ ص ٢٣٣ - ٢٣٤، كفاية الأصول ص ٤١٤ - ٤١٥، فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٨٧ - ٤٨٩، أبعاد التقريرات ج ٤ ص ١٣٠.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ١٥٤ - ١٥٥، مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨١ - ١٨٣.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ٧٦ - ٧٧.

(٤) كفاية الأصول ص ٣٠٦، فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٨٦.

الاستصحاب (أي الشك المسبوق باليقين) علماً تنزلياً.

وهذا المقدار يوافق عليه السيد الخوئي تذ على الرغم من بنائه على أمارية الاستصحاب، إلا أنه يختلف مع شيخه المحقق النائيني تذ في جهة المشابهة مع العلم التي لاحظها الشارع في مقام التنزيل، إذ لا يُعقل أن ينزل الشارع المقدس مؤدى الاستصحاب منزلة العلم من جميع الجهات والحشيات.

وهنا رأيان في تحديد الحشية الراجعة إلى العلم التي قد أعطاها الشارع المقدس للاستصحاب تنزلياً، والتي بلحاظها نزل مورد الاستصحاب منزلة العلم:

**الرأي الأول:** الجري العملي، فالشارع نزل مورد الاستصحاب منزلة العلم من حيث التحرك على طبق الحالة السابقة عند الشك في بقائها، كما هو المستفاد من روايات الاستصحاب، فكما أن العلم يوجب على العالم التحرك والعمل على وفق علمه، فكذلك الاستصحاب الذي يُحرِّك المكلف نحو الإتيان بمتعلّقه وفق الحالة السابقة المتيقنة، وهذا ما يتبنّاه المحقق النائيني تذ<sup>(١)</sup>، ووافقه المصنّف رحمته، كما يظهر من كلامه.

**الرأي الثاني:** الطّريقة والكاشفية، فكما أن العلم طريقٌ كاشف عن الواقع فكذلك الاستصحاب بتنزيل من الشارع المقدس، بالنظر إلى أخذ اليقين في لسان أخبار الاستصحاب، فينتج عندئذ تنزيله منزلة اليقين، وهذا هو ما يبنى عليه السيد الخوئي تذ<sup>(٢)</sup>.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٤٨٦، أجود التقريرات ج ٤ ص ١٣٠.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٤ ص ١٥٦، مصباح الأصول ج ٣ ص ١٨٥.



## ٥ - الأمانة والأصل العملي

واصطلاح الأمانة لا يشمل الأصل العملي كالبراءة<sup>(١)</sup> والاحتياط والتخيير والاستصحاب<sup>(٢)</sup>، بل هذه الأصول تقع في جانب والأمانة في جانب آخر مقابل له فإنَّ المكلف إنَّما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمانة، أي إذا لم تُقَمْ عنده الحجَّة على الحكم الشرعي الواقعي<sup>(٣)</sup>، على ما سيأتي توضيحه وبيان السرِّ فيه<sup>(٤)</sup>.

---

(١) الظاهر أنَّ الكاف للاستقصاء، بالنَّظر إلى الأصول التي تعارف البحث عنها في بابها أربعة، ويمكن جعلها للتمثيل على تقدير آخر، والأمر سهل.

(٢) بعد اشتراك الاثنين في عدم إفادة حكم واقعي، ويختلفان في أنَّ المجعول في الأمارات هو الطَّريقة، وفي الأصول هو الوظيفة العملية، وهذا ما يختاره المصنِّف رحمته الله تبعاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله.

(٣) بعد الفحص عنها في مظانَّ وجودها، وهذا واضح من تعريفهم الاجتهاد بأنَّه: «استفراغ الوسع لتحصيل الظنِّ بالحكم الفرعي»، والمراد من عدم قيام الحجَّة هو ما يعمُّ عدم وجودها أصلاً، ووجودها مع كونها مُجْمَلَةً، ووجودها مبيَّنة لكنْ مع ابتلائها بالمعارض، كما سيُصرَّح به رحمته الله في بداية المقصد الرابع.

(٤) وهو رَفْعُ حالة الحيرة والشكِّ من ناحية التكليف، ليحصل له الاطمئنان من الوقوع في استحقاق العقاب من مخالفة الأحكام الإلزامية التي يعلم إجمالاً بتوجهها إليه، كما سيأتي في بداية المقصد الرابع، وسيُشير إليه بعد قليل.

ولا ينافي ذلك<sup>(١)</sup> أن هذه الأصول أيضاً قد يُطلق عليها أنها (حجة)، فإن إطلاق (الحجة) عليها ليس بمعنى الحجة في باب الأمارات<sup>(٢)</sup>، بل بالمعنى اللغوي باعتبار إنها معذرة للمكلف إذا عمِل بها وأخطأ الواقع<sup>(٣)</sup>، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها<sup>(٤)</sup> ففوّت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا<sup>(٥)</sup> جعلنا باب (الأصول العملية) باباً آخر مقابل باب (مباحث الحجة).

وقد أشير في تعريف الأمانة<sup>(٦)</sup> إلى خروج الأصول العملية بقولهم: «يُثبت

(١) أي: كون محل الرجوع إلى (الأصل العملي) هو فقدان الحجة على الحكم الواقعي، ووجه عدم المنافاة بينهما هو تغاير معنى (الحجة) فيهما.

(٢) وهي (الحجة) بالاصطلاح الأصولي المتقدم، وسيأتي في المقصد الرابع.

(٣) بسبب خطأ الأصل العملي، كما لو أجرى أصالة البراءة في المورد، فارتكب الفعل لأجلها، ثم انكشف كون الفعل محرماً في الواقع، فيكون عندئذٍ في مأمن من استحقاق العقاب، وهذا هو معنى كون الأصل العملي معذوراً.

(٤) مع انكشاف مطابقة الأصل العملي للواقع، فيكون الأصل حينئذٍ منجزاً للتكليف في حق المكلف، كما إذا شك في مقام الامثال ولم يُجرِ أصالة الاشتغال، فترك الفعل، ثم انكشفت لاحقاً مطابقة الاحتياط للواقع، وبهذا يتوفر كلا وجهي الحجية في (الأصل العملي)، أعني: المنجزية والمعدرية.

(٥) أي: اختلاف معنى (الحجة) في الأصول عن معناها في الأمارات.

(٦) الذي سبق ذكره في المبحث الثاني المتقدم، ومَرَّت الإشارة إليه هناك.

متعلّقه» لأنّ الأصول العملية لا تُثبت متعلقاتها، لأنّه<sup>(١)</sup> ليس لسائها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه<sup>(٢)</sup>، وإنّما هي في حقيقتها مرجعٌ للمكلف في مقام العمل<sup>(٣)</sup> عند الحيرة والشكّ في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه، وغاية شأنها أنّها تكون معدّرة للمكلف<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا<sup>(٥)</sup> اختلفوا في (الاستصحاب) أنّه أمانة أو أصل<sup>(٦)</sup>، باعتبار أنّ له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه (في الجملة)<sup>(٧)</sup>، لأنّ اليقين السابق<sup>(٨)</sup> غالباً ما يورث

- 
- (١) تعليلٌ لعدم صلاحية الأصل لإثبات متعلّقه بالمعنى المتقدّم في الأمانة.
- (٢) فالصلاحية لإثبات المتعلّق متفرعة على توفّر عنصر (الكشف والحكاية عن الواقع)، وهو متنفّذ في الأصول العملية، على كلامٍ بينهم في الاستصحاب.
- (٣) وهذا ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنّ المجعول في الأصل هو (الجري العملي)، بمعنى بيان الوظيفة العملية التي يتعيّن على المكلف الإتيان بها.
- (٤) عن استحقاق العقاب لو عمل بمقتضى الأصل ثمّ انكشف خطؤه، كما لو أجرى أصالة البراءة في مورد فترك الفعل مثلاً ثمّ تبين لاحقاً أنّ الفعل واجب.
- (٥) أي: من جهة تقوّم الأمانة بعنصر الحكاية عن الواقع والطّرقية إليه، وتوفّره في الاستصحاب دون سائر الأصول العملية.
- (٦) كما سيأتي مفصّلاً في أوائل مبحث الاستصحاب.
- (٧) قيد (في الجملة) يؤشّر إلى أنّ حكاية الاستصحاب عن الواقع ليست بنفس درجة حكاية الأمارات المتعارفة عنه.
- (٨) بيانٌ لمنشأ تحقّق الحكاية في الاستصحاب، وهو نفس اليقين السابق.

الظنَّ ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق<sup>(١)</sup>، ولأنَّ حقيقته - كما سيأتي في موضعه<sup>(٢)</sup> - البناء على اليقين السابق بعد الشكَّ كأنَّ المتيقن السابق لم يُزَلْ ولم يُشَكَّ في بقاءه، ولأجل هذا<sup>(٣)</sup> سُمِّي الاستصحاب عند مَنْ يراه أصلاً<sup>(٤)</sup> (أصلاً محرزاً)<sup>(٥)</sup>.

فَمَنْ لاحظ في الاستصحاب جهةً ما له من إحرازٍ وأنه يوجب الظنَّ واعتبر حجتيه<sup>(٦)</sup> من هذه الجهة عدّه من الأمارات<sup>(٧)</sup>، وَمَنْ لاحظ فيه أنَّ الشارع إنما جعله

---

(١) فيتوفّر في اليقين السابق عنصرُ الكاشفية عن الواقع.

(٢) عند بيان المختار في الاستصحاب، ومناقشة دلالة الأخبار على التفصيل الذي يتبنّاه الشيخ الأعظم تَثْبُتُ وفقاً للمحقق تَثْبُتُ.

(٣) ظاهره موافقة شيخه المحقق النائيني تَثْبُتُ في تحديد الحيثية التي نُزِلَ الأصل العملي بلحاظها منزلة العلم (وهي حيثية الجُرّي العملي)، خلافاً للسيد الخوئي تَثْبُتُ الذي يراها حيثية (الكاشفية عن الحكم الواقعي).

(٤) عملياً، وهو جمهور المتأخرين، في مقابل مَنْ يراه أمانة - وهم جمهور المتقدمين -، فلا محلّ لهذا الكلام عنده أصلاً.

(٥) والمراد منه هو ما يكون لسان دليله معبراً عن جعل الشارع موردَ الأصل العملي علماً تنزيلياً، كجعل الشكَّ المسبوق باليقين في الاستصحاب علماً تنزيلياً.

(٦) أي جعلَ مدرك حجتيه هو حكم العقل، وهذا إشارة إلى التفصيل الآتي عن الشيخ الأعظم تَثْبُتُ في الاستصحاب من ناحية مدركه.

(٧) كما هو المعروف عند متقدمي الأصوليين، ووافقهم السيد الخوئي تَثْبُتُ، لكن في الجملة، كما مرّت الإشارة إليه.

مرجعاً للمكلف عند الشكّ والحيرة واعتبر حجيتَهُ من جهة دلالة الأخبار عليه عَدَّهُ من جملة الأصول<sup>(١)</sup>، وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله، مع بيان الحق فيه<sup>(٢)</sup>.

---

(١) وهذا هو المعروف عند المتأخرين، منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما، ووافقهم المصنّف رحمتهما.

(٢) وهو أنّ الاستصحاب أصل عملي سواء كان مدركه الأخبار أم حكم العقل، خلافاً للشيخ الأعظم رحمتهما الذي يتراءى من كلام له بدوّاً اختيار قول ثالث في المسألة، ولكن سيأتي في محله خلافه.

## المبحث السادس: المناط في إثبات حجّة الأمانة

يتحدث المصنّف رحمه الله هنا عن المناط في إثبات الحجّة للأمارات غير العلمية، وكونها دليلاً على الحكم الشرعي، بحيث يتنجز الحكم في عهدة المكلف في مورد إصابة الأمانة للواقع، ويكون معذوراً عن المساءلة في مورد مخالفتها للواقع، ويقع الكلام في هذا المبحث في أربع جهات:

**الجهة الأولى:** لا ريب في أنّ حجّة الظنّ ليست ذاتية، بأيّ معنى فُسّرت، سواء أكانت بمعنى حكم العقل بلزوم العمل على وفق مؤداها، أم كانت بمعنى المنجزية والمعدّرية، وهذا يرجع إلى كون الظنّ طريقاً ناقصاً إلى الواقع وعدم كون الكشف الحاصل بالظنّ تاماً، فيحتاج ثبوت الحجّة له إلى جعلٍ من الشارع المقدّس، وبهذا يختلف عن القطع، فإنّه - بذاته - يكون حجّة وكاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً، ولهذا يستغني عن جعل الشارع.

ويترتب على هذا أنّ الأصل في الظنّ - عند الشكّ في حجّيته وعدمها - هو عدم الحجّة في ما يكشف عنه، فلا يصلح لتنجيز الحكم المستفاد منه وجداناً لعدم تمامية كشفه عنه، ولا تعبدّاً لافتقاره إلى ما يدلّ على حجّيته عند الشارع المقدّس، فلو ظنّ الشخص بحرمة التدخين مثلاً لم تنتج حرمة في حقّه بسبب هذا الظنّ؛ لعدم صلاحية الظنّ لأنّ يكون بياناً على الحكم، فتبقى قاعدة (قُبْح العقاب بلا بيان) تامّة من ناحية ذاك الظنّ الحاصل عنده.

وبهذا يظهر أنّ الأصل الأولي عند الشكّ في حجّية أمانة من الأمارات وعدمها هو عدم الحجّية، وقد ذكروا لإثباته عدّة أدلة نذكر اثنين منها:

**الدليل الأول:** التمسك بإطلاق بعض الآيات الكريمة والأخبار الشريفة، وهي على صنفين:

**الصنف الأول:** الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظنّ، فهي بإطلاقها تشمل الأمارات المشكوكة الحجّية، وتدلّ على عدم جواز العمل بها، فلا تكون منجّزة للواقع في موارد إصابتها له، ولا معدّرة للمكلّف في موارد خطئها، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(١)</sup>، ودالتها بالإطلاق على ذلك واضحة، فتفيد حرمة العمل بالظنّ إلا ما يخرج بالدليل، كما سيأتي في الجهة الثانية، وهذا الصنف ذكره الشيخ الأعظم رحمته<sup>(٢)</sup>، ودّجّه المصنّف رحمته مع الصنف الثاني.

**الصنف الثاني:** الآيات الدالة على حرمة التشريع، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَللهُ أَدْنٰى لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، وكذلك الأخبار المشتملة على النهي عن القول بغير علم كقوله عليه السلام: «إِيَّاكَ وَخَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكٌ مَنْ هَلَكَ: إِيَّاكَ أَنْ تَفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينَ بِغَيْرِ عِلْمٍ»<sup>(٤)</sup> وغيره ممّا يشمل بإطلاقه الأمارات التي يُشكّ في حجّيتها، ولا يخرج منه سوى الأمارات التي ثبت بدليل قطعي اعتبارها شرعاً.

(١) سورة الإسراء، الآية (٣٦).

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٠.

(٣) سورة يونس، الآية (٥٩).

(٤) الكافي ج ١ ص ٤٢ ح ٢، المحاسن ص ٢٠٥ ح ٥٥.

**الدليل الثاني:** أنّ الشكّ في الحجّة يساقو القطع بعدمها، بمعنى أنّ الشكّ في جعل الحجّة لشيء هو ملازم للقطع بعدم حجّيته الفعلية وعدم ترتّب آثار الحجّة - كما ذكر المحقق النائيني رحمته (١) -، لا بمعنى أنّ الشكّ في جعل الأمانة يساقو القطع بعدم جعلها، لأنّ القطع والشكّ متضادّان، فيمتنع اجتماعهما في شيء واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، ويترتّب على هذا أنّ الأصل عند الشكّ في الحجّة هو عدم الحجّة.

فإذا شككنا في أنّ الشارع المقدّس جعل الشّهرة الفتوائية - مثلاً - حجة أو لم يجعلها كان هذا شكّاً في مرحلة الجعل، ويترتّب عليه عدم صحّة ترتيب آثار الحجّة في مرتبة الفعلية، بمعنى عدم جواز الاستناد إلى الشّهرة في مقام العمل وعدم جواز إسناد مؤدّاها (أي الحكم المشهور) إلى الشارع المقدّس.

وهذا الدليل ذكره السيد الخوئي رحمته (٢)، كما ذكره المصنّف رحمته، إلا أنّه فصل بينه وبين الدليل الأول بالحديث عن مطلين: وقوع التعبد ببعض الظنون فعلاً، وبعض الاعتراضات الواردة على أصل جواز العمل بالظنّ، وسيأتي الحديث عن كليهما في جهتين مستقلتين.

ومحصّل ما أفاده المصنّف رحمته هنا أنّ عدم العلم باعتبار الأمانة (أية أمانة) وجعلها من الشارع المقدّس يكفي في وجوب طرّحها وعدم جواز العمل بها، من دون حاجة إلى تحصيل العلم بعدم اعتبارها وعدم جواز الاستناد إليها في مقام العمل، لأنّ القطع مأخوذ في موضوع حجّة الأمانة، كما في خبر الواحد مثلاً، فإنّ

(١) فوائد الأصول ج ٣ ص ١٢٣.

(٢) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٢٨ - ١٢٩.



موضوع الحجّة فيه هو خبر الواحد الذي قام الدليل القطعي على اعتباره وجعله من الشارع المقدّس، ولازمه أنّ مَنْ يريد الأخذ به والاستناد إليه في مقام العمل يتحتّم عليه إثبات جعله بدليل قطعي بخلاف مَنْ يريد طرحه وعدم العمل به فإنّه يكفيه عدم القطع بجعل الشارع المقدّس له.

**الجهة الثانية:** بعد أن ثبت أن القاعدة الأولية (أو الأصل الأولي) المستفادة من حكم العقل أو عمومات النقل هي عدم الحجّة، يمكن صياغة هذه القاعدة بنحو قضية سالبة كلية مفادها: «لا شيء من الظنّ بحجّة»، ومقتضى أصالتها وقاعديتها جواز الرجوع إليها في الأمارات التي يُشكّ في جعلها واعتبارها من قبل الشارع المقدّس، وهذا من الواضحات لأنه نظير ما إذا قال المولى: «لا تُكرّم الفاسق»، وشكّ المخاطب في جواز إكرام (زيد) الفاسق بسبب كونه هاشمياً مثلاً، فعندئذ يكون المرجع إطلاقاً النهي عن إكرام الفاسق، ولا يجوز للمخاطب الخروج عنه ما دام يُحرز فسق (زيد)، لأنّه من قبيل الشكّ في التخصيص الزائد.

وهذا الكلام لا يشمل الأمارات المعتبرة، أي التي ثبت بدليل قطعي اعتبارها عند الشارع المقدّس، فإنّها تخرج عن القاعدة الأولية المتقدّمة وتقدّم عليها، بناءً على إمكان التعبد بالظنّ ذاتاً بل وقوعاً، كما هو المشهور.

وهذا المقدار ليس محلاً للخلاف بين الأصوليين، وإنّما وقع الخلاف بينهم في نحو تقديمها على عمومات حرمة العمل بالظنّ وإطلاقاتها، أو قلّ: في التصوير الفني لخروجها من تلك العمومات والإطلاقات، وهنا ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** أنّ الخروج يكون من باب التخصيص أو التقييد، بمعنى أنّ تلك

الأمارات من جملة الظنون، فتكون داخلة في موضوع القاعدة الأولية إلا أنّها تخرج عنها حكماً، فيصير مفاد القاعدة الأولية حينئذٍ بمنزلة: «لا شيء من الظنّ بحجّة إلا ما ثبت اعتباره بدليل قطعي»، وخبر الواحد مثلاً قد ثبت اعتباره بدليل قطعي، فيكون حجّة ويُسْتثنى من القاعدة، ويكون خروجه عنها نظير خروج (زيد الشاعر العادل) عن عموم «لا تكرم الشعراء» بقوله: «أكرم العدول منهم» من حيث كونه خروجاً حكماً محمولاً.

وهذا القول ذكره الشيخ الأعظم رحمته (١)، وتبعه المصنّف رحمته في الصنف الأول من الآيات والأخبار فقط، دون الصنف الثاني فإنّه يبيّن فيه على كون الخروج تخصّصياً، لأنّ الأمارات المعتبرة خارجة عن الموضوع رأساً؛ لوضوح أنّها بعد ثبوت جعل الشارع لها بنحو قطعي تدخل في ما أُذِنَ به الله تعالى، وعندئذٍ لا تكون افتراءً عليه أصلاً، فيكون خروجها عن عموم القاعدة الأولية نظير خروج (عمرو) غير الشاعر عن عموم قوله: «لا تكرم الشعراء» خروجاً موضوعياً.

**القول الثاني:** أنّ الخروج يكون من باب الحكومة، بتقريب أنّ موضوع الآيات والأخبار المانعة من العمل بالظنّ هو ما لا يكون علماً، والمستفاد من دليل حجّة الأمارات المعتبرة هو كون الأمانة علماً بالتعبّد، فيكون دليل الحجّة نافياً لحكم الأدلة المانعة بلسان نفي الموضوع، وهذا ما يبيّن عليه المحقق النائيني رحمته (٢).

**القول الثالث:** أنّ خروج الأمارات المعتبرة عن عموم الآيات والأخبار المانعة

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٠ .

(٢) أجود التقريرات ج ٣ ص ١٤٨ .

يكون من باب الورد، بتقريب أن موضوع الأدلة الناهية هو الظن من حيث هو غير مؤمن (بكسر الميم المشددة)، فإذا ثبت جعلُ أمانة ما من قبل الشارع المقدس فهي تكون مؤمنة بالوجدان، فيتبدل الموضوع من غير المؤمن إلى المؤمن، وهذا ما يختاره السيد الخوئي رحمته (١)، وسيأتي في الأمر الخامس من مقدمة باب (التعادل والتراجع) بيان المراد من الحكومة والورد واختلافهما عن التخصيص (٢).

والحاصل: أن المصنّف رحمته يرى تنافياً بين مدلول الدليل الخاص (المتكفل بإثبات حجّة بعض الأمارات كخبر الواحد) ومدلول الدليل العام (الناهي عن العمل بغير العلم)، ولأجله يكون الخروج عنده من باب التخصيص وفقاً للشيخ الأعظم رحمته، لا من بابي الحكومة والورد.

**الجهة الثالثة:** لا بدّ من كون الدليل القائم على اعتبار الأمانة قطعياً كي يصحّ الاعتماد عليها، في مقام التعرّف على الحكم الشرعي بنحو لا يبقى معه أي احتمال لمخالفة الواقع، وهذا عبارة أخرى عن وصول جعل الأمانة والتعبّد بها إلينا بطريق الجزم واليقين، وهو أمر طبيعي بعد الالتفات إلى النقص الموجود في الأمارات (غير العلميّة) وعدم تمامية كشفها عن الواقع، فلا مجال لكون الدليل المتصدّي لإثبات حجّة الأمارات ظنيّاً أيضاً؛ لوضوح أنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولو كفى الدليل الظني في ذلك لما احتيج إليه أصلاً، واكتفي بنفس الأمانة التي تورث الظن غالباً، ولكن الواقع بخلافه.

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ١٣١ - ١٣٣ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ١٨٥ وما بعدها.

وهذا الكلام يشتمل على دعويين تصدّى المصنّف عليه السلام لإثبات كلّ منهما بنحو مستقل:

**الدّعى الأولى:** أنّ حجّة الظنّ عَرَضِيَّة، واستدلّ لها بقياس من الشكل الأول مؤلف من مقدّمتين: صغراه «الظنّ - بما هو ظنّ - ليس حجّة بذاته» وكبراه «كلّ ما ليس بحجّة بذاته فحجّيته مستفادّة من الغير»، يتّج: «الظنّ - بما هو ظنّ - حجّيته مستفادّة من الغير».

**بيان الصغرى:** أنّ الظنّ لو كان حجّة بذاته لما جاز النهي عن العمل به ولو في الجملة، لأنّ نهي الشارع المقدّس عمّا هو حجّة بذاته غير معقول، بل هو ممتنع، لأنّه يتوقّف على كون حجّة الشيء ثابتة من طريق الشارع، كي يثبت له حقّ نفيها ورفعها؛ إذ الرّفْع فرعُ الوَضْع (أي الجعْل)، وسيأتي في المبحث السّابع من المقدّمة استحالة جعل الذاتي للذات لاستلزامه الاثنيّة، والمفروض خلافها، ويترتّب على هذا أنّ نهي الشارع المقدّس - المتمثّل في الآيات القرآنية والروايات المتقدمة - عن الأخذ بالظنّ كاشف عن عدم كون حجّيته ذاتية.

**بيان الكبرى:** أنّ الشيء المفروض كونه حجّة إذا لم تُكنّ حجّيته ذاتية (أي نابعة من صميم ذاته) فهي طارئة عليه من الخارج، أي ثابتة له بدليل خارجي وبجعلٍ من الخارج؛ بداهة امتناع ارتفاع النقيضين، فبواسطة هذا (الغير) - وهو الدّليل الخارجي - تثبت الحجّة لذلك الشيء.

**الدّعى الثانية:** أنّ ذلك (الغير) هو العلم أو القطع، أي أنّ الدّليل القائم على حجّة الأمارات الظنيّة لا يجوز أن يكون ظنيّاً، وبرهانه قياس استثنائي: «لو كان

الدليل القائم على اعتبار الظنّ ظنيّاً مثله للزم التسلسل، لكنّ التسلسل باطل، ينتج:  
أنّ الدليل القائم على اعتبار الظنّ ليس ظنيّاً، أي هو قطعي).

بيان الملازمة: أنّ دليل الاعتبار لو كان ظنيّاً أيضاً فإنّنا ننقل الكلام إليه لأجل  
عدم كونه حجّة بذاته، ونسأل عن منشأ حجّيته ودليل اعتباره، فلا بدّ من أن تكون  
حجّيته مستفادةً من غيره، فإنّ كان ذلك الغير هو القطع ثبت المطلوب وانقطعت  
السلسلة وانتهى الأمر، وإنّ كان ذلك الغير ظنيّاً أيضاً نقلنا الكلام إليه، وسألنا عن  
منشأ حجّيته، فإمّا أن يكون هو القطع فيثبت المطلوب، وإمّا أن يكون ظناً أيضاً  
فننقل الكلام إلى الغير الذي أعطاه الحجّية، فإنّ كان ظناً مثله لزم ذهاب السلسلة  
إلى غير رجعة، وهذا هو معنى (التسلسل)، أي وجود علل ومعلولات في سلسلة  
واحدة غير متناهية، كما عرّفه العلامة تيّز في شرح التجريد<sup>(١)</sup>.

بطلان التالي: قد ذكر المحقق الطوسي تيّز أربعة أدلة على بطلان التسلسل في  
المسألة الرابعة من العلة والمعلول<sup>(٢)</sup>.

والنتيجة: أنّ حجّية الظنّ (أي الأمارات غير العلميّة) تنتهي في آخر المطاف  
إلى القطع الذي تكون حجّيته ذاتية، وتستند إليه، نظير رجوع جميع القضايا النّظريّة  
الكسبية إلى قضايا بدئية منعاً للزوم التسلسل، وهذا معنى قولهم المعروف: «كلّ  
ما بالغير ينتهي إلى ما هو بالذات».

الجهة الرابعة: لا ريب ولا خلاف بين الأصوليين في إمكان التعبّد بالظنّ بنحو

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مق ١ ف ٣ مس ٤ ص ١٧٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٧٧ وما بعدها.

الإمكان الذاتي، أي سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم؛ إذ لا مجال لتوهم أن الظن بذاته يقتضي عدم الحجّة بحيث تكون حجّيته بالقياس إلى ذاته ضرورية العدم، فيكون ثبوت الحجّة للظن كثبوت الوجود للإنسان.

وإنما الكلام في إمكان التعبد بالظن بنحو الإمكان الوقوعي، بمعنى عدم لزوم محذور في عالم التشريع من التعبد المذكور، في مقابل الامتناع الوقوعي، فقد ذهب المشهور - ومنهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما <sup>(١)</sup> - إلى إمكانه وقوعاً؛ إذ لا يلزم من إمكان الشيء ذاتاً إمكانه وقوعاً لمعقولية أن يكون الشيء متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولكنه يكون ممتنع الوجود بلحاظ أمر خارج عنه، وهذا هو الممتنع بالغير.

وعلى الرغم من وضوح إمكان جعل الشارع للأمارات الظنية وجواز التعبد بالظن فقد أثبت حوله العديد من الإشكالات نذكر اثنين منها:

**الإشكال الأول:** أن العمل بالأمارات (غير العلمية) كخبر الواحد والظهور ونحوهما غير جائز، لأنه من الاستناد إلى الظن الذي لا يُغني عن الحق شيئاً.

وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمته نقلاً عن جماعة من الأخباريين، وقد اتضح الجواب عنه ممّا سبق، فإنّ ما يأخذ به الأصوليون في الواقع هو ذاك القطع الذي قام على اعتبار الأمانة وجعلها من قبل الشارع المقدّس، فيكون أخذاً بالقطع الذي هو حجّة بذاته، ومبنى الإشكال المذكور كون العمل بالظن (بما هو ظن)، مع أن الأمر ليس كذلك.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٦، كفاية الأصول ص ٢٧٥-٢٧٦.

**الإشكال الثاني:** ما يُنسب إلى الشيخ ابن قِبة رحمته (١)، وتكون نتيجته هي البناء على استحالة التعبد بالأمارات، وسيأتي في المبحث الثامن من المقدمة (٢).

وتقريره (على أساس كونه محذوراً خطائياً): أنّ الأمانة التي يراد العمل وفقها إمّا أنّ تكون موافقة للحكم الواقعي فيلزم من جعلها حينئذٍ اجتناع المثلين (وهما الحكم الواقعي المفروض وجوده، والحكم الظاهري المَجْعول بمقتضى حجية الأمانة من الوجوبين وغيرهما)، وإمّا أنّ تكون مخالفة له، فيلزم اجتناع الضدين من الوجوب والخُرْمَة أو غيرهما، وكلا اللازمين محالٌّ، كما هو واضح.

وأجيب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، منها أنّ اجتناع المثلين أو الضدين إنّما يلزم إذا بُني على وجود حكم تكليفي مجعول في مورد الأمارات، وهو المعروف عندهم بـ (مسلك جعل الحكم المماثل)، دون ما إذا بُني على كون المجعول في باب الأمارات هو الطّريقية والكاشفية بإلغاء احتمال الخلاف، فلا يلزم شيء منهما، لأنّ الموجود حكم واحد فقط هو الحكم الواقعي ولا حكم تكليفي آخر مجعول في البَيِّن (٣).

(١) هو الشيخ أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قِبة الرازي، قال فيه الشيخ النجاشي رحمته: «متكلّم، عظيمُ القدر، حسنُ العقيدة، قويٌّ في الكلام، كان قديماً من المعتزلة، وبصّر وانتقل» (الرجال ص ٣٧٥)، وقال الشيخ الطّوسي رحمته: «من متكلّمي الإمامية وحقّاقهم، وكان أولاً معتزلياً، ثمّ انتقل إلى القول بالإمامة، وحسّنت طريقته وبصيرته» (الفهرست ص ٢٠٧).

(٢) يلاحظ: أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢٨ - ١٤٠، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٠٦ - ١٢١.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٩.

## ٦ - المناط في إثبات حجّية الأمانة

عما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجّة<sup>(١)</sup> - المناط في إثبات حجّية الأمانة، وأنه<sup>(٢)</sup> بأيّ شيء يثبت لنا أنّها حجّة يُعوّل عليها<sup>(٣)</sup>، وهذا هو أهمّ شيء نحب معرفته قبل الدخول في المقصود.

فنقول: إنّهُ لا شكّ<sup>(٤)</sup> في أنّ الظنّ (بما هو ظنّ) لا يصحّ أن يكون هو المناط في حجّية الأمانة، ولا يجوز أن يُعوّل عليه في إثبات الواقع<sup>(٥)</sup>، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(٦)</sup>، وقد ذمّ الله تعالى في كتابه المجيد مَنْ يَتَّبِع الظنّ (بما هو

---

(١) كخبر الواحد والظواهر ونحوهما.

(٢) عطفٌ تفسير لبيان مناط الحجّية الثابتة لبعض الأمارات بالخصوص.

(٣) وهذا الشيء هو (العلم القائم على حجّيتها)، ولا يخفى أنّ هذا الكلام متأخّر رتبةً عن أصل ثبوت إمكان جعل الحجّية للظنّ بالنظر إلى عدم كون حجّيته ذاتية كالقطع، وسيأتي الحديث عن شبهة (ابن قبة) في المبحث الثامن.

(٤) هذا هو الدليل الأول الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله.

(٥) والوجه فيه أنّ كاشفية الظنّ عن الحكم الواقعي كاشفية ناقصة لا تنفي احتمال الخلاف، وهذا بخلاف كاشفية القطع فإنّها تامّة ولا يبقى معها أيّ احتمال لمخالفة الواقع، وإنّ انكشف بعد ذلك خطؤه؛ لفساد بعض مقدّماته.

(٦) سورة يونس / الآية (٣٦)، سورة النجم / الآية (٢٨).



ظن) كقوله<sup>(١)</sup>: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى<sup>(٣)</sup>: ﴿قُلْ أَللهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جُعِلَ ما أُذِنَ به أمراً مقابلًا للافتراء عليه، فما لم يَأْذَن به<sup>(٦)</sup> لا بدّ أن يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما<sup>(٧)</sup>، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذنٍ منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية، ولا شك<sup>(٨)</sup> في أنّ العمل بالظنّ والالتزام به على أنّه من الله ومثبتٌ لأحكامه يكون من

(١) هذا هو الصّنف الأول من الآيات الكريمة، وهو يفيد حُرمة اتّباع الظنّ.

(٢) سورة الأنعام / الآية (١١٦)، سورة يونس / الآية (٦٦).

(٣) هذا هو الصّنف الثاني من الآيات الكريمة الدالّة على حُرمة التشريع.

(٤) أي: هل علمتم بهذا الإذن؟ ويقابله عدم العلم فيصدق الافتراء عندئذٍ.

(٥) سورة يونس / الآية (٥٩)، فهذه الآيات الكريمة وغيرها تدلّ على عدم جواز التمسك بالظنّ لإثبات حجّية ظنٍّ ما، وعدم جواز التمسك به لإثبات الأحكام الشرعية وموضوعاتها، أمّا الروايات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم فهي - كما ذكر السيد الخوئي تقيّد - فوق حدّ الإحصاء.

(٦) أي: ما لم يُعلم به.

(٧) والآية الكريمة لم تذكر شكّاً ثالثاً، بل على العكس جاءت فيها (أم) التي تدلّ على التسوية بين هذين الاحتمالين، ولا عدلّ لهما.

(٨) هذا تأسيسٌ للأصل الأولي في الظنّ في صورة الشك، وهو عدم الحجّية لدلالة الآيات والروايات، مضافاً إلى دليل آخر يأتي ذكره، وهو أخذ العلم في موضوعها.

نوع نسبة الحكم إليه من دون إذنٍ منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرّم<sup>(١)</sup>.  
وعلى هذا التقرير، فالقاعدة<sup>(٢)</sup> تقتضي أنّ الظنّ (بما هو ظنّ) لا يجوز العملُ على مقتضاه ولا الأخذُ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه<sup>(٣)</sup>، لأنّه لا يُغني من الحقّ شيئاً، فيكون خُرصاً باطلاً، وافتراءً محرّماً<sup>(٤)</sup>.

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظنّ بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن<sup>(٥)</sup> لو ثبت - بدليلٍ قطعي وحجّة يقينية<sup>(٦)</sup> - أنّ الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب

(١) فلا يبقى حينئذٍ أدنى مجال للاعتماد عليه في الأمور الشرعية، ولهذا تندرج الآية الأخيرة في الصّنف الثاني الدالّ على حرمة التشريع.

(٢) أي: القاعدة الأولية أو الأصل الأولي في باب الظنون.

(٣) فإذا شككنا في ظنّ من الظنون أنّه حجّة أو لا، لزم البناء على عدم حجّيته، مع قطع النّظر عن منشئه وسبب حصوله.

(٤) كلّ واحدة من هذه العبارات الثلاثة المذكورة في التعليل تشير إلى آية من الآيات الكريمة المتقدّمة، كما لا يخفى.

(٥) هذا مطلبٌ ثانٍ - وهو وقوع التعبّد ببعض الظنون ووجه خروجها عن مقتضى القاعدة الأولية - ذكره المصنّف رحمته الله بين دليلي أصالة عدم حجّية الظنّ، كما سبق التنبيه عليه في الشّرح.

(٦) تقدّم بيان الوجه في لزوم كون دليل الجعل قطعياً لا ظنياً، وسيبيّنه رحمته الله هاهنا، وهو لزوم التسلسل، ومن الواضح أنّ هذا لا يتمّ لولا الفراغ في الرتبة السابقة عن أصل إمكان جعل الحجّية للظنّ من قبل الشارع المقدّس.

مخصوص<sup>(١)</sup> طريقاً لأحكامه، واعتبره حجةً عليها، وارتضاه أمانةً يرجع إليها، وجوز<sup>(٢)</sup> لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظنّ - فإنّ هذا الظنّ يخرج<sup>(٣)</sup> عن مقتضى تلك القاعدة الأولى؛ إذ لا يكون خَرَصاً وتحميناً ولا افتراءً<sup>(٤)</sup>.

وخروجه من القاعدة<sup>(٥)</sup> يكون تخصيصاً<sup>(٦)</sup> بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع

(١) التنصيص على خصوص كلّ من الظنّ ومنشئه إنّما هو للإشارة إلى أنّ الكلام يبتني على فرضِ انفتاح باب العلم والعلمي، لا على فرض الانسداد الذي يُنتج حجية كلّ ظنّ مهما كان منشؤه (أي الظنّ المطلق)، كما سيأتي في المبحث العاشر.

(٢) الجواز هنا بالمعنى الأعمّ، أي الواقع في مقابل عدم الجواز، فيمكن أن يراد منه الوجوب مثلاً.

(٣) لا كلام بينهم في أصل الخروج، وإنّما الكلام في أنّه من باب التخصيص أو الحكومة أو الورد، كما سبقت الإشارة إليه.

(٤) فلا يكون مشمولاً لأيّ من الآيات الكريمة المشار إليها.

(٥) الكلية القاضية بعدم حجية الظنون (بإيهي)، وهي قضية بنحو السالبة الكلية، يتم إخراج بعض أفراد موضوعها بقضايا موجبة جزئية مثل «خبر الواحد حجة»، «السيرة حجة» وهكذا.

(٦) أي: خروجاً حكماً، لأنّ ما خرج بالدليل القطعي داخل في موضوع الآية لكونه ظناً، ولكنه يُغني من الحقّ ببركة استثناء الشارع له وإخراجه إياه عن حكم بقية الظنون، فيكون المراد حيثنّذ: «إنّ الظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً إلا خبر الواحد والظواهر» مثلاً.

الظن<sup>(١)</sup>، ويكون تخصّصاً<sup>(٢)</sup> بالنسبة إلى آية الافتراء، لأنّه يكون حيثنّذ من قسم ما أذن الله تعالى به، وما أذن به ليس افتراء<sup>(٣)</sup>.

وفي الحقيقة إنّ الأخذ بالظنّ المعتبر (الذي ثبت على سبيل القطع بأنّه حجّة) لا يكون أخذاً بالظنّ (بما هو ظنّ)<sup>(٤)</sup>، وإنّ كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً<sup>(٥)</sup>، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين، ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك

(١) وفاقاً للشيخ الأعظم رحمته، ولا يخفى أنّ مراده عليه السلام من التخصيص هو الإخراج وتضييق السعة، فيشمل التقييد، لأنّ الآيات والأخبار مطلقات، ولكنّ الأمر سهل من هذه الجهة لكثرة استعمال (التخصيص) في هذا المعنى، فحاله من هذه الجهة حالّ (العموم) الذي يستعمل كثيراً في ما يشمل الإطلاق أيضاً.

(٢) أي: خروجاً موضوعياً، لأنّ ما خرج بالدليل ليس داخلياً في دائرة الموضوع أصلاً، كما سيوضحه المصنّف رحمته بعد قليل، وهذا بخلافه في الآيتين المتقدّمتين فإنّ الخروج فيهما محمولي.

(٣) أصلاً، ولهذا كان الخروج من قبيل التخصّص لا التخصيص.

(٤) ضرورة أنّه لا يُغني من الحقّ شيئاً، وغرضه عليه السلام منه التمهيد لدفع إشكال الأخباريين، فلا ينبغي توهم أنّ مراده جعلُ خروج الظنّ عن آية الظنّ خروجاً تخصّصياً كي يدعى وقوع التهافت في كلامه.

(٥) إذ لا يُعقل أنّ يكون الشارع المقدّس قد اعتبره من غير هذه الجهة، مضافاً إلى أنّ الشيء لا يتغيّر عمّا هو عليه في الواقع لمجرّد الجعل، حتى لو كان هذا الجاعل هو الشارع المقدّس، فهو ظنّ حقيقة قبل الجعل وبعد الجعل.

السبب للظن<sup>(١)</sup>، وسيأتي أن القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعلٍ من أحد<sup>(٢)</sup>.  
ومن هنا<sup>(٣)</sup> يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباريين على الأصوليين من  
أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه، إذ شنعوا عليهم<sup>(٤)</sup>  
بأنهم أخذوا بالظن الذي لا يُغني عن الحق شيئاً.

وقد فاتهم<sup>(٥)</sup> أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة أنها  
ظنون فقط بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجتها<sup>(٦)</sup>،  
فكان أخذهم بها<sup>(٧)</sup> في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين<sup>(٨)</sup>، لا بالظن والقرص

(١) إشارة إلى ما تقدّم في نهاية المبحث الثالث من أن الاعتبار بالدقة إنّما هو لسبب  
الظن (أي الأمانة) لا لنفس الظن.

(٢) بل لا يُعقل فيه الجعل أصلاً، كما سيأتي بيانه في المبحث السابع.

(٣) أي: لأجل أن المتبع حقيقة هو اليقين القائم على اعتبار الأمانة، وليس المتبع  
هو الظن، كي تتأتى الشبهة المذكورة.

(٤) يعني: «شنع الأخباريون على الأصوليين بأن هؤلاء الأصوليين»، ومرادهم من  
الظن هو خبر الواحد، أي: هذا السبب المعين للظن.

(٥) أي: فات الأخباريين، وهذا شروع في الجواب عن إشكالهم أو شبهتهم.

(٦) الأخصر والأحسن أن يقال: «(من جهة أنها معتبرة على سبيل القطع)».

(٧) أي: بتلك الظنون الخاصة، وفي مقدّماتها خبر الواحد.

(٨) وهو القطع بجعل الشارع المقدس لتلك الظنون الخاصة (بعناوينها الخاصة)  
واعتبارها أدلة على أحكامه.

والتخمين<sup>(١)</sup>، ولأجل هذا<sup>(٢)</sup> سُمّيت الأمارات المعتبرة بـ(الطرق العلمية) نسبةً إلى العلم القائم على اعتبارها<sup>(٣)</sup> وحجّيتها، لأنّ حجّيتها ثابتة بالعلم<sup>(٤)</sup>.

إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي إليه، وهو أنّ المناط في إثبات حجّة الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟

إنّهُ العلم القائم على اعتبارها وحجّيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجّيتها واليقينُ بإذنِ الشارع بالتعويل عليها<sup>(٥)</sup> والأخذُ بها، لا يجوز الأخذُ بها وإنْ أفادت ظناً غالباً<sup>(٦)</sup>، لأنّ الأخذ بها يكون حيثُ خَرَصاً وافتراءً على الله تعالى<sup>(٧)</sup>.

(١) ولهذا سيأتي من المصنّف رحمته الله في بداية مبحث (حجّة خبر الواحد) أنّ مَنْ يُنكر حجّة خبر الواحد - كالسيد المرتضى رحمته الله ومَنْ تبعه - إنّما يُنكر قيام دليل قطعي على حجّيته، ومَنْ يذهب إلى حجّيته - كالشيخ الطوسي رحمته الله والمشهور - فإنّما يرى وجود مثل هذا الدليل.

(٢) أي: لأجل أنّ الأخذ بتلك الظنون هو أخذٌ بالقطع واليقين.

(٣) ويمكن أن تكون النسبة إلى العلم التنزيلي المستفاد منها، فليلاحظ.

(٤) ويُسمّى العلم الحاصل منها بـ(العلمي) - بصيغة المنسوب إلى (العلم) - والمراد منه العلم التعبدّي التنزيلي في مقابل العلم الوجداني الحقيقي.

(٥) عطفُ هذه الجملة على ما قبلها تفسيري، وكذا الحال مع ما بعدها.

(٦) كما هو الحال مع القياس عند علماء العامة؛ وذلك لبقاء احتمال مخالفة الواقع على حاله، فتبقى على القاعدة الأولية القاضية بعدم حجّة الظنّ.

(٧) وكلاهما محرّم بنصّ الآيتين المتقدمتين.

ولأجل هذا<sup>(١)</sup> قالوا: يكفي في طَرَح الأمانة أن يقع الشك في اعتبارها<sup>(٢)</sup>، أو فُقِل على الأصح: يكفي ألا يحصل العلمُ باعتبارها<sup>(٣)</sup>، فإن نفس عدم العلم بذلك<sup>(٤)</sup> كافٍ في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها<sup>(٥)</sup>، وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما<sup>(٦)</sup>، وإن أفادت ظناً قوياً<sup>(٧)</sup>. ولا نحتاج في مثل هذه الأمور<sup>(٨)</sup> إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم

(١) هذا هو الدليل الثاني لإثبات عدم حجّة الظنّ (بها هو).

(٢) لأنّ هذا الشكّ يساوق الشكّ في خروجها عن الحكم العام للظنّ، فتجري عندئذٍ أصالة العموم القاضية بعدم الحجّة، ولهذا قالوا: «الشكّ في الحجّة يساوق القطع بعدمها»، ولازمه أنّ الأمانة المشكوكة الحجّة أمانة يُقَطَّع بعدم حجّيتها. (٣) وجهُ أصحّة هذا التعبير من سابقه هو أنّ المقابل للعلم بالاعتبار هو عدم العلم به، وهو (أي عدم العلم بالاعتبار) أعمُّ من الشكّ في الاعتبار، وذلك لصِدْقَه على الظنّ بالاعتبار.

(٤) وإن كان ظناً (منطقياً) بالاعتبار، فضلاً عما لو كان شكاً أو وهماً.

(٥) أي: عدم ترتيب آثار الحجّة عليها، كما ذكر المحقق النائيني رحمته.

(٦) من سدّ الذرائع والمصالح المرسلة وقول الصحابي وشَرع مَنْ قبلنا ونحوها، وسيأتي الحديث عن بعضها مختصراً في أواخر (باب القياس).

(٧) فلا عبرة به ولا بقوّته ما دام لا يُقَطَّع باعتباره سببه عند الشارع المقدّس.

(٨) التي يُعتبر في جواز العمل بها القطعُ بجعلها من قبل الشارع، لأنّ مدّعي الاعتبار يلزمه إثبات القطع به، بخلاف المنكر الذي يكفي عدم وجود القطع.

حجّيتها<sup>(١)</sup>، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجّة الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل<sup>(٢)</sup>، وبعدم صحّة التعويل عليه<sup>(٣)</sup>، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجّة الأمانة<sup>(٤)</sup>.

ويتحصّل من ذلك كلّ أنّ أمارية الأمانة وحجّة الحجّة إنّما تحصل وتتحقّق بوصول علمها إلى المكلف<sup>(٥)</sup>، وبدون العلم بالحجّة لا معنى لفرض كون الشيء أمانة وحجّة، ولذا قلنا: إنّ مناط إثبات الحجّة وقوامها (العلم)، فهو مأخوذ في موضوع الحجّة، فإنّ العلم تنتهي إليه حجّة كلّ حجة<sup>(٦)</sup>.

ولزيادة الايضاح لهذا الأمر<sup>(٧)</sup>، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه

(١) لأنّ قوام حجّة الشيء هو بالعلم، فهو مأخوذ في موضوع الحجّة، فعند الشكّ في حجّة شيء يرتفع موضوعها ويُعلم عدم حجّيته.

(٢) للقطع بعدم المشروط عند القطع بعدم شرطه، فيُجزم حينئذٍ بعدم الحجّة.

(٣) العطف تفسيري، لأنّ الصحّة بمعنى الجواز، والتعويل بمعنى الاستناد.

(٤) فكون شيء ما حجّة ليس سوى العلم بحجّيته ووصولها إلى المكلف، أي أنّ الشارع المقدّس قد أخذ القطع بالحجّة شرطاً في موضوع الحجّة.

(٥) أي: بوصول جعلها إليه بنحو اليقين، فهو شرط في ثبوت الحجّة للأمانة.

(٦) لأنّ حجّة العلم ذاتية له، وحجّة غيره عرَضية طارئة عليه، وكلّ ما هو بالعرض لا بدّ من أن يرجع إلى ما هو بالذات.

(٧) هذا شروع في بيان لزوم التسلسل في ما إذا كان دليل الاعتبار ظنيّاً، وقد قرّره



الحقيقة البديهية<sup>(١)</sup>، نقول من طريق آخر لإثباتها:

أولاً: أن الظنّ (بها هو ظنّ) ليس حجّة بذاته<sup>(٢)</sup>.

وهذه مقدّمة واضحة قطعية، وإلا<sup>(٣)</sup> لو كان الظنّ حجّة بذاته لما جاز النهي عن اتّباعه والعمل به<sup>(٤)</sup> ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية<sup>(٥)</sup>، لأنّ ما هو بذاته حجّة يستحيل النهي عن الأخذ به<sup>(٦)</sup>، كما سيأتي في حجّة القطع (المبحث الآتي)<sup>(٧)</sup>، ولا شكّ في وقوع النهي عن اتّباع الظنّ في الشريعة الإسلامية المطهرة<sup>(٨)</sup>،

(١) وهي أنّ مناط إثبات الحجّة للأمانة هو القطع بالحجّة، كما سيُصرّح به في نهاية المبحث، ومع كونها بديهية فالمذكور تنبيهٌ في صورة البرهان.

(٢) وبهذا يختلف عن القطع الذي يكون حجّة بذاته، وهذه هي صغرى الدليل الذي أقامه لإثبات الدّعى الأولى، وهي كون حجّة الظنّ عرَضية.

(٣) شروعٌ في الاستدلال للصغرى بقياس استثنائي، لأنّها قطعية وليست بديهية.

(٤) مطلقاً، وهذه هي القضية الشرطية للقياس الاستثنائي.

(٥) فضلاً عمّا لو كان على سبيل السالبة الكلية كأنّ يقال: «لا تعمل بشيء من الظنون»، وبهذا يظهر كون (لو) وصلية لبيان الفرد الخفيّ، على الأصل فيها.

(٦) إشارة إلى بيان الملازمة في الشرطية، وأنّ النهي المذكور يؤوّل إلى سلب الذاتي عن الذات، أي: سلب الحجّة عن الظنّ مع فرض كونه حجّة بالذات.

(٧) من استحالة سلب الذاتي عن الذات، ففرض حجّة الظنّ ذاتية يستلزم امتناع سلبها عنه، على حدّ امتناع سلب الناطقية عن الإنسان مثلاً.

(٨) هذه هي القضية الحملية الاستثنائية، التي يُتعارف تصديرها بكلمة (لكن).

ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...﴾.

ثانياً<sup>(١)</sup>: إذا لم يكن الظنّ حجّة بذاته<sup>(٢)</sup>، فحجّيته تكون عَرَضِيَّة، أي أنّها تكون مستفادة من الغير<sup>(٣)</sup>، فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجّة الظنّ، فإن كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب)<sup>(٤)</sup> وإن لم يكن قطعاً فما هو؟  
وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظنّ، فإنّه لا ثالث لهما يمكن فرض حجّيته<sup>(٥)</sup>.

ولكنّ الظنّ الثاني (القائم على حجّة الظنّ الأول) أيضاً ليس حجّة بذاته<sup>(٦)</sup>؛ إذ

(١) هذه هي كبرى الدليل الرئيس، ومفادها أنّ الحجّة الثابتة للظنّ عَرَضِيَّة، فلا بدّ من رجوعها إلى ما تكون حجّيته بالذات، وليس هذا سوى العلم.

(٢) المقصود من كون الحجّة ذاتية - كما سيأتي في المبحث السّابع من المقدّمة - هو أنّ تكون منبعثة من ذات الشيء، كما هو حاصل في القطع، في مقابل كونها عَرَضِيَّة، أي: مستفادة من شيء آخر، كما هو حاصل في الأمارات.

(٣) لانتفاء الواسطة بين الذاتية والعَرَضِيَّة، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، كما مرّت الإشارة إليه في الشّرح.

(٤) والمراد إثباته بهذا البرهان، وبه تنقطع السلسلة.

(٥) أمّا على تفسير الأصوليين للظنّ فواضح، لأنّ الظنّ عندهم تعبير شامل لكلّ ما ليس بعلم، فيكون النفي حقيقياً، وأمّا على تفسير المناطقة له فلعدم معقولية فرض الشكّ والوهم، فيكون النفي عندئذٍ مجازياً.

(٦) وإلا لم يكن ظناً، فيلزم الخلف.

لا فرق بين ظنٍّ وظنٍّ من هذه الناحية<sup>(١)</sup>، فننقل الكلام إلى هذا الظنِّ الثاني، ولا بدَّ أن تكون حجَّيته أيضاً مستفادةً من الغير<sup>(٢)</sup>، فما هو ذلك الغير؟ فإن كان هو القطع، فذلك هو المطلوب، وإن لم يكن قطعاً، فظنٌّ ثالثٌ.

فننقل الكلام إلى هذا الظنِّ الثالث فيحتاج إلى ظنٍّ رابع<sup>(٣)</sup>، وهكذا إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل<sup>(٤)</sup> إلا بالانتهاء إلى ما هو حجَّةٌ بذاته، وليس هو إلا (العلم).

ثالثاً<sup>(٥)</sup>: فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم، فتمَّ المطلوب.

وبعبارة أسدِّ وأخصر، نقول: إنَّ الظنَّ لما كانت حجَّيته ليست ذاتية، فلا تكون إلا بالعرَض<sup>(٦)</sup>، وكل ما بالعرَض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجازَ بلا

(١) وهي كون الحجِّية عَرَضِيَّة، وهذا واضح؛ لعدم إمكان التفريق بين أصناف الظنون، لأنَّ ماهية الظنِّ واحدة في كلِّ الأصناف كغيرها من الماهيات لاستحالة تبدُّل الماهية أو تغييرها إلى ماهية أخرى في مصاديقها، وبهذا تبطل دعوى انتهاء السَّلسلة إلى هذا الصَّنَف من الظنِّ.

(٢) لعدم الفرق بين ظنٍّ وظنٍّ من ناحية كون الحجِّية عَرَضِيَّة.

(٣) لعدم الفرق بين أفراد الماهية من ناحية عدم كون الحجِّية الثابتة لها ذاتية.

(٤) وأمَّا ذهاب السَّلسلة إلى ما لا نهاية له، فهو باطل للأدلة المذكورة في محلِّها، وإنَّ كان بطلان التسلسل نظرياً.

(٥) هذه ليست مقدِّمة ثالثة للبرهان، بل هي النتيجة المراد الوصول إليها.

(٦) لما مرَّ من انتفاء الواسطة بين الذاتية والعرَضِيَّة.

حقيقة<sup>(١)</sup>.

وما هو حجّة بالذات ليس إلا العلم<sup>(٢)</sup>، فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم.  
وهذا ما أردنا إثباته، وهو أنّ قوام الأمانة والمناط في إثبات حجّيتها هو العلم،  
فإنّه تنتهي إليه حجّة كلّ حجّة<sup>(٣)</sup>، لأنّ حجّيته ذاتية.

(١) ظاهره أنّه تشبيهٌ لتقريب المطلوب، وهو أنّ ثبوت الحجّة للعلم هو الأصل،  
فيكون بمنزلة الحقيقة، بينما ثبوت الحجّة للظنّ مخالفٌ للأصل، فيكون بمنزلة  
المجاز لتلك الحقيقة، فكما أنّ المجاز يتفرّع على وجود معنى حقيقي للفظ كي تتأتّى  
المجازية ويتحقّق معنى الخروج عن الأصل، فكذلك حجّة الظنّ فهي تتفرّع على  
ثبوت الحجّة أولاً للعلم، وترجع في آخر المطاف إلى العلم.

(٢) لأنّ حجّيته نابعة من صميم ذاته، وليست مستفادةً من غيره.

(٣) أي: تستند إليه حجّة كلّ الحجج، ومن هنا ذكر المحقق النائيني رحمته أنّ طريقة  
كلّ شيء لا بد أن تنتهي في آخر المطاف إلى (العلم).



## المبحث السابع: حجّة العلم ذاتية

يرد على السنة الأصوليين كثيراً التعبير بأنّ حجّة العلم ذاتية، ولتوضيح مرادهم منه ينبغي أولاً ذكر ثلاث مقدّمات:

**المقدّمة الأولى:** المراد من (العلم) في المقام هو مطلق الاعتقاد الجازم ولو لم يكن مطابقاً للواقع، فيكون أقرب إلى اليقين (بالمعنى الأعم)، ويعمّ كلاً من اليقين بالمعنى الأخص (وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع) والجهل المركّب<sup>(١)</sup>.

والمراد من القطع في المقام هو (القطع الطريقي المخص) الذي يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الموافقة، وهو الذي يكون طريقاً بذاته ومستغنياً عن جعل الجاعل، ويقابله (القطع الموضوعي)، وهو الذي يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي سواء كان تمام الموضوع لحكم آخر مخالف للحكم الأول أم لا، مثل: «إذا قطعت بوجوب الجمعة فتصدّق على يتيم».

**المقدّمة الثانية:** لو نظرنا إلى حال الظنّ لوجدنا فيه جهتين:

**أولاهما:** طريقيته إلى الواقع وكاشفيته عنه، وقد مرّ مراراً أنّ هذه الطريقية ناقصة لولا تدخّل الشارع المقدّس بإتمامها، ولذا يكون جعلُ الظنّ من قبل الشارع عبارة عن تتميم الكشف والطريقية، ورفع الظنّ إلى درجة القطع، بإلغاء احتمال

---

(١) وهذا الذي ذكره المصنّف رحمته الله في المقام يتنافى مع ما صرّح به في كتاب المنطق من خروج

الجهل المركّب من تعريف العلم، يلاحظ: المنطق ج ١ ص ٢٠.

الخلاف، فيصير قطعاً تعبدياً تنزلياً من دون أن يتغيّر من واقع الظنّ شيء.

**ثانيتها:** وجوب متابعتها والعمل على طبقه، فإنّ الظنّ - بعد اعتباره من الشّارع المقدّس بدليل قطعي - يصير واجب المتابعة، فيجب على المكلف تحصيل متعلّق الظنّ الذي يكون كاشفاً عن حكم ما.

وفي كلتا هاتين الجهتين يُعبّر عن الظنّ بأنّه (حجّة)، مع اختلاف معنى الحجّة فيها، فإنّ الحجّة في الأولى بمعنى الكاشفية والطّرقية، وفي الثانية بمعنى وجوب المتابعة.

**المقدّمة الثالثة:** ذكر أهل المعقول أنّ للجعل (أي الخلق أو الإبداع أو الإيجاد) نحوين معروفين<sup>(١)</sup>:

**النحو الأول:** بسيط، وهو عبارة عن نفس إفاضة الوجود على الشيء، وإيجاده بمفاد (كان) التامّة، فعندما يقال إنّ العلة الأولى جعلت الإنسان يكون المراد أنّها أفاضت الوجود عليه، وهذا التعريف قريب ممّا ذكره صدر المتألّهين عليه السلام<sup>(٢)</sup>.

ولا يقتصر الجعل البسيط على إفاضة الذات نفسها، بل يشمل أيضاً جعل الذاتيات لها، كإفاضة الحيوانية والناطقية على الإنسان مثلاً، وهذا واضح لأنّه لا ينطبق عليه تعريف (الجعل المركّب) الآتي، كما يشمل جعلّ العوارض اللازمة للذات، وهي الأمور الخارجة عن ذات الشيء التي يمتنع انفكاكها عنه كالزواج

(١) ذكر الحكيم السبزواري رحمته الله أنّ منشأ هذا الانقسام هو انقسام الوجود إلى محمولي ورابط، يلاحظ: تعليقه على الحكمة المتعالية ج ١ ص ٣٧٥، شرح المنظومة قسم الحكمة ج ٢ ص ٢٢٢، نهاية الدّراية في شرح الكافية ج ٥ ص ١٠٤ ت ٤٠.

(٢) الحكمة المتعالية ج ١ مر ٣ ف ١ ص ٣٧٥.

للأربعة؛ إذ لا يُعقل أن توجد (الأربعة) أولاً بجعلٍ بسيط، ثم يُجعل (الزوج) لها في الرتبة اللاحقة بنحو الجعل المؤلف، فإنّه خُلف فرضه لازماً لذات الأربعة، ولهذا لا يصحّ عدّ هذا النحو من مصاديق الجعل المؤلف، كما توهم بعض المصنّفين.

**النحو الثاني:** تأليفي أو مؤلف أو مركّب، وهو عبارة عن جعل الشيء شيئاً آخر، وتصويره إياه بمفاد (كان) الناقصة<sup>(١)</sup>، ويختصّ هذا النحو بالأمور العرضية الخارجة عن الذات المفارقة لها، كي يمكن خلوّ الذات عنها قبل إفاضة الأمر العرضي عليها، مثل جعل الماشي للإنسان، والأبيض للثوب.

وبهذا يظهر الفرق بين جعل الإنسان ماشياً وجعله ناطقاً، فإنّ الجعل الأول حاصل بين شيئين مجموعين بالجعل البسيط في الرتبة السابقة، فيراد جعل الأول ثانياً، أي جعل الإنسان ماشياً، بعد إمكان تعقّل الانفكاك بين الإنسانية والشيء في الواقع، بأن لا يكون الإنسان ماشياً، ولا يكون الماشي إنساناً ولو في الجملة، وهذا المعنى مستحيل في الجعل الثاني، لأنّ الوجود واقعاً شيء واحد يُحلّله العقل (بنحو من التعمّل) إلى حيوان وناطق، ولا يُعقل حصول الانفكاك بين الإنسانية والناطقية في الرتبة السابقة، كي يصار إلى جعل الناطقية للإنسان في الرتبة اللاحقة كما حصل مع المشي.

وفي مقابل الجعل التكويني بكلاً نحوه يأتي الجعل الشرعي، وهو عبارة عن الاعتبار المولوي الصّادر من الشّارع المقدّس، المبني على توقّف مبادئ الحكم في شيء من الأشياء، يُعبّر عنها بـ(الملاكات)، وهي عبارة عن المصالح الواقعية الملزمة

(١) الحكمة المتعالية ج ١ ص ٣٧٥ المرحلة الثالثة، الفصل الأول .



في باب الأوامر، والمفاسد كذلك في باب النواهي، وبتمامية كل العناصر الدخيلة في هذه العملية يحصل الاعتبار الشرعي من خلال جعل الحكم على موضوعه المأخوذ (مفروض الوجود)، بمعنى عدم توقف جعل الشارع على وجود الموضوع في الخارج فعلاً، ويكون أثر وجوده كلك هو صيرورة الحكم الشرعي فعلياً؛ ضرورة أن فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه وتحققه في الخارج، وهذا يتضح معنى ما شاع على ألسنة الأصوليين من «أنّ القضايا المتكفّلة ببيان الأحكام الشرعية تكون بنحو القضايا الحقيقية لا الخارجية».

إذا تبين هذا، فيقع الكلام في ثلاث جهات:

**الجهة الأولى:** يختلف القطع عن الظنّ في عدم وجود اثنيّة بين تينك الجهتين المتقدّمتين (أي الكاشفية، ووجوب المتابعة)؛ لابتنائها على أن تثبت للقطع متابعة مستقلة عن العمل بالواقع المنكشف ببركة كون القطع طريقاً تاماً إليه، لكي تصل النوبة إلى ثبوت الوجوب لتلك المتابعة في مقابل الوجوب الثابت لنفس الأخذ بالواقع المنكشف.

وليس الحال هكذا في القطع، فإنّ الحكم الواقعي الإلزامي إذا انكشف ووصل إلى المكلف عن طريق القطع وجب على القاطع موافقته والعمل على طبقه، وهذا الوجوب ليس وجوباً زائداً على وجوب العمل بالواقع المنكشف بالقطع، الذي يحكم به (أي بالوجوب) العقل؛ إذ ليس بإزاء هذا الحكم العقلي حكم شرعي مولوي يقضي بوجوب متابعة القطع والأخذ بالواقع المنكشف به.

والوجه في مغايرة القطع للظنّ أن القطع - كما ذكر غير واحد من الأصوليين

منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما الله (١) - طريق بذاته إلى الواقع، فطريقة القطع الذاتية هي العلة لوجوب متابعتها (أي حجّيته)، وهذه الطريقة تامة، لا تُبقي مجالاً لأيّ احتمال للخلاف، في حين أنّ الظنّ قابلٌ لأنّ يثبت له وجوب متابعة زائداً على كاشفيته وطريقته، لأنّها ناقصتان وليستا بتامّتين كما في القطع.

وبهذا يتلخّص الكلام في حجّة القطع في طريقته الذاتية إلى الواقع وكاشفيته التامة عنه، ويكون الشأن (كلّ الشأن) في هذه الطريقة، فهي الجديرة بالبحث.

والقطع عينُ الانكشاف التامّ للواقع، ولهذا ذكروا أنّ العلم نورٌ لذاته نورٌ لغيره، بمعنى أنّ طريقة كلّ شيء تثبت بالعلم، في مقابل العلم نفسه فهو طريق بذاته، نظير البياض مثلاً، فإنّ سائر الأشياء تصير بيضاء به، ولكنّه أبيض بذاته لا ببياض آخر، وإذا كان القطع عينَ الطريقة والكاشفية، فلا مجال لأنّ تناله يد الجعل من دون فرق فيه بين الجعل التكويني والجعل الشرعي، وإذا امتنع جعل الطريقة للقطع امتنع نفيها عنه لنفس الملاك (٢)، فهنا دعويان:

**الدّعوى الأولى:** عدم إمكان جعل الطريقة للقطع بالجعل البسيط، ويمكن أن يُتمسك له بدليلين:

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٩، كفاية الأصول ص ٢٥٨، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢.

(٢) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٢٥٨، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦ - ٧، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٨ - ١٩ ت ٦، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٣، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٤.

**الدليل الأول:** لزوم التسلسل، إذ لو كانت طريقة القطع بجعلٍ من الشارع المقدّس لاحتجنا إلى دليل شرعي قطعي يدلّ على طريقة هذا القطع، ثمّ نحتاج إلى قطع آخر يدلّ على طريقة ذلك القطع وهكذا، وهذا واضح، فإنّ اعتبار كلّ شيء يتوقّف على العلم، بمعنى أنّ طريقة كلّ شيء لا بدّ أن تنتهي إلى العلم - كما ذكر المحقق النائيني رحمه الله<sup>(١)</sup> -، فلو لم يكن القطع حجةً بنفسه لتوقّف على شيء، وننقل الكلام إلى هذا الشيء، فيلزم التسلسل.

**الدليل الثاني:** لو كانت الطّريقة مجعولة للقطع لزم تحصيل الحاصل، والملازمة واضحة، فإنّ ثبوت ذات الشيء لنفسه ضروري، وإذا كانت الطّريقة حاصلة للقطع بالضرورة لم يمكن جعلها له مطلقاً (تكوينياً كان أو شرعياً) لأنّه من تحصيل الحاصل الذي هو عبارة أخرى عن إيجاد الموجود، وبطلانه بل امتناعه واضح.

ويمكن أن يكون الدليل الأول للمصنّف رحمه الله ناظراً إلى أحد هذين الدليلين لأنّه لم يُصرّح بوجه المحالية من بين المحذورين المذكورين آنفاً.

وأما عدم إمكان جعل الطّريقة للقطع بالجعل التأليفي فلما ذكره المصنّف رحمه الله من استلزامه التفكيك بين الشيء ونفسه، وبطلانه واضح.

ومع التنزّل عن عينية القطع للطريقة، والتسليم بأنّ طريقة القطع وصفٌ زائد عليه، بأن يكون القطع شيء له الطّريقة، فإنّها حينئذٍ لا محالة تكون لازماً ذاتياً للقطع، وتقدّم أنّ حال اللوازم الذاتية من حيث امتناع الجعل البسيط حال ذات الشيء، فيلزم المحذوران المتقدمان أيضاً.

وهكذا الحال في الجعل التأليفي؛ لعدم إمكان التفكيك بين الشيء ولوازمه الذاتية، بنفس مناط عدم إمكانه بين الشيء ونفسه لاستلزامه التناقض، ولا أقل من لزوم الخلف كما لا يخفى.

**الدعوى الثانية:** عدم إمكان سلب الطريقة عن القطع، ويمكن الاستدلال له بدليلين أيضاً:

**الدليل الأول:** عيُن ما تقدّم في إثبات امتناع جعل الطريقة لوحدة الملاك في الاثنين، فإذا لم يمكن جعل الطريقة للقطع لم يمكن سلبها عنه أيضاً بنحو السلب التأليفي - أي بمفاد ليس (الناقصة) -؛ ضرورة امتناع سلب الذاتي عن الذات لأنّ الطريقة عيُن القطع، فحالتها حال الإنسانية للإنسان والحجرية للحجر.

ومع التنزل وتسليم أنّ الطريقة من اللوازم الذاتية للقطع فالحال كذلك أيضاً لامتناع التفكيك بين الذات ولوازمها.

وهذا يكون امتناع جعل الطريقة للقطع أوضح في مقام الإثبات من امتناع سلبها، ولكن يمكن الترقّي وادّعاء العكس، بأن يكون امتناع سلب الطريقة عن القطع واسطة في الإثبات لامتناع جعلها له، فتكون قاعدة (امتناع انفكاك الذات والذاتي عن الذات) دليلاً على قاعدة (امتناع الجعل) استناداً إلى ثلاث مقدّمات:

(١) أنّ ما يمتنع انفكاكه عن الذات لا بدّ من أن يكون وجوده بنفس وجود الذات، نظراً إلى أنّ المفروض امتناع انفكاكه عنها.

(٢) أنّ ما يجب وجوده بوجود الذات يكون إيجاداً بنفس إيجاد الذات بالجعل

البسيط.

(٣) أن ما يكون إيجاده بإيجاد الذات بالجعل البسيط يستحيل إيجاده بالجعل التأليفي.

والنتيجة المترتبة على هذه المقدمات: «أن ما هو ممتنع الانفكاك عن الذات يمتنع إيجاده بالجعل التأليفي».

**الدليل الثاني:** قياس استثنائي صيغته: «لو جاز سلب الطريقة عن القطع لزم التناقض في نظر القاطع، لكنه باطل».

بيان الشرطية: أن الشخص إذا قطع بوجوب شيء مثلاً كان قطعه هذا طريقاً إلى الحكم الواقعي، فلو فرضنا أن الشارع المقدس سلب الطريقة عن القطع، كان معناه أن الشارع لا يراه طريقاً إلى الواقع، وهذا بمثابة النهي الشرعي عن الأخذ بالقطع، ومقتضاه أن يقطع الشخص مرة ثانية بعدم وجوب ذلك الشيء الذي قطع بوجوبه، وهذا من اجتماع النقيضين في نظر الشخص القاطع لأنه سوف يقطع ثانياً بأن قطعه الأول (الذي هو طريق موصل إلى الواقع) ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله؛ إذ لو فرضنا زواله وتبدله إلى القطع الثاني لم يلزم أي محذور، كما هو واضح.

بطلان التالي: أن امتناع اجتماع النقيضين لا يُفَرِّق فيه بين الدّهن والخارج، بالالتفات إلى أن الدّهن يتعامل مع الصور التصديقية الموجودة فيه على أنها انعكاس لما في الخارج، وحينئذ لا يمكن التصديق بما هو مستحيل التحقق خارجاً. ولا يُفَرِّق في هذا الدليل بين فرض القطع الأول مصيباً للواقع وفرضه مخطئاً، لأن المهم فيه حيثية كون القطع طريقاً موصلاً إلى الواقع، وهي ثابتة للقطع، وإن

كان مخطئاً ما دام باقياً ولم ينتفِ أو يتبدّل إلى قطع آخر.

كما أنّ محذور اجتماع النقيضين يلزم حتى لو احتمل أنّ قطعه الأول لم يكن طريقاً إلى الواقع، لأنّ هذا الاحتمال هو أحد أفراد عدم القطع بالطريقة، وهو يناقض القطع بالطريقة، فيلزم اجتماع النقيضين في الذهن، وهو محال كاجتماعهما في الخارج؛ إذ لا فرق في لزوم المحال بين أن يجزم بأن قطعه الأول ليس طريقاً موصلًا وأنّ يحتمل ذلك، لتحقيق القدر المشترك بينهما، وهو (عدم القطع بكون القطع الأول طريقاً).

إن قلت: بناءً على لزوم اجتماع النقيضين - حتى في صورة احتمال خطأ القطع السابق وعدم كونه طريقاً موصلًا إلى الواقع - يلزم زوال علوم الإنسان في ما لو طرأ احتمال خطأ واحدٍ منها على الإجمال من دون تحديد له من حيث النوع والزمان، وهكذا لو فرض القطع بخطأ أحد تلك العلوم كذلك، وهذا ممّا يصعب الالتزام به في كلتا الصورتين.

قلت: لا إشكال في بقاء كلّ من القطوعات الفعلية الشخصية على حالها من ناحية الطريقة إلى الواقع، وعدم تأثر أيّ منها باحتمال خطأ بعضها أو القطع بخطئه، طالما أنّ الشبهة غير محصورة؛ لعدم تحديد نوع العلم ولا وقت حصوله.

وإنّما يلزم الإشكال وانسلاخ جميع العلوم عن كونها طرقاً موصلة إلى الواقع في ما إذا فرضت الشبهة محصورة، كما لو كان نوع العلم وزمانه معيّنين؛ لاستحالة اجتماع كلّ واحد من قطوعاته مع احتمال خطأ أحدها لا على التعيين، مع فرض الشبهة محصورة.

والحاصل: أن جعل الطريقة للقطع أمرٌ غير ممكن، سواء كان الجعل حقيقياً تكوينياً أم كان اعتبارياً شرعياً، وسواء فرض الجعل بسيطاً - بناءً على مختار المصنّف رحمته الله من كون القطع عين الطريقة أو حتى مع التنزل والبناء على كون الطريقة من لوازم ذات القطع - أم كان الجعل مؤلفاً، وهكذا الحال بالنسبة إلى سلب الطريقة عن القطع.

وبهذا يكون مراد الأصوليين من عبارتهم المشهورة: «حجية العلم ذاتية» الإشارة إلى أن كاشفية العلم عن الحكم الواقعي وطريقته له ليستا ناشئتين من الغير، بل هما نابتان من ذاته، من دون أن يكون هناك أي تدخل من قبل الشارع المقدس، بواسطة جعل وجوب متابعة هذا القطع؛ لسبق حكم العقل بلزوم الأخذ به، ومع فرض حكم العقل لا تصل التوبة إلى حكم الشارع المقدس.

ومن هنا فقد أحسن الشيخ الأعظم رحمته الله تدبّر - كما ذكر المصنّف رحمته الله - حينما علّل وجوب متابعة القطع بكون طريقته ذاتية<sup>(١)</sup>.

**الجهة الثانية:** هناك خلاف معروف بين الأصوليين في نحو ثبوت الحجية للقطع، أو قل: كيفية ثبوت المنجزية للقطع في صورة مطابقته للواقع، وكيفية ثبوت المعدرية له في صورة مخالفته للواقع، وهنا ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** أن حجية القطع من اللوازم العقلية لذات القطع، فتكون الحجية كسائر اللوازم الذاتية للماهيات كالإحراق للنار والزوجية للأربعة ونحوهما، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية رحمته الله - في المتن - والمحققان النائيني والعراقي والسيد

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٢٩.

الخوئي رحمته الله (١)، بل قيل إنه المشهور عند الأصوليين.

ومعنى هذا أنّ العقل - بعد حصول القطع - يُدرك الملازمة الذاتية بين القطع والحجّة (أي: المنجزية والمعدّرية)، وأنّ مخالفة الحكم المقطوع به خروج عن رسم العبودية وهتك حرمة المولى، فلا يكون العقاب عليها حينئذٍ قبيحاً لأنّه من العقاب بعد البيان، كما يُدرك العقل أنّ العبد لو عمِل على وفق قطعه ثمّ انكشف خطؤه كان معذوراً أمام المولى ولم يحسّن عقابه من قبل مولاه.

**القول الثاني:** أنّ الحجّة ثابتة للقطع بحكم العقل وإلزامه، فهو الذي يحكم بلزوم الأخذ بالقطع والجري على وفقه، واستحقاق المكلف العقوبة عند ترك العمل به مع انكشاف صحّة القطع، كما أنّه يحكم بكونه معذوراً للشخص عن استحقاق العقوبة عند انكشاف خطئه، واختاره صاحب الكفاية رحمته الله في تعليقه على فرائد الشيخ الأعظم رحمته الله (٢)، وهو الظاهر من قول المصنّف رحمته الله في بداية هذا المبحث: «بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء».

ويتوجّه على هذا القول إيرادٌ معروفٌ، وهو أنّ الإلزام والتحريك من وظائف الشارع المقدّس، وشأن العقل إدراك الأشياء لا غير، فليُتدبّر.

**القول الثالث:** أنّ حجّة القطع مجعولة من قبل العقلاء، بمعنى أنّها من جملة القضايا المشهورة التي أطبقوا عليها حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهي ترجع إلى

(١) كفاية الأصول ص ٢٥٨، فرائد الأصول ج ٣ ص ٦، أجود التقريرات ج ٣ ص ١٢، نهاية الأفكار ج ٣ ص ٦-٧، دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٤، مصباح الأصول ج ٣ ص ١٤.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٢٥.



حُسْنُ العدل وَقُبْحُ الظلم، وَحُجَّةُ القطع كذلك فَإِنَّ مَنْ قَطَعَ بأمر المولى وخالفه فقد هَتَكَ حرمته وصار ظالماً له، والظلم قبيحٌ، يوجب استحقاق العقوبة من الشارع المقدّس والذم عند العقلاء، وحيث إنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فقد أمضى هذا البناء منهم، فوجب أتباعه حينئذٍ.

وهذا هو مختار المحقق الأصفهاني رحمته الله (١)، ووافقه المصنّف رحمته الله كما يُستفاد من قوله هنا في الهامش: «(هذه اللابدية العقلية هي نفس...)».

ويمكن ابتداءً استظهار عدم اختياره رحمته الله لهذا القول بملاحظة أمرين: أحدهما: أنّ طريقة العقلاء وإن كانت كما ذكر، إلا أنّ النزاع في مرحلة سابقة على وجود العقلاء - كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله (٢) -، فإنّ وجوب العمل على طبق القطع كان ثابتاً في زمان لم يكن فيه سوى أبينا آدم عليه السلام، ولم يكن هناك نوع عقلائي كي يكون العمل على طبق القطع إبقاءً للنوع، فيجري النزاع حينئذٍ في حجة القطع وعدمها.

ثانيهما: أنّ الحجّة وفق هذا القول تكون مجعولة من قبل العقلاء، كما هو واضح، وهذا يتنافى مع ما أسسه رحمته الله هنا من امتناع جعل الطّريقة للقطع، الذي جعله الأساس لكون حجة القطع ذاتية، وإذا ضمّنا إلى هذا وضوح ضعف القول الثاني المتقدّم، يمكن القول إنّ المصنّف رحمته الله يتبنّى القول الأول، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته الله والمشهور، فليُتدبّر جيداً.

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ١٧ - ١٨ ت ٦.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ١٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ١٥.

ولكن يعرّك صفو هذا الكلام ما سيأتي من المصنف رحمته الله في المبحث الحادي عشر (اشترك الأحكام بين العالم والجاهل) من أنّ القطع يكون شرطاً للمنجزية<sup>(١)</sup> - وليس علة تامّة كما يرى صاحب الكفاية رحمته الله<sup>(٢)</sup>، - فإنّه لا ينسجم مع القول بأنّ المنجزية من اللوازم العقلية للقطع كالزوج للأربعة، كما لا يخفى.

ومن مجموع ما ذكرنا يمكن البناء على أنّ المصنف رحمته الله يوافق شيخه المحقق الأصفهانى رحمته الله في تبني القول الثالث، ورَفَعِ اليد عن عبارته المذكورة في المتن، فليُتأمل.

**الجهة الثالثة:** بناءً على ما تقدّم - من كون الحجّة ذاتية للقطع - يتضح عدم جواز التصرّف في القطع، لا من جهة الأسباب المؤدّية إلى حصوله، ولا من جهة شخص القاطع، ولا من جهة زمان القطع، ولا من جهة متعلّق القطع.

والوجه في الجميع واحد، وهو أنّ التصرّف في أيّ واحد من هذه الأمور يساوق سلب الذات عن الذات أو التفكيك بين اللازم والملزوم، وكلاهما محال.

**وتفصيل الكلام:** أنّ هنا أربعة أنحاء من التصرّف المقترح في القطع الذي يكون حجة، وترتّب عليه الآثار من المنجزية عند الإصابة والمعدّرية عند الخطأ:

**النحو الأول:** التصرّف في القطع من حيث سبب حصوله.

ومقتضاه التفصيل في القطع الحجّة بين القطع الحاصل من مقدّمات عقلية فلا يكون حجة في الأحكام الشرعية، وبين القطع الحاصل من أسباب أخرى غير

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٥٨.

المقدّمات العقلية فيكون حجة فيها، وهذا ما تُسبب إلى غير واحد من الأخباريين، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته (١).

والوجه فيه عندهم هو أنّ طريقتهم قائمة على حصر مدرك الأحكام الشرعية في الأدلة السمعية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، وتصدّى الشيخ الأعظم رحمته لنقل فقرات من كلماتهم ومناقشتها (٢).

وقد شكك صاحب الكفاية رحمته في صحّة نسبة هذا القول إليهم؛ لعدم مساعدة كلماتهم عليها، ولذا سعى إلى توجيه كلماتهم بأحد توجيهين (٣)، ولعلّ المصنّف رحمته لم يجزم بصحّة النسبة إلى (بعضهم) من هذه الجهة، ويمكن أن يكون مراده من (البعض) هو الأمين الاسترآبادي رحمته في الفوائد المدنية، والسيد الصدر رحمته في شرح الوافية، والمحدث البحراني رحمته في الحقائق، فليلاحظ.

النحو الثاني: التصرّف في القطع من حيث شخص القاطع نفسه.

ومآله إلى التفصيل بين القطّاع فلا يكون قطعُه حجة، وغير القطّاع فيكون حجة، ومراد الأصوليين من القطّاع (بنحو صيغة المبالغة) هو الشخص الذي يكثر حصول القطع عنده من أسباب غير عقلائية وغير متعارفة عند سائر الناس، بحيث لو فرض اطلاعهم عليها لم يحصل لهم القطع بسببها، فيكون أخصّ من المعنى المنساق منه، كما هو واضح.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٥١.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٥١-٦٤.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٧٠-٢٧١.

والمعروف عند الأصوليين أنّ القطع الطريقي المحض يكون حجة، وترتب عليه جميع الآثار العقلية الذاتية بالمنجّزية والمعدّرية، من دون نظر إلى طبيعة الشخص الذي حصل له القطع من جهة كونه قطعاً أو غيره، وهذا واضح ممّا تقدّم من كون حجّة العلم ذاتية، فلا يمكن سلّبها عنه من جهة الشارع، ولا من غيره، لأنّ نسبتها إلى العلم كنسبة الإنسانية إلى الإنسان، ومع التّنزل تكون نسبتها إليه كنسبة الضاحكية إلى الإنسان، ولا يُعقل التفكيك بينهما على كلا التقديرين.

وعلّله صاحب الكفاية تذكّر بوجه آخر، وهو أنّ القطع الطريقي موضوع لحكم العقل بالمنجّزية والمعدّرية، والعقل لا يرى فرقاً بين قطع وآخر في ترتّب هذه الآثار بسبب حصوله لقطاع أو نشوئه عن مقدّمات عقلية أو غير ذلك من التفصيلات، فيكون المتّبع في إطلاق موضوع الحكم وتقييده هو نظر العقل، باعتباره الحاكم في المسألة<sup>(١)</sup>.

وفي المقابل ذهب الشيخ الأكبر كاشف الغطاء تذكّر إلى عدم الاعتداد بقطع القطاع، حيث قرّنه مع كثير الشكّ بسبب خروجه عن العادة في قطعه<sup>(٢)</sup>، بل ذكر الشيخ الأعظم تذكّر أنّ هذا القول مشتهر على ألسنة معاصريه، وإنّ احتمال تذكّر أنّ يكون الأصل في هذا القول هو ما ذكره الشيخ الكبير تذكّر<sup>(٣)</sup>.

وقد اتّضح ضعف هذا القول ممّا تقدّم، فإنّ القطاع بعد حصول القطع له

(١) كفاية الأصول ص ٢٦٩ .

(٢) كشف الغطاء ج ١ ص ٣٠٨ .

(٣) فرائد الأصول ج ١ ص ٦٥ .

يتساوى مع غيره من حيث الاعتقاد بصحة قطعه، وكونه طريقاً موصلاً إلى الواقع في نظره، فيكون حجة لا محالة، وهذه الحجّة ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ولا نفيّاً.

**النحو الثالث:** التصرّف فيه من حيث زمان حصوله.

ومقتضاه التفصيل في حجّة القطع بين حصوله في زمان الانفتاح وحصوله في زمان الانسداد مثلاً، كأن يقال بحجّيته إذا بُني على انفتاح باب العلم والعلمي، وعدم حجّيته إذا بُني على انسدادهما، والمراد من (العلم) هو القطع الوجداني الذي يكون حجة بذاته، ومن (العلمي) الأمارات غير العلميّة التي اعتبرها الشارع، ورَفَعها إلى درجة العلم، واشتهر التعبير عنها بالعلم التعبّدي أو التنزيلي.

**النحو الرابع:** التصرّف في القطع من جهة متعلّقه، أي نفس المقطوع به.

ومقتضاه التفصيل بين القطع الذي يتعلّق بموضوع الحكم كالبلوغ والعقل والزوال لصلاة الظهر مثلاً، أو بمتعلّق الحكم كنفس الصلّة فيكون حجة ومعتبراً، وبين القطع الذي يتعلّق بنفس الحكم كالوجوب فلا يكون حجة، وهكذا الحال بالنسبة إلى الحكم الوضعي، بأن يُفصّل في القطع المتعبّر بين ما يتعلّق بموضوعه مثل ملكية كلّ من المتبايعين لما في يده، وقدرته على التصرّف به ونحوهما فيكون حجة، وبين ما يتعلّق بنفس الحكم الوضعي - وهو انتقال كلّ من الثمن والمُثَمَّن إلى ملكية الطرف الآخر - فلا يكون حجة، وقد اتّضح بطلان هذا التصرّف ممّا ذكرناه في تضعيف النحويين السابقين.

وهكذا الحال لو أريد التفصيل في حجّة القطع بين القطع المتعلّق بالأحكام الفرعية والقطع المتعلّق بالأصول العقائد.

وبالجملة: لا مجال للتصرّف في حجّة القطع الطريقي بتقييدها بأيّ نحو من الأنحاء المتقدّمة، لرجوعه إلى سلبِ الذاتي عن الذات، وهو في حيز الامتناع.

نعم، يمكن للشارع المقدّس أو لغيره تنبيهُ القاطع على مخالفة قطعه للواقع؛ بسبب بطلان بعض مقدّمات قطعه، ممّا يدفع القاطع حينئذٍ إلى إعادة النّظر في مقدّمات قطعه، والالتفات إلى عدم صحّة ما بنى عليه قَطْعُه، ومن الجائز أن يزول قطعه إلى القطع بالخلاف، أو أن يتزلزل قطعه الأول باحتمال الخلاف مثلاً على الأقلّ، وهذا كلّهُ جائز لا محذور فيه، لأنّه ليس من سلبِ الذاتي عن الذات، ولا من اجتماع النقيضين كما هو واضح؛ لعدم بقاء قطعه الأول على حاله بعد التفاته إلى وجود خلل في المقدّمات التي اعتمد عليها.

ولا فرق في هذا بين كون القطع حاصلاً من مقدّمات عقلية وغيرها، ولا بين كون الشخص قطعاً وغيره، ولا بين زمان معيّن لحصول القطع وغيره، ولا بين كون متعلّق القطع حكماً تكليفاً أو وضعياً وغيره، فالكُلُّ من هذه الناحية سواءً.

وهذه من خواص (القطع الطريقي) التي يمتاز بها عن (القطع الموضوعي)، فيمكن أن يتصرّف الشارع المقدّس في الثاني ويُفرّق بين خصوصياته، كما فصله الشيخ الأعظم تثنّي في رسائله<sup>(١)</sup>.

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣١-٣٣، ويلاحظ: بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ١ ص ٣٦ وما بعدها، شرح الرسائل ج ١ ص ١١.

## ٧ - حجّة العلم ذاتية

كّررنا في البحث السابق القول بأنّ «حجّة العلم ذاتية»<sup>(١)</sup>، ووعدنا ببيانها، وقد حلّ هنا الوفاء بالوعد.

فنقول: قد ظهر ممّا سبق<sup>(٢)</sup> معنى كون الشيء حجّيته ذاتية، فإن معناه أنّ حجّيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل<sup>(٣)</sup> من الشارع ولا إلى صدور أمر<sup>(٤)</sup> منه باتّباعه، بل العقل<sup>(٥)</sup> هو الذي يكون حاكماً<sup>(٦)</sup>

---

(١) المعنى الجامع لعباراتهم هو أنّ الحجّية من لوازم ذات القطع لا من عوارضها، ولهذا يستحيل سلّبها عنه؛ ضرورة استحالة سلّب اللازم عن الذات.

(٢) في المبحث السابق عند التصدّي لإثبات كون حجّية الظنّ عرَضية.

(٣) تكويني تأليفي؛ لامتناع جعل الحجّية بمعزل عن جعل نفس الذات، فإنّ الذاتي يوجد بنفس وجود الذات (بالجعل البسيط) لا بجعل جديد (أي مؤلّف).

(٤) أي: جعل تشريعي منه، فهذا الجعل يصدر عن الشارع (بما هو مولى ومشرّع)، وذاك يصدر عنه (بما هو خالق وموجد)، وبهذا يظهر امتناع كلا نحوي الجعل في حجّية القطع.

(٥) ظاهره اختيار القول الثاني الآتي في كيفية ثبوت الحجّية للقطع، وهو يتنافى مع كلامه الآتي في الهامش الذي ينسجم مع القول الثالث، فليلاحظ.

(٦) هذا التعبير لا يخلو عن مسامحة، كما سيعترف ﷺ به قريباً.

بوجوب اتباع ذلك الشيء، وما هذا شأنه ليس هو إلا العلم<sup>(١)</sup>.  
ولقد أحسن<sup>(٢)</sup> الشيخ العظيم الأنصاري رحمه الله - مجلّي هذه الأبحاث - في تعليل وجوب متابعة القطع<sup>(٣)</sup> فإنه بعد أن ذكر أنه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع<sup>(٤)</sup> والعمل عليه مادام موجوداً»<sup>(٥)</sup> علّل ذلك بقوله: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً<sup>(٦)</sup> أو نفياً»<sup>(٧)</sup>.

(١) ولا يعتبر أن يكون مطابقاً للواقع، كما نبّه عليه رحمته الله في الهامش، وبهذا يظهر الإشكال في إخراج الجهل المركّب عن تعريف العلم، كما صنع في (المنطق).

(٢) سيتضح بعد قليل وجه الحُسن في تعليله رحمه الله.

(٣) هامش: ممّا يجب التنبيه عليه أن المراد من العلم هنا هو القطع، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يُعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وإن كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقاً للواقع، فالقطع (الذي هو حجة تجب متابعتها) أعظم من اليقين والجهل المركّب، يعني أن المبحوث عنه هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

(٤) ولزوم اتباعه عند العقل، وعدم جواز ترك العمل على وفقه، وليس مراده رحمه الله منه الوجوب الشرعي؛ لعدم قابلية القطع للجعل الشرعي أساساً.

(٥) فرائد الأصول، المقصد الأول، بداية مبحث القطع ج ١ ص ٢٩.

(٦) بأن يقول الشارع: «جعلتُ القطع طريقاً»؛ للزوم تحصيل الحاصل والتسلسل.

(٧) بأن يقول الشارع: «ليس القطع طريقاً إلى الواقع» لأنّ ذاتي باب ايساغوجي

(الكليات الخمس) لا يرتفع بمجرد النفي، مضافاً إلى لزوم التناقض، كما سيأتي.



وهذا الكلام فيه شيء من الغموض<sup>(١)</sup> بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده، فنقول لبيانه: إنَّ هنا شيئين أو تعبيرين<sup>(٢)</sup>:

أحدهما: وجوب متابعة القطع والأخذ به<sup>(٣)</sup>.

ثانيهما: طريقة القطع للواقع<sup>(٤)</sup>، فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد أن وجوب متابعتة أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين<sup>(٥)</sup>، أم أن المراد أن طريقته ذاتية<sup>(٦)</sup>؟

ولأنَّما صحَّ أن يُسأل هذا السؤال فمن أجل قياسه على الظن<sup>(٧)</sup>، حينما نقول: «إنَّه

(١) قال تلميذه المحقق الاشتياني تَتَكَلَّفُ: «(ما أفاده تَتَكَلَّفُ من الواضحات التي لا ينبغي الارتياض فيها على وجه لا يحتاج إلى البيان، لأنَّ كلَّ معلوم الطَّريقة إنَّما يصير معلوماً بالعلم، فلا محالة يكون معلومية العلم بذاته...)» (بحر الفوائد في شرح الفرائد ج ١ ص ٢١)، ولعلَّ وجهه هو أنَّ وجوب متابعة (القطع) لا معنى له سوى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، كما سيبيَّنه قريباً.

(٢) أو جهتين، كما مرَّ في المقدِّمة الثانية التي مرَّت في بداية المبحث.

(٣) والعمل على طبق مؤداه من خلال تحصيل متعلِّقه مثلاً.

(٤) وكاشفِيَّتُه عن الواقع، ومرَّ أنَّها تامَّة في القطع، وناقصةٌ في الظنَّ.

(٥) لعلَّ المقصود صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما، وسيعترض المصنِّف رحمتهما.

عليهما بعد قليل.

(٦) كما جاء في كلام الشيخ الأعظم تَتَكَلَّفُ نفسه.

(٧) ابتداءً لزيادة تقريب الفكرة، وإنَّ كان القياس باطلاً واقعاً، كما سيُصرَّح.

حجّة»، فإنّ فيه <sup>(١)</sup> جهتين:

١ - (جهة طريقيته للواقع)، فحينما نقول: «إنّ حجّيته مجعولة»، نقصد أنّ طريقيته مجعولة، لأنّها <sup>(٢)</sup> ليست ذاتية له؛ لوجود احتمال الخلاف <sup>(٣)</sup>، فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف <sup>(٤)</sup>، كأنّه لم يكن <sup>(٥)</sup>، فتتمّ بذلك طريقيته الناقصة <sup>(٦)</sup> ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع <sup>(٧)</sup>، وهذا المعنى <sup>(٨)</sup> هو المجعول

(١) أي: في الظنّ، وهاتان الجهتان تشيران إلى قضيتين، ولكنّ هذا التعدّد مفقود في القطع الطّريقي، كما سيصرّح به.

(٢) أي: الطّريقة، ومراده: (الطّريقة الكاملة)، بشهادة التعليل الآتي.

(٣) هذا تعليل لكون الطّريقة الكاملة مجعولة للظنّ، وإلا فأصل الطّريقة الناقصة ذاتية للظنّ (أي: لسببه) أيضاً، ولا ينافيها وجود احتمال الخلاف.

(٤) أي: بتتميم الكشف، كما يرد في كلام شيخه المحقق النائيني تثنّى.

(٥) موجوداً أصلاً، والتعبير بـ(كأنّ) يؤشّر إلى أنّ نفي هذا الاحتمال حاصل بضرب من التّعبد والتنزيل الشرعيين، وإلا فهو موجود واقعاً، لما مرّ مراراً من أنّ واقع الشيء لا يتغيّر بمجرد جعل الجاعل واعتبار المعتر.

(٦) أي: فتتمّ - بواسطة إلغاء احتمال الخلاف - طريقة الظنّ الناقصة.

(٧) وإنّ لم يكن الظنّ كذلك واقعاً، وإنّما غايته أن يصير قطعاً تعبدياً تنزلياً قضاءً لحق التشبيه، ولهذا يُعبّر عنه أحياناً بـ(العلمي) بصيغة المنسوب إلى العلم.

(٨) الذي هو الطّريقة والكاشفية، وهذا هو المسلك المعروف عند المتأخرين في باب الأمارات، وتشتهر نسبته إلى المحقق النائيني تثنّى.

للشارع.

٢ - (جهة وجوب متابعتة)، فحينما نقول: «إنَّه حِجَّةٌ»، نقصد أنَّ الشارع أَمَرَ بوجوب متابعة ذلك الظنِّ والأخذ به أمراً مولوياً<sup>(١)</sup>، فيُتَزَع من هذا الأمر أنَّ هذا الظنَّ موصلٌ إلى الواقع ومنجِّزٌ له<sup>(٢)</sup>، فيكون المَجْعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى (حِجَّةِ الظنِّ)<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان هذا حال الظنِّ، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: «إنَّ حِجَّتَهُ ذاتية» إمَّا من جهة كونه طريقاً بذاته، وإمَّا من جهة وجوب متابعتة لذاته<sup>(٤)</sup>.

ولكن - في الحقيقة - إنَّ التعبير بـ(وجوب متابعة القطع) لا يخلو عن مسامحة ظاهرة<sup>(٥)</sup>، منشؤها ضيقُ العبارة عن المقصود، إذ يُقاس على الظنِّ.

(١) صادراً عن الشارع المقدَّس (بما هو مولى)، لغرض تحريك المكلفين بالإمكان نحو الإتيان بمتعلِّق أمره (أي متابعة الظنِّ)، وليس هو أمراً إرشادياً.

(٢) في صورة المطابقة؛ إذ لو لم يكن الظنُّ كذلك لما صحَّ صدور أمرٍ مولوي من الشارع المقدَّس بوجوب متابعتة.

(٣) فالمراد منها وجوب السَّير على طبق مفاد الظنِّ والعمل بمؤداه.

(٤) فالملاحظ في القول المذكور إمَّا هو الجهة الأولى وإمَّا هو الجهة الثانية.

(٥) وقد تصدَّى المحقق النائيني تَتُّلَّ لبيانها بأنَّ لازم التعبير المذكور وجودُ حشيتين في القطع الطَّريقي: كشفه الجزمي عن الواقع، ووجوب متابعتة شرعاً، ولكنَّ هذه الاثنينية صورية، لأنَّ منشأ الوجوب هو الكاشفية، وهي ذاتية للقطع.

والسرُّ في ذلك واضح، لأنّه ليس للقطع متابعَةٌ مستقلةٌ غيرُ الأخذ بالواقع المقطوع به<sup>(١)</sup>، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوبٌ مستقلٌّ<sup>(٢)</sup> غيرُ نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حُرمة أو نحوهما<sup>(٣)</sup>؛ إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بدَّ<sup>(٤)</sup> أن يأخذ به<sup>(٥)</sup>.

وهذه اللابدية لابدية عقلية<sup>(٦)</sup> منشؤها أن القطع بنفسه طريقٌ إلى الواقع<sup>(٧)</sup>،

- 
- (١) كما ذكر شيخه المحقق النائيني تقّى، فمحرّكية القطع هي محرّكية نفس الواقع المنكشف به، وآثار القطع الطريقي هي آثار الواقع، لأنّه عينُ الواقع في نظر القاطع.
- (٢) ممّا يعني أن نفي وجوب المتابعة في مورد القطع من السّالبة بانتفاء الموضوع.
- (٣) لا معنى واضح لقوله: «(أو نحوهما)»، لأنّ الواقع الذي تجب طاعته ينحصر في الأحكام الإلزامية (أي الوجوب والتحريم)، فليُتأمل.
- (٤) هذه اللابدية تشير إلى اتحاد الجهتين المتقدّمتين في القطع، فيكون معنى وجوب متابعة القطع والأخذ به هو عين معنى طريقيته بنفسه إلى الحكم الواقعي.
- (٥) ظاهره موافقة صاحب الكفاية تقّى في كون القطع علّة تامّة للمنجزية، ولكنّه رحمته سيُصرّح في المبحث الحادي عشر بأنّ القطع شرطٌ للمنجزية!
- (٦) هامش: هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي، لأنّه داخل في الآراء المحمودّة التي تتطابق عليها آراء العقلاء (بما هم عقلاء)، كما شرحناه في الجزء الثاني.

(٧) فتكون نسبة (الطريقية) إلى (القطع) كنسبة (الأبيض) إلى نفس (البياض).

وعليه فيرجع التعبير بـ (وجوب متابعة القطع) إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وأن نفسه<sup>(١)</sup> نفسُ انكشاف الواقع، فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة<sup>(٢)</sup>.

وهذا<sup>(٣)</sup> هو السرُّ في تعليل الشيخ الأنصاري رحمته لوجوب متابعته بكونه طريقاً بذاته<sup>(٤)</sup>، ولم يتعرَّض في التعليل لنفس الوجوب<sup>(٥)</sup>، ومن أجل هذا ركَّز البحث كله على طريقته الذاتية.

ويظهر لنا - حيثنَّذ - أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجته الذاتية: «إن وجوب متابعته أمرٌ ذاتي له»<sup>(٦)</sup>.

وإذا اتَّضح ما تقدَّم وجب علينا توضيحُ معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كلُّ

(١) أي: نفس وجوب متابعة القطع، وهذا نافٍ للثنائية ورأسمٌ للوحدة، ومن ثمَّ يختلف القطع عن الظنِّ بلحاظ تينك الجهتين.

(٢) ومع التنزُّل عن ذلك والتسليم بأنَّهما اثنان، فالمتابعة من آثار انكشاف الواقع، فيكونان متلازمين لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر.

(٣) أي: عدم وجود متابعة مستقلة للقطع أصلاً.

(٤) فلا وجوبٌ مجعولٌ من الشارع زائداً على الوجوب العقلي بلزوم الأخذ بالواقع المنكشف المترتب على طريقة القطع وكشفه التام عن الحكم الواقعي.

(٥) وفيه إشارة إلى أنَّ وجوب متابعة القطع هو عينُ حكم العقل بلزوم الأخذ بالواقع المنكشف لا أنَّ هناك وجوباً ثانياً مولوياً بإزاء حكم العقل.

(٦) لأنَّه يوهم التفكيك بين الكاشف (القطع) والمنكشف (الواقع) في المتابعة، فالمناسب التعليل بما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من أنَّ طريقته أمرٌ ذاتي.

البحث عن حجّية القطع<sup>(١)</sup> وما وراءه من الكلام فكلّه فضول.

وعليه فنقول<sup>(٢)</sup>: تقدّم أنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع<sup>(٣)</sup>، لأنّه حقيقة نورية مخّضة لا غطّش فيها<sup>(٤)</sup> ولا احتمال للخطأ يرافقها، فالعلم نورٌ لذاته نورٌ لغيره<sup>(٥)</sup>، فذاته نفس الانكشاف<sup>(٦)</sup> لا أنّه شيء له الانكشاف<sup>(٧)</sup>.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة أنّ الذات والذاتي يستحيل جعّله<sup>(٨)</sup> بالجعل

(١) فالطّريقة (أو الكاشفية عن الواقع) هي الأولى والأجدر بالبحث عنها، بعد رجوع الحجّية إليها.

(٢) هذا شروعٌ في الدليل الأول لامتناع جعل الطّريقة للقطع.

(٣) انكشافاً تامّاً لا احتمالاً للخلاف فيه البتّة، وإن انكشف خطؤه لاحقاً، فكشفه التام عن الواقع لا يستلزم مطابقته للواقع، كما هو واضح.

(٤) أي: لا ظلمة فيها.

(٥) أمّا كونه نوراً لذاته فلاّنه يتجلّى بذاته في الذهن من دون حاجة إلى التوسّل بشيء، وأمّا كونه نوراً لغيره فلاّنه سائر الأشياء تنكشف به.

(٦) وفاقاً لمشايخه المحققين الثلاثة عليه السلام، فحقيقته بسيطة هي الكشف التام والطّريقة التامة، كقول القائل: «حقيقة العلم انكشاف الواقع».

(٧) على سبيل الاثنينية كاتصاف الجسم بالبياض، بل اتصافه بالكاشفية كاتصاف البياض نفسه بالأبيض، فكما لا مجال فيه لأنّ يقال: «إنّه شيء له البياض» فكذلك الحال في القطع بالنسبة إلى الكاشفية.

(٨) المناسب أن يقال: «جعّلهما» بالثنية، كما لا يخفى.

التألفي<sup>(١)</sup>، لأنَّ جَعَلَ شيء لشيء إنَّما يَصَحُّ أن يُفرض في ما يمكن فيه التفكيك بين المَجْعول والمَجْعول له<sup>(٢)</sup>، وواضح أنَّه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته، أي بين الشيء ونفسه<sup>(٣)</sup>، ولا يبينه وبين ذاتياته<sup>(٤)</sup>، وهذا معنى قولهم المشهور: «الذاتي لا يُعَلَّل»<sup>(٥)</sup>، وإنَّما المعقول من جَعَلَ القطع هو جَعَلَهُ بالجَعْل البسيط<sup>(٦)</sup>، أي خَلَقَهُ وإيجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جَعَلَ الطَّرِيقية للقطع جَعَلًا تأليفيًا، بأيِّ نحو فُرض للجَعْل سواء كان جَعَلًا تكوينيًا<sup>(٧)</sup> أم جَعَلًا تشريعيًا<sup>(٨)</sup>، فإنَّ ذلك مساوق لجَعْل

(١) وهو جَعَلَ شيء لشيء بمفاد (كان) الناقصة، كجَعْل زيدَ عالمًا مثلاً، ويختصُّ بالأمور العرضية الطارئة على الذات، والتقييد به للاحتراز عن الجَعْل البسيط.

(٢) هذا استدلال على عينية الطَّرِيقية والقطع، محصِّله أنَّ الطَّرِيقية ذاتُ القطع، والذاتي يستحيل جَعْلُهُ للذات بالجَعْل المؤلَّف، وفق مبناه عنه عليه السلام.

(٣) كالتفكيك بين الإنسان ونفس الإنسانية.

(٤) كالتفكيك بين الإنسان والحيوان، أو بين الإنسان والناطق.

(٥) ليس المرادُ استغناء الذاتي عن علَّة الوجود، وإلا صار واجب الوجود بالذات، بل مرادُهم - على وجه - أنَّ علَّة وجود الذاتي هي نفس علَّة وجود الذات.

(٦) بمعنى إفاضة نفس الشيء كالإنسان، فإنَّ الجاعل يُفيض ماهية الإنسان، ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وناطق وقابلٌ للتعلم لا بجَعْل مؤلَّف آخر.

(٧) كما مرَّ الكلام فيه آنفًا.

(٨) وهو وإنَّ كان ممكنًا بالذات، إلا أنَّه لغوٌ، فيمتنع صدوره من المولى الحكيم.

القطع لنفس (القطع)، وجعل الطريق لذات الطريق<sup>(١)</sup>.

وعلى تقدير التنزل عن هذا<sup>(٢)</sup>، وقلنا مع مَنْ قال: «إنَّ القطع شيء له الطريقية والكاشفية عن الواقع»- كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الأقل تكون الطريقية من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة<sup>(٣)</sup>، ولوازم الذات كالأزواج يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق<sup>(٤)</sup>، وإنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء الذات<sup>(٥)</sup>، وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة.

وإذا استحال جعل الطريقية للقطع<sup>(٦)</sup> استحال نفيها عنه<sup>(٧)</sup>، لأنه كما يستحيل

(١) وبطلان هذين الجعلين بل امتناعهما واضح، لأنهما من تحصيل الحاصل.

(٢) أي: عن عينية الطريقية للقطع، والبناء على الاثنية والتعدد، ولكن هذا لا جدوى منه؛ لبقاء المحذور نفسه.

(٣) لا أن الطريقية تكون من العوارض الطارئة على ذات القطع، بحيث يمكن انفكاكها عنه.

(٤) كما صرح به الحكيم السبزواري تنقُّ في الموضوعين المتقدمين.

(٥) فالذاتيات واللوازم كلها توجد وتفاض بنفس الإيجاد البسيط المتعلق بالذات، والموجود بالجعل البسيط يستحيل إيجاده بالجعل التأليفي.

(٦) بالجعل المؤلف؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل أو التسلسل.

(٧) لوحدة الملاك في جانبي الجعل والنفي، وهذا هو الدليل الأول، وظاهره أن امتناع جعل الطريقية للقطع أوضح من امتناع التفكيك بينهما، وسيتصدى لدفعه.



جَعَلَ الذات ولوازمها يستحيل نفْيُ الذات ولوازمها عنها وسَلْبُها بالسَّلْبِ التَّالِيفِي<sup>(١)</sup>.

بل نحن إنَّما نعرف استحالةَ جَعْلِ الذات والذاتي ولوازم الذات بالجَعْلِ التَّالِيفِي لَأَنَّا نعرف<sup>(٢)</sup> أولاً امتناعَ انفكاك الذات عن نفسها وامتناعَ انفكاك لوازمها عنها<sup>(٣)</sup>، كما تقدَّم بيانه<sup>(٤)</sup>.

على أنَّ<sup>(٥)</sup> نفْيَ الطَّرِيقَةِ عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره<sup>(٦)</sup>، فإنَّه - مثلاً - حينما يقطع بأنَّ هذا الشيء واجب<sup>(٧)</sup>، يستحيل عليه أن يقطع

(١) أي: مفاد (ليس) الناقصة، وهو سَلْبُ المحمول مع بقاء الموضوع؛ ضرورة استحالة سَلْبِ الذاتي مع بقاء الذات، نعم يمكن سَلْبُها بالسَّلْبِ البسيط بمفاد (ليس) التامة عن طريق سَلْبِ الذات نفسها.

(٢) بمعنى أن امتناع الانفكاك أوضح من امتناع الجَعْلِ المؤلف.

(٣) فيكون امتناع الانفكاك واسطةً في إثبات امتناع الجَعْلِ لا بالعكس، كما ذكره أولاً، وهذا هو وجه الترقِّي بقوله: «(بل نحن...)».

(٤) تقدَّم في الشَّرْح أن استتاج قاعدة (امتناع جَعْلِ الذاتي بالجَعْلِ التَّالِيفِي) من قاعدة (امتناع انفكاك الذاتي عن الذات) يعتمد على ثلاث مقدّمات.

(٥) هذا هو الدَّلِيل الثاني لامتناع سَلْبِ الطَّرِيقَةِ عن القطع، وهو لزوم التناقض في ذهن القاطع، ومَرَّ بيانه.

(٦) واستحالته كذلك هي على حَدِّ استحالة اجتماع النقيضين في الخارج.

(٧) فيكون الواقع المنكشف هو كون ذاك واجباً.

ثانياً بأنّ هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع<sup>(١)</sup>، فإنّ معنى هذا أن يقطع ثانياً بأنّ ما قَطَعَ بأنّه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله<sup>(٢)</sup>.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول<sup>(٣)</sup>، ولا يصحّ هذا إلا إذا تبدّل قطعه وزال، وهذا شيء آخر غير ما نحن في صده<sup>(٤)</sup>.

والحاصل: أنّ اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محالّ، كاجتماع النفي والإثبات، بل يستحيل في حقّه حتى احتمال أنّ قطعه ليس طريقاً إلى الواقع<sup>(٥)</sup>، فإنّ هذا الاحتمال مساوٍ لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن<sup>(٦)</sup>، فما فُرِض أنّه قطع لا

(١) لأنّ هذا القطع لا يخلو: إمّا موصلاً إلى الواقع وإمّا غير موصّل إليه، من دون فرق في هذا بين الخارج ونظر القاطع.

(٢) ولهذا يلزم التناقض، فليس هو من باب العدول في الرأي وتبدّل الاعتقاد، كما سيُنبّه عليه.

(٣) فالأحكام المذكورة للقطع - ككونه طريقاً إلى الواقع - تثبت له بما هو حقيقة في الذهن من دون نظر إلى الخارج، سواء أكان مصيباً للواقع أم مخطئاً.

(٤) من فرض بقاء قطعه الأول على حاله، وعدم تبدّله.

(٥) إذا قطع بأنّ الصّورة الكذائية هي الواقع، ثمّ احتمل أن لا تكون هي الواقع لزم التناقض في الذهن، أي اجتماع القطع وعدمه، لأنّ الاحتمال هو أحد أفراد عدم القطع، ولا ينحصر عدم القطع في القطع بالعدم.

(٦) لأنّ الاحتمال عند الأصوليين لما كان مقابلاً للقطع فهو يصدق على الظنّ.

يكون قطعاً، وهو خلف محال<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام لا ينافي<sup>(٢)</sup> أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال - غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة<sup>(٣)</sup> - كان على خطأ، فإنه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطئه، وإلا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن كونه قطعاً جازماً<sup>(٤)</sup>.

نعم<sup>(٥)</sup>، لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعيّنة في وقت واحد فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً<sup>(٦)</sup>، فإن بقاء قطعه في جميعها - مع تطرق احتمال

(١) فالقاطع يرى - بحسب قطعه الأول - أن صورة النسبة التامة في ذهنه هي عين الخارج، فإذا كان يعرف أن هذه الصورة تنفي وجود الصورة الأخرى في الخارج استحال أن يراها عين الخارج بحسب القطع الثاني.

(٢) دفع دخل قد يرد على قاعدة (استحالة اجتماع القطع واحتمال الخطأ) معاً، محصّله أننا إذا علمنا إجمالاً بخطأ بعض قطوعاتنا احتملنا خطأ كل قطع في الذهن، ولا يكون طريقاً للواقع، وهذا يعني كذب القاعدة.

(٣) الغرض من عدم تعيين نوع العلم وزمانه هو بيان أن الكلام في علوم غير محصورة، لكي تكون الشبهة غير محصورة.

(٤) فالعلم بوقوع الخطأ في علومنا - على سبيل الشبهة غير المحصورة - لا يؤدي إلى طرؤ الاحتمالات على القطوعات، بل تبقى كلها علوماً وطرقاً تامة إلى الواقع.

(٥) استدراك تظهر فيه فائدة عدم تعيين نوع العلم ولا زمانه، في ما تقدّم.

(٦) لئلا يلزم التناقض في ذهن الشخص ووجدانه.

خطأ واحد منها لا على التعيين - لا يجتمعان<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: أنّ القطع يستحيل جعلُ الطّريقة له تكويناً وتشريعاً، ويستحيل

نفیها عنه، مهما كان السّبب الموجب له، ولو من خفقان جناح أو مرور هواء<sup>(٢)</sup>.

وعليه<sup>(٣)</sup>، فلا يُعقل التصرف بأسبابه، كما تُسبّب ذلك إلى بعض الأخباريين<sup>(٤)</sup>

من حكمهم بعدم تجرّيز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدّمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني<sup>(٥)</sup> (ص ١٠).

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يُعتبر قطع شخص<sup>(٦)</sup>

(١) ومجرّد كون هذا حاصلًا في ذهنه لا يُصحّح اجتماع النقيضين، لأنّ محاليته لا يُفرّق فيها بين الخارج والذهن.

(٢) أي: للقطع، وهذا تعريض واضح بالأخباريين، كما سيُصرّح به المصنّف رحمته الله بعد قليل.

(٣) يستحيل تقييدُ حجّة القطع بأيّ نوع من القيود لأنّه سلّب لها، وهو سلّب لأمر ذاتي عن الذات.

(٤) ومنهم الأمين الاسترآبادي والمحدثان الجزري والبحراني (رحمهم)، كما أفاد الشيخ الأعظم تثنّي في الفرائد في الأمر الثاني.

(٥) عند طرح مسألة (التحسين والتقييد) حيث أنكر جماعة من الأخباريين جواز الأخذ بإدراك العقل لوجوه الحُسن والقُبْح مستقلاً عن تعليم الشارع المقدّس.

(٦) أي: (غير القطّاع)، وهو مَنْ يحصل عنده القطع من أسباب متعارفة تورث القطع عند نوع العقلاء، بحيث لا ينفرد بها عن سائر العقلاء.

ولا يعتبر قطع آخر<sup>(١)</sup>، كما قيل<sup>(٢)</sup> بعدم الاعتبار بقطع القطع<sup>(٣)</sup> قياساً على كثير الشك<sup>(٤)</sup> الذي حُكِمَ شرعاً بعدم الاعتبار بشكّه في ترتب أحكام الشك<sup>(٥)</sup>. وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة<sup>(٦)</sup>، ولا من جهة متعلّقة بأن يُفرّق في اعتباره بين ما إذا كان متعلّقه الحكم<sup>(٧)</sup> فلا يُعتَبَر، وبين ما إذا كان متعلّقه موضوع الحكم<sup>(٨)</sup> أو متعلّقه فيُعتَبَر.

(١) وهو القطع، والمعروف عند الأصوليين البناء على حجّة القطع مطلقاً وعدم التفصيل فيها من هذه الناحية.

(٢) جعله الشيخ الأعظم تيّز في الفرائد هو المشهور في ألسنة المعاصرين، واحتمل أن يكون الأصل فيه هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء تيّز.

(٣) بنحو صيغة المبالغة، وهو الشخص الذي يحصل له القطع من أسباب غير متعارفة عند العقلاء، وليس المراد منه الشخص الذي يكثر حصول القطع عنده من الأسباب المتعارفة للقطع، كما يوهمه ظاهر الصيغة.

(٤) هذا الرّبط بين (القطع) و(كثير الشك) نقله الشيخ الأعظم تيّز في الفرائد عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء تيّز.

(٥) فكما أن كثير الشك لا قيمة لشكّه، فكذلك القطع لا قيمة لقطعه، والجامع بينهما هو (الخروج عمّا هو المعتاد عند النوع).

(٦) كالتفصيل في حجّة القطع بين زمان الانفتاح وزمان الانسداد.

(٧) كوجوب الصّلاة مثلاً.

(٨) كالبلوغ والعقل والزوال أو الغروب مثلاً.

فإنّ القطع في كلّ ذلك طريقيّته ذاتيةٌ غيرُ قابلةٍ للتصرّف فيها بوجهٍ من الوجوه<sup>(١)</sup>، وغيرُ قابلةٍ لتعلّق الجعل بها نفيّاً وإثباتاً. وإنّما الذي يصحّ ويمكن أن يقع في الباب هو أن يُلفتَ نظرُ الخاطيءِ في قطعه إلى الخلل في مقدّمات قطعه<sup>(٢)</sup>، فإذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أن قطعه سيبتدل<sup>(٣)</sup> إمّا إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف، ولا ضيرَ في ذلك<sup>(٤)</sup>، وهذا واضح.

(١) والنواحي الأربعة، أي: لا من ناحية السبب، ولا من ناحية شخص القاطع، ولا من ناحية الزمان، ولا من ناحية المتعلّق.

(٢) فالقاطع بشيء يمكن أن يكون جاهلاً بالجهل المركّب، ولا ضيرَ في هذا، كما ذكر المصنّف رحمته الله هنا - خلافاً لما تقدّم منه في المنطق - من أن الجزم (الذي لا يحتمل الخلاف) لا يُفرّق فيه بين كونه مطابقاً للواقع وكونه مخالفاً له.

(٣) إذا كان هذا الشخص باحثاً عن الحقيقة وليس متعصّباً مثلاً.

(٤) على كلا التقديرين؛ لفرض زوال قطعه الأول عندئذٍ، والمحذور إنّما يلزم إذا قلنا ببقاء القطع مع إلغاء لازمه، أو تقييد حجّيته من ناحية السبب أو شخص القاطع أو الزمان أو المتعلّق.



## فهرس الموضوعات التفصلي





|    |                                                           |
|----|-----------------------------------------------------------|
| ٧  | ثمره مسأله الضدّ .....                                    |
| ٧  | منها: حصول العصيان وعدمه .....                            |
| ٧  | منها: - العمدة - صحّة الضدّ العبادي وعدمها .....          |
| ٨  | لفساد الضدّ صورة واحدة ولصحته صورتان .....                |
| ٩  | أربعة موارد لتحقيق الثمرة الثانية .....                   |
| ١٢ | توضيح المتن .....                                         |
| ١٧ | المناقشة في تمامية ثمره الضدّ .....                       |
| ١٧ | في المراد من النهي المتعلّق بال ضدّ احتمالان .....        |
| ١٧ | الخلاف في تحديد النهي المستلزم للفساد .....               |
| ١٧ | القول الأول: خصوص النهي التحريمي النفسي .....             |
| ١٨ | القول الثاني: مطلق النهي ولو كان غيراً تبعياً .....       |
| ١٨ | الخلاف في مناط عبادية العبادة .....                       |
| ١٨ | القول الأول: المناط وجود أمر فعلي بالعبادة .....          |
| ١٨ | القول الثاني: شموله لقصد الملاك أيضاً .....               |
| ١٨ | نوقش في تمامية هذه الثمرة بمناقشتين .....                 |
| ١٩ | المناقشة الأولى: صحّة الضدّ العبادي على كلا القولين ..... |
| ٢٠ | اعتراض المصنّف على شيخه المحقق النائيني .....             |
| ٢٢ | توضيح المتن .....                                         |

- ٢٧ ..... المناقشة الثانية: فساد الضدّ العبادي على كلا القولين
- ٢٨ ..... الجواب الأول عن المناقشة المذكورة
- ٢٩ ..... طريق الكفاية لاستكشاف وجود الملاك
- ٣٠ ..... الجواب الثاني عنها
- ٣١ ..... تعبير آخر عن الجواب الثاني
- ٣٣ ..... هذا الجواب مغايرٌ لسابقه مبنائاً
- ٣٣ ..... الطريق الوحيد للتخلص هو القول بالترتب
- ٣٤ ..... توضيح المتن
- ٤١ ..... إيراد المحقق النائيني على المحقق الثاني
- ٤١ ..... ملاك اعتبار القدرة عند المحقق النائيني يخالف المشهور
- ٤٢ ..... تفرّع توفر القدرة (عقلاً وشرعاً) عليه
- ٤٤ ..... مناقشة كلام المحقق النائيني في القدرة
- ٤٥ ..... توضيح المتن
- ٤٩ ..... مسألة الترتب
- ٤٩ ..... صدق الترتب يتفرّع على صدق التزام
- ٥٠ ..... منشأ المشكلة هو الالتزام بأحد مبنيين
- ٥٠ ..... المهمّ تصحيح العبادة عند ترك الاشتغال بالأهمّ
- ٥١ ..... توضيح حقيقة (الترتب)
- ٥٢ ..... تطبيقها على المثال المعروف

|    |                                                         |
|----|---------------------------------------------------------|
| ٥٢ | الترتب يصلح جواباً عن المناقشة الثانية لثمرة الضدّ..... |
| ٥٣ | توضيح المتن .....                                       |
| ٥٧ | الخلاص المعروف في إمكان الترتب وامتناعه .....           |
| ٥٧ | القول الأول: استحالة الترتب لاستلزامه المحال .....      |
| ٥٧ | القول الثاني: إمكان (الترتب) بل وقوعه .....             |
| ٥٧ | الدليل الأول للإمكان: وقوعه في الفقه .....              |
| ٥٨ | الدليل الثاني: يشتمل على وجهين .....                    |
| ٥٨ | الوجه الأول: إبطال عمدة دليل القائلين بالاستحالة .....  |
| ٥٩ | جواب المصنّف عن هذا الوجه .....                         |
| ٦٠ | هذا الجواب لا يختلف عمّا ذكره في الكفاية .....          |
| ٦٠ | الوجه الثاني: تعيّن رفع اليد عن إطلاق خطاب المهمّ ..... |
| ٦١ | تعبير ثانٍ عن الوجه الثاني .....                        |
| ٦٢ | المقام من قبيل دلالة الإشارة .....                      |
| ٦٣ | توضيح المتن .....                                       |
| ٧١ | المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي .....              |
| ٧٣ | المبحث الأول: تحرير محلّ النزاع .....                   |
| ٧٣ | الأقوال في المسألة ثلاثة .....                          |
| ٧٣ | الأول: جواز اجتماع الحكمين في شيء واحد .....            |

- ٧٣ ..... الثاني: امتناع الاجتماع كذلك
- ٧٤ ..... الثالث: التفصيل بلحاظ الحاكم
- ٧٤ ..... النزاع في المسألة معقول صغرياً
- ٧٥ ..... بيان المقصود من لفظ (الاجتماع)
- ٧٦ ..... محل النزاع هو الاجتماع الحقيقي لا الموردي
- ٧٧ ..... بيان المقصود من لفظ (الواحد)
- ٧٨ ..... دفع توهم دخول مثال السجود في محل النزاع
- ٧٩ ..... الاتحاد المفهومي لا يكفي في الدخول في محل النزاع
- ٨٠ ..... بيان المقصود من لفظ (الجواز)
- ٨١ ..... الخلاف المعروف في تحديد متعلق التكليف
- ٨١ ..... القول الأول: أنّ المتعلق هو العنوان
- ٨٢ ..... القول الثاني: أنّ المتعلق هو المعنون
- ٨٣ ..... وضوح فساد القول الثاني
- ٨٤ ..... الاختلاف في قضية (تعدد المعنون بتعدد العنوان)
- ٨٥ ..... توضيح المتن
- ٩٣ ..... ذكر تصويرين للنزاع في المسألة
- ٩٤ ..... توضيح القولين الرئيسيين في المسألة
- ٩٤ ..... القائل بالجواز في فسحة من أمره
- ٩٥ ..... القول بالامتناع يبتني على التسليم بأمور

|     |                                                         |
|-----|---------------------------------------------------------|
| ٩٧  | توضيح المتن .....                                       |
| ١٠٣ | المبحث الثاني: تحديد نوع المسألة، وفيه أقوال خمسة ..... |
| ١٠٣ | القول الأول: أن المسألة فقهية .....                     |
| ١٠٣ | القول الثاني: أن المسألة كلامية .....                   |
| ١٠٤ | القول الثالث: أنها من المبادئ التصديقية .....           |
| ١٠٤ | القول الرابع: أنها من المبادئ الأحكامية .....           |
| ١٠٥ | القول الخامس: أنها مسألة أصولية وتحت رأيان .....        |
| ١٠٥ | أولها: أنها من المسائل اللفظية .....                    |
|     | ثانيها: أنها من المسائل العقلية غير المستقلة، وهو يشمل  |
| ١٠٥ | على ثلاث دعاوى .....                                    |
| ١٠٦ | الأولى: أنها مسألة أصولية .....                         |
| ١٠٦ | الثانية: أنها مسألة عقلية .....                         |
| ١٠٧ | الثالثة: أنها من غير المستقلات .....                    |
| ١٠٧ | إشكال وجوابه حول هذا الرأي .....                        |
| ١٠٩ | توضيح المتن .....                                       |
|     | المبحث الثالث: كلام الكفاية في الفرق بين مسألة الاجتماع |
| ١١٣ | ومسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد .....             |
| ١١٤ | مناقشة المصنّف لهذا الكلام .....                        |
| ١١٦ | توضيح المتن .....                                       |

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| المبحث الرابع: إضافة قيد (المندوحة) .....                   | ١١٩ |
| بيان المراد من (المندوحة) .....                             | ١١٩ |
| اعتراض صاحب الكفاية على صاحب الفصول .....                   | ١٢٠ |
| موافقة المصنّف لكلام الفصول .....                           | ١٢٢ |
| توضيح المتن .....                                           | ١٢٤ |
| المبحث الخامس: التفريق بين مسألة الاجتماع وكل من باب        |     |
| التعارض وباب التزاحم .....                                  | ١٢٧ |
| بيان محلّ الكلام في مسألة الاجتماع .....                    | ١٢٧ |
| الطريق الأول: مختار المصنّف ويتوقّف على أربع مقدّمات .....  | ١٢٨ |
| الأولى: علاقة العنوان بما يحكي عنه لها نحوان .....          | ١٢٨ |
| الثانية: حكم المولى على المتعلّق من حيث الشمول للأفراد      |     |
| وعدمه له نحوان أيضاً .....                                  | ١٢٩ |
| الثالثة: تحقّق الدلالة الالتزامية للخطاب وعدم تحقّقها ..... | ١٣٠ |
| الرابعة: الفارق المعتمد بين بابيّ التعارض والتزاحم .....    | ١٣١ |
| بيان الطريق الأول المختار للمصنّف .....                     | ١٣٢ |
| الخلاف في مرجع المسألة على القول بالامتناع .....            | ١٣٥ |
| وجودد المندوحة ضروري في مقامنا .....                        | ١٣٥ |
| توضيح المتن .....                                           | ١٣٦ |
| الطريق الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية .....                   | ١٤٩ |

|     |                                                       |
|-----|-------------------------------------------------------|
| ١٥٠ | كيفية تعامل المصنّف مع طريق الكفاية.....              |
|     | الطّريق الثالث: ما ذكره المحقق النائي، وهو يتوقّف على |
| ١٥٠ | ثلاث مقدّمات.....                                     |
| ١٥١ | الأولى: انقسام الحيثية إلى تعليلية وتقييدية.....      |
| ١٥٢ | الثانية: انقسام العناوين إلى اشتقاقية ومبادئ.....     |
| ١٥٢ | الثالثة: انقسام التركيب إلى اتحادي وانضمامي.....      |
| ١٥٤ | بيان الطّريق الثالث للمحقق النائي.....                |
| ١٥٥ | مناقشة المصنّف للشّق الثاني من الطّريق.....           |
| ١٥٦ | توضيح المتن.....                                      |
| ١٥٩ | المبحث السادس: الحقّ في المسألة.....                  |
|     | الدّليل الأول: الأحكام من الأعراض الذهنية، ويتوقّف    |
| ١٥٩ | على ثلاث مقدّمات.....                                 |
| ١٦٠ | الأولى: مقارنة الطّلب بالشّوق.....                    |
| ١٦١ | استحالة تعلّق الشّوق بالأمر الخارجيّ لسبيين.....      |
| ١٦٣ | الثانية: بيان معنى تعلّق الحكم بالعنوان.....          |
| ١٦٤ | الثالثة: دَفْع توهم سراية الحكم إلى المعنونة.....     |
| ١٦٥ | فناء العنوان في المعنونة له نحوان.....                |
| ١٦٦ | الاستعانة بمثال «الحرف لا يُجَبّر عنه».....           |
| ١٦٧ | تعريض المصنّف ببعض أهل المعقول.....                   |



- ١٦٧ ..... توجيه القول بسراية التكليف إلى المعنون
- ١٦٨ ..... توضيح الدليل الأول لجواز الاجتماع
- ١٦٩ ..... موردان يتعذر فيهما انطباق العنوان على المجمع  
تصريح المصنّف بمخالفته لشيخه المحقق النائيني في
- ١٧٠ ..... منشأ اعتبار القدرة في الخطاب
- ١٧١ ..... الدليل الثاني: ورود الجواز في الشريعة المقدسة
- ١٧٢ ..... الإشارة إلى استدلال الكفاية للقول بالامتناع
- ١٧٣ ..... توضيح المتن
- ١٩٣ ..... المبحث السابع: تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون
- ١٩٣ ..... لا جدوى من البحث بناءً على تعلّق التكليف بالعنوان
- ١٩٣ ..... لو قيل بتعلّق التكليف بالمعنون فهنا ثلاثة أقوال
- ١٩٣ ..... الأول: تعدّد العنوان لا يستلزم التعدّد ولا عدم التعدّد
- ١٩٤ ..... الثاني: تعدّد العنوان يستلزم تعدّد المعنون مطلقاً
- ١٩٤ ..... انقسام العناوين باعتبار منشأ انتزاعها إلى قسمين
- ١٩٦ ..... الإيراد الأول للمصنّف على شيخه المحقق النائيني
- ١٩٧ ..... الإيراد الثاني له على شيخه المحقق
- ١٩٩ ..... القول الثالث: بطلان الإطلاق من كلا الجانبين
- ٢٠٠ ..... الظاهر تبني المصنّف للقول الثالث لكن بتصوير آخر
- ٢٠١ ..... توضيح المتن

- المبحث الثامن: ثمرة مسألة الاجتماع ..... ٢٠٧
- الثمرة الأولى: صحّة العبادة وعدمها ..... ٢٠٧
- بيان الثمرة وفق القول بامتناع الاجتماع مع تقديم جانب النهي ..... ٢٠٧
- ذكر وجهين لتقديم النهي على الأمر ..... ٢٠٧
- لتقديم جانب النهي على جانب الأمر صورتان باعتبار التفات
- الشخص إلى الحكم وعدمه ..... ٢٠٩
- لا مجالّ للقول بالصحة مع العلم بالحكم ..... ٢٠٩
- هنالك قولان في صورة عدم التفات المكلف ..... ٢١٠
- أولهما: صحّة العبادة مع عدم الالتفات، وهو المشهور ..... ٢١٠
- ثانيهما: البناء على بطلان العبادة ..... ٢١١
- بيان الثمرة بناءً على تقديم جانب الأمر ..... ٢١٢
- بيانها على القول بجواز الاجتماع ..... ٢١٣
- المشهور صحّة العبادة مع التفات الشخص إلى الحرّمة ..... ٢١٤
- بناء المحقق النائيني على بطلان العبادة ..... ٢١٥
- الثمرة الثانية: اندراج المورد تحت التعارض أو التزام ..... ٢١٥
- تصوير بعض المحققين لهذه الثمرة ..... ٢١٦
- مناقشة المصنّف للشقّ الثاني من الثمرة ..... ٢١٧
- توضيح المتّن ..... ٢١٨
- المبحث التاسع: اجتماع الأمر والنهي مع الاضطرار ..... ٢٢٥

- ٢٢٥ ..... النحو الأول: الاضطرار من دون سَبَقٍ اختيار
- ٢٢٥ ..... المورد الأول: عدم ارتكاب الحرام سابقاً
- ٢٢٦ ..... المورد الثاني: سَبَقُ ارتكاب الحرام على امتثال الأمر
- ٢٢٧ ..... الخلاف في حكم العبادة عند تعارض الدليلين
- ٢٢٧ ..... القول الأول: بطلان العبادة
- ٢٢٨ ..... القول الثاني: صحّة العبادة
- ٢٢٨ ..... ردّ المصنّف للقول الثاني
- ٢٣٠ ..... توضيح المتن
- ٢٣٧ ..... النحو الثاني: وقوع المكلف في الحرام باختياره
- ٢٣٧ ..... الناحية الأولى: الحكم التكليفي للتصرّف الخروجي
- ٢٣٨ ..... هنا أقوال كثيرة ذكر المصنّف خمسة
- ٢٣٨ ..... الأول: الخروج حرام فقط (مختار المصنّف)
- ٢٣٨ ..... الثاني: الخروج واجب مع استحقاق العقاب
- ٢٣٩ ..... الثالث: واجب أيضاً لكنّ بلا استحقاق عقاب
- ٢٣٩ ..... الرابع: الخروج واجبٌ وحرامٌ في آنٍ واحدٍ
- ٢٤٠ ..... الخامس: الخروج منهي عنه بالنهي السابق فقط
- ٢٤٠ ..... إرجاع الأقوال إلى أربعة احتمالات
- ٢٤٠ ..... أولها: الخروج منهيّ عنه بالنهي السابق فقط
- ٢٤١ ..... ثانيها: الخروج منهيّ عنه بالفعل

|     |                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------|
| ٢٤٢ | قاعدة (امتناع الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار)    |
| ٢٤٤ | الأقوال الثلاثة في القاعدة                             |
| ٢٤٤ | الأول: الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً فقط    |
| ٢٤٤ | الثاني: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مطلقاً    |
| ٢٤٥ | الإيراد المتوجه على هذا القول وردّه                    |
| ٢٤٦ | الثالث: الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار مطلقاً       |
| ٢٤٧ | توضيح المتن                                            |
| ٢٥٣ | الاحتمال الثالث: الخروج واجب نفسي                      |
| ٢٥٣ | إبطال المصنّف له بثلاثة أجوبة                          |
| ٢٥٦ | الاحتمال الرابع: الخروج واجب غيري                      |
| ٢٥٦ | ردّ المصنّف له بثلاثة أجوبة أيضاً                      |
| ٢٥٨ | إشكال: المقدّمة المحرّمة تتصف بالوجوب مع الانحصار      |
| ٢٥٩ | جواب المصنّف عنه                                       |
| ٢٦١ | توضيح المتن                                            |
| ٢٧٥ | الناحية الثانية: الحكم الوضعي للأعمال العبادية الخرجية |
| ٢٧٦ | صحّة العمل بناءً على جواز الاجتماع                     |
| ٢٧٧ | الصحة أيضاً على الامتناع وتقديم الأمر                  |
| ٢٧٧ | للخروج على الامتناع وتقديم النهي ثلاثة فروض            |
| ٢٧٨ | أولها: الخروج واجب فقط غير منهي عنه                    |

- ٢٧٩..... ثانيها: الخروج محرّم
- ٢٧٩..... في ضيق الوقت هناك قولان
- ٢٧٩..... القول الأول: بطلان الصّلاة
- ٢٨٠..... القول الثاني: صحّة الصّلاة بقصد الملاك
- ٢٨٠..... ثالثها: الخروج ليس واجباً ولا محرّماً
- ٢٨٢..... توضّح المتن
- ٢٨٧..... المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد
- ٢٨٩..... تحرير محلّ النزاع
- ٢٨٩..... لا خلاف في كون المسألة أصولية
- ٢٩٠..... احتمال كونها عقلية واحتمال كونها لفظية
- ٢٩١..... محاولة المصنّف للجَمْع بين الاحتمالين
- ٢٩٢..... بيان المراد من (الدّلالة)
- ٢٩٣..... بيان المراد من (النهي)
- ٢٩٣..... الخلاف في شمول النهي للنهي التّزبيهي
- ٢٩٤..... الخلاف في شموله للنهي الغيري التّبعي
- ٢٩٦..... بيان المراد من (الفساد)
- ٢٩٦..... للصّحّة في العبادة تفسيران
- ٢٩٧..... بيان المراد من متعلّق النهي

|     |                                                  |
|-----|--------------------------------------------------|
| ٢٩٩ | توضح المتن.....                                  |
| ٣١١ | المبحث الأول: النهي عن العبادة.....              |
| ٣١١ | للفظ (العبادة) أربعة إطلاقات.....                |
| ٣١٢ | خروج الإطلاقين الأولين عن محل النزاع.....        |
| ٣١٣ | انحصار محل الكلام في الإطلاق الرابع.....         |
| ٣١٣ | الغرض من تقييد العبادة بـ(المعنى الأخص).....     |
| ٣١٤ | للهي المتعلق بالعبادة خمسة أنحاء.....            |
| ٣١٦ | المهم في محل النزاع قولان رئيسان.....            |
| ٣١٦ | المعروف عند أصوليينا الدلالة على الفساد.....     |
| ٣١٦ | الطريق الأول: ما ذكره المصنف.....                |
| ٣١٦ | المقام الأول: النهي المولوي، وفيه ثلاث جهات..... |
| ٣١٦ | الأولى: النهي التحريمي النفسي.....               |
| ٣١٨ | الثانية: النهي التحريمي الغيري.....              |
| ٣٢٠ | الثالثة: النهي التنزيهي.....                     |
| ٣٢٠ | للكراهة معنيان: أولهما الكراهة الحكمية.....      |
| ٣٢١ | المعنى الثاني: قلة الثواب.....                   |
| ٣٢٢ | النحو الخامس: النهي عن الوصف المفارق.....        |
| ٣٢٣ | المقام الثاني: النهي الإرشادي.....               |
| ٣٢٣ | خروجه عن محل النزاع لسبيين.....                  |

- ٣٢٤ ..... إشكال وجوابه بصيغة (فإن قلت، قلت)
- ٣٢٥ ..... الطريق الثاني: ما ذكره في الكفاية
- ٣٢٧ ..... توضيح المتن
- ٣٤١ ..... المبحث الثاني: النهي عن المعاملة
- ٣٤١ ..... للمعاملة إطلاقاً: أعم وأخص
- ٣٤١ ..... قولان في تحديد المراد من المعاملة محلّ النزاع
- ٣٤١ ..... الأول: التعميم لكل ما يتصف بالصحة والفساد
- ٣٤٢ ..... الثاني: تخصيصها بالمعاملة بالمعنى الأخص
- ٣٤٢ ..... الشروط الثلاثة المعتبرة في المعاملة
- ٣٤٣ ..... للنهي عن المعاملة قسمان رئيسان
- ٣٤٣ ..... القسم الأول: النهي الإرشادي
- ٣٤٤ ..... القسم الثاني: النهي المولوي التكليفي
- ٣٤٤ ..... الصورة الأولى: تعلّق النهي بذات السبب
- ٣٤٥ ..... الصورة الثانية: تعلّق النهي بالمسبّب نفسه
- ٣٤٥ ..... أهم الأقوال في المسألة ثلاثة
- ٣٤٦ ..... القول الأول: اقتضاء النهي للفساد
- ٣٤٦ ..... دليل المحقق النائيني لإثبات الاقتضاء
- ٣٤٦ ..... مناقشتنا المصنّف لهذا الدليل
- ٣٤٧ ..... دليل آخر: التمسك ببعض الأخبار

|     |                                                           |
|-----|-----------------------------------------------------------|
| ٣٤٨ | القول الثاني: عدم الدّالة على الفساد ولا على الصّحة ..... |
| ٣٤٨ | القول الثالث: الدّالة على الصّحة .....                    |
| ٣٤٩ | توضيح المتن .....                                         |
| ٣٥٥ | المقصد الثالث: مباحث الحجّة .....                         |
| ٣٥٧ | تمهيد .....                                               |
| ٣٥٩ | رأي لبعض مشايخ المصنّف في ضابطة المسألة الأصولية .....    |
| ٣٥٩ | استعراض أهمّ أقوال الأصوليين في الضّابطة .....            |
| ٣٦١ | توضيح المتن .....                                         |
| ٣٦٧ | المبحث الأول: موضوع المقصد الثالث .....                   |
| ٣٦٧ | أهمّ الأقوال في تحديد الموضوع أربعة .....                 |
| ٣٦٧ | الأول: الأدلة الأربعة (بها هي أدلة) .....                 |
| ٣٦٨ | الثاني: الأدلة الأربعة (بها هي هي) .....                  |
| ٣٦٨ | الإشكال المعروف على القول الأول .....                     |
| ٣٧٠ | الثالث: الكليّ المنطبق على موضوعات المسائل .....          |
| ٣٧٠ | الرابع: كلّ ما يصلح للدليلية والحجّة .....                |
| ٣٧١ | بيان السّبب في ذكر (باب التعارض) في هذا المقصد .....      |
| ٣٧٢ | توضيح المتن .....                                         |
| ٣٨١ | المبحث الثاني: معنى الحجّة .....                          |



- ٣٨١ ..... للحجة معنيان في اللغة
- ٣٨١ ..... للحجة في الاصطلاح المنطقي ثلاثة معانٍ
- ٣٨٢ ..... للحجة في الاصطلاح الأصولي معنيان
- ٣٨٢ ..... المعنى الأصولي الأول: الدليل الظني الكاشف عن متعلقه
- ٣٨٢ ..... كشف الدليل عن متعلقه على نحوين: قطعي وظني
- ٣٨٣ ..... عدم صحة إطلاق (الحجة) على القطع
- ٣٨٥ ..... المعنى الأصولي الثاني: المنجزية والمعدرية
- ٣٨٦ ..... محلُّ الكلام هو الحجة المجعولة من الشارع
- ٣٨٧ ..... كلمة (الحجة) مرادفةٌ لكلمة (الأمرة)
- ٣٨٨ ..... توضيح المتن
- ٣٩٥ ..... المبحث الثالث: مدلول كلمة (الأمرة)
- ٣٩٥ ..... الظنّ الأصولي أوسعُ من الظنّ المنطقي
- ٣٩٥ ..... للظنّ قسمان: معتبرٌ وغيرُ معتبرٍ
- ٣٩٦ ..... حقّ التشريع ثابتٌ للشارع المقدّس حصراً
- ٣٩٧ ..... نفي الترادف بين (الأمرة) و(الظنّ المعبر)
- ٣٩٩ ..... توضيح المتن
- ٤٠٣ ..... المبحث الرابع: الظنّ النوعي والظنّ الشخصي
- ٤٠٣ ..... الفرق بين قسمي الظنّ باعتبار سبب حصوله
- ٤٠٣ ..... المعبر عند الشارع هو الظنّ النوعي

|     |                                                          |
|-----|----------------------------------------------------------|
| ٤٠٥ | توضيح المتن .....                                        |
| ٤٠٧ | المبحث الخامس: الأمانة والأصل العملي .....               |
| ٤٠٧ | تفريق المحقق النائيني بين الاثنين .....                  |
| ٤٠٩ | تأخر رتبة الأصل العملي عن الأمانة .....                  |
| ٤٠٩ | الخلاف في كون الاستصحاب أمانة أو أصلاً .....             |
|     | الخلاف في تحديد الحيثية الراجعة إلى العلم التي أعطاها    |
| ٤١١ | الشارع المقدس للاستصحاب تنزيلاً .....                    |
| ٤١٢ | توضيح المتن .....                                        |
| ٤١٧ | المبحث السادس: المناط في إثبات حجّة الأمانة .....        |
| ٤١٧ | الأصل الأولي في الظنون هو عدم الحجّة .....               |
| ٤١٨ | الدليل الأول: التمسك بإطلاقات الأدلة .....               |
| ٤١٨ | المطلقات (من الآيات والأخبار) على صنفين .....            |
| ٤١٩ | الدليل الثاني: الشكّ في الحجّة يساقو القطع بعدمها .....  |
| ٤٢٠ | لا كلام في خروج الأمارات المعتمدة عن تلك الإطلاقات ..... |
|     | الخلاف في تصوير خروج الظنون الخاصّة عن إطلاقات           |
| ٤٢٠ | وعموماً حرمة العمل بالظن .....                           |
| ٤٢١ | القول الأول: الخروج بنحو التخصيص أو الإطلاق .....        |
| ٤٢١ | القول الثاني: الخروج بنحو الحكومة .....                  |
| ٤٢٢ | القول الثالث: الخروج بنحو الورود .....                   |

- ٤٢٢ ..... لزوم كون دليل اعتبار الأمانة قطعياً
- ٤٢٣ ..... الدَّعوى الأولى: حجّة الظنّ عَرَضية
- ٤٢٣ ..... الدَّعوى الثانية: الغير الذي يرجع ليه الظنّ هو العلم
- ٤٢٤ ..... لو كان دليل اعتبار الظنّ ظنياً للزم التسلسل
- ٤٢٥ ..... محلّ الخلاف في اعتبار الظنّ هو الإمكان الوقوعي
- ٤٢٥ ..... الإشكال الأول: العمل بالظنّ من الاستناد إلى الظنّ
- ٤٢٦ ..... الإشكال الثاني: شبهة ابن قِبّة
- ٤٢٧ ..... توضيح المتن
- ٤٤١ ..... المبحث السابع: حجّة العلم ذاتية
- ٤٤١ ..... المراد من العلم مطلق الاعتقاد الجازم
- ٤٤١ ..... في الظنّ جهتان: الطّريقة، ولزوم المتابعة
- ٤٤٢ ..... للجعل التكويني نحوان: بسيط ومؤلف
- ٤٤٣ ..... في مقابل الجعل التكويني جعلٌ شرعي
- ٤٤٤ ..... انتفاء الجهتين المتقدمتين عن القطع
- ٤٤٥ ..... القطع عينُ الانكشاف التامّ للواقع
- ٤٤٥ ..... امتناع جعل الطّريقة للقطع بالجعل البسيط
- ٤٤٦ ..... الدّليل الأول: لزوم التسلسل
- ٤٤٦ ..... الدّليل الثاني: لزوم تحصيل الحاصل
- ٤٤٧ ..... امتناع جعل الطّريقة بالجعل المؤلف

|     |                                               |
|-----|-----------------------------------------------|
| ٤٤٧ | امتناع سلب الطّريقة عن القطع للدليلين         |
| ٤٤٧ | الدّليل الأول: عين السّبب في عدم جعل الطّريقة |
| ٤٤٨ | الدّليل الثاني: لزوم التناقض في نَظَر القاطع  |
| ٤٤٩ | إشكال وردّه بصيغة (إن قلت، قلت)               |
| ٤٥٠ | الخلاف في كيفية ثبوت الحجّة للقطع             |
| ٤٥٠ | القول الأول: كونها من اللوازم الذاتية للقطع   |
| ٤٥١ | القول الثاني: كونها ثابتة بحكم العقل          |
| ٤٥١ | القول الثالث: كونها مجعولة من العقلاء         |
| ٤٥٢ | استظهار عدم تبني المصنّف للقول الثالث         |
| ٤٥٣ | عدم جواز التصرّف في القطع بأيّ نحو            |
| ٤٥٣ | النحو الأول: التصرّف بلحاظ سبب الحصول         |
| ٤٥٤ | النحو الثاني: التصرّف بلحاظ شخص القاطع        |
| ٤٥٥ | المعروف عندهم حجّة القطع الطّريقي مطلقاً      |
| ٤٥٥ | مخالفة الشيخ كاشف الغطاء في قطع القطّاع       |
| ٤٥٦ | النحو الثالث: التصرّف بلحاظ زمان حصوله        |
| ٤٥٦ | النحو الرابع: التصرّف بلحاظ المتعلّق          |
| ٤٥٨ | توضيح المتن                                   |
| ٤٧٥ | فهرس الموضوعات التفصيلي                       |