

مَحاضِرَات

# فِي عِلْمِ الْأُصُولِ

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الثالث

بِقَلَمِ

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

مُحَاضَرَات

# فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

شَرْحًا لِكِتَابِ أَصُولِ الْفَقْهِ لِلشَّيْخِ الْمُظْفَرِ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

بِقَلَمِ

مُحَمَّدٍ عَلِيِّ الشَّيْخِ مُحَرَّابِ عَلِيِّ الرَّحِيمِيِّ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## هوية الكتاب

اسم الكتاب: ..... محاضرات في علم الأصول شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر  
تأليف: ..... محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي  
الجزء: ..... الثالث  
الطبعة: ..... الاولى  
السنة: ..... ١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م  
الناشر: ..... دار البذرة  
المطبعة: ..... الكلمة الطيبة - النجف الاشرف / العراق  
الكمية: ..... ٢٠٠٠ نسخة

## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة الكتاب

الحمد لله ولي كل نعمة ، ومصدر كل رحمة ، وصلواته الطيبة المباركة على سيد بريته ،  
محمد وآله الطيبين الطاهرين .

﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ  
صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَذِلِّ لِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾ النمل : ١٩  
﴿ يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الضُّرَّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ  
وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴾ يوسف : ٨٨

وبعد ، فإنه ليشرفني أن أقدم للقراء الكرام الجزء الثالث من كتاب " محاضرات في  
علم الأصول شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر " .  
والكتاب يضم مباحث : المستقلات العقلية ، ومسألتي الإجزاء ومقدمة الواجب من  
مسائل غير المستقلات العقلية .

وقد راعيت في هذا الجزء ، الأسلوب المتبع في الجزئين السابقين ، من عرض المحاضرة  
بشرحها ، مقتصرًا على ما هو المذكور في كتاب الشيخ المظفر طاب ثراه ، ثم توضيح بعض  
المفردات ، مما يحتاج لذلك .

مراعياً المستوى العلمي لطلبة هذه المرحلة ، فلذا اقتصرْتُ على عرض خصوص  
المطالب التي تعرّض لها الشيخ المظفر طاب ثراه .

(٤) ..... محاضرات في علم الأصول

---

وفي الختام : لا يسعني إلا أن أقدم شكري وتقديري لكل من استفدت منه وأخذت عنه هذا العلم ، سائلاً المولى القدير أن يجعل هذا الجهد المتواضع نافعا للأخوة الأعزاء من طلبة العلم طلاباً وأساتذة ، وأن يتفضل عليّ بالقبول فهو غاية النجاح ومنتهى الأمل ، وأن يوصل ثوابه إلى روح والدي المغفور له ، ويعينني على إكمال سائر أجزائه ، إنه أكرم مسؤول والحمد لله رب العالمين وله الشكر على ما أنعم ، وصلى الله على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين .

النجف الأشرف

٢٢ / ربيع الآخر / ١٤٤١هـ - ١٩ / ١٢ / ٢٠١٩

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

## المحاضرة ((١))

قال المصنّف طاب ثراه : (( المقصد الثاني : الملازمات العقلية

تمهيد :

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الأصوليين الإمامية : " العقل " ؛ إذ  
يذكرون أنّ الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة : الكتاب ، والسنة ،  
والإجماع ، والعقل .

وسيأتي - في مباحث الحجة - وجه حجية العقل ، أما هنا فإنما يبحث عن  
تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة ، أي : يبحث هنا عن  
مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي ، وهذا نظير البحث  
في المقصد الأول " مباحث الألفاظ " عن مصاديق أصالة الظهور التي هي  
حجة ، وحجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة .

وتوضيح ذلك : أنّ هنا مسألتين :

١ - إنه إذا حكم العقل على شيء أنه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً ، أو  
يحكم على شيء أنه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً - بأي طريق من الطرق التي  
سيأتي بيانها - هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع ؟ ، أي : أنه من حكم  
العقل هذا ، هل يستكشف منه أنّ الشارع واقعاً قد حكم بذلك ؟

ومرجع ذلك إلى أنَّ حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا ؟ وهذا البحث - كما قلنا - إنَّما يُذكر في مباحث الحجة ، وليس هنا موقعه ، وسيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة ، وإذا حصل كيف يكون حجة .

٢ - إنه هل للعقل أن يدرك بطريقٍ من الطرق أنَّ هذا الشيء - مثلاً - حسن شرعاً أو قبيح ، أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع ؟ يعني : أنَّ العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها ولقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها - بأيّ طريقٍ من الطرق - هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع ؟

وهذا المقصد الثاني الذي سميناه " بحث الملازمات العقلية " عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل ، على النحو الذي سيأتي - إن شاء الله تعالى - ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث " مباحث الحجة " .

ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود ، وهما :

## أقسام الدليل العقلي<sup>(١)</sup>

إنَّ الدليل العقلي - أو فقل : ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي - ينقسم إلى قسمين : ما يستقل به العقل ، وما لا يستقل به .  
وبتعبير آخر نقول : إنَّ الأحكام العقلية على قسمين : مستقلات وغير مستقلات .

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجري على ألسنة الأصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه ، وإنَّ كان قد يقولون : " إنَّ هذا ما يستقل به العقل " ولا يقصدون هذا المعنى ، بل يقصدون به معنى آخر ، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وإنَّ كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي ) .

الكلام في المقصد الثاني من مقاصد الكتاب ، المعقود لبحث " الملازمات العقلية " ؛ حيث ذكر الشيخ المظفر طاب ثراه في مستهل الجزء الأول ، أنَّ مقاصد كتابه أربعة ، تقدم الكلام حول مباحث الألفاظ في المقصد الأول .

وقد بلغ الكلام إلى المقصد الثاني ، المتعلق بالملازمات العقلية ، وأبعاد هذا المبحث هي المدركات العقلية ؛ لأنَّ مدارك الأحكام الشرعية الفرعية أربعة : الكتاب ، والسُّنة ،

---

(١) قد يستشكل في إطلاق اسم الدليل على حكم العقل ، كما يطلق على الكتاب والسنة والإجماع . وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الأصوليين ، وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل ، أي القطع . ( المصنّف ) .



والإجماع ، والعقل .

والبحث فعلاً حول الدليل الرابع : العقل <sup>(١)</sup> ، لتشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة ، أي : يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي .

ثم يقع البحث حول العقل في مقامين :

المقام الأول : لا إشكال في أنَّ العقل يُدرك حُسْنَ الأفعال أو لزومها ، وقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأي طريقٍ من الطرق ؛ فمثلاً : يُدرك بأنَّ العدل حَسَنٌ ، والظلم قبيحٌ ، وما شاكل ذلك ، ولكن هل للعقل أن يُدرك - مع ذلك - أنَّها عند الشارع كذلك - أي : حسنٌ أو قبيحٌ - أم لا ؟ ، وهذا بحثٌ صغروي ، وقد ذكره الماتن طاب ثراه بعنوان ( ٢ - أنه هل للعقل ... ) .

المقام الآخر : بعد الفراغ عما سَبَقَ وفرض أنَّ العقل أدرك بأنَّ الشئ الكذائي ، حسنٌ

---

(١) ومما تجدر الإشارة إليه : أنَّ العقل ليس حاكماً بل هو مُدركٌ ؛ إذ ليس للعقل أكثر من وظيفة الإدراك وهو المراد في المقام ، وإنَّ أوهم ذلك التعبيرُ بالحكم العقلي في المجالات التشريعية ، إلاَّ أنه لا نعرف من المسلمين على الإطلاق مَنْ يذهب إلى القول بكونه حاكماً في مقابل حاكمية الله عزَّ وجلَّ . نعم تُسبب ذلك على ألسنة بعض المشايخ إلى المعتزلة ، ففي كتاب مسلم الثبوت : " لا حكم إلاَّ من الله تعالى بإجماع الأمة ، لا كما في كتب بعض المشايخ أنَّ المعتزلة يَرَوْنَ أنَّ الحاكم هو العقل ؛ فإنَّ هذا مما لا يجترئ عليه أحدٌ ممن يدَّعي الإسلام " ، وإنَّ ردَّه الزركشي الشافعي ( ت ٧٩٤ هـ ) بـ " أنَّ الْمُعْتَزِلَةَ لَا يُنْكِرُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الشَّارِعُ لِلْأَحْكَامِ ، وَإِنَّمَا يَقُولُونَ : إِنَّ الْعَقْلَ يُدْرِكُ أَنَّ اللَّهَ شَرَعَ أَحْكَامَ الْأَفْعَالِ بِحَسَبِ مَا يَظْهَرُ مِنْ مَصَالِحِهَا وَمَفَاسِدِهَا ، فَهُوَ طَرِيقٌ عِنْدَهُمْ إِلَى الْعِلْمِ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ " . ينظر : الأصول العامة للفقهاء المقارن - السيد محمد تقي الحكيم ٢٦٦ - ٢٦٧ ، تشيف المسامع بجمع الجوامع - الزركشي ١ / ١٤٢ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٩)

شرعاً ، أو قبيحٌ شرعاً ، يأتي دور البحث عن استكشاف الحكم الشرعي من طريق حكم العقل ، وأنه هل يستكشف من حكم العقل أن الشارع واقعاً قد حكم بذلك ؟ ، فإذا حكم العقل بحسن العدل - مثلاً - ، فهل يُستكشف منه وجوب العدل عند الشارع أو لا ؟ ، وكذا إذا حكم العقل بقبح الظلم ، فهل يلزم حكم الشارع بحرمة أو لا ؟ .

ومرجع ذلك إلى أن إدراك العقل هذا هل هو حجة أو لا ؟ ، وهذا بحثٌ كبيرٌ ، وقد ذكره الماتن طاب ثراه بعنوان ( ١ - أنه إذا حكم العقل ... ) ، وسيأتي في المقصد الثالث عند الكلام حول مباحث الحجة ، وأما فعلاً - في المقصد الثاني - فالبحت صغروي ، حيث نريد البحث حول صغريات أحكام العقل الذي هو دليلٌ على الحكم الشرعي ، أما أن هذا الحكم العقلي حجة أو لا ؟ ، فهذا ما يتكفل ببيانه المقصد الثالث .

ثم لابد - قبل تشخيص هذه الصغريات ضمن مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث ، وهما :

### الأمر الأول

#### أقسام الدليل العقلي

إنَّ ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي ، ينقسم إلى قسمين :

١ - مستقلات عقلية .

٢ - غير مستقلات عقلية .

وقد ذكر الماتن طاب ثراه ، أنَّ هذه التعبيرات والاصطلاحات كثيراً ما تجري على ألسنة الأصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه إن شاء الله تعالى .

نعم ، قد يُستعمل مصطلح " المستقلات العقلية " ويُراد به معنى آخر لا ربط له بما نحن بصددده ، وذلك عندما يقولون : " إنَّ هذا مما يستقل به العقل " ، فإنهم لا يقصدون

المعنى الذي سنوضحه ، بل يقصدون به معنى آخر ، وهو : ما يحكم به العقل بالبداهة لا بالنظر والاستدلال ؛ من قبيل : " الكل أعظم من الجزء " ، " النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان " ، ونحوهما من الأحكام العقلية البديهية ، إلاَّ أنَّ هذا المعنى لا علاقة له بما نحن فيه ؛ لأنَّ المستقلات العقلية التي سنبيِّن معناها ، يُراد منها أحكام العقل العملي ، بينما هذه الموارد من أحكام العقل النظري .

#### توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه: ((عند الأصوليين الإمامية)) قيد "الأصوليين" في مقابل الإخباريين

من الإمامية ؛ لما سيأتي في محله من عدم اعطائهم المساحة الواسعة لحكم العقل<sup>(١)</sup> .

وقيد "الإمامية" في مقابل غيرهم ؛ حيث جعلوا الدليل الرابع هو القياس<sup>(٢)</sup> .

---

(١) ونشير عاجلاً إلى أنَّ هذا هو الاتجاه الآخر المتطرف في إنكار العقل وشجبه الذي وجد داخل نطاق الفكر الامامي ، والذي تمثل في جماعة من علمائنا اتخذوا اسم "الأخباريين والمحدثين" ، وقاوموا دور العقل في مختلف الميادين ، ودعوا إلى الاقتصار على البيان الشرعي فقط ؛ لأنَّ العقل عُرضة للخطأ ، فلا يصلح لكي يستعمل أداة إثبات في أي مجال من المجالات الدينية .

ويرجع تأريخ هذا الاتجاه إلى أوائل القرن الحادي عشر ، فقد أعلنه " الميرزا محمد أمين الاسترآبادي " ( ت ١٠٢٣ هـ ) ، ووضع كتاباً أسماه " الفوائد المدنية " ، وبلور فيه هذا الاتجاه وبرهن عليه ومذهبه أي جعله مذهباً . ينظر : المعالم الجديدة للأصول - السيد الشهيد الصدر ٤٢ - ٤٣ .

(٢) إنَّ الأصول الفقهيَّة لدى المذهب الحنفي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان . وأمَّا لدى المذهب المالكي ، فأهمَّ ما اشتهروا بالعمل به : الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وقول الصحابي والاستصحاب والاستحسان وسدّ الذرائع والمصالح المرسلة .

قوله طاب ثراه : (( العقل )) معنى العقل لغة :

بالنظر إلى المعاني اللغوية نجد أنَّ مادة " عقل " وردت بعدة معانٍ ، ومنها :

١ - الحُبْس ؛ لدلالة العين والقاف واللام على حُبْسَةٍ في الشَّيْءِ أو ما يقارب الحُبْسَةِ .

من ذلك الْعَقْل ، وهو الحابس عن دَمِيمِ الْقَوْلِ والفِعْلِ <sup>(١)</sup> .

٢ - نقيض الجهل ، عَقْلٌ يَعْقِلُ عَقْلاً فهو عاقل <sup>(٢)</sup> .

٣ - الحجر والنهي <sup>(٣)</sup> .

ثم إنَّ العقل سمي عقلاً ؛ لأنه يعقل - أي يحبس - صاحبه عن التورط في المهالك ،  
فالعقل - إذن - قيدٌ يحول دون انطلاق الإنسان فيما يشينه أو يغرُّ به أو ما لا يليق به ، أي :

---

وأما المذهب الشافعي ، فأصول مذهبه : القرآن والسنة ثم الإجماع ثم القياس ، ولم يأخذ  
بأقوال الصحابة ، وترك العمل بالاستحسان الذي قال به الحنفية والمالكية ، وردَّ المصالح المرسلة ،  
وأنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة .

وأما المذهب الحنبلي ، فأصول مذهبه في الاجتهاد قريبة من مذهب الشافعي .  
وعلى كلِّ حال فقد أهمل ذكر دليل العقل ، واكتفى بالقياس ونحوه من الاعتبار الظنية ، ولكنَّ  
المذكور في كتاب المستصفى في علم الأصول للغزالي من علماء الشافعية ، أنَّ " أدلة الأحكام أربعة :  
الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرّر على النفي الأصلي ، فأما قول الصحابي وشريعة من قبلنا  
فمختلف فيه " فأهمل ذكر القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع ، وصرّح بانحصار  
الدليل العقلي في البراءة الأصلية ؛ وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان . ينظر : العقل والبلوغ عند  
الإمامية - الشيخ حسين الكريمي القمي ٨٦ .

(١) ينظر : مقاييس اللغة - ابن فارس ٤ / ٦٩ .

(٢) العين - الفراهيدي ٦٦٤ .

(٣) الصحاح - الجوهري ٥ / ١٧٦٩ .

أنه بطبيعته يعقل النفس عن التصرف العشوائي الناتج عن مقتضى الطبع .

تعريف العقل اصطلاحاً :

العقل يُطلق في كلام العلماء والحكماء على معانٍ كثيرة ، وبالتتبع في النصوص

الإسلامية يُعلم أنه يطلق على ثلاثة معانٍ <sup>(١)</sup> :

أحدها : قوة إدراك الخير والشرّ والتمييز بينهما ، ومعرفة أسباب الأمور ، ونحو ذلك ، وهذا هو مناط التكليف .

وثانيها : حالةٌ وملكةٌ تدعو إلى اختيار الخير والمنافع واجتناب الشرّ والمضارّ .

وثالثها : التعقل بمعنى العلم ، ولذا يقابل بالجهل لا بالجنون .

والحاصل : أنه مهما اختلفت وتضاربت أو تداخلت التعريفات حول العقل ، فإنها تلتقي جميعاً في نقطة مشتركة ، هي : اعتبار العقل هو العنصر الأساس في الفعل المعرفي البشري ، ويُعدّ القاعدة الأولى التي ينطلق منها الإنسان متأملاً وناظراً ومُدركاً لحقائق الأشياء ، وهو الوسيلة الوحيدة للاهتمام إلى الصواب .

قوله طاب ثراه : (( بأي طريقٍ من الطرق التي سيأتي بيانها )) والمراد من تلك الطرق ، هي الأسباب التي يحكم بها العقل العملي ، والتي هي خمسة ، وسيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى .

قوله طاب ثراه : (( أقسام الدليل العقلي )) عُرّف الدليل العقلي بأنه : حكمٌ عقلي يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى حكمٍ شرعي <sup>(٢)</sup> .

---

(١) ينظر : وسائل الشيعة - الحر العاملي ١١ / ١٦٣ باب ٨ - وجوب طاعة العقل ومخالفة الجهل ذيل ح

(٢) تعلية على معالم الأصول - القزويني ٣ / شرح ص ٣٥٧ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (١٣)

والمراد بصحيح النظر : جعله كبرى في قياس الإنتاج ؛ وذلك كحكمه بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، وبالملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده ، وبالملازمة بين حسن شيء أو قبحه ووجوبه أو حرمة شرعاً ، بناءً على حكمه بالملازمة في هذه الموارد ، وغيرها من أحكامه ؛ فتقول : الوضوء مقدمة للصلاة وكلُّ مقدمة الواجب واجبة فالوضوء واجب ، وتقول : الصلاة المزاحمة لإزالة النجاسة عن المسجد ضد للواجب وكلُّ ضد الواجب حرام فتلك الصلاة محرمة ، وتقول :

ردُّ الوديعة مما حَكَمَ العقل بحسنه وكلما حَكَمَ العقل بحسنه حَكَمَ الشرع بوجوبه فالردُّ واجب شرعاً ، وهكذا <sup>(١)</sup> .

---

(١) ينظر : اصطلاحات الأصول - المشكيني ١٧١ .

## المحاضرة (( ٢ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وعلى كل حال ، فإنّ هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح ، فنقول :

إنّ العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة ؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علة ، وعلة العلم التصديقي لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة : القياس ، أو الاستقراء ، أو التمثيل ، وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح ، والتمثيل ليس بحجة عندنا ؛ لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذي هو ليس من مذهبنا .

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة ، وإذا كان كذلك فإنّ كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء أكان استثنائياً أم اقترانياً .

وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين ، فالدليل الذي يتألف منهما يسمى " دليلاً شرعياً " في قبال الدليل العقلي ، ولا كلام لنا في هذا القسم هنا . وقد تكون كل منهما أو إحدهما عقلية ، أي : مما يحكم العقل به من غير اعتمادٍ على حكم شرعي ، فإنّ الدليل الذي يتألف منهما يسمى " عقلياً " وهو على قسمين :

- ١ - أن تكون المقدمتان معاً عقليتين ؛ كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ،  
ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه .  
وهو القسم الأول من الدليل العقلي ، وهو قسم " المستقلات العقلية " .
- ٢ - أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية ؛ كحكم العقل  
بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها ، فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم  
الشرع بوجوب ذي المقدمة ، وإنما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقلياً ؛  
فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية ، وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي ،  
وهو قسم " غير المستقلات العقلية " ، وإنما سمي بذلك ؛ لأنه من الواضح أن  
العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة ، بل استعان بحكم الشرع في  
إحدى مقدمتي القياس .

## ٢ - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو : حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع  
وبين أمر آخر سواء أكان حكماً عقلياً أم شرعياً أم غيرهما ؛ مثل الإتيان  
بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو  
زال الاضطرار في الوقت أو خارجه ، على ما سيأتي ذلك في مبحث  
"الإجزاء" .



وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ، ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك ، فنقول :

١ - في " المستقلات العقلية " يظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي ، وهما - مثلاً - :

الأولى : " العدل يحسن فعله عقلاً " وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس ، وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى " الآراء المحمودة " ، وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة ، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية .

الثانية : " كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً " وهذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتي في محله ، وهي كبرى للقياس ، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية ، وما يُبحث عنه في علم الأصول فهو هذه الملازمة ، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية .

ولا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل ، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا " العدل يحسن فعله شرعاً " وهذا الاستنتاج بدليل عقلي .

وقد ينكر المنكر أنه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف ، وسنذكر - إن شاء الله تعالى - في حينه الوجه في هذا الإنكار الذي مرجعه إلى انكار حجية العقل .

والحاصل نحن نبحت في المستقلات العقلية عن مسألتين : إحداهما الصغرى ، وهي بيان المدركات العقلية في الأفعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله وأيها لا ينبغي فعله .

ثانيهما الكبرى ، وهي بيان أن ما يدركه العقل هل لابد أن يدركه الشرع ، أي : يحكم على طبق ما يحكم به العقل .

وهذه هي المسألة الأصولية التي هي من الملازمات العقلية .

ومن هاتين المسألتين نهى موضوع مبحث حجية العقل .

كان الكلام في الأمر الأول ، المعقود لبيان أقسام الدليل العقلي ، وقد ذكر الماتن طاب ثراه أن الدليل العقلي ، وإن شئت فقل : الأحكام العقلية على قسمين : مستقلات وغير مستقلات .

وعلى كل حال ، فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح ، فنقول :

إن كل ممكن محتاج إلى المؤثر ؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علة ، ومن جملة الأمور الممكنة ، المعلومات التي ترد ذهننا نحن البشر ، المتمثلة بصنفين من المعلومات : تصويرية وتصديقية .

وما يخص بحثنا فعلاً ، هو الصنف الثاني ؛ لذا قال طاب ثراه : ( وعلة العلم التصديقي لابد ... ) ، ومن جملة معلوماتنا التصديقية ، علمنا بالأحكام الشرعية ، فإن

حال هذا العلم كحال سائر العلوم لا بد له من علة ، والعلة لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة :

أ - الاستقراء .

ب - التمثيل .

ت - القياس .

أما الاستقراء ، فليس مما يثبت به الحكم الشرعي ؛ لأنَّ الاستقراء غالباً ما يكون ناقصاً ، وهو لا يورث إلا الظن ، والظنُّ العقلي ليس بحجة .

وأما التمثيل ، فأيضاً لا يمكننا إثبات الحكم الشرعي به ؛ لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الأصوليين الذي هو ليس من مذهبنا ، ولا نقول بحجته .

فلم يبقَ إلاَّ الطريق الثالث المتمثل بالقياس المنطقي والاستدلال الأصولي ، وعليه فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي ، هي خصوص القياس باصطلاح المنطقة .  
ثم إنَّ القياس المنطقي ينقسم إلى قسمين :

١ - الاقتراضي .

٢ - الاستثنائي <sup>(١)</sup> ، وكلَّ قياسٍ لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء أكان استثنائياً أم اقتراضياً .

وهاتان المقدمتان لا تخرجان عن إحدى حالات ثلاث :

أ - قد تكونان معاً غير عقليتين ، بأن كانت كلُّ من الصغرى والكبرى شرعيةً ، ومما يحكم به الشرع ، فالدليل الذي يتألف منهما يسمى " دليلاً شرعياً " في قبال الدليل العقلي ،

---

(١) ولا يخفى أن هذا التقسيم بلحاظ صورة القياس وهيئته ، لا بلحاظ مادته . ينظر : المنطق -

ولا كلام لنا في هذا القسم هنا .

ب - وقد تكون كلُّ منهما عقليةً ، أي : مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي ، فإن الدليل الذي يتألف منهما يسمى " عقلياً " ؛ كحكم العقل بأنّ : العدل حسنٌ ، ثم حكمه بأنه : كلُّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه .

النتيجة : فالعدل حسنٌ شرعاً ، وكذا الكلام بالنسبة إلى قبح الظلم .

وهذا القسم هو القسم الأول من الدليل العقلي ، وهو قسم " المستقلات العقلية " .

ت - وقد تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقليةً ، والدليل الذي يتألف منهما يسمى " عقلياً " أيضاً ؛ تغليباً لجانب المقدمة العقلية ؛ كحكم الشرع : بأنّ هذا الفعل واجبٌ ، وحكم العقل بأنّ : كل فعلٍ واجبٌ شرعاً ، يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً .  
فينتج : وجوب المقدمة شرعاً .

وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي ، وهو قسم " غير المستقلات العقلية " ، وإنما سمي بذلك ؛ لأنه - من الواضح - عدم استقلال العقل وحده في الوصول إلى النتيجة ، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس .  
وبحثنا فعلاً في القسمين " ب ، ت " .

### الأمر الآخر

لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟

ثم يقع الكلام في الأمر الثاني - من الأمرين الذين ذكرهما الماتن طاب ثراه مقدّمَةً للبحث - المعقود لبيان الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بـ " الملازمات العقلية " .  
وقبل بيان الوجه ، لا بأس - أولاً - ببيان المراد بالملازمة العقلية ؟ ، وهذا من خلال التعرّف على مفردتي : الملازمة .. والعقل .

أما الملازمة لغة : مصاحبة الشئ بالشئ دائماً ، يقال : لزمه الشئ يلزمه<sup>(١)</sup> ، بما يعني :  
(امتناع انفكاك الشئ عن الشئ)<sup>(٢)</sup> .

واصطلاحاً : ( كون الحكم مقتضياً للآخر ، على معنى أن الحكم - الأول - بحيث لو  
وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاءً ضرورياً ؛ كالدخان للنار في النهار ، والنار للدخان في  
الليل )<sup>(٣)</sup> .

ويراد بها - هنا - الاستلزام ، وهو : ترتب نتيجة حتمية على أمر آخر عقلاً أو تجربة<sup>(٤)</sup> .  
وأما العقل لغةً : فقد تقدم بيانه سابقاً .

وفي الاصطلاح : يراد به - هنا - القوة الذهنية التي تدرك الاستلزام المذكور بالبداهة ،  
أي : من دون إعمال نظرٍ وفكرٍ<sup>(٥)</sup> .

فإذن المقصود من الملازمات العقلية : وضوح التلازم بين شيئين وعدم الانفكاك  
بينهما ؛ لقوة الترابط ، فمتى أدرك الإنسان وجوب فعلٍ ، وأن هذا الفعل لا يمكن إيجاده  
خارجاً إلا بعد الإتيان بمقدمته ، يُدرك - بالبداهة - استلزام تحقيق هذا الفعل للإتيان  
بمقدمته التي يتوقف عليها ؛ فمثلاً : لو أمر صاحب المزرعة عمّالها بحرثها ، وهم يدركون  
أن الحرث يتطلب استعمال آلاته ، سوف يحضرونها ويستعملونها ولو لم يأمرهم صاحب  
المزرعة بذلك<sup>(٦)</sup> .

---

(١) ينظر : مقاييس اللغة - ابن فارس ٥ / ٢٤٥ .

(٢) معجم لغة الفقهاء - قلنجي ٤٥٧ .

(٣) التعريفات - الجرجاني ٢٢٩ .

(٤) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية - الدكتور الفضلي ٢ / ٣٥٢ .

(٥) ينظر : المصدر نفسه .

(٦) ينظر : المصدر نفسه .

هذا في العرف الاجتماعي ، وفي علم الأصول يراد بالملازمة العقلية : حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمرٍ آخر ، سواء أكان ذلك الأمر الآخر حكماً عقلياً ؛ كما في المستقلات العقلية ، كون المقدمتين فيها عقليتين ، وهما :

حكم العقل - مثلاً - بقبح الظلم ذاتاً ..... ( الصغرى )

وما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة ..... ( الكبرى )

فالتنتيجة : حكم الشارع بحرمة الظلم .

أم كان حكماً شرعياً ؛ كما في غير المستقلات العقلية ؛ من قبيل :

الصلاة واجبة شرعاً ..... ( الصغرى )

وكلُّ فعلٍ واجبٍ شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته - الوضوء - شرعاً .... ( الكبرى )

فالتنتيجة : مقدمة الصلاة - الوضوء - واجبة شرعاً .

فالملاحظ أنَّ وجوبَ ذي المقدمة شرعي ، كما أنَّ وجوب مقدمته كذلك ، وأما العقل

فهو حاكم بالملازمة فحسب .

أم كان غيرهما ؛ كما لو كان الحكم مبنياً على العادة ، وسيأتي بعض الأمثلة لذلك .

ثم بعد التعرُّف على المراد من الملازمة العقلية ، نشرع ببيان الوجه في تسمية مباحث

الأحكام العقلية بالملازمات العقلية ؟ بعد خفاء ذلك على الطالب لأول وهلة ، وقد يَن

طاب ثراه وجه التسمية بالملازمات العقلية بكلا قسميها " المستقلات ، وغير المستقلات " ،

فأفاد :

أ - أما في المستقلات العقلية ، فيتضح وجه التسمية بعد التأمل في المقدمتين اللتين

يتألف منهما الدليل العقلي ، خذ لذلك مثلاً :

المقدمة الأولى - وهي صغرى القياس - : " العدل يحسن فعله عقلاً " ، وهذه

القضية قضية عقلية صرفة ، وتعدُّ من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء المسماة بـ " الآراء المحمودة " وموطن بحثها في مباحث علم الكلام عادةً ، ولا ربط لها بعلم الأصول ، وإذا بُحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية .

المقدمة الأخرى - وهي كبرى القياس - : " كلُّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً " ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، فإذا حَكَمَ العقل بأنَّ هذا حَسَنٌ ، فلازمه حُكْمُ الشرع على طبقه ، وهذه ملازمة عقلية ؛ نظراً إلى أنَّ الحاكم بها هو العقل .

وما يبحث عنه في علم الأصول فهو هذه الكبرى الكلية المتكفلة ببيان الملازمة ، ومن أجل هذه الملازمة تدخل أحكام المستقلات العقلية في الملازمات العقلية ، وتسمَّى بهذه التسمية .

ثم أنَّ توهماً قد يعترض ذهنَ الطالب ؛ حيث يرى أنَّ المقدمة الثانية - أعني : الكبرى الكلية - معناها حجية حكم العقل ، فقضية " كلِّما حَكَمَ به العقل حَكَمَ به الشرع " تؤشِّر له إلى أنَّ حكم العقل حجةٌ ، وبركته يُستكشف الحكم الشرعي .

فدفع طاب ثراه هذا التوهم بما حاصله : أنه لا ينبغي الخلط بين المقدمات المنتجة للحكم الشرعي في باب الملازمات العقلية ؛ باعتبار أنَّ الاستلزمات العقلية لا تُنتج الحكم الشرعي إلاَّ بوساطة مقدمتين ، فليس معنى المقدمة الثانية حجية حكم العقل ، بل أنَّ هذه الكبرى - أي : المقدمة الثانية - لدى ضمِّها إلى الصغرى تكون نتيجتها حكم العقل بأنَّ " العدل يحسن فعله شرعاً " ، ولكن قد يأتي منكرٌ وينكر هذه النتيجة <sup>(١)</sup> ، ولا يسلم

---

(١) كما يُنسب إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، إلى جملةٍ من الأخباريين وبعض الأصوليين ، كما سيأتي بيان ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٣)

بأنَّ العدل مما ثُبِتَ له حسنٌ شرعي ، فكان لزاماً علينا إثبات حجّة هذا الاستنتاج العقلي والإدراك العقلي ؛ على أساس أنَّ ما يُدركه العقل - من الملازمة - لا قيمة له ما لم تثبُت حجّيته ، وإثبات ذلك مرتبط بمباحث الحجة .

وأما الشق الآخر من البحث - أعني : في غير المستقلّات العقلية - ، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

#### توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( تسمى " الآراء المحمودّة " )) وهي : ما تطابقت عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها ؛ باعتبار أنَّ بها حفظ النظام وبقاء النوع ؛ كقضية حسن العدل وقبح الظلم . ومعنى حسن العدل : أنَّ فاعله ممدوح لدى العقلاء ، ومعنى قبح الظلم : أنَّ فاعله مذموم لديهم ، وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه : (( وهي بيان المدركات العقلية في الأفعال الاختيارية ... )) وإنما قيّد طاب ثراه كلامه بالأفعال الاختيارية فحسب ؛ نظراً إلى أنَّ الأفعال الاضطرارية لا تتصف بالحسن والقبح ؛ وذلك لأنَّ الحسن والقبح في محل النزاع يُطلقان ويُراد بهما : المدح والذم ، ولا يخفى أنهما بهذا المعنى يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية فقط ، ومعنى ذلك : أنَّ الحسن ما استحق فاعله عليه المدح عند العقلاء ، والقبح ما استحق عليه مرتكبه الذمّ عندهم .

---

(١) ينظر : المنطق - الشيخ المظفر ٣ / ٣٠٧ - ٣٠٨ .



## المحاضرة (( ٣ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٢ - وأما في " غير المستقلات العقلية " ،  
فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما  
- مثلاً - :

الأولى " هذا الفعل واجب " أو " هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار  
" فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية .

الثانية : " كل فعل واجبٌ شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً " أو "  
يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً " أو " كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار  
يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار " . . . وهكذا .

فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت  
شرعاً في القضية الأولى وبين حكم شرعي آخر ، وهذه الأحكام العقلية هي  
التي يبحث عنها في علم الأصول ؛ ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات  
العقلية .

الخلاصة :

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أنّ المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات  
الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي ، سواء أكانت

الصغرى عقلية ؛ كما في المستقلات العقلية ، أم شرعية ؛ كما في غير المستقلات العقلية .

أما الصغرى فدائماً يبحث عنها في علمٍ آخر غير علم الأصول ، كما أنَّ الكبرى يبحث عنها في علم الأصول ، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيءٍ آخر بالملازمة العقلية ، سواء أكان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما .

والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل ، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة .

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين : باب المستقلات العقلية ، وباب غير المستقلات العقلية ، فنقول :

### الباب الأول : المستقلات العقلية

تمهيد :

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألةٍ واحدةٍ ، وهي : مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل ، لا سيما [ و ] أنه لم يُبحث عنها في كتب الأصول الدارجة ، فنقول :

وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة :

١ - إنه هل ثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح ؟ ، أو إن شئت فقل : هل للأفعال حُسْنٌ وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها ، أوليس لها ذلك وإنما الحَسَنَ ما حَسَّنَه الشارع والقبيح ما قبحه ، والفعل مطلقاً في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حَسَناً ولا قبيحاً ؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية ، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة في علم الكلام ، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى وغيرها ، وإنما سميت العدلية " عدلية " ؛ لقولهم بأنه تعالى عادل ، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين .

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصولية ، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

٢ - إنه بعد فرض القول بأنَّ للأفعال في حد أنفسها حُسناً وقُبْحاً ، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا ؟ ، وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه ، أوليس له ذلك إما مطلقاً أو في بعض الموارد ؟

وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الأخباريين ، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي ، وهي أيضاً ليست من مباحث علم الأصول ، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الأصولية الآتية ؛ لأنه بدون

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٧)

القول بأنَّ العقل يدرك وجود الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً .

ولا ينبغي أنْ يخفى عليكم أنَّ تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم ، وإلاَّ فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - لا يبقى مجالٌ لهذا النزاع ، فانتظر توضيح ذلك في محله القريب )) .

كان كلامنا - أخيراً - في بيان وجه تسمية مباحث الأحكام العقلية بـ " الملازمات العقلية " بكلا قسميها : المستقلات ، وغير المستقلات ، وقد بيَّنا طاب ثراه ما يتعلّق بالشق الأول ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى الشق الآخر ، وهو :

ب - وأما في غير المستقلات العقلية ، فأيضاً يتضح وجه التسمية بعد التأمل في المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي ، خذ لذلك مثلاً :

١ .

المقدمة الأولى - وهي صغرى القياس - : " هذا الفعل واجب " ، وهذه قضية شرعية تُبحث في علم الفقه ولا ربط لها بعلم الأصول .

المقدمة الأخرى - وهي كبرى القياس - : " كلُّ فعلٍ واجبٍ شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً " ، وهذه القضية تعني أنَّ هناك ملازمةً عقلاً بين وجوب ذي المقدمة شرعاً ووجوب مقدمته شرعاً .

والنتيجة من هاتين المقدمتين : حكم العقل بأنَّ مقدمة الواجب واجبة عند الشارع ، وأما أنَّ حكم العقل هذا ، هل هو حجةٌ أو لا ؟ فهذا ما سيأتي بيانه في مباحث الحجة .

المقدمة الأولى : " هذا الفعل واجب " ، وهي قضية شرعية تثبت في علم الفقه .  
المقدمة الأخرى : " كلُّ فعلٍ واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً " ، وهذه القضية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى وبين حكم شرعي آخر .

والنتيجة من هاتين المقدمتين : حكم العقل بأنَّ ضدَّ الواجب حرام شرعاً ، وأما أنَّ هذا الاستنتاج العقلي ، هل هو حجةٌ أو لا ؟ فهذا ما سيأتي بيانه في مباحث الحجة .  
فالملاحظ أنَّ البحث في الجميع عن الملازمة ؛ فإنَّ أمثال هذه القضايا الكبرى أحكاماً عقليةً مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى وبين حكم شرعي آخر ، وهذه الأحكام العقلية هي التي يُبحث عنها في علم الأصول ؛ ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية ، وتسمَّى بهذه التسمية .

ثم ذكر الماتن طاب ثراه خلاصة البحث ، وهي : أنه سواء أكنَّا في المستقلات العقلية أم في غير المستقلات العقلية ، فلا نبحث عن الصغرى ؛ وذلك لأنَّ البحث عن الصغرى يكون في علم آخر كعلم الكلام ؛ كما في المستقلات العقلية ، أو علم الفقه ؛ كما في غير المستقلات العقلية .

ويكون البحث في هذا العلم ، عن الكبرى الكلية المتمثلة في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، ثم بعد إثبات هذه الملازمة في هذا المقصد ، وأنَّ العقل له حكمٌ وإدراكٌ ، يفتح أمامنا بابٌ آخر وهو : أنَّ هذا الحكم العقلي هل هو حجةٌ أو لا ؟ ، وهذا بحثٌ كبروي - كما عرفت سابقاً - يُبحث عنه في المقصد الثالث .

وعلى هذا فمباحث الملازمات العقلية تنحصر في باين : ١ - باب المستقلات العقلية ،

٢- باب غير المستقلات العقلية .

الباب الأول : المستقلات العقلية

الكلام في الباب الأول من بابي مباحث الملازمات العقلية ، المنعقد في بيان المستقلات العقلية ، وقد مهّد الشيخ الماتن طاب ثراه لذلك تمهيداً ، و استظهر أنّ المستقلات العقلية التي يُستكشف منها الحكم الشرعي ، منحصرة في مسألة واحدة وهي مسألة التحسين والتقييح العقليين ، فرأى من الضروري البحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها تفصيلاً ، فأفاد طاب ثراه ما حاصله :

إنّ البحث هنا يقع في أربعة مباحث متلاحقة :

المبحث الأول : هل لأفعالنا الاختيارية حُسْنٌ وقبحٌ بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل ، بقطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ، فبعضها ذاتاً حسنة وبعضها الآخر ذاتاً قبيحة ، أو ليس لها ذلك ، وإنما حُسْنُ أفعالنا وقبحها أمر اعتباري وتابعٌ لأمر الشارع ونهيه ، فالْحَسَنُ ما حَسَنَ الشارع والقبيحُ ما قَبَّحَ ، وأما الفعل مطلقاً في حد ذاته من دون حكم الشارع فليس حَسَنًا ولا قبيحاً ؟

ومن هذا البيان يتضح ، أنّ المراد من " القيم الذاتية للأفعال في نظر العقل " الواردة في عبارة الماتن طاب ثراه هو : أنّ هناك أفعالاً يُدرك العقل بصميم ذاته ومن دون الاستعانة بالشرع أنها حسنة ، ويجب القيام بها ، أو قبيحة يلزم التنزّه عنها ، وفي هذا الصدد لو أمر الشارع بالأولى ونهى عن الثانية ، لكان كاشفاً عمّا يُدركه العقل ومُرشدًا إليه ، وليس للشارع أن يعكس القضية بأنّ يحسّن ما قَبَّحَ العقل ، أو يقبّح ما حَسَنَ العقل .

والخلاف في هذه المرحلة من البحث ، هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة من طرف والعدلية من طرفٍ آخر ، ألا وهو مسألة التحسين والتقييح العقليين المعروفة في علم

الكلام ، والتي تترتب عليها بعض المسائل الاعتقادية المهمة ؛ كمسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى وغيرها .

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ التصديقية لمسألتنا الأصولية ، وهي مسألة الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع .

المبحث الثاني : أنه بعد تسليم القول بأنّ للأفعال في حد ذاتها وأنفسها حسناً وقبحاً ، وأنّ الحسن والقبح أمران واقعيان ، يفتح علينا بحث آخر ، وهو :

أ - هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح حال كونه مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه ، أو لا ؟ فبعد أن فرضنا أنّ للفعل الكذائي - مثلاً - حسناً ، هل يُدرك العقل وجهه لم صار حسناً مستقلاً عن تعليم الشارع ، أم لا ؟

ب - وعلى تقدير تمكنه ، هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه ، فيمثل ما حسنه العقل ويترك ما قبحه ، أو ليس له ذلك إما مطلقاً أو في بعض الموارد ؟

وهذه المسألة هي إحدى نقاط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الأخباريين على ما يأتي ، وهي أيضاً ليست من مباحث علم الأصول ، ولكنها من مبادئ مسألتنا الأصولية الآتية ؛ لأنه بدون القول : إنّ العقل يُدرك وجوه الحسن والقبح ، لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً .

ثم نبه طاب ثراه إلى : أنّ البحث في هذه المسألة الثانية يرجع - لبّاً - إلى البحث في المسألة الأولى وأنها بحث واحد ؛ لما سنُنبّهه إن شاء الله تعالى من أنّ الحسن والقبح الواقعيين للأشياء ، ليس إلا إدراك العقل النظري ، ولا نعني من أنّ للأفعال حسناً وقبحاً بحسب ذواتها إلا إدراك العقل .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٣١)

إلا أن تحرير هذه المسألة الثانية سببه المغالطة التي وقع فيها بعض الأخباريين<sup>(١)</sup> ، حيث نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع وحجته ، وأنه إذا كان للعقل إمكان أن يدرك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن حكم الشارع ، فأين أصبح دور الشارع الحكيم؟! وإلا فبعد تحرير المسألة الأولى على وجهها الصحيح - كما سيأتي - ، لا يبقى مجال لهذا النزاع .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يُستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة ، وهي : مسألة التحسين والتقيح العقليين )) وجه الانحصار ما ذكره الشيخ الماتن طاب ثراه<sup>(٢)</sup> من أن الشارع المقدس لا يشارك حكم العقل العملي إلا في هذه المسألة ، بمعنى أن العقل النظري لا يحكم بالملازمة إلا في هذا المورد خاصة .

قوله طاب ثراه : (( وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية )) الأشاعرة :

ومؤسس هذه الفرقة هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ( ٢٦٠ هـ - ٣٢٤ هـ ) نسبةً إلى أبي موسى الأشعري أحد الحكمين يوم صفين ، وقد كان أبو الحسن - في أول أمره - معتزلياً ، تتلمذ على يد أحد مشاهير المعتزلة أبي علي الجبائي ، ثم انشق عنهم وتبرأ من الاعتزال ، ثم تاب من القول بالعدل ، وخلق القرآن ، في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة ، رقى كرسيّاً ونادى بأعلى صوته : ( مَنْ عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي ، أنا فلان بن فلان ، كنتُ قلتُ بخلق القرآن ، وأنَّ الله لا يرى بالأبصار وأنَّ أفعال الشر أنا أفعالها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم

---

(١) ينظر : الحقائق الناضرة - المحدث البحراني ٢٢ / ٨٩ ؛ ( والحق أن الأحكام الشرعية

توقيفية من الشارع لا مسرح للعقول فيها ) .

(٢) في الجزء الثالث ١٢٩ .



ومعانيهم<sup>(١)</sup> .

ثم تحوّل الأشعري إلى أهل الحديث ، وصار له أتباع بعدما أدخلَ العنصر العقلي في البرهان والإثبات على معتقداتهم ؛ ذلك أنّ أهل الحديث حرّموا الاستدلال بالأدلة العقلية والبراهين الفلسفية في العقائد ، واكتفوا بظاهر النصوص حتى لو خالفت المنطق والعقل ، وهم بذلك على عكس منهج المعتزلة الذي يستدل بالعقل لإثبات العقائد ، وتأويل الآيات والروايات في حال مخالفة معانيها الظاهرية للدليل العقلي .

وقد لاقت إصلاحات الأشعري قبولَ عامة الناس والسلطة الحاكمة حتى أصبح مذهب الأشاعرة المذهب الرسمي للدولة العباسية وطمح على المذاهب الاعتقادية الأخرى<sup>(٢)</sup> .

وأما العدلية ، فهو عنوان يطلق على الإمامية والمعتزلة ، وسُمّوا بالعدلية ؛ ( نسبةً إلى القول بعدل الله تعالى ، القائم على فكرة التحسين والتقبيح العقليين ؛ وذلك لأنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعطي العدلَ مفهوماً محدّداً مستقراً ومستقلاً ، وبخلافه القول بالتحسين والتقبيح الشرعيين )<sup>(٣)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين وجماعة من الأخباريين )) الأخباريون أو الاخبارية : هم فرقة من الشيعة الإمامية الاثني عشرية يمنعون الاجتهاد في الأحكام الشرعية ويعملون بالأخبار ، وقد شجبوا تنويع الحديث ، وعدّوه من البدع التي يحرم العمل بها ! ، وبسطوا البحث في إبطاله ، وإثبات

---

(١) فهرست ابن النديم ٢٣١ .

(٢) ينظر : أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة - د . أسعد وحيد القاسم ٢٥٩ وما بعدها .

(٣) خلاصة علم الكلام - الدكتور الفضلي ١٤٠ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٣٣)

صحة جميع أخبار كتبنا الأربعة ، بل جميع الأخبار التي نقلوها عن الكتب المعتمدة ؛ لأنها محفوظة بقرائن تفيد الوثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام ، ويُستقون من الأدلة الأربعة المذكورة في أصول الفقه دليل العقل والاجماع ، ويقتضون على الكتاب والخبر ؛ ولذلك عرفوا بالأخبارية نسبةً إلى الأخبار ، ولا يرون حاجةً إلى تعلُّم أصول الفقه ، ولا يرون صحته <sup>(١)</sup> .

---

(١) ينظر : أعيان الشيعة - السيد محسن الأمين ٣ / ٢٢٢ وما بعدها ، قواعد الحديث - الغريفي ١٦ -

## المحاضرة (( ٤ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٣ - إنه بعد فرض أنّ للأفعال حسناً وقبحاً وأنّ العقل يدرك الحسن والقبح ، يصح أن تنتقل إلى التساؤل عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع ، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه .

وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع ، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين ، وبعض الأصوليين كصاحب الفصول .

٤ - إنه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لابد أن يحكم على

طبق ما حكم به العقل ، فهل هذا القطع حجة شرعاً ؟

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح :

الأولى : في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهى عن الأخذ به .

الثانية : بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية القطع ، هل نهى عن الأخذ

بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام : " إن دين الله لا يُصاب

بالعقول " على تقدير تفسيره بذلك ؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلّهم أو كلّهم .

الثالثة : بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم

الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه ، أو أنّ حكمه معناه : إدراكه

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٥)

وعلمه بأنَّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه ، وهو شيء آخر غير أمره ونهيه ،  
فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليلٍ آخر ، ولا يكفي القطع بأنَّ الشارع حكم بما  
حكم به العقل ؟

وعلى كل حال ، فإنَّ الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة "

المقصد الثالث " وهو النزاع في حجية العقل .

وعليه : فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى ، ونترك المبحث الرابع  
بنواحيه إلى المقصد الثالث .

## المبحث الأول

### التحسين والتقبيح العقليان

اختلف الناس في حُسن الأفعال وقبحها ، هل أنهما عقليان أو شرعيان ؟ ،  
بمعنى أنَّ الحاكم بهما العقل أو الشرع .

فقالَت الأشاعرة : لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها ، وليس الحسن  
والقبح عائداً إلى أمرٍ حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع ، بل إنَّ ما  
حَسَنه الشارع فهو حسنٌ ، وما قَبَّحه الشارع فهو قبيح ، فلو عكس الشارع  
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح  
حَسَناً والحسن قبيحاً ، ومثَّلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن  
الوجوب إلى الحرمة .

وقالت العدلية : إِنَّ للأفعال قيماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع ، فمنها ما هو حسن في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، ومنها ما ليس له هذان الوصفان ، والشارع لا يأمر إلاّ بما هو حسنٌ ولا ينهى إلاّ عما هو قبيحٌ ، فالصدق في نفسه حسنٌ ولحسنه أمر الله تعالى به ، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً ، والكذب في نفسه قبيحٌ ولذلك نهى الله تعالى عنه ، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً .

هذه خلاصة الرأيين ، وأعتقدُ عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان ، ولا تزال نقطٌ غامضةٌ في البحث إذا لم نبيّنْها بوضوح ، لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين ، وهو أمر ضروري مقدّمٌ للمسألة الأصولية ، ولتوقف وجوب المعرفة عليه .

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب ؛ لأهمية هذا الموضوع من جهة ، ولعدم إعطائه حقّه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والأصولية من جهة أخرى .

وأكلّفكم قبل الدخول في هذا البحث ، بالرجوع إلى ما حرّره في الجزء الثالث من المنطق ( ص ١٧ - ٢٣ ) عن القضايا المشهورات ؛ لتستعينوا به على ما هنا )) .

كان الكلام في بيان المباحث الأربعة التي يبحث الماتن طاب ثراه من خلالها مسألة التحسين والتقيح العقليين ، وقد بيّنا اثنين منها ، وبلغ الحديث - فعلاً - إلى :

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٧)

المبحث الثالث : إنه بعد فرض أن للأفعال حسناً وقبحاً بحسب ذواتها ، وفرض أن العقل يُدرك - مستقلاً - حسنَ الأفعال وقُبْحَها ، يصح أن تنتقل إلى التساؤل عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع ، بمعنى أن العقل إذا حَكَمَ بِحُسْنِ شيءٍ - كالعَدل مثلاً - أو قُبْحِهِ - كالظلم مثلاً - هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه ؟

وإن شئت فقل : هل هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، أم لا ؟  
وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع بين الأعلام .

المبحث الرابع : بعد أن أثبتنا الملازمة في المبحث السابق وحصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل ، يفتح علينا هذا البحث و هو : أن القطع الحاصل للعقل هل هو حجة شرعاً ؟  
ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح :

الأولى : في إمكان أن ينفي الشارع حجّة هذا القطع وينهى عن الأخذ به ؛ كما لو قطع العقل - مثلاً - بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ، فهل يتسنى للشرع أن يحكم بإباحة المقدمة وعدم وجوبها ، أو لا يتسنى له ذلك ؟

الثانية : بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّة القطع العقلي ، هل نهى - فعلاً - عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع ؛ كقول الإمام عليه السلام : " إنَّ دين الله لا يُصاب

بالعقول " <sup>(١)</sup> على تقدير تفسيره بذلك ، أم لم ينة عن ذلك ؟ .

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلّهم أو كلّهم .

الثالثة : بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع ، بل عليه أن يُصدّر حكمه على طبق ما حَكَمَ به العقل ، تنتقل إلى التساؤل : ما معنى حكم الشارع على طبق ما حَكَمَ به العقل ؟ هل معناه أمره ونهيه ، بمعنى أن الشيء الذي أدرك العقل حُسْنَهُ أَمَرَ الشارع به وقال : افعل ، والذي أدرك العقل قُبْحَهُ نَهَى الشارع عنه وقال : لا تفعل ، أو أن معناه مجرد إدراك الشارع وعلمه بأنّ هذا الفعل مما ينبغي فعله أو تركه ، وهو شيء آخر غير أمره ونهيه ، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ، ولا يكفي القطع بأنّ الشارع حَكَمَ بما حَكَمَ به العقل ؟

كلاهما مُحْتَمَلٌ ، وهذا مما يُبحث في محله .

وعلى كل حال ، فإنّ الحديث في المبحث الرابع بنواحيه الثلاثة ، سيأتي في مباحث الحجة " المقصد الثالث " إن شاء الله تعالى ، وهو النزاع في حجية العقل ، وعندها فنحن نتعرض - هنا - للمباحث الثلاثة الأولى ، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث .

### المبحث الأول

#### التحسين والتقبيح العقليان

الكلام في المبحث الأول من المباحث الثلاثة للملازمات العقلية ، والمعقود لبيان

---

(١) بهذا المضمون قد رواه العلامة المجلسي طاب ثراه عن كتاب كمال الدين ، وقد ورد فيه : ( قال عليّ ابن الحسين عليه السلام : إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة ... ) بحار الأنوار ٢ / ٣٠٣ باب ٣٤ من كتاب العلم ح ٤١ .

وإلاّ ففي الكافي ١ / ٥٧ ح ١٤ بلفظ : " إنّ دين الله لا يُصابُ بالقياس " .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٩)

مسألة التحسين والتقيح العقليين ، وبما أن البحث في هذه المسألة - صغرى وكبرى - يشكّل أهم ما يتصل بمبحث العقل كدليل ، فقد أفرد الماتن طاب ثراه في هذا الباب ثلاثة مباحث لتنتقيح صغرى القياس الذي تمثله هذه المسألة ، وأجل طاب ثراه الحديث عن الكبرى - أعني : حجية ما يقطع به العقل من الملازمة - إلى محله في المقصد الثالث .

وقبل التصديّ لبيان تلکم المباحث التي ذكرها الشيخ الماتن طاب ثراه ، لا بأس بتقديم توطئةٍ نمرُّ من خلالها - ولو سريعاً - على التعريف بالقاعدة المذكورة - قاعدة التحسين والتقيح العقليين - وبيان جذورها التاريخية وما لها من المكانة في علم الكلام الإسلامي ، فنقول :

وأما القاعدة تعريفاً ، فقد اهتمَّ بها كثيرٌ من المفكرين قديماً وإلى يومنا هذا ، فقلما يتفق أن يخوض باحث في العلوم الإنسانية دون أن يشير إليها ؛ لعلاقتها بعدة علوم .

ولذلك دعت الحاجة إلى عرض القاعدة على طاولة البحث من عدة زوايا لتكون أساساً في البحث الذي يستهدف توضيح الحقيقة في مختلف المجالات ، وقد نالت تلك القاعدة اهتماماً واسعاً في العصور المتأخرة ولاسيما عند الغربيين الذين أنكروا ثبات القيم الأخلاقية وقالوا بنسبيتها على أساس أنها تابعة للأوضاع والظروف السائدة ، وأنه ليس هناك أصل أخلاقي ثابت .

ومن الواضح عدم صحة هذا القول ؛ لما يوجبه من انهيار كافة المُثُل الأخلاقية بل إلغاء أن الأحكام الشرعية مادام التكليف في الدنيا .

وأما الجذور التاريخية للقاعدة ، فإننا نجد المتكلمين من المسلمين وإن خاضوا غمار البحث في تلك القاعدة ، وقد عجت بها الكتب الكلامية ، إلا أن القاعدة المذكورة ليست من ابتكاراتهم ، بل سبقتهم فلاسفة الإغريق منذ وقت مبكر ، عند تقسيمهم الحكمة إلى :



نظرية وعملية ، وحاصل التقسيم :

أنَّ ما يدركه الإنسان على قسمين :

أ - ما من شأنه أن يُعلم ؛ مثل الله موجود ، والعقل موجود ، أو أنَّ زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين .

ب - ما من شأنه أن يُعمل ؛ كقولنا : العدل حسن ، والظلم قبيح .

ثم إنَّ إدراك ما من شأنه أن يعملهُ الإنسان : إما راجع إلى سياسة المدن وتدبير المجتمع ، أو إلى تدبير المنزل وإدارة العائلة ، أو إلى الأخلاق والقيم التي يجب أن يتخلَّق بها الإنسان في حياته .

ومن المعلوم أنَّ تمييز الفضائل والرذائل رهن وجود ملائِك ما ، ومن الملائكات إدراك العقل حسن الشيء أو قبحه ، فالأول يجب أن يفعل ، والثاني يجب أن يترك ، فهذا التقسيم هداهم إلى البحث عن الحسن والقبح العقليين .

وبذلك صارت فلاسفة الإغريق سباقين في هذا المضمار ، وإن لم يبلغوا في تفريع القاعدة وتشريحها المرتبة التي وصل إليها الإسلاميون .

وأما مكانة القاعدة في الكلام الإسلامي ، فقد بزغ نجم الإسلام وبسط نفوذه على أصقاع شاسعة من الأرض واعتنقته أممٌ وأقوام متنوعة الحضارات ، مما دفع إلى تنامي الاحتكاك الثقافي بين الإسلام وسائر الحضارات ، وأعقبه نشاط حركة الترجمة ، فتواردت أفكار جديدة احتضنها المسلمون وأرسوا قوائمها وبلغوا القمة في البحث والتنقيب .

ومما ألفت نظرهم هي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي استخدمها علماء الإغريق ؛ لإرساء القيم الأخلاقية وإثبات المثل الخالدة ، ولكنَّ المسلمين نَحَوْا بها منحىً آخر ، وهو التعرُّف على أفعاله تبارك وتعالى ، ومعرفة ما يجوز عليه عند العقل عما لا يجوز

، فكان التوحيد والعدل هي المهمة الأولى للمفكرين من المسلمين .  
فالهدف من البحث عن التوحيد إثبات بطلان الشرك ، والدعوة إلى توحيده تعالى  
بمراتبه المختلفة ، أعني : توحيد الذات والأفعال والصفات .  
كما أن الهدف من البحث في العدل معرفة ما يجوز عليه سبحانه عما لا يجوز ، فكل  
فعل استكن تحت ظلال العدل فهو جائز عليه حسب حكمته ، وكل ما دخل تحت عنوان  
الظلم فلا يجوز عليه ؛ وذلك بحجة أن العدل حسن والظلم قبيح ، فصار ذلك أساساً  
لبحوث كثيرة طرحت في علم الكلام .  
فالبحث عن العدل رمز القول بحسن الأفعال ، كما أن البحث في الظلم رمز القول  
بقبحه <sup>(١)</sup> .

فالمسألة الأساس - في الواقع - هي قابلية العقل على درك حسن فعلٍ أو قبحه سواء  
أكان الفاعل واجباً أم ممكناً .  
وفي ضوء ذلك استأثر التوحيد بمراتبه ، وعدله سبحانه ، على اهتمام بالغ في علم  
الكلام ، دون سائر المسائل ، ويكفي في ذلك ( أن الاختلاف في العدل شقّ صفوف  
المتكلمين إلى عدلية وغيرها ، فالمعتزلة والإمامية رفعوا شعار العدلية ، والأشاعرة وأهل  
الحديث لم يرتضوا بذلك ) <sup>(٢)</sup> .

وفي هذه الأجواء ظهرت مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وهل للعقل قابلية على  
درك حسن الأفعال وقبحها أو لا ؟

وهذا ما اختلف فيه الناس ، بمعنى : أن الحسن والقبح هل هما عقليان أو شرعيان ،

---

(١) ينظر : رسالة في التحسين والتقبيح العقليين - الشيخ جعفر السبحاني ٣ - ٨ .

(٢) المصدر نفسه ٨ .

وَأَنَّ الْحَاكِمَ بَيْنَهُمَا هَلْ هُوَ الْعَقْلُ أَوِ الشَّرْعُ ؟

وفي المسألة رأيان :

الرأي الأول : رأي الأشاعرة ، من أنَّهما شرعيَّان <sup>(١)</sup> ، فالحَسَن ما حَسَّنه الشارع والقبيح ما قَبَّحه الشارع ، وقالوا بأنه لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها ، وليس الحُسْن والقبح عائداً إلى أمرٍ حقيقي حاصل في الفعل قبل أن يكشف عنه الشرع - كما تزعمه المعتزلة - ، بل الشرع هو المثبت والمبين له ، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ، ولما كان الأمر تابعاً لاعتبار الشارع ، فلو عكس الشارع القضية فحسَّن ما كان قد قَبَّحه لحد الآن ، وقَبَّح ما كان قد حَسَّنه كذلك ، لم يكن ممتنعاً ، وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً ، كما في النَّسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة <sup>(٢)</sup> .

الرأي الآخر : رأي العدلية - الإمامية و المعتزلة <sup>(٣)</sup> - من أنَّ الحاكم بينهما هو العقل <sup>(١)</sup> ؛

---

(١) والمراد من كون الحسن والقبح شرعيين ، أنَّ العقل لا يمكن إدراك الحسن والقبح وأنَّ فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ، ولا إدراك جهات الحسن والقبح في فعلٍ من الأفعال لا قبل ورود الشرع ولا بعده .

(٢) وهذا التصوير لمذهب الأشاعرة - كما ذكر الماتن طاب ثراه - منقولٌ عن شرح القوشجي للتجريد ١٠٧ .

(٣) ثم إنَّ المعتزلة اختلفوا : فذهب الأقدمون منهم إلى أنَّ حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها .

وذهب بعض من قدمائهم إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً في الحسن والقبح جميعاً .

حيث إنَّ للأفعال قِيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ، فمنها ما هو حسنٌ في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، ومنها ما ليس له هذان الوصفان ، والشارع لا يأمر إلاَّ بما هو حسنٌ ولا ينهى إلاَّ عما هو قبيح ، وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه بأن يحسِّن ما قبحه ويقبِّح ما حسَّنه ، فهم يقولون : إنَّ العدل في نفسه حسنٌ ، ولحسنه أمر الله تعالى به ، لا أنَّه صار حسناً بأمره تعالى ، وهكذا الصدق والإحسان وكثير من الأخلاق الفاضلة كالشجاعة والكرم والحلم والإنصاف ، كما أنَّ الظلم في نفسه قبيحٌ ، ولذلك نهى الله تعالى عنه ، لا أنَّه صار قبيحاً بنهيه ، وهكذا الأمر في الأخلاق الرذيلة .

ثم بعد أن بيَّن طاب ثراه خلاصة الرأيين ، رأى عدم الاكتفاء بهذا المقدار من البيان ؛ لعدم اتضاح رأي الطرفين في المسألة ؛ لوجود نقاط غامضة في البحث ، إنَّ لم تبيَّن بوضوح فلا يتسنى الحكم لأحد الطرفين ، الأمر الذي دعاه طاب ثراه إلى بسط البحث بأوسع مما أخذه على نفسه من الاختصار في هذا الكتاب ؛ لأهمية هذا الموضوع من جهة ، ولعدم

---

وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى هذا في القبح دون الحسن ، فقال لا حاجة فيه إلى صفة محسنة ، بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة .

وذهب الجبائي إلى أنَّ ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية و صفات اضافية يختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمه اليتيم تأديباً وظلماً .

شرح الأسماء الحسنى - ملا هادي السبزواري ١ / ١٠٦ .

(١) والمراد من كون الحسن والقبح عقليين ، أنَّ العقل يمكنه أن يفهم أنَّ الفعل الفلاني ممدوح في نفس الأمر ، والآخر مذموم وإنَّ لم يرد به الشرع المقدس ، أو يمكنه أن يفهم السجدة التي حسن بها الفعل فأمر به ، أو قبح فنهى عنه إنَّ كان بعد ورود الشرع ، وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الأفعال ، لا يقدح في عقليتهما ؛ لأنه يعلم اجمالاً أنه لو كان خالياً عن المصلحة أو المفسدة لقبح عن الحكيم طلب فعله أو تركه .

إعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والأصولية من جهة أخرى .  
ثم أحوال الطالب - قبل الدخول في تفاصيل البحث - على الرجوع إلى ما حرَّره طاب  
ثراه في الجزء الثالث من كتابه المنطق<sup>(١)</sup> عن القضايا المشهورات ؛ لغرض الاستعانة .  
فمن أجل ذلك عقَّد طاب ثراه البحث في عدة أمور ، يأتي الكلام فيها إن شاء الله  
تعالى .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين )) والمخالف في المقام ممَّن  
يُعتد بشأنه ليس إلا جمال المحققين والسيد الصدر شارح الوافية<sup>(٢)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( وبعض الأصوليين كصاحب الفصول )) حيث قال طاب ثراه -  
في المقام الأول الذي عقده لبيان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - : ( الحق عندي  
... أن لا ملازمة عقلاً بين حُسن الفعل وقُبْحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه ،  
وإنما الملازمة بين حُسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه ، نعم جهات الفعل من  
جملة جهات التكليف فقد يقتضي حُسن الفعل أو قُبْحه حُسن التكليف به أو بتركه ، وقد  
لا يقتضي المعارضة جهة أخرى في نفس التكليف .

هذا إذا أُريد بالملازمة الواقعية منها ، ولو أُريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر ،  
فالظاهر ثبوتها ، لكنَّ المستفاد من كلمات القوم إرادة المعنى الأول<sup>(٣)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( على تقدير تفسيره بذلك )) من أن الشارع المقدس نهي عن

---

(١) الصفحة ٣٠٥ - ٣٠٨ .

(٢) مطارح الأنظار - الشيخ الأنصاري ٢٣٢ .

(٣) الفصول الغروية ٣٣٧ .

الأخذ بالقطع العقلي ، كما فسّره الأخباريون بذلك .

إلا أنّ هذا التفسير غير سديدٍ في نظر الأصوليين ، فإنهم فسّروا قول الإمام عليه السلام : بأنّ النهي الوارد في الحديث ، هو النهي عن الظنون المتراكمة من هنا وهناك باسم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، فإنّ دين الله لا يُصاب بهذه الظنون ، دون الأحكام العقلية القطعية التي لا يشكُّ فيها ذو فطرةٍ سليمةٍ ؛ كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيانٍ، أو حكمه بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، إلى غير ذلك من الأحكام الفطرية الواضحة .

## المحاضرة (( ٥ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( والآن أعقدُ البحثَ هنا في أمور :

### ١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

إنَّ الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد ، بل لهما ثلاث معانٍ ، فأَيُّ هذه المعاني هو موضوع النزاع ؟ فنقول :

أولاً : قد يُطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال ؛ فيقال - مثلاً - : العلم حسن ، والتعلّم حسن ، وبضد ذلك يقال : الجهل قبيح وإهمال التعلم قبيح . ويراد بذلك أنَّ العلم والتعلم كمالٌ للنفس وتطورٌ في وجودها ، وأنَّ الجهل وإهمال التعلم نقصانٌ فيها وتأخُّرٌ في وجودها .

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنُها وقبحُها باعتبار هذا المعنى ، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحو ذلك إنما حسنُها ؛ باعتبار أنها كمالٌ للنفس وقوّةٌ في وجودها ، وكذلك أضدادها قبيحةٌ ؛ لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها .

ولا ينافي ذلك أنه يقال للأولى : " حسنة " وللثانية " قبيحة " باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين .

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان ؛ لأنَّ هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقعٌ خارجي تطابقه ، على ما سيأتي .

ثانياً : أنهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها .

فيقال في المتعلقات : هذا المنظر حسنٌ جميلٌ ، هذا الصوت حسنٌ مطربٌ ، هذا المذوق حلو حسن . . . وهكذا .

ويقال في الأفعال : نوم القيلولة حسنٌ ، الأكل عند الجوع حسنٌ ، والشرب بعد العطش حسنٌ . . . وهكذا ، وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملائمتها لها .

وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال : هذا المنظر قبيحٌ ، ولولة النائحة قبيحةٌ ، النوم على الشبع قبيحٌ . . . وهكذا ، وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك .

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم ، أو فقل : إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها ، ما شئت فعبّر ، فإنَّ المقصود واحد .

ثم إنَّ هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك ؛ فإنَّ الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذةً أو ألماً ، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً ، بل قد يكون الشيء في نفسه



قبيحاً تشمئز منه النفس ؛ كشرّب الدواء المر ، ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن .

كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس - كالأكل اللذيذ المضر بالصحة - ولكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخله فيما يستقبح . والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنّف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف : ما يستحسن ، وما يستقبح ، وما ليس له هاتان المزيتان ، ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة ، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذّة وقتية أو ألمٍ وقتي ؛ كمن يتحمّل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال ، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراهاً لشؤم عواقبها ، وكلّ ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم .

قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى : وقد يعبرّ عنهما - أي الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة ؛ فيقال : الحسن ما فيه مصلحة ، والقبح ما فيه مفسدة ، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما .

وهذا راجع إلى ما ذكرنا ، وليس المقصود أنّ للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة ؛ فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة .

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاعٌ ، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان ، أي : مما قد يدركه العقل من غير توقفٍ على حكم الشرع .

ومنْ توهم أنَّ النزاع بين القوم في هذا المعنى ، فقد ارتكب شططاً ! ولم يفهم كلامهم )) .

#### ١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيها

الكلام في الأمر الأول في بيان معاني الحسن والقبح ، وقد أفاد طاب ثراه أنَّ الحُسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد ، بل لهما ثلاث معانٍ ، فينبغي بيانها واحداً واحداً ، والتعرُّف على أنَّ أيَّ هذه المعاني هو موضوع النزاع بين العدلية والأشاعرة ؟

الأول : قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص .

وقد بحث الماتن طاب ثراه هذا المعنى ، عبّر مقاطع أربعة :

المقطع الأول : أنَّ الحسن والقبح بهذا المعنى ، يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال ، فكما أنَّ فعلنا الاختياري يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى ، كذلك متعلق فعلنا ؛ فيقال - مثلاً - : " العلم حَسَنٌ " ، و " التعلُّم حَسَنٌ " ، ويُراد بذلك أنَّ العلم والتعلم كمالٌ للنفس وتطورٌ في وجودها .

والملاحظ في المثال الأول ، أنَّ الحسن وقع وصفاً لمتعلِّق فعل الإنسان وهو العلم ، بينما في المثال الثاني وقع الحسن وصفاً للتعلُّم الذي هو فعلٌ اختياري للإنسان .

وفي المقابل ، يقال : " الجهل قبيحٌ " و " إهمال التعلُّم قبيحٌ " ، ويُراد بذلك أنَّ الجهل وإهمال التعلم نقصانٌ في النفس وتأخُّرٌ في وجودها .

والملاحظ في المثال الأول ، أنَّ القبح وقع وصفاً لمتعلق الفعل وهو الجهل ، بينما في المثال الثاني وقع القبح وصفاً للفعل الاختياري وهو الإهمال .

المقطع الثاني : إنَّ كثيراً من الأخلاق الإنسانية ، إنَّما تتصف بالحسن والقبح باعتبار كمال النفس ونقصانها ؛ فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنصاف ونحوها ، إنما كانت حسنةً باعتبار أنها كمالٌ للنفس وقوةٌ في وجودها .

وكذلك أضدادها من الجُبْن والبخل والسفاهة ونحوها كانت قبيحةً ؛ لأنها نقصانٌ في وجود النفس وقوتها ، كما لا يخفى .

المقطع الثالث : إنَّ الأخلاق المذكورة ، قد يكون حُسْنها وقبحها باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين للحُسن والقبح ، ولا تنافي في ذلك ؛ إذ قد يكون شئٌ حسناً أو قبيحاً بالمعاني الثلاثة ، ويكون شئٌ حسناً باعتبار معنىً وقبيحاً باعتبار معنىً آخر .

المقطع الرابع : إنَّ الحُسن والقبح بهذا المعنى ، لم يكن مورداً للنزاع بين العدلية والأشاعرة ، بل جملةٌ من الأشاعرة يعترفون بأنَّ الحُسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان ، عقليان <sup>(١)</sup> ؛ لأنَّ هذه القضايا من نوع القضايا اليقينية التي وراءها واقعٌ خارجي تطابقه ، ولا ريب فيه ، ولتفصيل الكلام محلُّ آخر .

المعنى الثاني : للحُسن والقبح : الملائمة للنفس والمنافرة لها .

وكلامه طاب ثراه حول هذا المعنى أيضاً ، مشتملٌ على مقاطع أربعة :

---

(١) قال القاضي الإيجي في المواقف ٣ / ٢٦٩ : ( ولا نزاع في أنَّ هذا المعنى أمرٌ ثابت للصفات في أنفسها وأنَّ مدركه العقل ، ولا تعلق له بالشرع ) .

وقال التفتازاني في شرح المقاصد في علم الكلام ٢ / ١٤٨ : ( وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص ) .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٥١)

المقطع الأول : إنَّ الحُسْنَ والقبح بهذا المعنى أيضاً ، يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية ومتعلقاتها من أعيان وغيرها ؛ فيقال في الأفعال الاختيارية : " نوم القيلولة حسن " ، و " الأكل عند الجوع حسن " ، و " الشرب بعد العطش حسن " ونحوها ، فكل من " نوم القيلولة ، الأكل ، الشرب " فعلٌ للإنسان وقد اتصف بالحُسْن .

ويقال في متعلقات الأفعال : " هذا المنظر حسن جميل " ، و " هذا الصوت حسن مطرب " ، و " هذا المذوق حلو حسن " ونحوها ، فالملاحظ في المثال الأول أنَّ " المنظر " متعلِّق فعل الإنسان الذي هو النظر والمشاهدة ، وفي المثال الثاني " الصوت " متعلِّق فعل الإنسان الذي هو سماع الصوت واستماعه ، وفي المثال الثالث " المذوق " متعلِّق فعل الإنسان الذي هو الذوق .

وكلُّ هذه الأحكام سواء في الأفعال أم متعلقاتها ؛ باعتبار أنَّ النفس تلتذ بهذه الأشياء وتذوقها للملائمتها لها .

وكذا الكلام في ضدِّ ذلك ؛ فيقال في الأفعال ومتعلقاتها " هذا المنظر قبيح " ، و " ولولة النائحة قبيحة " ، و " النوم على الشبع قبيح " وغيرها من الأفعال أو متعلقاتها التي تتَّصف بالقبح .

وكل هذه الأحكام ؛ لأنَّ النفس تتألم أو تشمئز من ذلك .

وفي ضوء هذا البيان ، فيرجع الحُسْن والقبح بهذا المعنى - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم ، أو فقل : إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها ، ما شئت فعبّر ، فإنَّ المقصود واحدٌ .

المقطع الثاني : إنَّ الحُسْنَ والقبح بهذا المعنى ، دائرته وسيعته تشمل أقساماً ثلاثة :

١ - ما لا يكون الشيء في نفسه موجباً للذة أو الألم ، ولكن بالنظر إلى العواقب الموجبة

لتلذُّذ النفس بها أو تألُّمها منها يسمَّى أيضاً : حسناً أو قبيحاً .

٢ - ما لو كان الشيء في نفسه قبيحاً تنفّر منه النفس ؛ كشرب الدواء المر ، ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن .

٣ - ما لو كان الشيء في نفسه حسناً تلذّذ به النفس ؛ كالأكل اللذيذ المضر بالصحة ، ولكن ما يعقبه من مرضٍ أعظم من اللذة الوقتية يُدخله فيما يستقبح .  
والحاصل : إنّ الأشياء والأفعال تُصنّف إلى ثلاثة أصناف : ما يُستحسن ، وما يُستقبح ، وما ليس له هاتان المزيّتان ، وهذا التقسيم باعتبار ماله من الملائمة والمنافرة ، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة أو ألمٍ وقتيين .  
ثم قال طاب ثراه بكلمة جامعة : ( وكلّ ذلك يدخل في الحُسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم ) .

المقطع الثالث : إنّ الفاضل القوشجي ذكر ، بأنّ الحُسن والقبح قد يُعبّر عنهما بـ " المصلحة والمفسدة " ؛ فيقال : الحُسن ما فيه مصلحة ، والقبح ما فيه مفسدة ، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما <sup>(١)</sup> ، بما يُفهم منه أنّ هذا المعنى - المصلحة والمفسدة - معنى آخر من معاني الحُسن والقبح يخالف معنى الملائمة والمنافرة .

فمن هنا أتى الشيخ الماتن طاب ثراه مزيجاً هذا الفهم ، ومبيّناً أنّ معنى المصلحة

---

(١) ينظر : شرح التجريد ١٠٨ .

ومما ينبغي الإيلاء إليه : أنّ هذا المعنى الذي ذكره الفاضل القوشجي للحُسن والقبح - أعني : المصلحة والمفسدة - قد سبقه إليه القاضي الإيجي في المواقف ٣ / ٢٦٢ ؛ حيث قال : ( الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ... فإنّ قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه ) .

والمفسدة ، ليس مستقلاً ، بل يرجع إلى ما تقدم من " الملائم وغير الملائم " ، وهو مندرج تحت دائرة الحُسن والقبح بالمعنى الثاني المبحوث عنه ؛ فإنَّ استِحسانَ الإنسان المصلحةَ إنما يكون للملائمة واستقباحه المفسدةَ إنما يكون للمنافرة ، وليس المقصود أنَّ للحُسن والقبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة .

فتحصل : أنَّ ما ذكَّره القوشجي في المقام راجعٌ إلى ما ذكرنا .

المقطع الرابع : إنَّ هذا المعنى الثاني من الحُسن والقبح أيضاً ، مما لا نزاع حوله بين العدلية والأشاعرة ، بل هما عند الأشاعرة بهذا المعنى عقليان <sup>(١)</sup> ، أي : مما قد يُدركه العقل من غير توقُّفٍ على حكم الشرع ، ومَنْ توهَّم أنَّ النزاع بين القوم في هذا المعنى ، فقد ارتكب شططاً ! ولم يفهم كلامهم .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( من أعيان وغيرها )) فيستفاد من ذلك ، أنَّ الأفعال ومتعلقاتها على نحوين : تارةً تكون من الأعيان الخارجية ، وأخرى من غيرها ، وتشهد لذلك الأمثلة التي ذكرها الماتن طاب ثراه ؛ فمثلاً : في المثال الأول من أمثلة المتعلقات " هذا المنظر حسنٌ جميلٌ " متعلِّق الفعل عيْنٌ من الأعيان ، بينما في المثال الثاني من أمثلتها " هذا الصوت حسنٌ مطربٌ " متعلِّق الفعل لم يكن عيناً .

وكذا في المثال الأول من أمثلة الأفعال " نوم القيلولة حسنٌ " فعل المكلف لم يكن عيناً من الأعيان ، بينما في المثال الثاني من أمثلتها " الأكل عند الجوع حسنٌ " عيْنٌ من الأعيان .

---

(١) ينظر : المواقف - القاضي الإيجي ٣ / ٢٦٢ ، شرح المواقف - الجرجاني ٨ / ١٨٢ ، حيث صرَّحاً بأنَّ ذلك - أي : المعنى الثاني - أيضاً عقلي ، أي : مدركه العقل كالمعنى الأول .

وهكذا الكلام في سائر الأمثلة للحسن والقبح .

قوله طاب ثراه : (( نوم القيلولة )) النوم في الظهرية <sup>(١)</sup> ، و ( قال الأزهري : القيلولة

عند العرب الاستراحةُ نصف النهار إذا اشتدَّ الحر ، وإن لم يكن مع ذلك نومٌ ) <sup>(٢)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( ولولة النائحة قبيحة )) الولولة مشتقة من مادة : ( الواو واللام ،

والْوَلُولَة : الإعْوالُ وأصواتُ النساء بالبكاء ) <sup>(٣)</sup> ، فيقال : ( وَلَوَلَتِ المرأةُ ولولةً وولولاً ،

إذا أعوكت ) <sup>(٤)</sup> ، و ( الولولة : صوت متتابع بالويل والاستغاثة ، وقيل : هي حكاية

صوت النائحة ) <sup>(٥)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( قال القوشجي )) القوشجي هو : علاء الدين علي بن محمد

السمرقندي الأصل ، ثم الرومي الحنفي ، الذي حصل في حادثة سنه غالب العلوم ، وكان

موردَ نظر الميرزا ألغ بيك ابن شاه رخ ابن أمير تيمور كوركان ، وكان يخاطبه ولدي من

كثرة محبته له ، وكان يعطيه الباز للحفاظ عليه عند الصيد ، وهو معنى القوشجي في لغتهم

؛ ولذا سمّاه أهل الذوق بالملاً علي القوشجي ، وبذلك اشتهر ، توفي سنة ( ٨٧٩ هـ ) .

ومن تصانيفه : شرح تجريد العقائد ، جواهر التفسير للزهرائين أعني : سورة البقرة

وآل عمران ، رسالة في الجمعة ، رسالة في حل أشكال القمر ، وغيرها <sup>(٦)</sup> .

---

(١) صحاح اللغة - الجوهري ٥ / ١٨٠٨ .

(٢) تفسير مجمع البيان - الشيخ الطبرسي ٧ / ٢٩٢ .

(٣) مقاييس اللغة - ابن فارس ٦ / ٧٧ .

(٤) صحاح اللغة - الجوهري ٥ / ١٨٤٥ .

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر - ابن الأثير ٥ / ٢٢٦ .

(٦) ينظر : الكنى والألقاب - الشيخ عباس القمي ٣ / ٩٤ ، هدية العارفين - البغدادي ١ / ٧٣٦ .

## المحاضرة (( ٦ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ثالثاً : أنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط ، ومعنى ذلك : أنَّ الحُسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة ، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة .

وبعبارة أخرى : أنَّ الحُسن ما ينبغي فعله عند العقلاء ، أي : أنَّ العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله ، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم ، أي : أنَّ العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه .

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحُسن والقبح ، وسيأتي توضيح هذه النقطة ، فإنها مهمة جداً في الباب .

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع ، فالأشاعرة أنكروا أنَّ يكون للعقل إدراكُ ذلك من دون الشرع ، وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك .

تنبيه : ومما يجب أن يُعلم هنا ، أنَّ الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة ؛ كالتعلم والحلم والإحسان ، فإنها كمالٌ للنفس ، وملائمة لها ؛ باعتبار ما لها من نفع ومصلحة ، ومما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء .



وقد يكون الفعل حسناً بأحد المعاني ، قبيحاً أو ليس بحسنٍ بالمعنى الآخر ؛ كالغناء - مثلاً - فإنه حسنٌ بمعنى الملائمة للنفس ، ولذا يقولون عنه : إنه غذاءٌ للروح <sup>(١)</sup> ، وليس حسناً بالمعنى الأول أو الثالث ، فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل ، وليس كما لا للنفس وإن كان هو كما لا للصوت بما هو صوت ، فيدخل في المعنى الأول للحسن من هذه الجهة ، ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات ، فإن هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط ، وليست كما لا للنفس ، ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء .

## ٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

إنَّ الحُسْنَ بالمعنى الأول أي : الكمال - وكذا مقابله أي : القبح - أمرٌ واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق ، ولا يتوقف على وجود مَنْ يدركه ويعقله ، بخلاف الحُسْن بالمعنيين الآخرين .

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل ، فنقول :

١ - أما الحُسْن بمعنى " الملائمة " - وكذا ما يقابله - ، فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه ، وإن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً ؛ كاللون والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء ، ونحو ذلك ، بل حُسْن الشيء

---

(١) كأنَّ هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أنَّ الغناء كمالٌ للنفس في سماعه ، وهو مغالطة وإيهام منهم .

يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإنَّ الإنسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوقٍ يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه ، فيكون حسناً عنده ، أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده ، فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسناً عند قومٍ قبيحاً عند آخرين ، وإذا اتفقوا في ذوقٍ عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً ، أو قبيحاً كذلك .

والحاصل : أنَّ الحُسْنَ بمعنى الملائم ، ليس صفةً واقعيةً للأشياء كالكمال ، وليس واقعيةً هذه الصفة إلاَّ إدراك الإنسان وذوقه ، فلو لم يُوجد إنسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه ، لم يكن للأشياء في حد أنفسها حُسْنٌ بمعنى الملائمة .

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الألوان ، إذ يُقال : إنَّها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطيايف الضوء على الأجسام ، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوانٌ موجودةٌ بالفعل ، بل الموجود حقيقةً أجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الأطيايف عند وقوع الضوء عليها ، وليس كلُّ واحدٍ من الألوان إلاَّ طيفاً أو أطيافاً فأكثر تركبت .

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة ، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الأشياء - كالطعم والرائحة ونحوهما - الذي هو كالصفة في الجسم ، إذ تكون منشأ لانعكاس أطيايف الضوء .

كما أنَّ نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ، ولكن ليسا هما الحُسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء ، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح )) .

كان الكلام وما زال في بيان معاني الحُسن والقبح ، وقد تقدّم أنهما يُطلقان على معاني ثلاثة ، اثنان منها موضع اتفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لها ، وواحدٌ منها موضع الخلاف <sup>(١)</sup> .

أما موضع الاتفاق منهما ، فهما :

١ - الحُسن بمعنى الملاءمة للطبع والقبح بمعنى عدمها ؛ كإنقاذ الغرقى واتهام الأبرياء.

٢ - الحُسن بمعنى الكمال والقبح بمعنى عدمه ؛ فيقال : بأنَّ العلم حَسَنٌ ، وأنَّ الجهل قبيح ، يعني أنَّ العلم فيه كمالُ النفس بخلاف الجهل .

وهذان المعنيان ، هما اللذان كانا موضع الاتفاق ، فالأشاعرة والمعتزلة وغيرهما ، يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما <sup>(٢)</sup> ، وقد تقدم الكلام فيهما . وموضع الخلاف والنزاع بعد ذلك هو في :

المعنى الثالث : أنهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم ، ومعنى ذلك : أنَّ الحُسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة ، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن - السيد محمد تقي الحكيم ٢٦٨ .

(٢) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن - السيد الحكيم ٢٦٩ ، شرح تنقيح الفصول - القرافي ٨٨ .

وبعبارة أخرى : أنَّ الحُسْنَ إدراك العقل أنَّ هذا الشيء أو ذاك ، مما ينبغي أن يفعل ، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء ، والقبح بخلافه .  
وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح ، وسيأتي توضيح هذه النقطة إن شاء الله .

وهذا المعنى الثالث - كما أسلفنا - هو موضوع النزاع مع الأشاعرة <sup>(١)</sup> ، فالأشاعرة ينكرون أن يكون للعقل إدراك الحسن والقبح من دون الشرع ، وقالوا : إنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع ، فما جاء فيه من قبل الشرع أمرٌ أو نهْيٌ ، قلنا : إنه حسنٌ أو قبيحٌ ، وما لم يَجِْ فيه شيءٌ من ذلك ، منعنا من التحسين والتقبيح فيه <sup>(٢)</sup> ، وخالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق ؛ وأنَّ له إدراك ذلك .

## ٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

ثم يقع الكلام في الأمر الثاني من الأمور التي بَحَثَهَا الماتن طاب ثراه ، وهو ما يتعلق بواقعية الحُسْنَ والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة .

والغرض من عَقْد هذا الأمر ، هو بيان جهة إنكار الأشاعرة للحُسْنَ والقبح بالمعنى

---

(١) قال السيد محسن الأعرجي في المحصول في علم الأصول ٢ / ٤٠٩ : (إنما النزاع في معنى آخر ... وهو كون الفعل بحيث يستحقُّ فاعله المدح أو الذم) .

وقال الرازي في المحصول ١٢٣ : ( وإنَّما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً ، فعندنا أنَّ ذلك لا يثبت إلا بالشرع ، وعند المعتزلة ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعاً على وجهٍ مخصوصٍ لأجله يستحقُّ فاعله الذم ) .

وقال القاضي الإيجي في المواقف ٣ / ٢٦٢ : ( الثالث : تعلُّق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع ، فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي ) .

(٢) ينظر : الإحكام - الأمدي ١ / ٩٧ ، المحصول في علم الأصول - السيد الأعرجي ٢ / ٤٠٩ .

الثالث المتقدم ، وأنَّ إنكارهم هل يعود إلى إنكار واقعيتها ، أم إلى إنكار إدراك العقل لهما ؟ وهذا ما يتضح من خلال التعرّف على أنَّ الحُسن والقبح بأيّ معنى من المعاني الثلاثة ، يكونان من الأمور الواقعية الخارجية ، وبأيّ معنى منها ، يعدّان من الأمور الاعتبارية التي لا واقعية خارجية لها ؟

وقبلولوج في صلب البحث ، لا بأس بمقدّمةٍ وهي : أنَّ الأمور تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأمور الواقعية " الحقائق " .. الأمور الاعتبارية .. الأمور الانتزاعية

١ - الأمور الواقعية ، وهي : عبارة عن الواقعيّات الموجودة في الخارج ، ولها ما بإزاء في الخارج التكويني ، وتمتاز بعنصرين : أ - أنها لا تختلف باختلاف الأنظار والأذواق ، بل حقيقتها محفوظة على حالها .

ب - لا يتوقف وجودها على وجود مَنْ يدركها أو يعقلها ، بل يستند وجودها إلى أسبابها التكوينية ، ولا دخل للجعل أو الاعتبار في وجودها وثبوتها ؛ كمفهوم الأرض والسماء والماء والهواء ونحو ذلك من الواقعيّات بما فيها الماديّات والطبيعيّات والموجودات الملكوّية المجرّدة .

٢ - الأمور الاعتبارية ، وهي عبارة عن الأشياء التي ليس لها ما بإزاء في الخارج يحاذه ويحكي عنه ولا منشأ انتزاعٍ خارجي ، بل محلها وموقعها الذهن فقط ، والمتحقّقة على أساس الفرض والاعتبار ، بحيث تدور وجوداً وعدماً مدارَ الفرض والاعتبار ، فهي تكتسب تحقّقها الاعتباري بمجرد الاعتبار ، ويتنفى عنها أيّ تحقّق بمجرد رفع اليد عن الاعتبار أو نقضه ؛ كما هو الشأن في الملكية ، والزوجية ونحوهما من الاعتباريات ، فإنّ الملكية - مثلاً - إضافةً بين الإنسان وما يملكه ، وهذه الإضافة طالما اعتبرها العقلاء فتكون

موجودةً ، وإلا فلا ملكية في البين .

وبطبيعة الحال فإن لدينا قسماً ثالثاً غير هذين القسمين ، وهو :

٣ - الأمور الانتزاعية ، وهذه ليست من الحقائق ولا من الاعتباريات ، بل تنشأ بوساطة الذهن من الحقائق الخارجية ، فلا تحقّق لها في الخارج أبداً ، وكلّ ما هناك أنّ منشأ انتزاعها في الخارج ؛ كما في الفوقية والتحتية ، فعنوان الفوقية - كفوقية سطح الدار مثلاً - بالنسبة إلى ساحتها - ليست شيئاً غير ذات السطح ، فنحن لا نجد شيئاً غير نفس السطح ، وغير سقف الغرفة الذي يعلوها باسم فوق ، فما هناك هو نفس السطح ، لكنّ ذهننا ينتزع من النسبة الخارجية بين سقف الغرفة وأرضيتها عنواناً نسمّيه " فوق " ، وهذا العنوان موطنه الذهن لا الخارج ، ومبدأ انتزاعه في الخارج ، وهو ليس أمراً اعتبارياً ؛ نظراً إلى أنّ فوقية السقف نسبةً إلى الأرض ، غير قائمة باعتبار الشخص المُعتبر ، فالسقف يعلو سطح الغرفة شئنا أم أبينا <sup>(١)</sup> .

وبعد هذه المقدمة ، نقول : ذكر الماتن طاب ثراه ، أنّ الحُسن والقبح بالمعنى الأول - الكمال والنقص - ، من الأمور الواقعية الخارجية ، أي : لهما بهذا المعنى واقع خارجي ، وهذا الواقع لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق ، ولا يتوقف على وجود مَنْ يدركه ويعقله ؛ فالعلم - مثلاً - كمالٌ للنفس ، كان هناك مَنْ يُدرك ويعقل ذلك أم لم يكن .

وكذا الجهل ، فإنه نقصٌ في النفس ، كان هناك مَنْ يُدرك ذلك أم لم يكن .

وأما الحُسن والقبح بالمعنى الثاني - الملائمة للنفس والمنافرة - ، فليسا من الأمور الواقعية الخارجية ، حتى يكون لهما بإزاء في الخارج يحكي عنه ، وإنما من الموجودات الانتزاعية ، التي لا وجود لها خارجاً ، وإنما الموجود في الخارج هو منشأ انتزاعها ؛ كالطعم

---

(١) ينظر : موقع المتقين ، العقائد والكلام - معنى الاعتباريات والحقائق والعلاقة بينهما .

والرائحة وغيرهما ، بل حُسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص ، فإنَّ الإنسان هو الذي يتذوّق المنظورَ أو المسموعَ أو المذوقَ بسبب ما عنده من ذوقٍ يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه ، فيكون حسناً عنده ، أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده .

ومن هنا يختلف الحُسن والقبح - بهذا المعنى - باختلاف الأذواق والأنظار ، فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسناً عند قومٍ قبيحاً عند آخرين ، وإذا اتفقوا في ذوقٍ عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً ، أو قبيحاً كذلك .

والحاصل : أنَّ الحُسن بمعنى الملائم ، وكذا ما يقابله ، ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال والنقص ، وليس واقعية هذه الصفة إلّا إدراك الإنسان وذوقه ، فلو لم يوجد إنسانٌ يتذوّق ولا من يشبهه في ذوقه ، لم يكن للأشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة ، ولا قبحٌ بمعنى المنافرة .

ثم شبه طاب ثراه المقام ، بما يُنظر له حديثاً في الألوان ، من أنَّ الألوان التي تُبصرها في الأجسام ، لا واقعية خارجية لها ، بل هي حاصلة جرّاء انعكاسات أطيايف الضوء على الأجسام ، ولذا ففي الظلام حيث لا ضوءٌ فليس هناك لونٌ موجودٌ بالفعل ، بل الموجود في الظلام حقيقةً أجسامٌ فيها صفات حقيقية ، تلك الصفات تكون منشأً لانعكاس الأطيايف عند وقوع الضوء عليها ، فيرى هذا الجسم بلونٍ معيّن ، وذاك الجسم بلونٍ آخر . وفيما نحن فيه الأمر كذلك ، فإنَّ الحُسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة ، يتوقفان على وجود إنسانٍ يتذوّق ، وعلى وجود مناظر وروائح متذوّقة ، فإذا وُجد المتذوّق والمتذوّق عند ذلك ينشأ الحُسن والقبح بالمعنى الثاني .

فإذن : الحُسن والقبح بالمعنى الثاني مع قطع النظر عن المتذوّق والمتذوّق ، ليس موجوداً في الخارج ، نعم منشأ الملائمة والمنافرة موجودٌ في الخارج ، يعني : في الشيء

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٦٣)

---

الخارجي خصوصيةً ، أوجبتْ صيرورته ملائماً للنفس ، ومما يُدرّكه الإنسان ، وبالتالي يلتدُّ بهذا الإدراك ، أو مما تتنفّر منه النفس ، وبالتالي يتألم منه الإنسان .

كما أنّ نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ، ولكن ليسا هما الحُسن والقبح اللذان لم يكونا من صفات الأشياء ، في حين أنّ اللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح .



## المحاضرة ((٧))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٢ - وأما الحسن بمعنى " ما ينبغي أن يفعل عند العقل " فكذاك ليس له واقعية إلا إدراك العقلاء ، أو فقل : تطابق آراء العقلاء ، والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة ، وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح .

وعلى هذا ، فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح ، إنكار واقعيتها بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح ، ولكن هذا بعيدٌ عن أقوالهم ؛ لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع ، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك ؛ لأنّ حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية ، كيف ! وقد رتبوا على ذلك بأنّ وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي .

وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من أقوالهم - فسيأتي تحقيق الحق فيه وأنهم ليسوا على صواب في ذلك .

### ٣ - العقل العملي والنظري :

إنّ المراد من العقل - إذ يقولون : إنّ العقل يحكم بحُسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - ، هو " العقل العملي " في مقابل " العقل النظري " .

وليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات ، فإن كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل - مثل حُسن العدل وقبح الظلم - ، فيسمى إدراكه " عقلاً عملياً " ، وإن كان المدرك مما ينبغي أن يُعلم - مثل قولهم : " الكل أعظم من الجزء " الذي لا علاقة له بالعمل - فيسمى إدراكه " عقلاً نظرياً " .

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يُفعل أو يُترك ، وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل ، أي : يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي .

إذاً ، المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه . ومن هنا تعرف المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول ، إنَّ المراد به هو العقل النظري ؛ لأنَّ الكمال والنقص مما ينبغي أن يُعلم ، لا مما ينبغي أن يعمل .

نعم ، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه ، فإنه يدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه ، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري .

أو فقل : يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري )) .

كان الكلام في أنَّ الحُسن والقبح بأيِّ معنى من المعاني الثلاثة ، يكونان من الأمور الواقعية ، وبأيِّ معنى منها يُعدَّان من الأمور الاعتبارية ؟

وإلى الآن بيّن طاب ثراه حال المعنيين الأول والثاني ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى :  
المعنى الثالث - بمعنى ما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي أن يُفعل - ، فأفاد طاب ثراه أنه  
أيضاً لا واقعيةً لهما إلا إدراك العقلاء واعتبارهم ، فهما بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية  
المحضّة التابعة لاعتبار العقلاء وإدراكهم <sup>(١)</sup> ، فإن كان للعقلاء بما هم عقلاء هذا الحكم ،  
وُجد الحُسن والقبح بهذا المعنى ، وإلا فلا ، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك في الأمر الرابع  
إن شاء الله تعالى .

ثم قال طاب ثراه : ( وعلى هذا ، فإن كان غرض الأشاعرة ... إلخ ) .  
وبعد التعرّف على المطالب المتقدمة ، نعود على ما بدأنا به الأمر الثاني المتعلّق بواقعية  
الحُسن والقبح في معانيه وموقف رأي الأشاعرة ، وذكرنا آنفاً أنَّ الغرض من عقد هذا  
الأمر ، هو بيان جهة إنكار الأشاعرة للحُسن والقبح بالمعنى الثالث المتنازع عليه ، وأنَّ  
إنكارهم هل يعود إلى إنكار واقعيتهما ، أم إلى إنكار إدراك العقل لهما ؟  
وعندها فتساءل : ما غرض الأشاعرة من إنكارهم للحُسن والقبح بالمعنى الثالث ؟  
هل أنَّ غرضهم إنكار واقعيتهما بمعنى أنه ليس لهما واقعية خارجية وما بإزاء في  
الخارج ، بل هما من محض الاعتبار وتابعان لإدراك العقلاء بما هم عقلاء ، أم أنَّ غرضهم  
إنكار إدراك العقل لهما بمعنى أنَّ العقل غير قادرٍ على إدراك أنَّ هذا الشيء ممّا ينبغي فعله  
فهو حسنٌ ، وأنَّ هذا الشيء ممّا ينبغي تركه فهو قبيحٌ ، بل لابد من التوقّف حتى مجيئ  
خطابٍ من قِبَل الشارع المقدس ؟

---

(١) خلافاً للسيد الشهيد الصدر طاب ثراه ، فإنه يرى أنَّ الحُسن والقبح بالمعنى المتنازع عليه ، من  
الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن العقلاء . ينظر : دروس في علم الأصول "  
الحلقة الثالثة " ٢ / ٢٥٤ .

فإن كان غرضهم الأول ، فهو معنى صحيح ، ومنتفق به مع الأشاعرة ؛ لعدم واقعية للحسن والقبح - بالمعنى الثالث - إلا إدراك العقلاء واعتبارهم .

ولكن هذا الاحتمال بعيدٌ عن مراد الأشاعرة ؛ لأمرين :

١ - أن الأشاعرة أنفسهم لما كانوا يقولون بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها بعد حكم الشارع لا قبله ، فإنه يُعلم من ذلك ، أن ليس غرضهم الاحتمال الأول ؛ ضرورة أن حكم الشارع لا يجعل للحسن والقبح واقعيةً وخارجيةً ، كي نحتمل أنهم أنكروا واقعيتهما ، بل هو أمرٌ اعتباري ؛ لأنه حكمٌ تشريعي لا تكويني .

٢ - أنهم رتبوا على إنكارهم للحسن والقبح العقليين - بالمعنى الثالث - : أن وجوب المعرفة والطاعة ، وجوبٌ شرعي وليس عقلياً ، ومن الواضح أن هذا الوجوب أمرٌ اعتباري ، فلو لم يكن هناك إنسانٌ في البين ، فلا معنى لوجوب المعرفة والطاعة . فتحصل : أن الاحتمال الأول غير مرادٍ لهم .

وإن كان غرضهم الاحتمال الآخر - أي : إنكار إدراك العقل - كما هو الظاهر من كلامهم ، فسيأتي تحقيق الحق فيه ، وأن الأشاعرة ليسوا على صوابٍ في ذلك .

### ٣ - العقل العملي والنظري

الكلام في الأمر الثالث من الأمور التي بحثها الماتن طاب ثراه ، وهو ما يتعلّق بمبحث تقسيم العقل إلى : النظري والعملي ، ونمرُّ على توضيح ذلك عبر نقاطٍ :

النقطة الأولى : إن الحكماء ومنذ عهدٍ مبكرٍ قسّموا العقل إلى :

١ - العقل النظري .

٢ - العقل العملي ، وهذا التقسيم بمعنى إدراك الإنسان باعتبار متعلّقه ، فلو تعلّق الإدراك بما من شأنه أن يُعلم فهو عقلٌ نظري ، ولو تعلّق بما من شأنه أن يُعمل فهو عقلٌ

عملي ، فالعقلان النظري والعملي كلاهما من مقولة الإدراك ، والاختلاف إنما هو في المتعلق .

فالعقل النظري عبارة عن القوة العاقلة التي يدرك الإنسان بها الأمور التي تُصنّف ضمن ما ينبغي أن يُعلم ، أي : إدراك الأمور التي لها واقع ، ولا ربط له بمقام العمل ؛ من قبيل : حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين ، أو استحالة الدور والتسلسل ، أو أن الواحد نصف الاثنين ، ونحو ذلك ، فإن استحالة اجتماع النقيضين - مثلاً - أمر ثابت في عالم الواقع ولا ارتباط له بحيثية العمل .

والعقل العملي عبارة عن القوة العاقلة التي يدرك الإنسان بها الأمور التي تُصنّف ضمن ما ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل ؛ من قبيل : حكم العقل بأنّ " العدل حسن " أي : ينبغي أن يُفعل ، و " الظلم قبيح " أي : ينبغي أن يُترك أو لا ينبغي أن يُفعل ، ونحو ذلك مما يكون الحكم ناظرًا إلى مقام العمل .

والحاصل : أنّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقل ، لكن النظري يتجه إلى ما ينبغي أن يُعلم ، فينصب على الإدراك والمعرفة .

والعملي يتجه إلى ما ينبغي أن يُعمل ، فينصب على الأخلاق والسلوك <sup>(١)</sup> .

النقطة الثانية : هل العقل النظري والعقل العملي حقيقتان مستقلتان ، بحيث تُوجد في الإنسان قوتان عاقلتان إحداهما تدركُ الأمور النظرية ، والأخرى تدركُ الأمور العملية ، أم أنّهما حقيقة واحدة ؟

أفاد طاب ثراه بأنها حقيقة واحدة وليست هناك قوتان عاقلتان ، ببيان : أنّ الله تعالى جعل في باطن الإنسان قوة عاقلة واحدة ، تكون هي المدركة للأمور الكلية ، غاية الأمر أنّ

---

(١) ينظر : أصول البحث - د . الفضلي ٣٤ .

مُدْرَكَاتٍ ومتعلّقات هذه القوّة تختلف من موردٍ إلى آخر :

أ - فقد تكون مدركاتها من الأمور النظرية ومّا ينبغي أن يُعلم ، ب - وقد تكون من الأمور العملية ومّا ينبغي أن يُعمل أو يُترك ، ونظراً إلى تعدّد صنفَي المدركات سَمّي العقل تارةً نظرياً وأخرى عملياً ، وإلاّ فليست هناك قوّتان مدركتان للكليات في الإنسان .

النقطة الثالثة : هل المدرك الحُسن الأفعال وقبحها ، هو العقل النظري أم العقل

العملي ؟

وقد بيّن طاب ثراه - أولاً - أنّ المدرك للحُسن والقبح بالمعنى الثالث - الذي هو محل النزاع - هو العقل العملي فحسب ؛ وذلك لأنّ المعنى الثالث من معاني الحُسن والقبح ، عبارةٌ عن أنّ الحُسن ما ينبغي فعله عند العقلاء ، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم ، ومن البين أنّ الحُسن والقبح بهذا المعنى المتنازع عليه ، من الأمور العملية ومّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك ، فلذا يندرجان في حوزة مدركات العقل العملي ، وأنّ العدلَ حَسَنٌ أي : ينبغي فعله ، والظلمَ قبيحٌ أي : ينبغي تركه .

وعلى هذا فمعنى حكم العقل العملي بالحُسن أو القبح ، ليس إلّا إدراك العقل وتشخيصه بأنّ هذا الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك ، وليس للعقل إنشاءٌ بعثٍ وزجرٍ ولا أمرٍ ونهي ، حتى يحكم بـ " افعل " أو " لا تفعل " ، فلذلك ليس معنى حكم العقل أمره أو نهيه ، بل معنى حكمه إدراكه .

نعم ، هذا الإدراك يدعو الإنسان إلى العمل ، ويكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه صوبَ العمل وفعل ما ينبغي .

وفي ضوء هذا البيان ، يتضح أنّ الأحكام العقلية التي يُبحث عنها في علم الأصول ، هي مدركات العقل العملي وآراؤه .

ثم انطلاقةً من هذا البيان ، انتقل طاب ثراه إلى بيان العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنيين الأول والثاني ، وذلك من خلال قوله : ( ومن هنا تعرف ... إلخ ) ، وحاصل ما أفاده طاب ثراه : أنَّ المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول - أي : الكمال والنقص - ، هو العقل النظري ؛ باعتبار أنَّ الكمال والنقص من الأمور التي ينبغي التعرف عليها أولاً وبالذات ، فهما مما ينبغي أن يُعَلَّم ، لا مما ينبغي أن يُعَمَل .

نعم إذا أدرك العقل النظري كمال فعل أو نقصه ، فإنه يأتي دور العقل العملي في حدود الأفعال الاختيارية خاصة دون متعلقاتها ، فيدرك أنَّ ما حَكَمَ العقل النظري بكماله ، ينبغي أن يُفعل ، وما حَكَمَ بنقصه ، ينبغي أن يُترك .

فإذن : يستعين العقل العملي بالعقل النظري ، وإن شئت فقل : يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( ٣ - العقل العملي والنظري ) إنَّ النصوص الإسلامية وضعت - بدلاً من تقسيم العقل إلى النظري والعملي - تقسيماً من نوع آخر ، وصنفته إلى " عقل طبع " و " عقل تجربة " ، أو " عقل مطبوع " و " عقل مسموع " ؛ انطلاقةً من مقولة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المضمار : " العقل عقلان ، عقل الطبع وعقل التجربة ، وكلاهما يؤدِّي إلى المنفعة " <sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : ( ومن هنا تعرف المراد ... ) في الطبعة الثانية من طبعات المتن ،

---

(١) مطالب السؤل في مناقب آل الرسول - محمد بن طلحة الشافعي ٢٥٠ ، وعنه بحار الأنوار - العلامة المجلسي ٧٥ / ٦ ح ٥٨ .

وللمزيد في هذا الصدد يُراجع : موسوعة العقائد الإسلامية - الريشهري ١ / ٦٦ وما بعدها .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٧١)

هناك زيادة ( أن ) ، وعلى تقدير إثبات هذه الزيادة ، لابد من حذف ( أن المراد به ) في  
السطر اللاحق .



## المحاضرة (( ٨ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وكذا المراد من العقل المُدرِك للحسن والقبح بالمعنى الثاني ، هو العقل النظري ؛ لأنّ الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي أن يُعلم ، ويستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب ! ما جاء في جامع السعادات - ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨ هـ - إذ يقول ردّاً على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة : " إنّ مطلق الإدراك والإرشاد ، إنّما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح ، والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته " .

وهذا منه خروجٌ عن الاصطلاح ، وما ندري ما يقصد من " العقل العملي " إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري ؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا ، بل هو عقلٌ واحدٌ ، ولكنّ الاختلاف في مُدركاته ومتعلقاته ، وللتمييز بين الموارد يسمى تارةً عملياً وأخرى نظرياً ، وكأنّه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل ، وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة .

### ٤ - أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

إنّ الإنسان إذ يدرك أنّ الشئ ينبغي فعله فيمدح فاعله ، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله ، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً - وهذا شأن كلّ ممكن

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٧٣)

حادث - بل لا بد له من سبب ، وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذكرها هنا ،  
لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقيح العقليين ،  
فنقول:

الأول : أن يدرك أن هذا الشيء كمالٌ للنفس أو نقصٌ لها ، فإن إدراك العقل  
لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه - كما تقدّم قريباً - ؛ تحصيلاً  
لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص .

الثاني : أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها ، إما بنفسه أو لما فيه من  
نفعٍ عام أو خاص ، فيدرك حسن فعله أو قبحه ؛ تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً  
للمفسدة .

وكلٌّ من هذين الإدراكين - أعني : إدراك الكمال أو النقص ، وإدراك  
الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين :

١ - أن يكون الإدراك لواقعةٍ جزئيةٍ خاصة ، فيكون حكم الإنسان بالحسن  
والقبح بدافع المصلحة الشخصية ، وهذا الإدراك لا يكون بقوة العقل ؛ لأنَّ  
العقل شأنه إدراك الأمور الكلية لا الأمور الجزئية ، بل إنما يكون إدراك الأمور  
الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال ، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع  
مدحاً أو ذمّاً لفاعله ، ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمّى عقلياً ، بل قد  
يسمّى - بالتعبير الحديث - عاطفياً ؛ لأنَّ سببه تحكيم العاطفة الشخصية ، ولا  
بأس بهذا التعبير .

٢ - أن يكون الإدراك لأمرٍ كلي ، فيحكم الإنسان بحسن الفعل ؛ لكونه كمالاً للنفس ؛ كالعلم والشجاعة ، أو لكونه فيه مصلحة نوعية ؛ كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني ، فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل ، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء .

وكذا في إدراك قبح الشيء ؛ باعتبار كونه نقصاً للنفس ؛ كالجهل ، أو لكونه فيه مفسدة نوعية ؛ كالظلم ، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذماً من جميع العقلاء ، فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين ، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين ، فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع .

وهو معنى الحسن والقبح العقلين الذي هو محل النفي والإثبات )) .

كان الكلام - أخيراً - في بيان العقل المُدْرِك للحُسن والقبح بالمعنيين الأول والثاني ، وقد بيّن طاب ثراه المراد من العقل المُدْرِك للحُسن والقبح بالمعنى الأول ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى بيان المراد من العقل المُدْرِك للحسن والقبح بالمعنى الثاني ؛ فقال : ( وكذا المراد من العقل المُدْرِك للحُسن والقبح بالمعنى الثاني ، هو العقل النظري ) ؛ لأنَّ الملائمة والمنافرة للطبع أو المصلحة والمفسدة ، من الأمور التي ينبغي التعرّف عليها أولاً وبالذات ، فالإنسان بطبعه يُحِبُّ أن يتعرّف على الأمور التي تكون من مصلحته ، والأمور التي لم تكن كذلك بل كانت ذات مفسدةٍ ، فالمصلحة والمفسدة ممّا ينبغي أن يُعْلَم ، لا ممّا ينبغي أن يُعْمَلَ .

نعم ، إذا أدرك العقل النظري إنَّ هذا الشيء حَسَنٌ وملائمٌ للطبع ، وذاك قبيحٌ ممّا

يتنفرّ منه الطبع ، عند ذلك يأتي دور العقل العملي ، فيدرك أنّ هذا ينبغي فعله وذاك ينبغي تركه .

فإذن : يستعين العقل العملي بالعقل النظري .

النقطة الرابعة : قوله طاب ثراه : ( ومن العجيب ! ما جاء ... إلخ ) .

وحاصله : إنّ المحقق النراقي طاب ثراه له كلامٌ فيما يتعلق بالعقل النظري والعقل العملي ، حيث نقل - أولاً - عن الشيخ الرئيس أنه قال : " إنّ إدراك فضائل الأعمال ورذائلها ، من شأن العقل العملي " <sup>(١)</sup> ، بما يستفاد منه أنّ الإنسان إنما يُدرك فضائل الأعمال ورذائلها بوساطة العقل العملي .

ثم أعرّض النراقي طاب ثراه عن ذلك ، وقال ردّاً على الشيخ الرئيس : ( والحق أنّ مطلق الإدراك والإرشاد ، إنما هو من العقل النظري ، فهو بمنزلة المشير الناصح ، والعقل العملي بمنزلة المُنفذ الممضي لإشاراته ) <sup>(٢)</sup> مما يعني : أنّ العقل النظري هو الذي يدرك ما ينبغي أن يُعلم ، كما يُدرك ما ينبغي أن يُفعل أو يُترك .

وبكلمة : أنّ العقل النظري كما يُدرك الأمور النظرية ، كذلك يُدرك الأمور العملية ، وأما العقل العملي فليس من شأنه الإدراك المتعلق بأعمال الإنسان في مجالات السياسة والتدبير أو الأخلاق أو تدبير المنزل ، بل شأنه - حسب تعبير النراقي - التنفيذ لما يحكم به العقل النظري .

إلاّ أنّ الشيخ الماتن طاب ثراه تعجّب مما أفاده الشيخ النراقي طاب ثراه ، وقال : ( ومن العجيب ما جاء في " جامع السعادات " ... ) من حصر الإدراك في العقل النظري ؛

---

(١) ينظر : جامع السعادات - النراقي ١ / ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه .

حيث يُفهم من كلام النراقي طاب ثراه ، أنه عندنا - في الحقيقة - عقلان عقلٌ نظري وظيفته الإدراك ، وعقلٌ عملي وظيفته التنفيذ ، وهذا منه خروجٌ عن الاصطلاح ؛ لما تقدّم سابقاً من أنه لا يوجد عندنا في الحقيقة إلاّ عقلٌ واحدٌ ، والاختلاف بينهما إنّما هو في مُدركاتٍ ومتعلقات هذا العقل الواحد ، فإنّ كان مدرّكه ممّا ينبغي أن يُعلم سُمّي عقلاً نظرياً ، وإنّ كان مدرّكه ممّا ينبغي أن يُعمل به سُمّي عقلاً عملياً .

إذن : لا ندري ماذا يقصد طاب ثراه من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري ؟ !

اللهم إلاّ أن يقال : إنّ مراد الشيخ النراقي طاب ثراه من العقل العملي ، نفسُ التصميم والإرادة للعمل ، فسمّى الإرادة عقلاً عملياً ، ومن البين أن تسمية الإرادة عقلاً ، وضعٌ واصطلاحٌ جديدٌ في اللغة ، وإنّ كان لا مشاحة في الاصطلاح .

#### ٤ - أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

الكلام في الأمر الرابع من الأمور التي بَحَثَهَا الماتن طاب ثراه ، وهو ما يتعلق ببيان أسباب وعوامل حكم العقل العملي بالحسن والقبح ، وتوضيح ذلك :

إنه من المعلوم أنّ شأن كلّ ممكنٍ حادثٍ ، احتياجه إلى المؤثّر ، ويستحيل حصوله جُزأً واعتباطاً .

ومن جملة الممكنات ، إدراك العقل العملي لحُسن أفعالنا الاختيارية أو قبحها ، واستناداً إلى ذلك القانون العام ، لا يحصل هذا الإدراك جزأً ، بل لابد له من أسباب وعوامل ، فجاء هذا الأمر الرابع متكفلاً ببيان تلك الأسباب والعوامل ، فقام الشيخ الماتن طاب ثراه ، باستقراءها فوجدها خمسة أمور ، فلنستعرضها ، ثم نُنظر أيّاً منها يدخل في محل النزاع بين العدلية وخصومهم في مسألة التحسين والتقييح العقليين ، فنقول :

الأمر الأول : إنَّ الإنسان عندما يُدرك بتوسط العقل النظري كمال فعلٍ للنفس أو نقصه لها ، فإنَّه يأتي دور العقل العملي ، ويُدرك أنَّ ما حَكَمَ العقل النظري بكماله ، ينبغي فعله ، وما حَكَمَ بنقصه ، ينبغي تركه .

إذن : استعان العقل العملي بالعقل النظري ، ممَّا يعني أنَّ من أحد عوامل ودوافع حكم العقل العملي بحُسن فعلٍ أو قبحه ، هو حكم العقل النظري بكمال فعلٍ أو نقصه ؛ فالشجاعة - مثلاً - كمالٌ نفساني مطلوبٌ للإنسان ، كما أنَّ الجبن هو نقصٌ نفساني مبعوضٌ له ، والإنسان - بطبعه - ميَّالٌ للكمال فار عن النقص ، وإدراكُ العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحُسن فعله أو قبحه ؛ تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص<sup>(١)</sup> .

الأمر الثاني : إنَّ الإنسان عندما يُدرك بتوسط العقل النظر ملائمة فعلٍ للنفس أو عدم ملائمته لها ، أي : يُشخِّص بأنَّ الفعل الكذائي ملائمٌ للنفس وذو مصلحةٍ ، وأنَّ الفعل الكذائي غير ملائمٍ لها ومشتملٌ على مفسدةٍ ، فإنَّه يأتي دور العقل العملي ، ويُدرك أنَّ ما كان ملائماً للنفس ، حسنٌ أي : ينبغي فعله ، وما كان منافياً لها ، قبيحٌ أي : ينبغي تركه .

إذن : من أحد عوامل وموجبات حكم العقل العملي بحُسن فعلٍ أو قبحه ، هو حكم العقل النظري بالملائمة أو عدمها .

ثم إنَّ كلاً من هذين الإدراكين - أعني : إدراكُ الكمال أو النقص ، وإدراكُ الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين :

أحدهما : أن يكون الإدراك لواقعةٍ جزئيةٍ خاصة ، بأن يكون مرتبطاً بشخص المدرك ، فيكون حكم الإنسان بالحُسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية ، بمعنى : أنه يُدرك أنَّ

(١) ينظر : رسالة في التحسين والتقييح - الشيخ السبحاني ٣٠ .

الشيء الكذائي كمالاً لشخصه ، أو نقصٌ كذلك ، أو يُدرك أنَّ شيئاً ما مشتملٌ على مصلحةٍ عائدةٍ لشخصه ، أو مفسدةٍ كذلك ، من دون علاقةٍ بحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني .

مثال ذلك : إنَّ الإنسان إذا أحسنَ إليه أحدٌ بفعلٍ يلائم مصلحةَ الشخصية ، فإنه يثير في نفسه الرضا عنه ، فيدعوه ذلك إلى جزائه ، وأقل مراتبه المدح على فعله ، وفي المقابل لو أساءَ إليه أحدٌ بفعلٍ لا يلائم مصلحةَ الشخصية ، فإنه يثير في نفسه السخط عليه ، فيدعوه ذلك إلى التشفي منه والانتقام ، وأقل مراتبه ذمُّه على فعله .

إلاَّ أنَّ المُدرك لهذا النحو من الحُسن والقبح مما يرتبط بشخص الإنسان ، ليس قوةَ العقل ؛ لأنَّ العقل شأنه إدراك الأمور الكلية لا الأمور الجزئية ، بل إنما يكون مُدركَ الأمور الجزئية قوَّة الحس أو الوهم أو الخيال ، وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذمّاً لفاعله ، إلاَّ أنَّ المناسب هنا تسمية مثل هذا " المدح " أو " الذم " - المستتبع لهذه الحوادث - بـ " العاطفي " دون " العقلي " ؛ لأنَّ سببه تحكيم العاطفة الشخصية ، لا العقل المُدرك للأمور الكلية .

ثانيهما : أنَّ يكون الإدراك لأمرٍ كلي ، بأنَّ يكون مرتبطاً بنوع البشر لا بشخص الإنسان المُدرك ، فيكون حكم الإنسان بالحُسن والقبح بدافع المصلحة النوعية ، فيحكم الإنسان بحسن الفعل ؛ إما لكونه كمالاً للنفس ؛ كالعلم ، فالعلم كمالٌ نوعي بمعنى أنه كمالٌ للجميع ، أو لاشتغاله على مصلحةٍ نوعيةٍ ؛ كالعدل ، فإنَّ الإنسان يدرك أنَّ " العدلَ حَسَنٌ " يعني أنه ملائمٌ للنفس ؛ لاشتغاله على مصلحةٍ نوعيةٍ عامة ، ألا وهي مصلحة حفظ النظام وبقاء النوع الإنساني ، فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل ، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء .

وكذا الحال في جانب التقبيح ، فيحكم الإنسان بقبح الفعل ؛ إما لكونه نقصاً للنفس ؛

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٧٩)

كالجهل ، فالجهل نقصٌ نوعي بمعنى أنه نقصٌ للجميع ، أو لاشتماله على مفسدةٍ نوعيةٍ ؛ كالظلم ، فإنَّ الإنسان يدرك أنَّ " الظلم قبيحٌ " يعني غير ملائمٍ للنفس ؛ لاشتماله على مفسدةٍ نوعيةٍ عامّةٍ ، توجب الهرج والمرج واختلال النظام ، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء .

فالملاحظ ، أنَّ الملاك في الجميع هو النوع : الكمال النوعي ، النقص النوعي ، المصلحة النوعية ، المفسدة النوعية .

وهذا النحو الثاني من التحسين والتقبيح - مما يكون الغرض من الحكم بالمدح والذم ، راجعاً إلى ما فيه حفظ النظام وبقاء النوع الإنساني ؛ بلحاظ اشتغال العدل على المصلحة النوعية العامة ، والظلم على المفسدة النوعية العامة - هو المناسب لحكم العقلاء - والذي تصحّ نسبته إلى الشارع كذلك بما هو رئيس للعقلاء ، كما سيأتي بيانه - دون النحو الأول ؛ وذلك لأنَّ حكم العقلاء باستحقاق المدح على فاعل العدل ، واستحقاق الذمّ على فاعل الظلم ، موجبٌ لما فيه صلاح العامة ، دون المدح والذم المترتب عليهما لداعٍ شخصي غريزي ، فإنه لا يترتب عليهما مصلحة عامة ، ولا يندفع بهما مفسدة عامة .

فتحصل : أنَّ بحثنا مع الأشاعرة ، في هذا النحو ، فنحن نقول : إنَّ العقلاء بما هم عقلاء - بعد إدراك العقل النظري - يحكمون بالتحسين والتقبيح ، وباستحقاق المدح والذم ، بينما الأشاعرة ينكرون ذلك .

وإلى ذلك أشار الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين ، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين ، فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع ، وهو معنى الحسن والقبح العقلين الذي هو محل النفي والإثبات ) .



## المحاضرة ((٩))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة " الآراء المحمودّة " و " التأييدات الصلاحية " ، وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسمٌ برأسه في مقابل القضايا الضروريات ، فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات ، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم ، وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من " المنطق " في مبادئ القياسات ، فراجع .

ومن هنا يتضح لكم جيداً ، أنّ العدلية - إذ يقولون بالحُسن والقبح العقليين - يريدون أنّ الحُسن والقبح من الآراء المحمودّة والقضايا المشهورة المعدودة من التأييدات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء .  
والقضايا المشهورة ليس لها واقعٌ وراء تطابق الآراء ، أي : أنّ واقعها ذلك ، فمعنى حُسن العدل أو العلم عندهم ، أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء ، ومعنى قبح الظلم والجهل ، أنّ فاعله مذموم لديهم .

ويكفينا شاهداً على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات : " ومنها : الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم الشهرة ؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي آراء لو خلي

الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضايها والاعتراف بها .  
.. لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه ؛ مثل حكمنا بأنَّ سلب مال الإنسان قبيح ، وأنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه . . . " ، وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي .

الثالث : ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الخلق الإنساني " الموجود في كل إنسانٍ على اختلافهم في أنواعه ؛ نحو خلق الكرم والشجاعة ، فإنَّ وجود هذا الخلق يكون سبباً لإدراك أنَّ أفعال الكرم - مثلاً - مما ينبغي فعلها فيُمدح فاعلها ، وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيُذم فاعلها .

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ، ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص ، بل بدافع الخلق الموجود .

وإذا كان هذا الخلق عامّاً بين جميع العقلاء ، يكون هذا الحسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليه آراؤهم ، ولكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهةٍ أخرى فيه كمالٌ للنفس أو مصلحةٌ عامةٌ نوعيّةٌ ، فيدعو ذلك إلى المدح والذم ، ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن " الخُلُقِيَّات " في المنطق " ج ٣ ص ٢٠ " لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات )) .

### الكلام في تسمية هذه الأحكام العقلية العامة ؟

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ما حاصله : إنّ هذه الأحكام العقلية العامة ، تسمى " الآراء المحمودّة " و " التأديبات الصلاحية " و " المحمودات " و " المشهورات الصرفة " ، وهي قسمٌ من الأقسام الستّة للمشهورات التي هي قسمٌ برأسه في مقابل القضايا الضروريات ؛ على أساس أنّ الضروريات مندرجة في اليقينيّات ، بل هي أصولها <sup>(١)</sup> ، واليقينيّات صنفٌ مستقلٌّ من أصناف مبادئ القياس الثمانية <sup>(٢)</sup> ؛ باعتبار أنّ القضية اليقينية تنقسم إلى بديهية ، ونظرية كسبية تنتهي لا محالة إلى البديهيّات ، والبديهيّات منها على ستة أنواع - بحكم الاستقراء - : أوليات ، ومشاهدات ، وتجريبات ، ومتواترات ، وحديثات ، وفطريات .

فتبيّن أنّ المشهورات التي نحن بصددّها ، قسمٌ مقابلٌ للضروريات ، وبينهما فروق ثلاثة ، كما ستبيّن لاحقاً إنّ شاء الله تعالى ، وأما الآن فنشير إجمالاً إلى أنّ الأشاعرة لما لم يهتدوا إلى الفرق بينهما ، فلذا وقعوا في توهمٍ واشتباهٍ ، كما سيأتي في دليلهم .

ومن هنا يتضح جيّداً : أنّ العدلية - إذ يقولون بالحُسن والقبح العقليين - يريدون أنّ الحُسن والقبح من الآراء المحمودّة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ؛ لما فيها من التأديبات الصلاحية ، وليس لها واقعٌ خارجي وراء تطابق الآراء ، بل هي أمور اعتبارية تابعة لاعتبار العقلاء وإدراكهم ؛ فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوحٌ لدى العقلاء ، ومعنى قبح الظلم والجهل أنّ فاعله مذمومٌ لديهم . ثم استشهد طاب ثراه على ما أفاده - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات

(١) ينظر : المنطق للشيخ الماتن ٣ / ٢٩٤ وما بعدها .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ٢٩٣ وما بعدها .

الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة ، وأنها ليست من قسم الضروريات - بما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات : ( ومنها : الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ... لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسه ؛ مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ... )<sup>(١)</sup> ، وتبعه على ذلك جلّ الحكماء وغيرهم من العلماء منهم شارح الإشارات العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي<sup>(٢)</sup> .

هذا تمام الكلام حول الأمر الثاني .

الأمر الثالث : ومن أسباب وعوامل حكم العقل العملي بالحسن والقبح ، " الخُلُق الإنساني " الموجود في كلّ فردٍ فردٍ من الإنسان على اختلافهم في أنواع ذلك الخُلُق ؛ من قبيل : خُلُق الكرم والشجاعة ونحوهما ، فإنّ وجود هذا الخلق - في كلّ إنسان<sup>(٣)</sup> - يكون سبباً لإدراك أن أفعال الكرم - مثلاً - مما ينبغي فعلها فيمدح العقلاء فاعلها ، وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيذموا فاعلها .

ثم إن حكم العقلاء بمقتضى الخُلُق الإنساني ، على نحوين :

١ - تارةً يحكمون بدافع الخلق الموجود فحسب ، من دون ملاحظة المصلحة والمفسدة النوعيتين ، أو الكمال والنقص النوعيين .

٢ - وأخرى لا يحكمون لمحض وجود الخلق الإنساني ، بل يلحظون - مضافاً لذلك -

---

(١) الإشارات والتنبيهات - ابن سينا ١ / ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ٢٢١ .

(٣) مع وجود التفاوت في الأفراد بطبيعة الحال .

جنبه المصلحة والمفسدة النوعيتين ، أو الكمال والنقص النوعيين ، وبهذا اللحاظ يأتي الحكم بالحُسن أو القبح .

والخُلُقَيَات باللحاظ الأول خارجة عن محل البحث والنزاع ، وإنما تدخل في محل النزاع باللحاظ الآخر ، ويكون مآلها - في الحقيقة - إلى السببين الأولين ، ولا تكون سبباً مستقلاً في قباهلها .

وإلى ذلك أشار طاب ثراه ؛ بقوله : ( وهذا الحكم من العقل ، قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ، ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص ، بل بدافع الخلق الموجود .

وإذا كان هذا الخلق عامّاً بين جميع العقلاء ، يكون هذا الحُسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليه آراؤهم ، ولكن إنَّما يدخل في محل النزاع ... فيدعو ذلك إلى المدح والذم ) .  
توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( التأديبات الصلاحية )) وقد شرحها الشيخ الماتن طاب ثراه في كتابه " المنطق " <sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم )) قد يُستشكل في المقام : بأنَّ الأشاعرة ينفون - أساساً - كونَ الحُسن والقبح عقليين ، فكيف يقول الماتن طاب ثراه إنَّهم توهموا بأنَّ الحُسن والقبح أمران عقليان ضروريان ؟  
ويمكن التفصّي عن ذلك : بأنَّ الأشاعرة توهموا بأنَّ العدلية يروْنَ الحُسن والقبح أمرين عقليين ضروريين ، لا أنَّ الأشاعرة توهموا بأنَّ الحُسن والقبح أمران عقليان ضروريان ، ومما يدل على هذا التوهم ، ما سيأتي في دليلهم من قولهم : إنَّ الحُسن والقبح

لو كانا عقليين ، لما اختلف فيهما اثنان ، والحال أنَّ الاختلاف حاصلٌ ، مما يدلُّ على أنَّهما ليسا بعقليين .

فهذه العبارة منهم تدلُّ على أنَّهم توهموا بأنَّ العدلية يروْنَ الحُسْنَ والقبحَ من الأقسام العقلية الضرورية لا من المشهورات ، وسيأتي من الماتن طاب ثراه في مقام الجواب عليهم ، أنَّنا نجعل الحُسْنَ والقبحَ من المشهورات ، والمشهورات يمكن أن يختلف فيها اثنان ، فيبطل دليلهم .

قوله طاب ثراه : (( الشيخ الرئيس )) هو : أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري ، الشيخ الفيلسوف المعروف الملقب بالشيخ الرئيس ، كان أبوه من بلخ في شمال أفغانستان ، وسكن مملكة " بخارا " في زمن نوح بن منصور من الدولة السامانية فولد ولده بها سنة ( ٣٧٠ هـ ) ، ويحكى أنه لم يكن في آنٍ فارغاً من المطالعة والكتابة وقليلاً من الليل يجمع .

وله مؤلفات كثيرة ، منها : الأدوية القلبية ، الإشارات ، الإشارات والتنبيهات ، الأرصاد الكلية ، الإنصاف في عشرين جزءاً ، وغيرها ، وتوفي بهمدان سنة ( ٤٢٨ هـ )<sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( الخواجه نصير الدين الطوسي )) هو : محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الجهرودي ، سلطان العلماء والمحققين وأفضل الحكماء والمتكلمين ، وكان رأساً في العلوم العقلية ، علَّتْ منزلته عند " هولاء " فكان يُطيعه فيما يشير به عليه . وُلِدَ في ١١ جمادى الأولى سنة ( ٥٩٧ هـ ) بطوس " قرب نيسابور " ونشأ بها ؛ ولذلك اشتهر بالطوسي ، وكان أصله من " چه رُود " المعروف بجهرود من أعمال قم من موضعٍ يقال له " وِشارة " ، وحكي أنه طاب ثراه قد عمل الرِّصْد العظيم بمدينة " مراغة " واتخذ في ذلك

---

(١) ينظر : الكنى والألقاب - القمي / ١ - ٣٢٠ - ٣٢١ ، هدية العارفين - البغدادي / ١ - ٣٠٨ .

خزانة عظيمة ملاءها من الكتب ، وكانت تزيد على أربعمئة ألف مجلداً ، وكان من أعوانه على الرصد من العلماء جماعة أرسل إليهم الملك هلاكو خان .

وصنف كتباً جليلة ، منها : شكل القطاع ؛ يقال له : ترييع الدائرة ، و تحرير أصول أقليدس ، و تجريد العقائد ، يُعرف بتجريد الكلام ، وحل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، وشرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا ، و تحرير المجسطي في الهيئة ، والتحصيل في النجوم ، وآداب المتعلمين ، وغيرها .

وتوفي في يوم الغدير سنة ( ٦٧٢ هـ ) ، ودفن في جوار الإمامين موسى بن جعفر و الجواد عليهما السلام ، في المكان الذي أُعد للناصر العباسي فلم يُدفن فيه <sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( ويجب الرجوع في هذا القسم ، إلى ما ذكرته عن " الخلقيات " في المنطق ... )) وقد طلب الشيخ الماتن طاب ثراه ، العودة إلى كلماته في كتاب المنطق في مبحث " الخُلُقِيَّات " <sup>(٢)</sup> ؛ لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات ، وقد أفاد طاب ثراه هناك :

إنَّ القسم الثالث من أقسام المشهورات ، " الخُلُقِيَّات " وتسمى الآراء المحمودة أيضاً ، وهي القضايا والتصديقات التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، وسبب هذا الاشتهار والتطابق ، وجود الخلق الإنساني في كلّ فردٍ من أفراد البشر ، وبموجبه يحكمون بتحسين بعض الأمور ، وتقبيح بعضها الآخر ؛ كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن ، وكالحكم بحُسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل ، وغير ذلك .

ثم يتساءل : ما معنى الخُلُق الإنساني ؟

---

(١) ينظر : الكنى والألقاب - القمي ٣ / ٢٥٠ وما بعدها ، الأعلام - الزركلي ٧ / ٣٠ .

(٢) ينظر : ٣ / ٣٠٩ وما بعدها .

التعريف المشهور عند الحكماء وعلماء الأخلاق للخلق ، هو : ملكة تحصل في النفس من تكرر الأفعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة ، يحصل منه الفعل بسهولة ؛ كالكرم - مثلاً - فإنه لا يكون خلقاً للإنسان إلا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف .

إلا أن الشيخ المظفر طاب ثراه علق على هذا التعريف ، بأن المشهور وإن عرّفوا الخلقيات والخلق بهذا المعنى ، فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى ؛ باعتباره داعياً للعقل العملي إلى إدراك أن هذا مما ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه .

ولكننا - إذ دققنا - نجد أن التعريف غير تام ؛ إذ لا يُنكر أن الخلقيات المذكورة - أعني : الشجاعة حسنٌ ، الجبن قبيحٌ ، الكرم حسنٌ ، البخل قبيحٌ ، و... - قضايا مشهورة ومما تطابقت عليها آراء العقلاء ، يحكم بها حتى من لم يُرزق الخلق الفاضل ، فإن الجبان يرى حسن الشجاعة ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه إذا رجع إلى نفسه وأصغى إليها ، وإن كان يجبن في موضع الحاجة إلى الشجاعة ، وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، أننا نجد أن الأخلاق الفاضلة غير عامة عند الجمهور ، فليس الجميع في الخارج متّصّفين بالشجاعة والكرم والعدالة والصدق وغيرها من الأخلاق الحميدة ، بل القليل منهم من يتحلّى بها ، وعندها فلو كان الخلق بذلك المعنى - الملكة النفسانية - هو السبب للحكم فيها ، لزم من ذلك أن يحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة ؛ على أساس امتلاكه ملكة الجبن ، كما كان الشجاع يحكم بحسن الشجاعة وقبح الجبن ؛ لامتلاكه ملكة الشجاعة ، وأن يحكم البخيل بقبح الكرم وحسن الإمساك ، والكاذب بقبح الصدق وحسن الكذب ... وهكذا ، وهذا اللازم كما ترى ، فالملزوم مثله



في البطلان ، فليس الخلق بالمعنى المذكور ، وعليه فما معنى الخلق الإنساني ؟  
وهذا ما بيّنه طاب ثراه ؛ بقوله : ( والصحيح في هذا الباب أن يقال : ... إلخ )  
وحاصله :

إنَّ الخلق عبارة عن الحسّ الباطني الذي خَلَقَهُ الله تبارك وتعالى في قلب الإنسان ،  
وجَعَلَهُ حجةً عليه ، وبه يدرك محاسن الأفعال ومقابحها ، وذلك الحسّ هو المعبر عنه بـ "  
الضمير " في مصطلح علم الأخلاق الحديث ، وعند قدماء الأخلاق يُعبر عنه بعدة  
تعبيرات : " القلب " ، أو " العقل العملي " ، أو " العقل المستقيم " ، أو " الحس السليم " .  
وليس المهم في المقام هو التعبير عن ذلك الحسّ الباطني ، بل المهم هو أن كلَّ إنسانٍ  
إذا راجع وجدانه ، يجد هذا الحسّ أو الضمير ، وبنوره يحكم بأنَّ الفعل الكذائي حسنٌ ،  
والفعل الكذائي قبيحٌ ، وهذا الحسّ في القلب أو الضمير ، هو صوت الله المدوي في دخيلة  
نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه <sup>(١)</sup> ، ونحن نجده كيف يؤثّر مرتكب الرذيلة ويقرّ عين  
فاعل الفضيلة ، وهو موجود في قلب كل إنسانٍ ، وجميع الضمائر البشرية تتحد في الجواب  
عند استجوابها عن الأفعال ، فهي تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة والرذيلة .  
وفي نفس الوقت لا ندّعي بأنَّ صوت الضمير موجودٌ في جميع أفراد الإنسان  
بالتساوي ، بل يختلف ويتفاوت في قوة هذا التمييز وضعفه ، كسائر قوى النفس ؛ إذ  
تتفاوت في الأفراد قوةً وضعفاً ، ولكن أصل وجوده في الجميع مسلّم .

---

(١) وإلى هذا المعنى تشير روايات باب العقل والجهل ، من أنَّ الله تعالى لما خَلَقَ العقلَ  
(اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ، ثُمَّ قَالَ وَعِزِّي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ  
أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ ، أَمَا إِنِّي إِلَيْكَ أَمْرٌ وَإِلَيْكَ أَمْنِي وَإِلَيْكَ أَعَاقِبُ وَإِلَيْكَ  
أُثِيبُ) . الكافي - الشيخ الكليني كتاب العقل والجهل ١ / ١٠ ح ، والمراد من العقل ، هو العقل العملي .

إذن : سببُ اشتهاار القضايا الخُلُقِيَّة عند الجمهور ، هو ما أودعه المولى سبحانه وتعالى في قلب كلِّ إنسانٍ من ضميرٍ يدوي في داخله ، وبه يدرك محاسن الأفعال ومقابحها ، فتصير تلك القضايا ممَّا تطابقت عليها آراء العقلاء .

ومن الجدير بالتنبيه أنَّ العمل بما يمليه الضمير ، ممَّا يصعب على بعض الناس ؛ لاحتياجه إلى مجاهداتٍ نفسيةٍ ، حتى تمكنه السيطرة على الشهوات والرغبات ، وهذا شأن مَنْ يريد ترسيخ الخُلُق الفاضل ، وعليه ألاَّ ييأس بل يلزمه الجد والمثابرة على ذلك حتى يحصل لديه بعد تكرُّر العمل واتخاذة عادةً حتى تتكون عنده ملكة الخُلُق التي يسهل معها الفعل .

فالتنتيجة : أنَّ الخُلُقِيَّات من المشهورات ، لا بالمعنى المشهور ، بل بالمعنى الذي أفاده الشيخ المظفر طاب ثراه .

## المحاضرة (( ١٠ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( الرابع : ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح " الانفعال النفساني " ؛ نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة . . . إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسانٌ غالباً .

فترى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة والعطف ، والجمهور يمدح مَنْ يُعين الضعفاء والمرضى ، ويعنى برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات ؛ لأنه مقتضى الرحمة والشفقة ، ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء ؛ لأنه مقتضى الحياء ، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأمة ؛ لأنه مقتضى الغيرة والحمية . . . إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس .

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدّان حُسنًا وقبحاً عقليين ، بل ينبغي أن يسمّيا عاطفيين أو انفعاليين ، وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ " الانفعاليات " ، ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الأشاعرة ، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام ؛ لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات ، بل يستحيل وجودها فيه ؛ لأنها من صفات الممكن ، وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية - على ما سيأتي - فباعتبار أن الشارع من

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٩١)

العقلاء بل رئيسهم ، بل خالق العقل ، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ، ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون ، ولا نقول : إنَّ الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعةً مطلقةً .

الخامس : ومن الأسباب " العادة عند الناس " ؛ كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له ، واحترام الضيف بالطعام ، فيحكمون لأجل ذلك بحُسن القيام للقادم وإطعام الضيف .

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة ، فقد تكون العادة تختص بأهل بلدٍ أو قطر أو أمة ، وقد تعمُّ جميع الناس في جميع العصور أو في عصر ، فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يُحكم بها بحسب العادة ، فتكون مشهورةً عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم .

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمُّون المستهينين بها ، سواء كانت العادة حسنةً من ناحيةٍ عقليةٍ أو عاطفيةٍ أو شرعيةٍ ، أو سيئةً قبيحةً من إحدى هذه النواحي ، فتراهم يذمُّون مَنْ يُرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ، ويذمُّون الحليق إذا اعتادوا إرسالها ، وتراهم يذمُّون مَنْ يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه ، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً .

وهذا الحُسن والقبح أيضاً ليسا عقليين ، بل ينبغي أن يسمَّيا " عاديين " ؛ لأنَّ منشأهما العادة ، وتسمى القضايا فيها في عرف المناطق " العاديات " .

ولذا لا يدخل أيضاً هذا الحُسن والقبح في محل النزاع ، ولا نقول نحن أيضاً بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه ؛ لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون ، أي : بدافع العادة .

نعم ، بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع ؛ مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة ، أي : اللباس غير المعتاد لبسُه عند الناس ، ولكنَّ هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس ، بل لأنَّ مخالفة الناس في زيِّهم على وجهٍ يثير فيهم السخرية والاشمئزاز ، فيه مفسدةٌ موجبةٌ لحرمة هذا اللباس شرعاً ، وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه .

فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً - : أنه ليس كلُّ حُسنٍ وقبحٍ بالمعنى الثالث موضعاً للنزاع مع الأشاعرة ، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحوٍ كلي ، وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحوٍ كلي أيضاً من جهة مصلحةٍ نوعيةٍ أو مفسدةٍ نوعيةٍ ؛ فإنَّ الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكامٌ للعقلاء بما هم عقلاء ، وهي التي ندَّعي فيها أنَّ الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم ، وبهذا تعرف ما وَقَعَ من الخلط في كلام جملةٍ من الباحثين عن هذا الموضوع )) .

لا زال الكلام فيما يتعلّق ببيان أسباب وعوامل حكم العقل العملي بالحُسن والقبح ، وقد تعرضنا لحد الآن لثلاثٍ منها ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى :

الأمر الرابع : من أسباب وعوامل حكم العقل العملي بالحُسن والقبح ، " الانفعال النفساني " الموجود في الإنسان ؛ من قبيل : الرقة ، والرحمة ، والشفقة ، والحياء ، والأففة ، والحمية ، والغيرة ... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي تنفعل وتتأثر بها ، والتي لا يخلو منها إنسانٌ غالباً ، وتوسطها يحكم بحُسن بعض الأمور أو قبحه .

فترى الجمهور يحكم - مثلاً - بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدةٍ ، بل اتّباعاً لما في الغريزة من الرقة والرحمة ، بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقاً وإن كان لفائدةٍ لولا أن تصرف عنه الشرائع والعادات .

والجمهور يمدح مَنْ يعين الضعفاء والمرضى ، ويعنى برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات ؛ لأنه مقتضى الرحمة والشفقة ، كما يحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء ؛ لأنه مقتضى الحياء ، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة أو الوطن والأمة ؛ لأنه مقتضى الحمية والغيرة ... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة عند الناس .

إلا أن هذا النحو من الحُسن والقبح ، ليس من الصحيح تسميته حُسناً وقبحاً عقليين ، بل ينبغي أن يسمّى " عاطفيين " أو " انفعاليين " ، وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ " الانفعاليات " .

وهذا النحو خارجٌ عن محلّ النزاع مع الأشاعرة ، كما أنّه خارجٌ عن محلّ النزاع مع الأخباريين ؛ باعتبار أنّهم ينكرون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، بينما نحن الأصوليون نُثبت الملازمة بينهما .

ولكن نحن - القائلون بالملازمة - لا نقول بلزوم متابعة الشرع للجمهور في أمثال هذه

الأحكام ؛ لوضوح خلوّ الشارع المقدّس عن هذه الانفعالات النفسية ، بل يستحيل وجودها فيه ؛ لأنها من صفات الممكن لا واجب الوجود ، فلا يمكن متابعة العقل في أحكامه ؛ بعد أن لم تكن الأحكام العقلية الناشئة منه - أي : من الانفعال - أحكاماً للعقلاء بما هم عقلاء لكي يتابعهم الشارع المقدّس في حكمهم .

وإنما نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحُسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية ؛ فباعتبار أنّ الشارع المقدّس من العقلاء بل رئيسهم ، بل خالق العقل ، الأمر الذي يُحتّم أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء لا بما هم عاطفيون .

وبالجملة : فنحن لا نقول بأنّ الشارع المقدّس يتابع الناس في أحكامهم متابعاً مطلقاً .  
الأمر الخامس : من أسباب حكم العقل العملي بالحُسن أو القبح " العادة عند الناس " ، أو ما يُعبّر عنه في عرف المناطق بـ " العادات " ، وهي القضايا والتصديقات التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم <sup>(١)</sup> ؛ كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له ، واحترام الضيف بالطعام ، فيحكمون لأجل ذلك بحُسن القيام للقادم وإطعام الضيف ، وبطبيعة الحال يحكمون بقبح ما يضادّهما .

ثم إنّ العادات كثيرة وذات أقسام :

١ - فقد تكون عامّة بحيث تعمُّ جميع الناس ، وهي :

أ - عامّة في جميع العصور . ب - في عصرٍ .

٢ - وقد تكون خاصّة ، وهي :

أ - إمّا خاصّة لأهل بلدٍ ، أو قطرٍ . ب - أو أمةٍ ومذهبٍ .

ومن المعلوم أنّ القضايا التي يحكم بها بحسب العادة ، تختلف باختلافها ، فتكون

---

(١) ينظر : المنطق - الشيخ المظفر ٣ / ٣١١ .

مشهورةً عند القوم الذين لهم تلك العادة ، غير مشهورة عند غيرهم ، بل يكون المشهور ضدها .

وعلى أساس تلك العادات والتقاليد ، نجد أنَّ الناس يمدحون المحافظ على العادات ، ويذمُّون المخالف المستهين بها ، من دون أن يفرِّقوا في العادات ، سواء أكانت حَسَنَةً من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية ، أم كانت سيئةً قبيحةً من إحدى هذه النواحي .

فمثلاً : نراهم يذمُّون مَنْ يُرسل لحيته إذا كانوا اعتادوا حلقها ، ويذمُّون الحليق إذا كانوا اعتادوا إرسالها ، ونراهم يذمُّون مَنْ يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه ، بل ربما يسخرون به أو يعدُّونه مارقاً خارجاً عن عاداتهم وتقاليدهم .

وهذا القسم من الحسن والقبح - أيضاً - ليسا عقليين ، أي : ليس للعقلاء بما هم عقلاء تطابقُ آراء عليه ، بل ينبغي أن يسميَّا " عاديين " ؛ باعتبار أنَّ منشأهما العادة ، وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة " العاديات " .

فمن أجل ذلك لا يدخل - أيضاً - هذا الحسن والقبح في محلِّ النزاع مع الأشاعرة ؛ إذ لا دليل على لزوم متابعة الشارع للناس في كلِّ ما يحكمون به بحسب عاداتهم ؛ لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون ، أي : بدافع العادة ، فلا تلازم في البين .

نعم ، بعض العادات قد تقع موضوعاً لحكم الشارع المقدَّس ؛ كحكمه بحرمة لباس الشهرة <sup>(١)</sup> .

---

(١) الوسائل - الحر العاملي ٣ / ٣٥٤ باب ١٢ من أبواب أحكام الملابس ، الأحاديث ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .  
والمراد من لباس الشهرة : اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس ؛ بأن يلبس خلاف زيِّه من حيث جنس اللباس ، أو من حيث لونه ، أو من حيث وضعه وتفصيله وخياطته .  
ينظر : العروة الوثقى - السيد اليزدي ٢ / ٣٥١ م ٤٢ .



ولكنَّ حكم الشارع هذا ليس من باب متابعة الشارع لعادة الناس ، وأنَّ ما حَسَنَتَه العادة يحكم الشارع بوجوبه وما قَبَّحَتَه العادة يحكم بحرمته ، بل أحكام الشارع المقدس تابعةٌ للملاكات من المصالح والمفاسد ، وبما أنَّ لباس الشهرة مشتملٌ على المفسدة ؛ نظراً إلى أنَّ مخالفة الناس في زيِّهم على وجهٍ يثير فيهم السخرية والاشمئزاز ، فيه مفسدةٌ ؛ الأمر الذي دعا الشارع المقدس إلى تحريمه .

وبكلمة<sup>(١)</sup> : أنَّ مفسدة لباس الشهرة تكمن في :

إنَّ من أهم أغراض الشارع المقدس وأهدافه ، إيجاد الألفة بين الناس وتقارب قلوبهم واجتماع كلمتهم<sup>(٢)</sup> ، في حين أنَّ لباس الشهرة يدعو إلى اشمئزاز الجمهور من اللابس وتنفرهم منه وذمهم إيَّاه ، وهذه مفسدة في نظر الشارع ، فلذا حَكَمَ بتحريمه .  
إلاَّ أنَّ هذا شيءٌ آخر غير ما نحن فيه ، وخارجٌ عن محل البحث ؛ فإنَّ محلَّ البحث فيما يحكم الشارع على وفق ما يعتاده الجمهور ، ويتابعهم عليه ، وإنَّ كان حكمه عديم الملاك في ذلك المورد .

ثم ذَكَرَ طاب ثراه خلاصة البحث في الأمر الرابع - الذي أطال الكلام فيه - ؛ بقوله :  
( فتحصل من جميع ما ذكرنا ... إلخ ) ، وهو أنَّنا نريد أن نخرج بهذه النتيجة : إنَّ الحُسن والقبح بالمعنى الثالث - المتنازع فيه - له أسبابٌ وعوامل متعدّدة ، وليس محلاً للنزاع مع

---

أو أنه : ( اللباس الذي يُظهِرُ المؤمنَ في شُنعَةٍ وقباحتٍ وفظاعةٍ عند الناس ؛ لحرمة هتك المؤمن نفسه وإذلاله إيَّاه ) . المسائل المنتخبة - السيد السيستاني ١١٣ م ٢٤٧ .

(١) ينظر : المنطق - الشيخ المظفر ٣ / ٣١٢ .

(٢) كما يشير لذلك قوله تعالى : " وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ... فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا " سورة آل عمران : من الآية ١٠٣ .

الأشاعرة بتمام تلك الأسباب ، فليس كلُّ حُسنٍ وقيحٍ بالمعنى الثالث موضعاً للنزاع مع الأشاعرة ، بل خصوص ما كان سببه :

أ - إدراك كمال الشئ أو نقصه على نحو كلي .

ب - إدراك ملائمة الشئ أو عدمها على نحو كلي - أيضاً - من جهة مصلحةٍ نوعيةٍ أو مفسدةٍ نوعيةٍ ؛ وذلك لأنَّ الأحكام العقلية الناشئة من هذين السببين ، هي أحكامٌ للعقلاء بما هم عقلاء ، أي : لا بما هم عاطفيون أو انفعاليون أو أصحاب عاداتٍ ورسومٍ ونحو ذلك ، وهذه الأحكام هي التي ندَّعي فيها أنَّ الشارع المقدَّس لا بد أن يتابع العقلاء في حكمهم بها ، باعتباره منهم ، بل رئيسهم ، بل خالق العقل ، ولا نقول بأنَّ الشارع يتابع الجمهور في أحكامهم متابعَةً مطلقةً ، حتى ولو كان حكمهم بما هم عاطفيون ، أو انفعاليون ، أو أصحاب عادات ونحو ذلك .

وعلى هذا : فحكم العقل العملي بالحُسن والقبح - بمقتضى الخُلُق الإنساني ، أو الانفعال النفسي ، أو العادات عند الناس ، أو ما شابه ذلك - خارجٌ عن محلِّ النزاع .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( وتسمَّى القضايا هذه عند المنطقيين بـ " الانفعاليات " )) وهي القضايا ( التي يقبلها الجمهور بسبب انفعالٍ نفسي عام ؛ كالرقة والرحمة والشفقة والحياء والأئفة والحمية والغيرة ، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنسانٌ غالباً )<sup>(١)</sup> .

## المحاضرة (( ١١ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين

إنَّ الحُسْنَ والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام :

١ - ما هو " علة " للحُسْن والقبح ، ويسمى الحُسْنَ والقبح فيه بـ " الذاتيين " ؛ مثل العدل والظلم والعلم والجهل ، فإنَّ العدل بما هو عدلٌ لا يكون إلَّا حَسَنًا أبدًا ، أي : أنه متى ما صدق عنوان " العدل " ، فإنه لا بد أن يُمدح عليه فاعله عند العقلاء ويُعدّ عندهم مُحْسِنًا ، وكذلك الظلم بما هو ظلمٌ لا يكون إلَّا قبيحًا ، أي : أنه متى ما صدق عنوان " الظلم " ، فإنَّ فاعله مذموم عندهم ويُعدّ مُسِيئًا .

٢ - ما هو " مقتضى " لهما ، ويسمى الحُسْنَ والقبح فيه بـ " العرضيين " ؛ مثل : تعظيم الصديق وتحقيره ، فإنَّ تعظيم الصديق لو خُلي ونفسه فهو حَسَنٌ ممدوح عليه ، وتحقيره كذلك قبيحٌ لو خُلي ونفسه ، ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً ؛ كما إذا كان سبباً لظلم ثالثٍ ، بخلاف العدل ، فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان " العدل " ، كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقيرٌ له يجوز أن يكون حَسَنًا ممدوحاً عليه ؛ كما إذا كان سبباً لنجاته ، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حَسَنًا مع بقاء صدق عنوان " الظلم " .

## ٥ - معنى الحسن والقبح الذاتي

الكلام حول الأمر الخامس من الأمور التي عَقَدَ الماتن طاب ثراه فيها بحثه حول التحسين والتقبيح العقليين ، وهو ما يتعلق بتفسير الحُسن والقبح الذاتي .  
وقد أفاد طاب ثراه : أنَّ الحُسن والقبح بالمعنى الثالث - بمعنى المدح والذم - ينقسمان إلى ثلاثة أقسام :

وقبل بيان الأقسام ، لا بأس بذكر مقدمة نقف من خلالها على المراد من كلمتي " العلية " و " الاقتضاء " الواردتين في البحث ، وهي : إنَّ كلمتي " العلية ، الاقتضاء " تأتيان بمعنيين :

١ - بمعنى الإيجاد والتأثير ، فيكون المراد من " العلة " العلة الناتئة ، وإن شئت فقل : العلة الموجدة للشيء ؛ كطلوع الشمس - مثلاً - فإنه علة لوجود النهار .  
والمراد من " الاقتضاء " العلة الناقصة ، وإن شئت فقل : جزء العلة ؛ باعتبار أنَّ جزئها الآخر هو عدم المانع ؛ كالنار - مثلاً - فإنها مقتضى لإيجاد الإحراق ، شريطة فقدان المانع ؛ كالرطوبة - مثلاً - حتى يؤثر المقتضي أثره .

٢ - كون العنوان المحكوم عليه بالحُسن أو القبح تمام الموضوع للحكم أو عدمه ، فالمراد من " العلة " كونُ العنوان المحكوم عليه بالحُسن أو القبح في حد ذاته ، تمام الموضوع لحكم العقلَاء بأحدهما ، أو لحكم الشارع بالوجوب أو الحرمة ؛ وهذا كالعدل والظلم ، فالعدلُ علةٌ للحُسن بمعنى أنَّه تمام الموضوع لحكم العقلَاء بالحُسن ، من دون اندراجهِ تحت عنوانٍ آخر .

وليس المراد بالعلة ، معنى الإيجاد والتأثير ، وإن شئت فقل : العلة الموجدة ؛ فإنَّ عنوان العدل ليس موجداً لحكم العقلَاء كما لا يخفى ، فإذا ما هو الموجد ؟

الموجد لحكم العقلاء إنما هو وجود المصلحة العامة في عنوان العدل ، الباعثة للعقلاء على أن يحكموا بمقتضى عقولهم بمثل هذا الحكم .

وكذا الكلام بالنسبة للظلم ، فإنه علةٌ لحكم العقلاء بالقبح ، بمعنى أن الظلم تمام الموضوع ، لا علةٌ موجدةٌ لحكمهم بالقبح ، بالتفصيل المتقدم .

ولنأخذ مثلاً لحكم الشارع ؛ فمثلاً : " الخمر حرامٌ " ، ومعنى ذلك أن الخمر تمام الموضوع لحكم الشارع بالحرمة ، لا أن عنوان الخمر موجدٌ للحرمة ، وهذا واضح .

إذاً ما هو الموجد للحرمة ؟ الموجد لها إنما هو نهي الشارع المقدس ، والخمر لا محل له من الإعراب سوى كونه موضوعاً للنهي ؛ إذ بدون الموضوع لا حكم للشارع أصلاً .

هذا كله بالنسبة لمعنى العلة ، وأما الاقتضاء ، فالمراد منه أن العنوان ليس في حد ذاته تمام الموضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح ، بل بتوسط عنوان آخر ، فإن اندرج هذا العنوان تحت عنوانٍ حسنٍ كان هذا العنوان حسناً ، وإن اندرج تحت عنوانٍ قبيحٍ كان قبيحاً .

ولكن هذا العنوان لو خُلِّي وطبعه من دون طرو عوارض خارجية ، كان - لا محالة - داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح ، وستأتي أمثلته إن شاء الله تعالى .

والمراد في المقام هو المعنى الثاني لكلمتي " العلية ، والاقتضاء " ، على ما سيبيِّن الماتن طاب ثراه في آخر هذا الأمر الخامس <sup>(١)</sup> .

وبعد التوجُّه لهذه المقدمة ، نقول : إنَّ كلَّ فعلٍ من أفعالنا الاختيارية ، معنُونٌ بعنوانٍ ؛ من قبيل عناوين : العدل ، والصدق ، والضرب ، وتعظيم الصديق ، وغيرها ، وهذه العناوين يمكن أن تُصنَّفَ إلى طوائف ثلاثة :

---

(١) ينظر : شرح أصول فقه " شرح فارسي " - الشيخ المحمدي ٢ / ٦٠ - ٦١ .

الأولى : بعضها علّةٌ لحكم العقلاء بالحُسن أو القبح ، بمعنى أنّه تمام الموضوع لهذا الحكم ، وأنّه متى ما انطبق هذا العنوان حَكَم العقلاء بالحُسن أو القبح بدون توقّف .

ويسمّى الحُسن والقبح في هذا القسم بـ " الذاتيين " ؛ بلحاظ أنّ العنوان المحكوم عليه بالحُسن أو القبح بما هو في نفسه وفي حدّ ذاته ، يكون متّصفاً بأحدهما ، بلا حاجةٍ إلى اندراجه تحت عنوانٍ آخر ، فلا يحتاج إلى واسطةٍ في اتصافه بأحدهما .

مثال ذلك : عنوان العدل والظلم ؛ والعلم والجهل ، فإنّ العدل بما هو عدلٌ حسنٌ ذاتاً بحيث لا يحتاج حُسْنه إلى طرؤ عنوانٍ آخر ، ومحالٌ أن يتخلّف الحُسن عنه أبداً ، أي : أنّه متى ما صدق عنوان " العدل " ، فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويُعدُّ عندهم مُحسناً .

وكذلك الظلم بما هو ظلمٌ قبيحٌ ذاتاً ، ومحالٌ أن يتخلّف القبح عنه أبداً ، أي : أنّه متى ما صدق عنوان " الظلم " ، فإنّ فاعله مذمومٌ عندهم ويُعدُّ مُسيئاً .  
والكلام حول " العلم والجهل " بالتقريب المتقدّم نفسه .

الطائفة الثانية : بعض العناوين مقتضى لحكم العقلاء بالحُسن أو القبح ، وليس تمام الموضوع لهذا الحكم ، بمعنى أنّ العنوان الذي فيه اقتضاء الحُسن والقبح ، ليس في حدّ ذاته وفي نفسه متّصفاً بالحسن أو القبح ، بل بتوسط اندراجه تحت عنوانٍ آخر ، فيحتاج في اتّصافه بأحدهما إلى واسطةٍ ، وبتوسط طرؤ عوارض خارجية يتصف هذا العنوان - مع الحفاظ على عنوانه - بالحُسن تارةً والقبح أخرى ، ولكن هذا العنوان لو خُلّي وطبعه كان داخلاً تحت العنوان الحسن ويكون مقتضياً لحكم العقلاء بالحُسن ، أو تحت العنوان القبيح ويكون مقتضياً لحكمهم بالقبح .

ويسمّى الحُسن والقبح في هذا القسم بـ " العرضيين " ؛ نظراً إلى أنّ حكم العقلاء

بالْحُسْن والقبح ، يتغيّر بطرؤ عناوين تحوّل الحسنَ قبيحاً والقبيحَ حسناً ، ولم يكن ذاتياً حتى يكون محفوظاً .

مثال ذلك : " الصدق والكذب " ، فإنّ الصدق بما هو صدقٌ ، مقتضى للحُسْن ، أي : لو خلي وطبعه لكان مؤثراً في إدراك العقلاء بأنه مما ينبغي فعله ويمدحون فاعله ، ولكن الصدق بعنوان أنه صدقٌ - أي : مع الحفاظ على عنوانه - يمكن أن يكون قبيحاً مذموماً ؛ كما لو كان مظنةً الفتنة وإراقة الدماء ، فإنه حينئذٍ يصير قبيحاً ، بخلاف العدل - أي : في القسم الأول - فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان " العدل " .

وهكذا الكذب ، فإنه بما هو كذبٌ مقتضى للقبح ، أي : لو خلي وطبعه لكان مؤثراً في إدراك العقلاء بأنه مما ينبغي تركه ويدّمون مرتكبه ، ولكنّ الكذب مع بقاء صدق عنوان الكذب ، يمكن أن يكون حسناً ممدوحاً عليه ؛ كما لو كان سبباً لنجاة مؤمنٍ أو إصلاح ذات البين ، فإنه حينئذٍ يصير حسناً ، بخلاف الظلم فإنه يستحيل أن يكون حسناً مع بقاء صدق عنوان " الظلم " .

فتحصل : أنّ الصدق والكذب ، مقتضيان للحسن والقبح ، وتأثير المقتضي منوطٌ بعدم طرؤ عنوانٍ يمنع من تأثيره فيما يقتضيه .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ((مثل تعظيم الصديق وتحقيره)) فإنّ عنوان تعظيم الصديق مقتضى للحُسْن ، أي : أنّه لو خُلي وطبعه ، لكان داخلاً تحت عنوان " العدل " الذي هو حسنٌ في ذاته ، أي : بهذا الاعتبار تكون له - أي : لتعظيم الصديق - مصلحةٌ نوعيةٌ عامةٌ ، فلا شك في حُسْنه ، أما لو أوجب تعظيم الصديق في الخارج ظلمَ شخصٍ ثالثٍ ، كان قبيحاً مذموماً ؛ لأنّه يدخل حينئذٍ - بما هو تعظيم الصديق - تحت عنوان " الظلم " ، ولا يخرج عن عنوان

كونه تعظيماً للصديق ، بل العنوان محفوظٌ ، وهذا بخلاف العدل - أي : في القسم الأول - فإنه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان " العدل " .

وكذلك يقال : في تحقير الصديق ، فإنه عنوانٌ مقتضى للقبح ، أي : أنه لو خُلِّي ونفسه يدخل تحت عنوان " الظلم " الذي هو قبيحٌ بحسب ذاته ، أي : بهذا الاعتبار تكون له - أي : لتحقير الصديق - مفسدةٌ نوعيةٌ عامةٌ ، فلا شكَّ في قبحه ، أما لو كان تحقير الصديق في الخارج سبباً لنجاة نفسٍ محترمةٍ ، كان حسناً ؛ لأنه يدخل حينئذٍ بما هو تحقير الصديق - تحت عنوان " العدل " ، ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق ، بل مع بقاء صدق العنوان ، وهذا بخلاف الظلم - أي : في القسم الأول - فإنه يستحيل أن يكون حسناً مع بقاء صدق عنوان " الظلم " <sup>(١)</sup> .

---

(١) وهذا المعنى موجودٌ في رواياتنا ؛ حيث كان المعصوم عليه السلام يذمُّ أقرب مَنْ كان إليه من أصحابه ؛ دفاعاً عنه وحفاظاً عليه ، ونحو ذلك من الدواعي ؛ كما في ذمِّ الإمام الصادق لزرارة ، وقد بيَّن ذلك عليه السلام بقوله - في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه - : (اقرأ مني على والدك السلام ، فقل له : إنما أعيبك دفاعاً مني عنك ؛ فإنَّ الناس والعدو يسارعون إلى كل مَنْ قَرَّبناه وحمدنا مكانه ، لإدخال الأذى في مَنْ نَحَبُه وثَقَرَبُه ، يرمونه لمحبتنا له وقُربه ودنوه منا ، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله ، ويحمدون كلَّ مَنْ عيبناه نحن ، وأن نحمد أمره .

فإنما أعيبك ؛ لأنك رجلٌ اشتهرت بنا ولميلك إلينا ، وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر ؛ لمودتك لنا ولميلك إلينا ، فأحببتُ أن أعيبك ؛ ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك ونقصك ، ويكون بذلك منا دفع شرهم عنك ؛ يقول الله جل وعز " أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردتُ أن أعييها وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا " . هذا التنزيل من عند الله ، لا والله ! ما عابها إلا لكي تسلم من الملك ولا تعطب على يديه ، ولقد كانت صالحة ليس للعب منها مساغ والحمد لله . فافهم المثل يرحمك الله ! ، فإنك والله أحبُّ الناس إليّ ، وأحبُّ أصحاب أبي عليه السلام حيّاً وميتاً ،



---

فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر ، وإنّ من ورائك ملكاً ظلوماً غصبواً يرقب عبور كل سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ؛ ليأخذها غصباً ثم يغصبها وأهلها . فرحمة الله عليك حياً ورحمته ورضوانه عليك ميتاً ... ) . اختيار معرفة الرجال - الطوسي ١ / ٣٤٩ رقم ٢٢١ .

## المحاضرة (( ١٢ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٣ - ما لا عليّة له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحُسن والقبح أصلاً ، وإنما قد يتصف بالحُسن تارةً إذا انطبق عليه عنوانٌ حَسَنٌ ؛ كالعدل ، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوانٌ قبيحٌ ؛ كالظلم ، وقد لا ينطبق عليه عنوانٌ أحدهما فلا يكون حَسَنًا ولا قبيحًا ؛ كالضرب - مثلاً - ، فإنه حَسَنٌ للتأديب وقبيحٌ للتشفي ، ولا حسن ولا قبيح ؛ كضرب غير ذي الروح .

ومعنى كون الحُسن أو القبح ذاتياً : أنَّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حدّ ذاته ، يكون محكوماً به ، لا من جهة اندراجه تحت عنوانٍ آخر ، فلا يحتاج إلى واسطةٍ في اتصافه بأحدهما .

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما : أنَّ العنوان ليس في حدّ ذاته متصفاً به ، بل بتوسط عنوانٍ آخر ، ولكنه لو خُلي وطبعه كان داخلاً تحت العنوان الحُسن أو القبيح ؛ ألا ترى أنَّ تعظيم الصديق لو خُلي ونفسه يدخل تحت عنوان " العدل " الذي هو حَسَنٌ في ذاته ، أي : بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة ، أما لو كان سبباً لهلاك نفسٍ محترمة كان قبيحاً ؛ لأنه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان " الظلم " ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق .

وكذلك يُقال في تحقير الصديق ، فإنه لو خُلي ونفسه يدخل تحت عنوان "الظلم" الذي هو قبيحٌ بحسب ذاته ، أي : بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة ، فلو كان سبباً لنجاة نفسٍ محترمة كان حسناً ؛ لأنه يدخل حينئذٍ تحت عنوان "العدل" ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق .

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خُليت وأنفسها داخلة تحت عنوانٍ حسنٍ أو قبيحٍ ، فلذلك لا تكون لها عليّة ولا اقتضاء .

وعلى هذا يتضح معنى العليّة والاقتضاء هنا ، فإنّ المراد من العليّة : أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح .

والمراد من الاقتضاء : أنّ العنوان لو خُلي وطبعه يكون داخلاً فيما هو موضوعٌ لحكم العقلاء بالحسن أو القبح ، وليس المراد من العليّة والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير والإيجاد ؛ فإنه من البديهي أنه لا عليّة ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلاّ من باب عليّة الموضوع لمحموله )) .

كان كلامنا - أخيراً - في أنّ العناوين التي تتّصف بها أفعالنا الاختيارية ، يمكن أن تصنّف إلى طوائف ثلاثة ، تقدّم الكلام حول اثنتين منها ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى :

الطائفة الثالثة : بعض العناوين في حد ذاته لا علّة للحكم بالحسن والقبح ، ولا مقتضى لذلك ، بل الحُسن والقبح في هذا القسم اعتباري محض ، وتابعٌ للعناوين الطارئة عليه ، فإذا انطبق عليه عنوانٌ حسنٌ كالعدل اتصف بالحُسن ، وإذا انطبق عليه عنوانٌ قبيحٌ

كالظلم اتصف بالقبح ، وإن لم ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً .  
مثال ذلك : عنوان " الضرب " ، فإن كان ضرب اليتيم للتأديب ، كان داخلاً تحت  
عنوان العدل فيكون حسناً ، وإن كان للتشفي ، كان داخلاً تحت عنوان الظلم فيكون  
قبيحاً ، وأما إذا كان متعلق الضرب غير ذي الروح - أي : الجهاد - فلا يكون حسناً ولا  
قبيحاً .

فالتيجة في نهاية المطاف : أن الأفعال الاختيارية من جهة الحسن والقبح مختلفة :

أ - فبعضها حسنٌ بالذات أو قبيحٌ كذلك .

ب - وبعضها مقتضى للحسن أو القبح

ت - وبعضها لا يدرك العقل حسنٌها وقبحٌها حتى بالاعتضاء .

بما يتبين من ذلك كله : أن العدلية إذن لا تدعي أن العقل يدرك حسن جميع الأفعال  
أو قبحها بحيث لا يشدّ شيء من ذلك .

وإن شئت فقل : أن الهدف من هذا البحث ، هو تشخيص محلّ النزاع بين العدلية  
والأشاعرة ، وأنه دائرٌ بين الإيجاب الجزئي - وأنّ العقل يحكم على بعض الأفعال بالحسن  
والقبح - والسلب الكلي - وأنّ العقل لا يحكم على شيء من الأفعال بالحسن والقبح - ،  
فالعدلية ذهبت إلى الأول ، والأشاعرة إلى الثاني .

ثم تعرّض الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً : أن ... إلخ )  
إلى أنه ما معنى كون الحسن أو القبح ذاتياً ، أو مقتضياً لأحدهما ؟ وهذا ما تقدّم شرحه في  
المقدمة التمهيدية التي قدّمناها في الدرس السابق .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً ) وللمحقق الأصفهاني طاب

ثراه في المقام كلامٌ قيّمٌ في تفسير ذاتية التحسين والتقبيح ؛ حيث قال - بعنوان " ما ذا يُراد من ذاتية حسن العدل وقبح الظلم " - : ( وأما حديثُ كونِ حُسن العدل وقبح الظلم ذاتياً ، فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات - باب الإيساغوجي - ؛ لوضوح أنَّ استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم .

وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ؛ لأنَّ الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه ؛ كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان - مثلاً - ، وإلاَّ لكان الإنسان في حدِّ ذاته ، إما واجباً أو ممتنعاً ، ومن الواضح بالتأمل أنَّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك ؛ لأنَّ سلب مال الغير - مثلاً - ، مقولةٌ خاصة بحسب أنحاء التصرف ، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف يُنتزع منه أنه غصبٌ ، وبالإضافة إلى ترتُّب اختلال النظام عليه بنوعه - وهو أيضاً خارجٌ عن مقام ذاته - يُنتزع منه أنه مخلٌّ بالنظام وذو مفسدة عامة ، فكيف يُنتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصباً وكونه مخللاً بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير ؟ .

بل المراد بذاتية الحُسن والقبح ، كون الحكمين عرضاً ذاتياً ، بمعنى أنَّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه ، يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجهما تحت عنوان آخر ، بخلاف سائر العناوين فإنها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خُلي ونفسه ؛ كـ " الصدق والكذب " ، فإنها مع حفظ عنوانهما في الصدق المُهلِك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن ، يترتب استحقاق الذم على الأول ؛ بلحاظ اندراجهما تحت الظلم على المؤمن ، ويترتب استحقاق المدح على الثاني ؛ لاندراجهما تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، وإنَّ كان لو خُلي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول ، والثاني تحت عنوان الجور [ في القول ] فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا

تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم) <sup>(١)</sup> .

ومن هذا يظهر : أنَّ المراد من الذاتي في المقام ، إنما هو حُسن الأفعال وقبحها العقلي ، في مقابل الأشاعرة الذين ذهبوا إلى حُسن الأفعال وقبحها الشرعي ، فَمَنْ قال بأنَّ العقل له القدرة على وصف الفعل - إذا نظر إليه بما هو هو - بأحد الوصفين ، فقد ذَهَبَ إلى التحسين والتقييح العقلين الذاتيين .

وأما مَنْ قال بعجز العقل عن وصف الفعل بالحسن أو القبح وإنما يستعين بالشرع وحكمه ، فقد ذَهَبَ إلى التحسين والتقييح الشرعيين غير الذاتيين <sup>(٢)</sup> .

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢ / ٤٣ - ٤٤ .

(٢) ينظر : رسالة في التحسين والتقييح - الشيخ السبحاني ٢٠ .

## المحاضرة (( ١٣ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٦ - أدلة الطرفين :

بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة ، لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة ، ونحن نبحث عن ذلك في عدة مواد ، فنقول :

١ - إنّا ذكرنا أنّ قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات ، وأشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أنّ المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها ، ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة - وهو أهم أدلتهم - إذ يقولون :

لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل ، لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء ، ولكن الفرق موجود قطعاً ؛ إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأول .

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي ، قد استُثني فيه نقيض التالي لينتج

نقيض المقدم .

والجواب عنه : أنّ المقدّمة الأولى - وهي الجملة الشرطية - ممنوعة ، ومنعها يُعلم مما تقدم آنفاً ؛ لأنّ قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات ، وقضية " أنّ الكل أعظم من الجزء " من الأوليات اليقينية ، فلا ملازمة

بينهما وليس هما من بابٍ واحدٍ حتى يلزم من كون القضية الأولى مما يحكم به العقل ، ألا يكون فرق بينهما وبين القضية الثانية .

وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات ، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداها على الأخرى ، والفارق من وجوه ثلاثة :  
الأول : أن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي ، والحاكم في الأوليات العقل النظري .

الثاني : أن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء ، والأوليات لها واقع خارجي .

الثالث : أن القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلُّ عاقلٍ لو خُلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها ، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني ، وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم ، فإنه لا بد ألا يشذَّ عاقلٌ في الحكم بها لأول وهلة .

٢ - ومن أدلتهم على إنكار الحُسن والقبح العقليين ، أن قالوا : إنّه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حُسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات ؛ كالصدق ، إذ يكون مرةً ممدوحاً عليه وأخرى مذموماً عليه إذا كان فيه ضرر كبير ، وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه إذا كان فيه نفع كبير ؛ كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حُسنه وقبحه .



والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر مما ذكرناه ، من أنَّ حُسن الأشياء وقبحها على أنحاءٍ ثلاثةٍ ، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف ؛ فإنَّ العدل بما هو عدلٌ لا يكون قبيحاً أبداً ، وكذلك الظلم بما هو ظلمٌ لا يكون حسناً أبداً ، أي : أنه ما دام عنوان " العدل " صادقاً فهو ممدوح ، وما دام عنوان " الظلم " صادقاً فهو مذموم .

وأما ما كان عرضياً فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات ؛ فمثلاً : الصدق إنْ دخل تحت عنوان " العدل " ، كان ممدوحاً ، وإنْ دخل تحت عنوان " الظلم " ، كان قبيحاً ، وكذلك الكذب وما ذُكر من الأمثلة .

والخلاصة : أنَّ العدلية لا يقولون بأنَّ جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحُسن أبداً أو بالقبح أبداً ، حتى يلزم ما ذُكر من الإشكال )) .

الكلام في الأمر السادس من الأمور التي عَقَدَ الماتن طاب ثراه فيها بحثه حول التحسين والتقييح العقليين ، وهو ما يتعلّق بأدلة طرفي النزاع ، وقد أفاد طاب ثراه أنه بتقديم الأمور السابقة - أعني : الأمور الخمسة التي تقدّم البحث فيها - نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعينِ بصيرة ؛ لنعطي القضاء العادل لأحد طرفي النزاع ، ونأخذ النتيجة المطلوبة فيما نحن فيه .

وبحثنا كان متمركزاً حول : أنَّ حُسن الأفعال وقبحها هل هما عقليان أو شرعيان ؟ بمعنى أنَّ الحاكم بهما العقل أو الشرع ؟

فلأشاعرة ذهبوا إلى نفي التحسين والتقييح العقليين ، وقالوا بأنَّ الحاكمَ بهما هو الشرع ، ولكنَّ العدلية ذهبوا إلى إثبات ذلك ، وقالوا بأنَّ الحاكمَ بهما هو العقل .

وأما الآن فالبحث في أدلة الطرفين :

وقد عَرَضَ الشيخ الماتن طاب ثراه أهم تلك الأدلة ، فبيّن دليلين للأشاعرة ، ودليلين للعدلية .

### دليلا الأشاعرة :

أما الدليل الأول ، فقد عَرَضَهُ طاب ثراه بعد تمهيد ، وحاصله : أنا ذكرنا في بيان الأمر الرابع أنَّ مبادئ الأقيسة ثمانية : يقينيات ، ومظنونيات ، ومشهورات ، و...<sup>(١)</sup> ، وقلنا إنَّ قضية الحُسن والقبح بالمعنى المبحوث عنه ، داخلية في قسم القضايا المشهورات التي هي قسمٌ برأسه في مقابل القضايا الضروريات والبدهيّات الستة<sup>(٢)</sup> ؛ لاندراجها في اليقينيات ، فهما - المشهورات واليقينيات - من واديين ، وسيأتي بيان الفروق بينهما .  
والغرض من هذا التمهيد ، مجرد الإشارة إلى أنَّ الأشاعرة خلطوا بين هذين البابين ، فابتلي دليلهم بالمغالطة .

وبعد التمهيد ، نقرّر الدليل الأول لهم ، وحاصله : لو كان الحاكم بحُسن الأفعال وقبحها هو العقل ، لما كان فرقٌ بين حكمه في قضية التحسين والتقبيح ، وبين حكمه بأنَّ الكل أعظم من الجزء .

وبكلمةٍ : لو كان العلم بحُسن الأشياء وقبحها ضرورياً ، لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء .

لكنَّ التالي باطلٌ بالوجدان ، فالمقدّم مثله في البطالان .

---

(١) ينظر : المنطق - الشيخ المظفر ٣ / ٢٩٣ .

(٢) وهي - بحكم الاستقراء - : أوليات ، ومشاهدات ، وتجريبات ، ومتواترات ، وحدسيات ، وفطريات . ينظر : المصدر نفسه ٢٩٤ .

بيان الملازمة - أي القضية الشرطية - : أنَّ الحاكم في القضيتين لو كان هو العقل ، فلا تفاوت في الأحكام العقلية ، وإن شئت قلت : إنَّ العلوم الضرورية لا تتفاوت .

بيان بطلان التالي - أي : اللازم - : وجود الفرق قطعاً ؛ بدليل أنَّ الحكم الثاني وأنَّ الكلَّ أعظم من الجزء ، مما لا يختلف فيه اثنان ، بل العقلاء بأسرهم متفقون على ذلك ، بخلاف قضية الحُسن والقبح ، فالاختلاف واقعٌ فيها بين العدلية والأشاعة كما لا يخفى .

فالتيجة : أنَّ الحُسن والقبح ليس عقليين <sup>(١)</sup> .

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم <sup>(٢)</sup> .

وقد أجاب الماتن طاب ثراه على ذلك بما حاصله : أننا نمنع الملازمة في استدلالهم وأنَّ الحاكم بالحُسن والقبح إذا كان هو العقل ، فلازمه عدم الفرق بين البابين ، بل نقول : إنَّ الحاكم بالحُسن والقبح هو العقل ، ومع ذلك الفرقُ بين البابين واضحٌ ، في حين أنهم غفلوا في استدلالهم ؛ حيث قاسوا قضية الحُسن والقبح على مثل قضية الكل أعظم من الجزء ، وكأثمَّ ظنوا أنَّ كلَّ ما حكم به العقل فهو من الضروريات ، مع أنَّ قضية الحُسن والقبح من المشهورات ومن قسم المحمودات خاصة ، والحاكم بها هو العقل العملي ، وقضية " الكلَّ أعظم من الجزء " من اليقينيّات الضرورية الأولية ، والحاكم بها هو العقل النظري ، وغير خفي الفرق بين العقليين كما تقدم ، فكان - إذاً - قياسهم قياساً مع الفارق العظيم ! والتفاوت واقعٌ بينهما لا محالة ، ولا يضر هذا في كون الحُسن والقبح عقليين ؛ بعد

---

(١) ينظر : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - العلامة الحلي ٣٢٩ .

(٢) لا بأس بالرجوع إلى كتاب المنطق للشيخ المظفر ٢ / ٢٦٧ وما بعدها ، للتعرف على القياس الاستثنائي .

أن اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا ، فظنَّوه شيئاً واحداً ، كما لم يفرّقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئاً واحداً ، مع أنَّهما قسمان متقابلان ، يختلف أحدهما عن الآخر من وجوه ثلاثة :

١ - إنَّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي ، والحاكم في الأوليات العقل النظري .

٢ - إنَّ القضية التأديبية لا واقع لها إلاَّ تطابق آراء العقلاء ، والأوليات لها واقعٌ خارجي .

٣ - إنَّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلُّ عاقل لو خُلِّي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها ، وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم ، فإنه لا بد ألاَّ يشدَّ عاقل في الحكم بها لأول وهلة .

وأما الدليل الآخر - وهو قياس استثنائي آخر - ، فحاصله : لو كان الحُسن والقبح عقليين ، لما اختلف حُسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات ، والتالي باطلٌ ، فالمدَّم مثله في البطلان .

بيان الملازمة : أنَّ الحاكم لو كان هو العقل ، فحكم العقل كلي وعامٌ غير قابلٍ للتخصيص أصلاً ، فإذا حكم بحُسن شيءٍ كان حَسَناً دائماً ، وإذا حَكَم بقبح شيءٍ كان قبيحاً كذلك ، ولا يختلف باختلاف الجهات .

بيان بطلان التالي : اختلاف كثيرٍ من الأفعال حُسناً وقبحاً ، باختلاف الوجوه والاعتبارات ؛ كالصدق - مثلاً - فإنَّه تارةً يكون ممدوحاً عليه ، وأخرى مذموماً عليه ، فيما إذا كان مشتملاً على ضررٍ كبير .

وكذلك الكذب بالعكس ، فإنَّه يكون مذموماً عليه ، وممدوحاً عليه ، فيما إذا كان فيه

نفع كبير ، بل قد يجب فيما إذا تعيّن الكذب لإنقاذ نبي من الهلاك .  
وكذا كل فعلٍ يجب تارةً ويحرم أخرى ؛ كالقتل والضرب حدّاً وظلماً .  
إذن : ليس حُسن الأشياء وقبحها عقلياً ، بل شرعي <sup>(١)</sup> .

وقد أجاب الشيخ الماتن طاب ثراه على ذلك ؛ بقوله : ( والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر مما ذكرناه ... إلخ ) ، وقبل تقرير الجواب لا بأس باستدكار ما تقدّم منه طاب ثراه ، وهو : أن عناوين الأفعال بالنسبة إلى الحُسن والقبح على ثلاثة أقسام :  
الأول : ما هو علّة تامّة للحُسن والقبح ؛ كالعدل والظلم ، فإنهما في حد نفسيهما محكومان بهما من دون حاجة إلى اندراجهما تحت عنوانٍ آخر ، فالحسن والقبح ذاتيان لهما .  
الثاني : ما هو مقتضى لهما ، أي لو خلي وطبعه لكان مؤثراً ؛ كالصدق والكذب ، فالصدق بما هو صدق فيه اقتضاء التأثير في إدراك العقلاء بأنه مما ينبغي أن يُفعل ويمدحون فاعله عليه ، بخلاف الكذب فإنه مذموم لديهم ، ولكن هذا التأثير لا يتم عادةً مع وجود مزاحمٍ له يمنع من تأثيره ؛ نظراً لأهميته ؛ كأن يكون في الصدق ما يوجب قتل النفس المحترمة ، أو انتهاك عرض ، أو تسلط ظالم على مؤمن ، وهكذا ، وحيث إنّ توصيفهما بهما من جهة اندراجهما تحت العناوين الحسنة والقبيحة يسمّى الحُسن والقبح فيهما بالعرضيين .

الثالث : ما كان الحُسن والقبح اعتبارياً محضاً ، وليس فيه اقتضاء ولا عليّة بالنسبة إلى الحُسن والقبح ؛ كالضرب - مثلاً - فهو لا يتصف بهما ما لم تترتب عليه مصلحة أو مفسدة ، فإذا ترتبت عليه مصلحة التأديب كان حسناً ؛ باعتبار اندراجه تحت عنوان العدل ، وإذا ترتبت عليه مفسدة ؛ كالتشفي والتجاوز كان قبيحاً ؛ باعتبار اندراجه تحت عنوان الظلم ،

---

(١) ينظر : شرح المقاصد في علم الكلام - التفتازاني ٢ / ١٤٩ .

وإذا لم يترتب عليه شيء ؛ كضرب الساهي أو النائم ، فلا يتصف بهما .

وبهذا العرض ، يتضح الجواب على استدلالهم هذا بأنه ( لو كان ذلك عقلياً ، لما اختلف حُسنُ الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات ) ، فإنَّ هذا الإشكال لا يتم إلاَّ على مبنى مَنْ يذهب إلى أنَّ الحسن والقبح لا يكونان إلاَّ ذاتيين ، والحال قد عرفت أنَّ حُسنَ الأشياء وقبحها على أنحاء ، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف ؛ فإنَّ العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً ، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً ، أي : أنه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح ، وما دام عنوان الظلم صادقاً ، فهو مذموم .

وأما ما كان عرضياً ، سواء أكان مقتضياً لهما أم لا ، فإنه يختلف بالوجوه والاعتبارات ؛ فمثلاً : الصدق أو الضرب ، إنْ دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً ، وإنْ دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً ، ولكنَّ الاختلاف في ناحية الموضوع لا في ناحية الحكم ؛ فإنَّ الحكم بحُسن العدل وقبح الظلم ثابتٌ ، ولا تغير فيه ، فالتغيُّر في الموضوعات فإنها قد تكون مصداق العدل فتتصف بالحُسن ، وقد تكون مصداق الظلم فتتصف بالقبح .

نعم ، يصلح هذا الدليل للنقض إذا أُريد إثبات الذاتية لهما على سبيل الموجبة الكلية ، أما على ما ذكرناه من التقسيم ، فلا يبقى له موضوعٌ .

والخلاصة : أنَّ العدلية لا يقولون بأنَّ جميع الأشياء وعلى نحو الموجبة الكلية ، لا بد أن تتصف بالحُسن أبداً أو بالقبح أبداً ، حتى يلزم ما ذُكر من الإشكال .

## المحاضرة (( ١٤ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٣ - وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته :

إنه من المعلوم ضرورة حُسن الإحسان وقبح الظلم عند كلّ عاقلٍ من غير اعتبار شرع ، فإنّ ذلك يدركه حتى منكر الشرائع .  
وأجيب عنه : بأنّ الحُسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص ، وهو مسلم لا نزاع فيه ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فإنّا لا نسلم جزم العقلاء به .

ونحن نقول : إنّ مَنْ يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم .  
ولا شك في أنّ هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان ؛ لتواتره عن جميع الناس ، ومنكره مكابر ، والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأنّ العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه ، وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه .

٤ - واستدل العدلية أيضاً : بأنّ الحُسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلّا من طريق الشرع ، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع .  
وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي :

إنَّ الشارع إذا أمرَ بشيءٍ فلا يكون حسناً إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه ،  
وإذا نهى عن شيءٍ فلا يكون قبيحاً إلا إذا ذم الفاعل عليه ، ومن أين تعرف أنه  
يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه ؟ إلا إذا كان ذلك  
واجباً عقلاً ، فتوقف حُسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل ، وهو  
المطلوب .

ثم لو ثبت أنَّ الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه والمفروض  
أنَّ مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابُه ، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه إلا  
إذا ثبت أنَّ الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه ، فيتوقف ثبوت الحُسن والقبح  
شرعاً على ثبوتهما عقلاً ، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً .

وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير : بأنه يكفي في كون الشيء  
حَسَناً أن يتعلّق به الأمر ، وفي كونه قبيحاً أن يتعلّق به النهي ، والأمر والنهي -  
حسب الفرض - ثابتان وجداناً ، ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من  
الشارع .

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحُسن والقبح ،  
فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب ؛ لأنَّ المستدل  
يرجع قوله إلى أنه يجب المدح والذم عقلاً ؛ لأنهما واجبان في اتّصاف الشيء  
بالحُسن والقبح ، والمجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلاً ؛ لأنهما غير واجبين  
في الحُسن والقبح .



والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر ، فنقول :

إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية ، وكذلك وجوب المعرفة ، وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم ، فنقول لهم : من أين يثبت هذا الوجوب ؟ لابد أن يثبت بأمر من الشارع ، فننقل الكلام إلى هذا الأمر ، فنقول لهم : من أين تجب طاعة هذا الأمر ؟ فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب ، وإن كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة ، فننقل الكلام إليه . . . وهكذا نمضي إلى غير النهاية ، ولا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا نتوقف على أمر الشارع ، وهو المطلوب .

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين ، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها ؛ لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية .

والنتيجة : أن ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتها عقلاً .

كان الكلام وما زال في استعراض أدلة الطرفين ، وذكرنا أن الشيخ الماتن طاب ثراه ، عَرَضَ أهم تلك الأدلة ، فبيّن دليلين للأشاعرة ، ودليلين للعدلية ، وقد تقدّم الكلام حول دليلي الأشاعرة ، وبلغ - فعلاً - إلى بيان دليلي العدلية :

أمّا الدليل الأول ، فحاصله : البداهة العقلية ؛ للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والإحسان ، والذم على الظلم والعدوان ، وهذا العلم حاصل لكل عاقل وإن لم

يتدين بدين ، ولهذا يحكم به منكر الشرائع أيضاً ؛ كالبراهمة <sup>(١)</sup> - مثلاً - ، ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي <sup>(٢)</sup> ، وعندها فلا يتجه القول : بأن الحكم بالتحسين والتقبيح ليس ناتجاً من صميم العقل ، وإنما هو وليد التعاليم الدينية الراسخة ، التي يعتمد عليها المصلحون في دعواتهم ، فصار ذلك سبباً لرسوخ تلك الفكرة في أذهان الناس ؛ وذلك لأنه لو كانت تلك الفكرة ناتجةً من دعوة المصلحين الذين حازوا على سهمٍ وافٍ فيها ، لاختصت بهم ، إلا أن الوجدان قاضٍ بخلاف ذلك ؛ فإننا نجد أن تلك الفكرة عامة تشمل كافة الأمم والطوائف البشرية حتى الذين لا يمتلكون خلفيات إيمانية <sup>(٣)</sup>.

---

(١) هم قبيلة بالهند فيهم أشرف أهل الهند ، ويقولون : إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم ؛ ولهم علامة ينفردون بها ، وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف ، وهم قائلون بالتوحيد ؛ ومن أصول هذه الطائفة - كذلك - نفي النبوات أصلاً وقرروا استحالتها في العقول ، ومن الناس من يظن أنهم سُموا براهمة ؛ لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام ، وذلك خطأ ؛ فإن هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام ؛ والقوم الذين اعتقدوا نبوة إبراهيم عليه السلام من أهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على رأس أصحاب الاثنين ، وقد تفرقوا أصنافاً ، فمنهم : أصحاب البددة ، وهم البوذيون ؛ وأصحاب الفكر والوهم ، وهم العلماء منهم بالفلك والنجوم وأحكامها المنسوبة إليهم ؛ وأصحاب التناسخ .

ينظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل - ابن حزم ١ / ٦٩ ، الملل والنحل - الشهرستاني ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٢) ينظر : نهج الحق وكشف الصدق - العلامة الحلي ٨٣ .

(٣) ينظر : رسالة في التحسين والتقبيح - السبحاني ٤٨ .

وقد صاغ العلامة الحلي طاب ثراه هذا الدليل بقياس استثنائي ، وأنه لو كان الحُسن والقبح شرعيين ، لما حَكَمَ بهما مَنْ ينكر الشرع ، والتالي باطل ؛ فإن البراهمة - وهم حكماء الهند - بأسرهم

ولما كان هذا الدليل رصيناً بمكان ، لم يجد المنكرون للقاعدة بُدّاً من أن يعترفوا بها في بعض معانيها دون بعض ، فأجابوا على هذا الدليل بثلاث معان الحسن والقبح ، وقالوا : إنّ جزم العقلاء بالحُسن والقبح في الأمور المذكورة - أعني : العدل والإحسان ومقابلتهما - إنّما هو بمعنى الملائمة للغرض والمنافرة له ، أو بمعنى صفة الكمال والنقص ، إلا أن هذا مسلّم لا نزاع فيه .

وأما بالمعنى المتنازع فيه - وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه - ، فإنّنا لا نسلّم جزم العقلاء به ؛ وذلك لأنّ الأفعال كلّها سواء ، وليس شئٌ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه ، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها <sup>(١)</sup> .

وقد أجاب الماتن طاب ثراه على جواب الأشاعرة ، بما حاصله : إنّ كلّ مَنْ يدّعي ضرورة حكم العقلاء بحُسن الإحسان وقبح الظلم ، يدّعي أنّ العقلاء يمدحون فاعل الإحسان بالضرورة ، ويزمون فاعل الظلم كذلك ، ولا شك في أنّ هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان ؛ لتواتر ثبوته عن جميع الناس ، ومنكره مكابر ؛ لإنكاره أمراً ضرورياً . إذن : الحُسن والقبح بالمعنى الثالث ، أيضاً من الضروريات .

نعم ، الذي يدفع العقلاء لهذا المدح أو الذم - كما قدمنا - ، شعورهم وإدراكهم بأنّ العدل كمالٌ للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه ، وشعورهم بنقص الظلم

---

ينكرون الشرائع والأديان كلّها ، ويحكمون بالحُسن والقبح ؛ مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك ، فالمقدّم مثله في البطلان ، فينتج : أنّهما ليسا شرعيين . ينظر : نهج الحق وكشف الصدق ٨٣ .

(١) ينظر : شرح المقاصد - التفتازاني ٢ / ١٥١ ، شرح المواقيف - الجرجاني ٨ / ١٨٣ ، شرح الأسماء الحسنى - ملاهادي السبزواري ١ / ١٠٧ .

ومنافرته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه ، وإلا فالمدح أو الذمّ مما لا ريب فيه <sup>(١)</sup> .

وأما الدليل الآخر ، فمحصلة : انتفاء الحُسن والقبح مطلقاً لو ثبتا شرعاً .

وهذا الدليل يمكن تصويره بنحوين :

الأول : - ما أشار إليه بقوله : ( وقد صوّر بعضهم ... إلخ ) - وحاصله : إنّ الحُسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلاّ من طريق الشرع ، فلازم ذلك أنهما لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً ، والتالي باطلٌ ، فالمقدّم مثله .

بيان الملازمة : أنّ أمر الشارع المقدس بمجرده ، لا يصيّر المأمور به حسناً إلاّ إذا مدّح - مضافاً لذلك - الفاعل عليه ، بأن يشبهه على ذلك ، كما أنّ نهيه بمجرده ، لا يصيّر المنهي عنه قبيحاً إلاّ إذا ذمّ الفاعل عليه ، بأن يعاقبه على ذلك .

وعندها فيتساءل : من أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذمّ

فاعل المنهي عنه ؟ ، وهل هناك سوى العقل مما له هذا الحكم ؟

إذن : توقّف حُسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل ، وهو المطلوب .

ثم حتى لو أنّ الشارع مدّح فاعل المأمور به ، وذمّ فاعل المنهي عنه ، فمن أين نعرف

أنه صادقٌ في مدحه وذمه ؟

ليس أمامنا سبيلٌ سوى القول : بأنّ الشارع المقدس حكيمٌ ، والحكيم لا يصدر منه

---

(١) وما أحسن ما قاله الشوكاني بعد عرضه لأدلتهم : ( وبالجملّة : فالكلام في هذا البحث يطول

وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً ، مكابرة ومباهة ) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق

٩ ، وما قاله العلامة الشيخ محمد حسن المظفر : ( وما اختلقه بعض الأشاعرة ، من تعدّد المعاني

والتفصيل فيها فإنّها قصدوا به الفرار لكن في غير الطريق المستقيم ، أو تسليم للحقّ لكن بوجه

المعارضة ) دلائل الصدق ٢ / ٤٢٣ .

القبیح ، وحيث إنّ الكذب قبيح عقلاً ، فيستحيل صدوره من المولى الحكيم عقلاً ، ففي نهاية المطاف توقّف ثبوت الحُسن والقبح شرعاً على ثبوتها عقلاً ، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً .

وبكلمة : لو لم يستقلّ العقل بحُسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر ، لم نحكم بقبح الكذب ، فجاز وقوعه من الله - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - فإذا أخبرنا عن شيء - عن طريق أنبيائه - أنه حَسَنٌ أو قبيحٌ ، لم نجزم بصدق كلامه ؛ لتجويز الكذب عليه ، ولو قيل إنه سبحانه وتعالى شهد على صدق مقالة أنبيائه ، فنقول : إنّ شهادته سبحانه وتعالى - حسب الفرض - لم تصل إلينا إلّا عن طريقهم ، فمن أين نعلم صدقهم في كلامهم هذا ؟ أضف إلى ذلك من أين نعلم أنه سبحانه وتعالى - والعياذ بالله - لا يكذب ؟

فهذه الاحتمالات والتجويزات ، لا تندفع إلّا باستقلال العقل - قبل كل شيء - بحُسن الصدق وقبح الكذب ، وأنه سبحانه وتعالى منزّه عن القبح .

والتالي باطلٌ إجماعاً ، فالمقدّم - أعني : عدم ثبوت الحُسن والقبح عقلاً - مثله ، فينتج : ثبوت الحُسن والقبح العقليين .

هذا ، وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بما حاصله : إنكم ذكرتم في بيان الملازمة ، أنّ مجرد أمر الشارع ونهيه لا يوجب حُسن المأمور به ، وقبح المنهي عنه ، بل لا بد من فرض ثبوت مدحٍ وذمٍّ من الشارع - أعني : الثواب والعقاب - حتى يصير المأمور به حَسَنًا والمنهي عنه قبيحاً .

نحن نقول : يكفي في كون الشيء حَسَنًا أن يتعلّق به الأمر ، وفي كونه قبيحاً أن يتعلّق به النهي ، بلا حاجةٍ إلى فرض ثبوت مدحٍ وذمٍّ وثوابٍ وعقابٍ من الشارع ، فبمجرد تعلّق الأمر بصير المأمور به حَسَنًا ، وإن لم يكن مدحٌ وثوابٌ ، وبمجرد تعلّق النهي بصير المنهي

عنه قبيحاً ، وإن لم يكن ذمٌ وعقابٌ ، والمفروض أن الأمر والنهي ثابتان وجداناً .  
إذن : لا حاجة لنا إلى فرض ثبوت مدحٍ وذمٍّ من الشارع ، حتى يُقال بأنهما عقليان ،  
ومن ثمَّ يُستنتج توقُّفُ حُسنِ المأمور به وقبحِ المنهي عنه ، على حكم العقل ؟!  
وقد علّق الشيخ الماتن طاب ثراه في المقام : بأنّ هذا الكلام - سواءً من المستدل أم من  
المجيب - صرف دعوى ومصادرة على المطلوب ؛ لأنّ المستدل يرجع قوله إلى أنّه يجب  
المدح والذم عقلاً ؛ لأنهما واجبان في اتّصاف المأمور به بالحُسن ، والمنهي عنه بالقبح ،  
والمجيب يرجع قوله إلى أنّهما لا يجبان عقلاً ؛ لأنهما غير واجبين في اتّصاف الشئ بالحُسن  
والقبح ، بل مجرد الأمر والنهي يوجب الحُسن والقبح ، من دون حكم العقل بالمدح  
والذمّ.

إذن : يرجع هذا الكلام - في الحقيقة - إلى أصل النزاع في معنى الحُسن والقبح ، وأنّ  
الأشاعرة قائلون بأنّ الحُسن والقبح شرعيّان ، والعدليّة قائلون بأنّهما عقليّان .  
ومن هنا نجد أنّ الماتن طاب ثراه ارتأى أن يُصوّر هذا الدليل - أي : الثاني - على وجهٍ  
آخر ، بما يكون أكثر إلزاماً للمنكرين ، وهذا هو :

النحو الآخر : - ما أشار إليه بقوله : ( والأحسن تصوير الدليل على وجهٍ آخر ...  
إلخ ) - وحاصله : إنه من المسلم عند الطرفين - عدليّةً وأشاعرةً - وجوب طاعة الأوامر  
والنواهي الشرعية ، وكذلك وجوب معرفتها ، وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوبٌ  
شرعي حسب دعواهم ، فنقول لهم : من أين يثبت هذا الوجوب ؟ لا بد أن يثبت بأمرٍ من  
الشارع ، من خلال قوله تعالى : " أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ " <sup>(١)</sup> ،  
فننقل الكلام إلى هذا الأمر ، فنقول لهم : إنّ هذا أيضاً أمرٌ ، فمن أين تجب طاعة هذا الأمر

؟ فإن كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب ، وإن كان شرعياً أيضاً ، فلا بد له من أمرٍ ولا بد له من طاعةٍ ، فننقل الكلام إليه . . . وهكذا نمضي إلى غير النهاية ، فيتسلسل ولا نقف حتى ننتهي إلى القول بأنَّ وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية ومعرفتها عقلياً لا يتوقف على أمر الشارع ، وهو المطلوب .

ثم ترقى طاب ثراه وأفاد : بأنَّ ثبوت الشرائع السماوية من أصلها ، يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين ، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها ؛ لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي ، فيتسلسل إلى غير النهاية .

فالتنتيجة النهائية : أنَّ ثبوت الحُسن والقبح شرعاً ، يتوقف على ثبوتها عقلاً . الكلام في المبحث الثاني من مباحث مسألة التحسين والتقبيح العقليين الثلاثة ، في " إدراك العقل للحُسن والقبح " .

وقد خلُص الشيخ الماتن طاب ثراه في المبحث الأول ، إلى ثبوت الحُسن والقبح في الأفعال واقعاً وذاتاً ، بمعنى أنَّ بعض أفعالنا حَسَنٌ في الواقع ونفس الأمر ، وصل إلينا خطابٌ من الشارع المقدّس أم لم يصل إلينا ، وبعضها قبيحٌ في الواقع ونفس الأمر كذلك . خلافاً للأشاعرة المنكرين للحُسن والقبح في الأفعال واقعاً وذاتاً ، بل هو تابعٌ لبيان الشارع المقدّس ولا استقلالية للعقل في فهم ودرك حُسن الأفعال وقبحها .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( إنه من المعلوم ضرورةً حسنُ الإحسان وقبحُ الظلم عند كلِّ عاقلٍ ... )) وقد أشار إلى هذا الدليل المحقق الطوسي طاب ثراه ؛ بقوله : ( وهما عقليان ؛ للعلم بحُسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع ) ، وأوضحه تلميذه العلامة الحلي طاب ثراه ؛ بقوله : ( إنّا نعلم بالضرورة حُسنَ بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرعٍ

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٢٧)

؛ فإنَّ كلَّ عاقلٍ يجزم بحُسن الإحسان ويمدح عليه ، وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه ، وهذا حكمٌ ضروري لا يقبل الشك ، وليس مستفاداً من الشرع ؛ لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع <sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( واستدل العدلية أيضاً بأنَّ الحُسن والقبح ... ، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع )) هذا هو الدليل الثاني للعدلية الذي أشار إليه المحقق الطوسي طاب ثراه ، وأوضحه تلميذه العلامة الحلي طاب ثراه <sup>(٢)</sup> ، بما ذكرناه .

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ٤١٨ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .



## المحاضرة (( ١٥ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( المبحث الثاني :

إدراك العقل للحُسن والقبح

بعد ما تقدّم من ثبوت الحُسن والقبح العقليين في الأفعال ، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحُسن والقبح ، فلا يثبت شيءٌ من الحُسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل .

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال ، القول بعدم جواز الاعتماد على شيءٍ من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية ، وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم :

١ - إنكار إدراك العقل للحُسن والقبح الواقعيين ، وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني .

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع ، وهذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث .

٣ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ، ومرجع ذلك إلى إنكار حجية

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٢٩)

العقل ، وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب " مباحث الحجة " .

وعليه ، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحُسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له ؛ لأنه قد تقدم أنه لا واقعية للحُسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة - وهو المعنى الثالث - إلا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحُسن وذم فاعل القبيح ، على ما أوضحناه فيما سبق .

وإذا اعترفوا بثبوت الحُسن والقبح بهذا المعنى ، فهو اعتراف بإدراك العقل ، ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحُسن والقبح وبين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه .

نعم ، إذا فسروا الحُسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك ، ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم .

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الأول .

### المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدّم - أنه إذا حكم العقل بحُسن شيءٍ أو قبحه ، هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه ؟ ) .

الكلام في المبحث الثاني : إدراك العقل للحسن والقبح ، ولا بأس أن نستذكر ما ذكره حول هذا المبحث في التمهيد ؛ حيث قال : ( إنه بعد فرض القول بأن للأفعال في حدّ أنفسها حسناً وقبحاً ، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا ؟ وعلى تقدير تمكّنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه ، أو ليس له ذلك إما مطلقاً أو في بعض الموارد ؟ ) .

وطرف البحث في هذا النزاع هم جماعة من الأخباريين ، فقد ذكر المحقق النائيني طاب ثراه <sup>(١)</sup> : أن كلمات الأخباريين وإن كانت مختلفة جداً في المقام ، إلا أن الذي تجتمع عليه كلماتهم - على ما يظهر من كلمات بعضهم <sup>(٢)</sup> - هو إنكار إدراك العقل الحسن والقبح العقليين في الأفعال ، فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل ، ولزوم توسط الأوصياء سلام الله عليهم في التبليغ ، فكل حكم لم تكن فيه وساطتهم فهو غير واصل إلى مرتبة الفعلية والباعثية ، وإن كان ذلك الحكم واصلًا إلى المكلف بطريق آخر . وهذا المعنى - الذي ذكره المحقق النائيني طاب ثراه ونسبه إلى جماعة الأخباريين - لازمه القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية ، وهو الذي يهّمنا تفسيره وتبيان المراد منه في هذا المبحث .

وقد أفاد الماتن طاب ثراه أن هذا القول يفسّر بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم :

١ - بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين ، إنكار إدراك العقل لهما ، فالأفعال ذات حسن وقبح واقعيين ، إلا أن العقل قاصر عن إدراك ذلك ، بل يبقى منتظراً إلى

(١) ينظر : أجود التقريرات - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي ٢ / ٤٠ .

(٢) ينظر : الفوائد المدنية - الملا محمد أمين الاسترآبادي ٢٥٩ .

وصول خطابٍ من الشارع المقدس .

٢ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل للحسن والقبح ، إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع .

٣ - بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة ، إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ، الذي يرجع - هذا الإنكار - إلى إنكار حجية العقل ، وأنَّ حكم العقل بالملازمة مسلوب الحجية وغير واجب الاتباع .

وعليه ، فإنَّ أرادوا التفسير الثالث ، فسيأتي البحث عنه مفصلاً في مباحث الحجة .

وإنَّ أرادوا التفسير الثاني ، فهذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث القادم .

وإنَّ أرادوا التفسير الأول ، فهو كلام لا معنى له ، فإما أنَّ تنكروا كالأشاعرة ثبوت الحسن والقبح العقليين الواقعيين ، وإما أنَّكم إذا اعترفتم بثبوت الحسن والقبح العقليين ، فلا معنى للقول بأنَّ العقل لا يدرك ذلك ؛ لما تقدّم موسّعاً من أنه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة - وهو المعنى الثالث " المدح والذم " - إلّا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذمّ فاعل القبيح ، وعندئذٍ فإذا اعترفتم بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعترافٌ بإدراك العقل ، ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما ، إلّا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه ؛ بأنَّ يقال - مثلاً - : " الإنسان ليس بإنسان " وهذا كما ترى .

نعم ، إذا فسّروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين - وهو الكمال والنقص ، المصلحة والمفسدة - جاز هذا التفكيك ؛ بأنَّ يقال : إنه يمكن أن يكون للشيء كمالٌ أو نقصٌ في الواقع ، إلّا أنَّ العقل غير قادر على إدراكه .

إلّا أنَّ هذين المعنيين ليسا موضع النزاع عندهم ، وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر

من هذا البيان بعدما قدّمناه في المبحث الأول .

### المبحث الثالث

#### ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ثم يقع الكلام في المبحث الثالث : ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

وهذا المبحث مشتمل على عدّة مطالب :

#### المطلب الأول : في تأريخ هذه المسألة

اعلم أنّ المعروف بين مَنْ تقدّم على الفاضل التوني طاب ثراه ، اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان إثبات " إدراك العقل للحسن والقبح " ، وأنّ أول مَنْ جَعَلَ هذا المبحث بعنوان الملازمة ، هو الفاضل المذكور ؛ حيث التزم بالحكم العقلي ، وأنّ العقل يُدركُ حُسن الأشياء وقبحها ، ولكنّه نفى الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي ، ثم تبعه في ذلك جماعةٌ ممّن تأخّر عنه ، فجعلوا عنوان المسألة " الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع " <sup>(١)</sup> .

وهذا المطلب لم يتعرّض له الماتن طاب ثراه .

#### المطلب الثاني : في بيان معنى الملازمة العقلية

ومعنى الملازمة العقلية هنا - كما تقدّم تعريفها فيما سبق - أنه إذا حَكَمَ العقل بحُسن شيءٍ أو قبحه ، هل يلزم عقلاً أنّ يحكم الشرع على طبق ما حَكَمَ به العقل ، أو لا ؟  
وهذه الملازمة عقليةٌ ؛ باعتبار أنّ الحاكم بها هو العقل .

توضيح بعض مفردات الدرس :

قوله طاب ثراه : (( وقد فُسِّرَ هذا القول بأحد وجوهٍ ثلاثةٍ حسب اختلاف ... إلخ ))

---

(١) ينظر : مطارح الأنظار - الشيخ الأنصاري ٢٣٠ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (١٣٣)

---

وقد أضاف الشيخ الماتن طاب ثراه في الهامش ، وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه ، وهو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية ، وبهذا الوجه حلّ عقدة النزاع وأوقع التصالح بين الطرفين ، وهذا الوجه سيأتي منه طاب ثراه عند التعرض لرأي صاحب الفصول طاب ثراه .

## المحاضرة (( ١٦ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وهذه هي المسألة الأصولية التي تخصّ علمنا ، وكل ما تقدّم من الكلام كان كالمقدّمة لها ، وقد قلنا سابقاً : إنّ الأخباريين فسر كلامهم - في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بإنكار هذه الملازمة ، وأما الأصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول ، ولم نعرف له موافقاً ، وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الأخباريين .

والحق أنّ الملازمة ثابتة عقلاً ، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي : أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع ، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك - فإنّ الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع ، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم ؛ لأنه منهم بل رئيسهم . فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون ، ولو فرضنا أنه لم شاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع ، وهذا خلاف الفرض .

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أخرى ، وهي : أنه لو ورد من الشارع أمرٌ في مورد حكم العقل كقوله تعالى : " أطيعوا الله والرسول " ، فهذا الأمر من الشارع هل هو أمرٌ مولوي ، أي : أنه أمر منه بما هو مولى ، أو أنه

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٣٥)

أمرٌ إرشادي ، أي : أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حَكَمَ به العقل ، أي : أنه أمر منه بما هو عاقل ؟

وبعبارة أخرى : أنَّ النزاع هنا في أنَّ مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمرٌ تأسيسي ، وهذا معنى أنه مولوي ، أو أنه أمرٌ تأكيدِي ، وهو معنى أنه إرشادي ؟ لقد وقع الخلاف في ذلك ، والحق أنَّه للإرشاد ؛ حيث يُفرض أنَّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن وانقذاح إرادته للقيام به ، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً ، بل يكون عبثاً ولغواً ، بل هو مستحيل ؛ لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل .

وعليه ، فكلُّ ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية، لابد أن يكون تأكيداً لحكم العقل ، لا تأسيساً )) .

كان الكلام وما زال في مسألة الملازمة العقلية ، وذكرنا أنَّ المسألة المذكورة مشتملة على عدّة مطالب ، تقدّم الكلام في اثنين منها ، وبلّغ الكلام - فعلاً - إلى :

### المطلب الثالث : في تحرير محلّ النزاع

وهذا المطلب وإن لم يتعرض له الشيخ الماتن طاب ثراه مستقلاً ، ولكنّه أشار إليه ضمناً في أكثر من موضع ؛ كقوله : ( ولكن نحن قلنا : إنّ قضايا التحسين والتقبيح ، هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع ، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً ، فليس كلّ ما أدركه العقل - إلى قوله - لا من سببٍ عام للجميع ، لا يدخل في موضوع مسألتنا ) .

وكقوله - بعد أن قرّر كلمات المحقق الأصفهاني طاب ثراه ؛ بقوله : " ونزيد هذا بياناً



وتوضيحاً ... " - : ( وعلى هذا ، فلا سبيل للعقل بما هو عقل - إلى قوله - ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام ) .

وحاصله : إنّ هاهنا أمرين لا ينبغي الخلط بينهما :

الأول : إذا استقلّ العقل بالتحسين والتقيح ؛ كمدح المحسن وذمّ المسيء ، فهل يستقلّ بأنّ الأمر كذلك عند الشرع ، فيكون الشارع أمراً بالإحسان وزاجراً عن الظلم ، ومادحاً للمحسن وذاماً للمسيء ؟

الأمر الآخر : إذا استقلّ العقل بوجود المصلحة في الفعل أو المفسدة فيه ، واستقلّ بلزوم فعل الأولى والاجتناب عن الثانية ، فهل يكشف ذلك عن كونه واجباً ، أو حراماً عند الشرع ، بحيث يكون العلم بالمصالح والمفاسد من مصادر التشريع الإسلامي ، أو لا ؟ ومحلّ النزاع إنّما هو في الأمر الأول دون الثاني .

إذن : الباحث عن الملازمة إنّما يبحث في الأمر الأول ، وهو أنّ حسن الأفعال وقبحها عند العقل - مع قطع النظر عن اشتغالها على المصلحة أو المفسدة - هل يستلزم كونها كذلك عند الشرع ، بحيث يكون الحسن عند العقل حسناً عند الشرع أيضاً ، وما يكون قبيحاً عند العقل قبيحاً عند الشرع أيضاً .

وأما الأمر الآخر - وهو كون الفعل ذا مصلحة أو مفسدة - فهو خارج عن محلّ النزاع ، ولا يمكن جعله طريقاً إلى الحكم الشرعي ؛ لعجز العقل عن إحاطته بالمصالح والمفاسد حتّى يصبح من مصادر التشريع بهذا المعنى ، فربما يدرك المصلحة ويغفل عن موانعها . وعليه ، فمقولة أنّ العقل من مصادر التشريع ، إنّما تُحمل على المعنى الأول ؛ باعتبار أنّ المدرك أمرٌ عامٌّ ، وهو حسنُ الفعل بما هو ، وقبحه كذلك إذا صدّر من فاعلٍ مختار ، وليس خاصّاً بمدركٍ معيّن .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٣٧)

والخلاصة : أنَّ محلَّ النزاع في المسألة ، الملازمة بين المستقلّات العقلية وبين حكم الشرع ، فحكم العقل بحسن شيءٍ أو قبحه ، هل يلزم منه عقلاً حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل ، أو لا ؟ .

وهذه هي المسألة الأصولية التي تخصّ علمنا ، وكلّ ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها .

#### المطلب الرابع : في بيان الأقوال في مسألة الملازمة

وقد اختلف القائلون بالتحسين والتقيح العقليين في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، على عدّة أقوال<sup>(١)</sup> ، عمدتها قولان :

القول الأول : ثبوت الملازمة بينهما مطلقاً .

القول الآخر : إنكارها مطلقاً .

المعروف بين أصحابنا هو الأول ، بل الظاهر إطباق القائلين بالحسن والقبح عليه ، فإنهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل ، فكل ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس<sup>(٢)</sup> .

#### المطلب الخامس : في مختار الماتن طاب ثراه ، ودليله

وقد اختار الماتن طاب ثراه رأي المشهور في المسألة ؛ فقال : ( الحق أنَّ الملازمة ثابتة عقلاً ) ، واستدلّ على ذلك بما يسمّى بـ " برهان الخلف " ، وبيانه :

إنَّ معنى حكم العقل بالحسن أو القبح ، أنَّ هذا الحكم مما توافقت عليه آراء جميع

---

(١) ينظر : الفصول الغروية - المحقق الأصفهاني ٣٣٧ .

(٢) ينظر : هداية المسترشدين - الشيخ محمد تقي الرازي ٣ / ٥٠٣ ، المحكم في أصول الفقه -

السيد الحكيم ١٧٣ / ٢ .

العقلاء بما هم عقلاء ؛ للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة ، فلا محالة لا يُعقل الحكم على خلافه من الشارع ؛ إذ المفروض أنّ الحكم المذكور مما لا يختص به عاقلٌ دون عاقل ، وأنه بادي رأي الجميع ؛ لعموم مصلحته ، ومن البين أنّ الشارع المقدس من العقلاء بل رئيس العقلاء ، فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء ، فلا بدّ أن يحكم بحكمهم ، ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم ، لما كان ذلك الحكم مما توافقت عليه آراء جميع العقلاء بما هم عقلاء ، وهذا خلاف الفرض من كونه بادي رأي الجميع ، فالعدل بما هو عدلٌ حسنٌ عند جميع العقلاء ومنهم الشارع ، والظلم بما هو ظلمٌ قبيحٌ عندهم ومنهم الشارع .

المطلب السادس : في أنّ حكم الشارع المقدّس في المقام ، هل هو مولوي أم إرشادي ؟

وقبل البدء لا بأس بالتعرف على الفرق بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي الوارد في لسان الشارع .

أما الأمر المولوي ، فهو الصادر عن الشارع بما هو مولى وشارع بداعي البعث والتحريك ، بحيث يكون أمر المولى هو الداعي لأنّ يحصل في نفس العبد الداعي إلى إتيان متعلّق الأمر ، فهو ( البعث والطلب الحقيقي لمصلحة موجودة في متعلّقه غالباً ، بحيث يحكم العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته ، مضافاً إلى مصلحة الفعل المطلوب ؛ كغالب الأوامر الواقعة في الكتاب والسنة ، فإذا أمر المولى بالصلاة والصيام وحصل من العبد امتثال ذلك الأمر ترتب عليه أمران :

أحدهما : حصول غرض المولى من أمره ، وهو نيل العبد إلى المصالح الموجودة في الصلاة والصيام ، وثانيهما : حكم العقل باستحقاقه للجزاء والمثوبة بواسطة حصول

الطاعة منه <sup>(١)</sup> .

وأما الأمر الإرشادي ، فهو الصادر عن الشارع - بما هو مُرشد وليس بما هو شارع ومولى - إلى ما أرشد إليه العقل ودعا إليه ، فهو بعثٌ صوري وليس أمراً حقيقياً ، بل ليس إلا إخباراً عن مصلحة الفعل وإرشاداً وهدايةً إلى فعلٍ ذي صلاح ، بحيث لا يترتب لدى العرف والعقلاء على موافقته إلا الوصول إلى مصلحة العمل المُرشد إليه ، وعلى مخالفته إلا فوت تلك المصلحة ؛ فقوله تعالى : " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " بعثٌ إلى إطاعة الأوامر الصادرة منه تعالى ، فهو أمرٌ بالصلاة والزكاة والحج ونحوها ، فيجتمع حينئذٍ في الواجبات والمستحبات أمران : أمرها الأولي من قوله : " صل ، وصم ، وحج ، وغيرها ، وأمرها الثانوي بواسطة انطباق عنوان الإطاعة عليها ، فلصلاة الظهر - مثلاً - أمرٌ بعنوان أنها ظهرٌ ، وأمرٌ بعنوان أنها إطاعة للأمر الأول ، والأول حقيقي مولوي ، والثاني إرشادي يهدي إلى المصلحة الثابتة في متعلّقه وهو الإطاعة بإتيانه ، فحينئذٍ إذا أتى العبد بالظهر لم يترتب على موافقة أمرها الثانوي إلا نفس ما في الإطاعة مع قطع النظر عن هذا الأمر وهو دَرَكُ مصلحة الظهر وثواب إطاعة الأمر المولوي ، لا أنه يستحق جزاءً للأمر الأول وجزاءً ومثوبةً للأمر الثاني ، ولو خالف ولم يأت بها لم يترتب عليها أيضاً إلا فوت مصلحة الظهر وترتب عقاب الأمر الأول ، لا أنّ هنا عقابين أحدهما للأمر الأول والثاني للأمر الثاني ، وهكذا سائر موارد الإرشاد <sup>(٢)</sup> .

وبعد هذه المقدمة ، أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله : إنه بعد أن أثبتنا أنّ الملازمة ثابتة بين حكم العقل وحكم الشرع ، ينبغي أن نبحث عن مسألةٍ أخرى ، وهي :

---

(١) اصطلاحات الأصول - الشيخ المشكيني ٧٥ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

أنه في موارد حكم العقل المستقل بحسن شيء أو قبحه ، أو بوجوب شيء أو حرمة ؛ من قبيل : باب الإطاعة والعصيان ، باب المعرفة ، باب العدل والظلم ونحو ذلك من موارد المستقلات العقلية ، لو صدر - في هذه الموارد - أمرٌ أو نهي من قبل الشارع المقدس ؛ كقوله تعالى : " أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ " <sup>(١)</sup> ، وقوله تعالى : " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا " <sup>(٢)</sup> ، وقوله تعالى : " لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ " <sup>(٣)</sup> ، وغير ذلك .

فسؤال البحث : أن هذا الأمر أو النهي من الشارع - الوارد في تلکم الموارد - ، هل هو مولوي وأنه صادرٌ بها هو مولی وشارعٌ ، أو أنه إرشادي وأنه صادرٌ لأجل الإرشاد إلى ما حکم به العقل ؟

وبكلمة : أن النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر أو النهي من الشارع ، هل هو تأسيسی - مؤسس لحکم جديد - ، أو أنه تأكيدی - مؤكّد لحکم العقل - ؟

لقد وقع الخلاف في ذلك بين الأعلام ، وقد ذهب الماتن طاب ثراه إلى أنه للإرشاد ، واستدلّ على ذلك بما حاصله : إنّ الهدف من أمر الشارع ، هو إيجاد الداعي في نفس المكلف على إتيان المأمور به ، مما يعني أنه لولا أمر الشارع لمّا كان في قرار نفس المكلف ما يبعثه على الامتثال ، فأمر الشارع يعني تحريك المكلف وبعثه .

كما أنّ الهدف من نهي الشارع ، هو إيجاد الزاجر والصارف في نفس المكلف عن ارتكاب المنهي عنه ، بحيث لولا نهي الشارع لمّا كان في قرار نفس المكلف ما يمنعه عن

---

(١) سورة النساء : من الآية ٥٩ .

(٢) سورة الحشر : من الآية ٧ .

(٣) سورة البقرة : من الآية ٢٧٩ .

الارتكاب ، فنهى الشارع يعني زجر المكلف وردعه .

وقد تقدم أنّ الأمر أو النهي المولوي ، هو الإنشاء بهدف جعل الداعي ، والمفروض في موارد المستقلات العقلية ، أنّ حكم العقل المستقل كافٍ في إيجاد الداعي في نفس المكلف ودعوته إلى الفعل الحسن ، وفي إيجاد الزاجر في نفسه وردعه عن ارتكاب الفعل القبيح ، وهذا الحكم - حسب الفرض - هو بادي رأي الجميع ، ومنهم الشارع بما هو عاقل ، ومعه فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً ، بل يكون عبثاً ولغوياً ، بل هو مستحيل ؛ لأنه يكون حينئذٍ من باب تحصيل الحاصل .

وبالنتيجة فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر والنواهي في موارد المستقلات العقلية ، لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل ، لا تأسيساً .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( فإنَّ العقل إذا حَكَمَ بِحُسْنِ شَيْءٍ أَوْ قَبَحِهِ ... إلخ )) وهذا

الاستدلال منه طاب ثراه ، قد تابع فيه المحقق الأصفهاني طاب ثراه<sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : (( أي أنه أمرٌ منه بما هو مولى )) وهذا إشارة إلى الفرق بين المولوية

والإرشادية .

قوله طاب ثراه : (( وانقذاح إرادته للقيام به )) في الطبعة الثانية من طبعات الكتاب :

"واندفاع إرادته ... " .

## المحاضرة (( ١٧ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( نعم ، لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء ، هو استحقاق المدح والذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى ، أو إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه ، ولكن لا يدرك ذلك كلّ أحد ، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كلّ أحد إلى الفعل إلّا للأوحد من الناس ، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده ، فإذا ورد أمرٌ من المولى في مورد حكم العقل المستقل ، فلا مانع من حمله على الأمر المولوي ، إلّا إذا استلزم منه محال التسلسل ؛ كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة ، بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً ؛ لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به ؛ نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي .

توضيح وتعقيب :

الحق أنّ الالتزام بالتحسين والتقيح العقليين ، هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقيحه ، وفقاً لحكم العقلاء ؛ لأنه من جملتهم ، لا أنّهما شيئان أحدهما يلزم الآخر ، وإنّ توهم ذلك بعضهم .

ولذا ترى أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين ، بل لم يعنوا إلا مسألة واحدة ، هي مسألة التحسين والتقيح العقليين .  
وعليه ، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقيح ، وأما نحن فإننا جعلنا الملازمة مسألة مستقلة ؛ فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك .

ومن العجيب ! ما عن صاحب الفصول طاب ثراه من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقيح العقليين ، وكأنه ظنَّ أنَّ كلَّ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري أو من غير سببٍ عام من الأسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقيح ، وأنَّ القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك )) .

كان كلامنا - أخيراً - في المطلب السادس ، وقد خلُص الماتن طاب ثراه لحد الآن ، إلى : أنَّ كلَّ ما يرد في لسان الشرع من الأوامر والنواهي في موارد المستقلات العقلية ، لابد أن يكون تأكيداً لحكم العقل ، لا تأسيساً .

ثم استثنى الماتن طاب ثراه مورداً ؛ بقوله : ( نعم ، لو قلنا بأنَّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء ... إلخ ) ، وتوضيحه بعد مقدمة مقتضبة حاصلها : أنه هناك كلامٌ في أنَّ استحقاق المدح والذم مع الثواب والعقاب ، هل هما شيئان أم شيء واحد ؟ ، وعلى التقدير الأول هل هما لازمٌ وملزومٌ بأنَّ يكون لازم المدح الثواب ، ولازم الذم العقاب ، أم لا تلازم بينهما ؟

الحق - كما صرح بذلك كثيرٌ من العلماء المحققين منهم الشيخ الماتن طاب ثراه في



الهامش - أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب ، ومعنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب ، بمعنى أن المراد من المدح ما يعمُّ الثواب ؛ لأنَّ المراد بالمدح المجازاة بالخير ، والمراد من الذم ما يعمُّ العقاب ؛ لأنَّ المراد به المكافاة بالشر ، ولذا قالوا : إنَّ مدحَ الشارع ثوابه وذمُّه عقابه ، وأرادوا به هذا المعنى .

وفي المقابل هناك قولان ، قولٌ قائلٌ بالاستلزام ومنكرٌ للعينية ، وقولٌ آخر منكِرٌ للاستلزام أيضاً وأنها شيئان .

وبعد هذه المقدمة ، أفاد طاب ثراه : إنه إذا قلنا بأنَّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء ، هو مجرد استحقاق المدح والذم ، من دون استلزام الثواب والعقاب من قِبَل المولى ، فلا يلزم من المدح والذم الثواب والعقاب ، أو إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه ، ولكن لا يدرك هذا المعنى كل أحد من الناس ، وأنَّ الثواب والعقاب لازمٌ المدح والذم أو عينه ، أمكن القول حينئذٍ بأنَّ نفس إدراك استحقاق المدح والذم ، لم يكن كافياً لدعوة كلِّ أحدٍ إلى الفعل ؛ لإمكان عدم المبالاة بمجرد المدح والذم ، إلا للأوحدى من الناس ممَّن يرتَّبون الأثر على أحكام العقل ، وإلا أكثر الناس لا يستغنون عن الأمر من قِبَل المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده ، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل وكان مما يترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب ، فلا مانع - حينئذٍ - من حمله على الأمر المولوي ، وكان لدعوى المولوية مجالٌ .

ثم استدرك طاب ثراه ؛ بقوله : ( إلا إذا استلزم منه محال التسلسل ؛ كالأمر بالطاعة ... ) ، وحاصله : إنَّ هذا المعنى الذي أفاده طاب ثراه ، إنما يتم فيما إذا لم يستلزم من حمل الأمر على المولوية محالٌ ؛ كالتسلسل - مثلاً - ، وإلا كان الأمر إرشادياً ؛ كما في موارد الأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة ، ففي هذه الموارد الجميع قائلون بالإرشادية لا المولوية ؛ لأنَّ حمل

الأمر فيها على المولوية ، مستلزمٌ لتالٍ فاسدٍ ألا وهو التسلسل ، كما تقدّم بيانه عند بيان الدليل الثاني من أدلة العدلية المثبتين للملازمة ، بل الأمر غير مقتصرٍ على لزوم التسلسل وبطلانه ، وإنما في مثل هذه الموارد لا معنى - أساساً - لأن يكون الأمر مولوياً ؛ لما عرفت من أن الأمر المولوي ما يترتب على موافقته طاعةً مستقلاً ، وعلى مخالفته عصيانٌ كذلك ، في حين أن الأمر بالطاعة والمعرفة لم يكن كذلك ، فإنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلّق المأمور به من الصلاة والصيام وغيرهما ، فمعنى الأمر " أطيعوا " : أن المولى أمرَ عباده بإقامة الصلاة فلا بد من إطاعته ، وإطاعته تعالى بأن يؤدّوا الصلاة ، فما يترتب عليه الثواب مستقلاً هو إتيان الصلاة وما يترتب عليه العقاب كذلك هو ترك الصلاة ، أما الأمر " أطيعوا " نفسه فلا إطاعةً مستقلاً ولا عصياناً كذلك .

إلى هنا تحصّل : أن الملازمة ثابتة بين حكم العقل وحكم الشرع وأنها متلازمان .  
ثم حاول طاب ثراه من خلال قوله : ( توضيح وتعقيب ... ) أن يترقّى في المطلب قائلاً : ( الحق أن الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين ، هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه ) فإذا التزمنا بالتحسين والتقبيح العقليين ، فهو عين الالتزام بالتحسين والتقبيح الشرعيين ؛ على أساس أن معنى الحُسن والقبح العقليين ، هو تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء جميعاً على حُسن شيءٍ أو قبحه ، ومن البديهي أن الشارع المقدّس من جملتهم ، فالشارع - إذاً - بما هو عاقلٌ يحكم أيضاً بحكمٍ مطابقٍ لحكم العقلاء ولا يشدُّ عنهم ، وإلاّ لما حصل تطابق الآراء ، وهو خلفٌ .

ومما يشهد لذلك ، أن أكثر الأصوليين والكلاميين لم يجعلوا مسألة الحُسن والقبح العقليين مع مسألة الحُسن والقبح الشرعيين ، مسألتين بعنوانين ، بأن يأتوا - أولاً - ويثبتون الحُسن والقبح العقليين ، ثم من طريق الملازمة يفتحوا على إثبات الحُسن والقبح

الشرعيين ، وإنما من الابتداء عنونا مسألة واحدة بعنوان " التحسين والتقبيح العقليين " .  
وعلى هذا ، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح ،  
وأما نحن فإننا جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فلنكتة الخلاف الذي وقع فيها ؛ حيث توهم  
بعض التفكيك بين المسألتين - مسألة الملازمة ومسألة التحسين والتقبيح - ولذا أحببنا أن  
نجعل الملازمة مسألة مستقلة ؛ تنبيهاً على أنها ليستا مسألتين .

المطلب السابع : في إنكار المحقق صاحب الفصول طاب ثراه للملازمة  
وقد ذهب من الأصوليين المحقق صاحب الفصول طاب ثراه إلى إنكار الملازمة بين  
حكم العقل وحكم الشرع <sup>(١)</sup> .

فتعجب الشيخ الماتن طاب ثراه من ذلك ، ومنشأ تعجبه : أن إنكار الفصول جاء بعد  
القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، فإنه طاب ثراه على الرغم من اعترافه بالتحسين  
والتقبيح العقليين ، مع ذلك أنكر الملازمة .

ولعله تخيل أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد وحكم على طبقه ، سواء  
أكان بالعقل النظري أم العملي ، وعلى الثاني سواء أكان سبب حكمه إدراك الكمال  
والنقص ، أم إدراك الملازمة والمنافرة ، أم الخلق الإنسانية ، أم الانفعالات النفسانية ، أم  
العادات ، فإن جميع ذلك يدخل في محل البحث من مسألة التحسين والتقبيح ، وظن أن  
القائل بالملازمة يقول بالملازمة في جميع ذلك ، فلذا جاء منكراً ذلك .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : (( إلا للأوحد من الناس )) في الطبعة الثانية : " إلا للأفذاذ من  
الناس " .

## المحاضرة (( ١٨ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ولكن نحن قلنا : إنّ قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء ، وهي بادي رأي الجميع ، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً ، فليس كلّ ما أدركه العقل من أي سببٍ كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ، ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة .

وقد ذكرنا نحن سابقاً : أنّ ما يدركه العقل من الحُسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما وما يدركه لا من سببٍ عام للجميع ، لا يدخل في موضوع مسألتنا .

ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا ، فنقول :

إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع ، لا تندرج تحت ضابطٍ نحن ندركه بعقولنا ؛ إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي - أعني هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقلين .

وعلى هذا ، فلا سبيل للعقل بما هو عقلٌ إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية ، فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء ، أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه

مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء ، فإنه - أعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل ؛ إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل ، أو أنّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل ، وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع .

ولأجل هذا نقول : إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل ، وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام : " إن دين الله لا يُصاب بالعقول " ، ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام .

وعلى هذا التقدير ، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمة ، هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ، فإنّ إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه ، ولكنّ هذا أمرٌ أجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية .

وإن كان ما أنكره هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - فهم ليسوا على حق فيما أنكروا ، ولا مستند لهم . وعلى هذا ، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه ، ولعله لا يأباه بعض كلامهم )) .

كان الكلام في المطلب السابع ، حول إنكار صاحب الفصول طاب ثراه للملازمة ، وتعجب الماتن طاب ثراه من ذلك ، وبعد بيانه لمنشأ تعجبه ، جاء معلقاً على ذلك بأن صاحب الفصول طاب ثراه قد غفل عن أن الأصوليين إنما يقولون بالملازمة ، في خصوص الأحكام العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع ، ففي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً ، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء ، أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء ، يدخل في هذه المسألة ، وهذا المطلب قد أكدنا عليه سابقاً وقلنا : إن ما يدركه العقل من الحُسن والقبح بسبب العادة ، أو الانفعال ، ونحوهما ، وما يدركه لا من سبب عام للجميع ، لا يدخل في موضوع مسألتنا .

ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا ، فنقول :

إن جميع الأحكام الشرعية الواصلة إلينا من قِبَل الشارع المقدّس ، ذات ملاكٍ ولا يمكن أن يكون شئٌ منها جزافاً ، بلا فرقٍ في ذلك بين الأوامر والنواهي المولوية والإرشادية ، فالجميع دائرٌ مدار المصالح والمفاسد الواقعية في متعلقات الأحكام ، غاية الأمر أن المصالح والمفاسد الموجودة في الأحكام الشرعية الإرشادية ، متمثلةٌ في وجود المصلحة والمفسدة النوعيتين التي يدركها العقلاء بما هم عقلاء ، الأمر الذي يكون حكم الشرع في موردّها إرشاداً وتأكيذاً .

وهذا بخلاف الأحكام الشرعية المولوية ، فإنها وإن كانت دائرةً مدار المصالح والمفاسد ، إلا أن ملاكاتها ليست متمثلةً في وجود المصلحة والمفسدة النوعيتين دائماً ، بل ملاكاتها على صنفين :

صنّفُ منها عبارة عن المصلحة والمفسدة النوعيتين ؛ كما في القصاص - مثلاً<sup>(١)</sup> .  
والصنف الآخر - وهو الأكثر - عبارة عن الملاك الخاص بكل حكم ، ولا تندرج تحت ضابط بحيث ندركه بعقولنا<sup>(٢)</sup> ، وقد علّل الماتن طاب ثراه ذلك ؛ بقوله : ( إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وإبقاء النوع التي هي - أعني : هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقيح العقلين ) ، ولعدم اندراجها تحت ضابط كلي ، فلا سبيل للعقل بما هو عقلٌ إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية ، كي يحكم بأنّ الشارع المقدّس إنما أوجّب الصلاة للملاك الكذائي ، وحرّم شرب الخمر للملاك الكذائي .

نعم ، إنما يتسنّى له إدراك خصوص الأحكام التي يكون ملاكها المصلحة أو المفسدة النوعيتين المبني عليها حفظ النظام العام أو اختلاله .

وفي ضوء هذا ، إذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر<sup>(٣)</sup> ، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء بما هم عقلاء ، بل كان مستنداً إلى المصالح أو المفاصد الشخصية ، أو كان بملاك الخلق الإنساني ، أو بملاك العادة ، وغيرها ، ففي مثل ذلك لا نستطيع القول بوجود

---

(١) حيث قال تعالى : " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " البقرة : ١٧٩ ، فإنّ المصلحة في تشريع القصاص ، حياة الأنفس ؛ فإنه إذا همّ الإنسان بالقتل فذكر القصاص ، ارتدع ، فكان ذلك سبباً للحياة . ينظر : التبيان في تفسير القرآن - الطوسي ٢ / ١٠٥ ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد - الشهيد الأول ٢ / ٣٨٢ .

(٢) ينظر : نهاية الدراية - المحقق الأصفهاني ٢ / ٣٢٤ .

(٣) وبعبارة أخرى : إذا أدرك حُسن شيء أو قبحه .

الملازمة بين حكم العقل والشرع أيضاً ، فلا سبيل للعقل إلى الحكم بأن كل ما يدركه العقل يجب أن يحكم به الشارع على طبقه ؛ لأنه من المحتمل جداً أن ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل ، أو أن المناط واحدٌ للحكمين ولكن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل .

ثم فرّع طاب ثراه مطلبين على ما أفاده :

المطلب الأول - ما أشار إليه بقوله : ( ولأجل هذا نقول : إنه ليس كل ما ... إلخ ) - وحاصله : إنه ليس كل ما حكم به الشارع يلزم أن يحكم به العقل ؛ لأن ما يدركه الشارع من الملاك قد لا يدركه العقل ، وإليه يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام : " إن دين الله لا يُصاب بالعقول " <sup>(١)</sup> ؛ فمثلاً : حكمت الشريعة المقدسة بأن صيام آخر شهر رمضان واجبٌ ، وأما أول شوال فحرامٌ ، وحينئذٍ فلو حكمنا العقل لما تمكّن من إدراك الفرق بينهما ، بل يرى أنه لا فرق بين الموردین ، في حين أن الشريعة فرّقت بينهما <sup>(٢)</sup> .

المطلب الآخر - ما أشار إليه بقوله : ( ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر ... إلخ ) - وحاصله : إنه في ضوء ما تقدّم ، لا يُعدّ القياس عند أصحابنا من الأدلة الشرعية على الأحكام ، بأن نقيس حكم موضوع على موضوع آخر ؛ لتوهم الاشتراك في العلة ، فلا بد أن يكون الموضوع الآخر محكوماً بحكم الموضوع الأول ، في حين أن الأمر ليس كذلك ، فإن العلة في الموضوع الأول قد تكون مجرد التعبد لا ما تؤهّم .

---

(١) وهذا المضمون نقله في البحار عن كتاب كمال الدين عن علي بن الحسين عليهما السلام ، بلفظ " إن دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ... " .

ينظر : كمال الدين وتمام النعمة - الصدوق ٣٢٤ ب ٣١ ح ٩ ، بحار الأنوار - المجلسي ٢ / ٣٠٣ ح ٤١ .

(٢) ينظر : شرح أصول فقه " شرح فارسي " - الشيخ المحمدي ٢ / ٨٩ .



كما لا يُعَدُّ الاستحسان كذلك كما عليه العامة ، وأن ما يستحسنه المفكر في نظره ، يُحكم على طبقه ، إلا أن الأمر ليس كذلك ، فقد يكون ملاك حكم الشرع شيئاً آخر .

ثم استنتج طاب ثراه أخيراً وأفاد : أن ما أنكره صاحب الفصول طاب ثراه والأخباريون من الملازمة ، إن كان مرادهم أننا لا نسلم ثبوت الملازمة في مطلق المدركات العقلية سواءً أكانت مما تطابقت عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء أم لم تكن كذلك ، فإنكارهم هذا في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه ؛ لفرض تعدد الملاكات .

إذن : الملازمة المنكرة عندهم خصوص تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء .

وإن كان مرادهم إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقاً حتى في المستقلات العقلية - كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم - ، فهو كلام باطل ، وليسوا على حق فيما أنكروا ، ولا مستند لهم .

ومن جميع ما تقدّم أمكن طاب ثراه إيجاد وجه الجمع بين ما ذكره الأخباريون وصاحب الفصول ، وإيقاع التصالح بين الطرفين ، بأن يُقال : إن الأخباريين وصاحب الفصول عندما قالوا إن العقل غير قادر على إدراك حُسن الأشياء وقبحها ، أو أنكروا الملازمة ، مرادهم من ذلك ، عدم قدرة العقل على إدراك ملاكات الأحكام الشرعية ، وهذا أمرٌ مسلّمٌ عندنا أيضاً .

فتحصل : إنه لا نزاع في البين .

## المحاضرة (( ١٩ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( الباب الثاني : غير المستقلات العقلية

تمهيد :

سبق أن قلنا : إنّ المراد من " غير المستقلات العقلية " هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة ، بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدمتي القياس " وهي الصغرى " ، والمقدمة الأخرى " وهي الكبرى " الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازم عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر .

مثاله : حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً وبين وجوب المقدمة شرعاً .

وهذه الملازمة العقلية لها عدّة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً

للنزاع ، ونحن ذاكرون هنا أهمّ هذه المواضع في مسائل :

### المسألة الأولى

#### الإجزاء

تصدير :

لاشك في أنّ المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو

الشرائط شرعية أو عقلية - فإنّ هذا الفعل منه يُعتبر امثالاً لنفس ذلك الأمر ، سواء أكان الأمر اختيارياً واقعياً ، أم اضطرارياً ، أم ظاهرياً .

وليس في هذا خلافٌ أو يمكن أن يقع فيه الخلاف .

وكذا لا شك ولا خلاف في أنّ هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى به عن امتثالٍ آخر ؛ لأنّ المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب ، وكفى .

وحينئذٍ يسقط الأمر الموجّه إليه ؛ لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمدّه ، ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه ؛ لانتهاه أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه ، إلّا إذا جوّزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة<sup>(١)</sup> .

---

(١) وإذا صح أن يقال شيء في هذا الباب فليس في أجزاء المأتي به والاكتفاء بامتثال الأمر؛ فإنّ هذا قطعي - كما قلنا في المتن - وإنما الذي يصح أن يقال ويبحث عنه ، ففي جواز الامتثال مرةً أخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يُلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثاني .

وهو خارج عن مسألة الإجزاء ، ويعبر عنه في لسان الأصوليين بقولهم : " تبديل الامتثال بالامتثال " ، وقد يتصور الطالب أنّ هذا لا مانع منه عقلاً ، بأن يتصور أنّ هناك حالةً منتظرة بعد الامتثال الأول ، بمعنى أنّ نتصور أنّ الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول ، فلا يسقط عنده الأمر ، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً ، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل .

ويساعد على هذا التصوير ، أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره ؛ مثل ما ورد في باب إعادة مَنْ صلى فرادى عند حضور الجماعة : " إنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه " .

وإنما وقع الخلاف - أو يُمكن أن يقع - في مسألة الإجزاء ، فيما إذا كان هناك أمران : أمرٌ أوليٌّ واقعي لم يمثله المكلف ؛ إما لتعذُّره عليه ، أو لجهله به ، وأمرٌ ثانوي ، إما اضطراري في صورة تعذُّر الأول ، وإما ظاهري في صورة الجهل بالأول ، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ، ثم زال العذر والاضطرار ، أو زال الجهل وانكشف الواقع ، صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول ، وإجزائه عنه إعادةً في الوقت وقضاءً في خارجه .

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة "مسألة الإجزاء " .

الكلام في الباب الثاني المنعقد لبحث " غير المستقلّات العقلية " ، وقد تقدّم سابقاً أن قلنا بأن الأحكام العقلية على صنفين :

١ - المستقلّات العقلية .

٢ - غير المستقلّات العقلية .

وقد ذكر الماتن طاب ثراه أنّنا نبحت هذين المطلبين في بايين ، وكان الباب الأول منهما

---

والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثالٍ آخر ؛ لأنّ الإتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده ، علة تامة لحصول الغرض ، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول ، فيسقط الأمر ؛ لانتهاؤ أمدّه كما قلنا في المتن .

وأما ما ورد في جواز ذلك ، فيُحمل على استحباب الإعادة بأمرٍ آخر ندبي ، و ينبغي أن يُحمل قوله عليه السلام : " يختار أحبهما إليه " ، على أنّ المراد : يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب والأجر ، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة ، وأنّ الامتثال يقع بالثاني . من الماتن طاب ثراه .

منعقداً لبحث المستقلات العقلية ، وقد انتهى الكلام فيها مفصلاً .

وقد بلغ الكلام - فعلاً - إلى :

## الباب الثاني

### غير المستقلات العقلية

والمقصود من " غير المستقلات العقلية " هو : ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة ، بل يستعين دائماً في إحدى مقدمتي القياس - وهي الصغرى - بحكم شرعي ، والمقدمة الأخرى للقياس - وهي الكبرى - تكون عبارة عن الحكم العقلي الذي هو حكم العقل بالملازم عقلاً بين الحكم في المقدمة الأولى وبين حكم شرعي آخر .

إذن : صغرى القياس يأخذها العقل - دائماً - من الشارع المقدس ويستعين فيها بحكم شرعي ، وأما الكبرى الكلية التي هي عبارة عن الحكم بالملازمة ، فيحكم بها العقل وحده ، وعندها يتم الوصول إلى النتيجة .

مثال ذلك : حكم الشارع بأن : ذا المقدمة واجب .

والعقل يحكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدماته .

وبهذا الطريق يستنتج : إنَّ مقدمة الواجب ، واجبة عند الشارع أيضاً .

وهذه الملازمة العقلية لها موارد متعددة ، وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع ،

ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في طيّ خمسة مسائل :

### المسألة الأولى

#### الاجزاء

الكلام في المسألة الأولى من مسائل باب غير المستقلات العقلية ، وهي مسألة

الاجزاء .

وقبل الدخول في صلب البحث ، ذكر طاب ثراه مقدّمة بعنوان " تصدير " عَرَض من خلالها مطالب ثلاثة :

المطلب الأول : معنى الإجزاء لغةً واصطلاحاً .

المطلب الثاني : تعيين محل النزاع في هذه المسألة .

المطلب الثالث : مسألة الإجزاء من مباحث الألفاظ ، أم من مباحث الملازمات العقلية ؟ .

أما المطلب الأول ، فالإجزاء - لغةً - مشتقٌّ من مادة : ( الجيم والزاء والهمزة ، أصلٌ واحد ، هو الاكتفاء بالشئ ؛ يقال اجتزأتُ بالشئِ اجتزاءً ، إذا اكتفيت به ، وأجزأتُ الشئِ إجزاءً إذا كفاني )<sup>(١)</sup> .

فالإجزاء - في اللغة - الكفاية ، واستعمال الكلمة يلمح إلى أنّ الإجزاء لا يكون إلا في حالة استعمال البديل ؛ فمثلاً يقال : " أجزأ الراعي الإبل " إذا كفاها عن الماء بالرطب والكأ ، فالمطلوب للإبل هو الماء ؛ لأنها عطشى ، ولكنّ الراعي أعطاها البديل ، وهو الرطب والكأ ، فكفاها هذا البديل وأجزأها عن الأصل<sup>(٢)</sup> .

وأما اصطلاحاً ، فالإجزاء بمعناه اللغوي ، وهو الكفاية<sup>(٣)</sup> ، ولم يثبت له معنى اصطلاحى خاص في مقابل معناه اللغوي ، ليكون هذا المعنى الاصطلاحى هو المراد منه في المقام .

غاية الأمر أنّ متعلّق الكفاية يختلف باختلاف الموارد ، فقد يكون متعلّقها القضاء ،

---

(١) مقاييس اللغة - ابن فارس ١ / ٤٥٥ .

(٢) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية - الدكتور الفضلي ٢ / ٣٥٤ .

(٣) ينظر : كفاية الأصول - الشيخ الآخوند ٨٢ .

وقد يكون الإعادة ، فإجزاء المأتي به عن المأمور به هو كفايته عما أمر به إعادةً وقضاءً ، أو قضاءً فقط فيما إذا دل الدليل على وجوب الإعادة دونه ؛ كمن صلى في الثوب المتنجس نسياناً ، فالمشهور بين الفقهاء أنه إذا تذكر في الوقت وجبت الإعادة عليه ، وإذا تذكر في خارج الوقت لم يجب القضاء <sup>(١)</sup> .

وأما المطلب الثاني ، فتعين محل النزاع يتجلى بعد بيان مقدمتين :  
المقدمة الأولى : إن الحكم الشرعي له عدّة تقسيمات ، من جملتها تقسيمه إلى ثلاثة أقسام <sup>(٢)</sup> :

١ - حكم واقعي أولي : هو الحكم المجعول على الأفعال والذوات بعناوينها الأولية ، مع قطع النظر عن طرو العنوان الثانوي ؛ من قبيل عنوان العسر ، والخرج ، ونحوهما ، ومع قطع النظر عن شك المكلف وجهله بالحكم الواقعي ؛ كالوجوب المترتب على صلاة الظهر - مثلاً - ، والحرمة المترتبة على شرب الخمر ، والطهارة والنجاسة المتربتين على الماء والبول ، فتُطلق عليها الأحكام الواقعية وعلى متعلقاتها الموضوعات الواقعية ، ويكون هذا مختصاً بالمكلف المختار .

٢ - حكم واقعي ثانوي : هو الحكم المجعول للشيء بلحاظ ما يطرأ له من عناوين تقتضي تغيير حكمه الأولي ؛ كعنوان الاضطرار ، والإكراه ونحوهما من العناوين الثانوية غير عنوان مشكوك الحكم ؛ مثل : وجوب شرب الماء إذا توقف إنقاذ الحياة عليه ، فإنّ عروض توقف إنقاذ الحياة على شرب الماء اقتضى تغيير حكمه الأولي - وهو الإباحة - إلى

---

(١) ينظر : محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٢٢٤ .

(٢) ينظر : اصطلاحات الأصول - الشيخ علي المشكيني ١٢٤ وما بعدها ، المصطلحات - إعداد مركز المعجم الفقهي ٩٨١ .

حكمه الثانوي - وهو الوجوب - .

وكذا إذا كان صوم شهر رمضان ضررياً أو حرجياً على أحد ، أو كره على الإفطار كان جواز الإفطار أو حرمة الإمساك حكماً واقعياً ثانوياً ، والموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعاً ثانوياً ، وتسميته ثانوياً ؛ لأنه في طول الواقع ، وموضوعه عنوان ثانوي عارض على العنوان الأولي الأصلي .

٣ - حكم ظاهري : هو الحكم المجعول للشئ عند الجهل بحكمه الواقعي والشك فيه ؛ كالحكم المستفاد من أدلة اعتبار الأمارات وأدلة الأصول العملية ، فمثلاً إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة أو حرمة العصير وحكم الشارع بتصديقه ، فإن قلنا فيه بالسببية وأن مرجع وجوب التصديق إلى جعل الوجوب التكليفي للصلاة ، والحرمة التكليفية للعصير ، كان المجعول حكماً تكليفاً ظاهرياً ؛ لكونه مجعولاً لدى الجهل بالواقع . وإن قلنا فيه بالطريقة وأن مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية أو الطريقة لقول العادل ، كان ذلك حكماً وضعياً ظاهرياً .

وكذا إذا شكنا في حكم صلاة الجمعة وكانت الحالة السابقة هي الوجوب ، فالحكم بالوجوب لأجل الاستصحاب ، حكمٌ ظاهريٌّ موضوعه الشك في الحكم الواقعي .

المقدمة الأخرى : إنه كما أن الحكم الصادر من المولى ينقسم - في بعض تقسيماته - إلى ثلاثة أقسام ، فكذلك الأمر الصادر منه ينقسم إلى ثلاثة أقسام <sup>(١)</sup> :

١ - أمرٌ واقعي أولي واختياري : وهو المتعلق بالأفعال بعناوينها الأولية ؛ من قبيل " أقم الصلاة " مثلاً .

٢ - أمرٌ واقعي ثانوي واضطراري : وهو المتعلق بالأفعال بعناوينها الثانوية ؛ من قبيل

---

(١) ينظر : شرح أصول فقه " شرح فارسي " - الشيخ المحمدي ٢ / ٩٣ .



قوله تعالى : " فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا " <sup>(١)</sup> .

٣ - أمرٌ ظاهري : وهو المتعلق بالأفعال عند الجهل بالحكم الواقعي ؛ كالأمر بالاستصحاب - مثلاً - ، فإنه أمرٌ ظاهري يُثبت وظيفةً ظاهريةً للمكلف ، من دون أن يكشف عن الواقع .

وبعد هاتين المقدمتين ، نقول : للبحث مراحل ثلاث ، وهي :

١ - إنَّ إتيان المأمور به بكل أمرٍ ، هل يقتضي الإجزاء عن أمره ويوجب سقوطه سواء أكان ذلك الأمر واقعياً ، أم اضطرارياً ، أم ظاهرياً ، أو لا يقتضيه ؟

٢ - إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري ، هل يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي الاختياري عند تبدل الموضوع وزوال العذر في الوقت أو في خارجه ، أو لا يوجبه ؟

٣ - إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ، هل يوجب الإجزاء عن الواقعي ، إعادةً وقضاءً ، أو قضاءً فحسب ، أو لا يقتضيه ، وذلك عند انكشاف الخلاف علماً أو ظناً ؟

أما المرحلة الأولى - البحث حول إتيان كل مأمورٍ به عن أمره - ، فقد أشار إليها الشيخ الماتن طاب ثراه بقوله : ( لاشك في أنَّ المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ... إلخ ) ، وحاصل ما أفاد : إنه لا إشكال في أنَّ المكلف إذا جاء بالمأمور به وأتى به خارجاً واجداً لجميع الأجزاء والشروط - شرعية كانت الشروط ؛ كالوضوء مثلاً ، أم عقلية ؛ كقصد امتثال الأمر مثلاً - يعدُّ ممتثالاً لنفس ذلك الأمر ، سواء أكان مأموراً بالأمر الواقعي الاختياري ، أم الاضطراري ، أم الظاهري .

وليس في هذا خلاف ، ( وإنَّ نسب الخلاف إلى بعضٍ ، ولكنه على تقدير صحته لا

يُعتدُّ به أصلاً<sup>(١)</sup> .

وكذا لا شك ولا خلاف في أنَّ هذا الامتثال على تلك الصفة ، يجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر ، وحينئذ يسقط الأمر الموجَّه إليه قطعاً ؛ فمَنْ كان مأموراً بالوضوء وأتى به ، أو كان مأموراً بالتيمة فأتى به ، سقط الأمر الاختياري الواقعي في الأول ، والاضطراري في الثاني ، وهذا أمر عقلي ، وعليه فلا يجب إتيانه ثانياً إعادةً أو قضاءً ؛ لأنَّ المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب ، وحصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده ، ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه ؛ لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه ، إلا إذا جَوَّزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة ، وهو كما ترى ؛ لأنَّ الغرض إذا تحقق في الخارج ووجد كيف يعقل بقاء الأمر ؟ ؛ ضرورة استحالة بقائه بلا مقتضى وسبب .

فالتسوية : أنَّ أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ضروري وعقلي ، من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي ، والاضطراري ، والظاهري أصلاً .

وفي ضوء ذلك قد ظهر : أنَّ الامتثال عقيب الامتثال غير معقول .

ولكن مع هذا ، قد يتوهم جواز الامتثال مرةً أخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يُلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثاني ، وهذا بحثٌ أشار إليه الشيخ الماتن طاب ثراه في هامش الكتاب ، مبيناً أنه خارجٌ عن مسألة الأجزاء ، ويعبر عنه في لسان الأصوليين بقولهم : "تبديل الامتثال بالامتثال" .

وفكرة ذلك قائمة على تصوُّر أنَّ هناك حالةً منتظرة بعد الامتثال الأول ، بمعنى أنَّ نتصور أنَّ الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول ، فلا يسقط عنده الأمر ، بل

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٢٢٦ .

يبقى مجال لامتناله ثانياً ، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل ، فللمكلف أن يبدل امتناله ، ويعرض عما امتثل به أولاً ، ويأتي بالفعل ثانياً .

هذا ولكن الحق - كما يذهب إليه الشيخ الماتن طاب ثراه تبعاً لشيخه المحقق النائيني طاب ثراه <sup>(١)</sup> - عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر ؛ لأن الإتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده ، علة تامة لحصول الغرض ، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول ، فيسقط الأمر قطعاً ؛ لانتهاء أمدّه ، وعندها فيحتاج تبديل الامتثال إلى قيام دليل على ذلك ، على أساس أن تبديل الامتثال منوط بعدم سقوط الغرض عند سقوط الأمر ؛ كما لو أمر بالماء لغرض الشرب وأتى به العبد ، والمولى لم يشربه بعد ، فإن الأمر بإتيان الماء وإن سقط ، إلا أن الغرض بعد لم يحصل ، فللعبد تبديل الامتثال ورفع ما أتى به من الماء وتبديله بماء آخر ، فيحتاج تبديل الامتثال إلى : أ - بقاء الغرض أو مقدار منه ، ب - إمكان قيام الفعل الثاني مقام الغرض .

وهذا كما ترى يحتاج في الشرعيات إلى دليل يكشف عن ذلك ، ومع عدم قيامه لا يمكن للمكلف التبديل من عند نفسه ، ولم يُعثر في الشريعة على دليل يدل على جواز تبديل الامتثال إلا ما ورد في باب إعادة الصلاة جماعة لمن صلى فرادى ، وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه <sup>(٢)</sup> .

إلا أن هذه الرواية تحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر ندبي ، فيكون الأمر بالإعادة

---

(١) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٤٣ .

(٢) كما في رواية أبي بصير ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أصلي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت ، فقال : صل معهم ، يختار الله أحبهما إليه .

الوسائل - الحر العاملي ٥ / ٤٥٦ باب ٥٤ ح ١٠ .

أمراً استحبائياً ، بل نفس الرواية تدل على ذلك ؛ بقرينة أنّ الأمر فيها قد ورد في مورد توهم الحظر ولا يدل على أكثر من رفع الحظر<sup>(١)</sup> .

أضف إلى ذلك ، أنّ الظاهر من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : " يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ " ، أنه تعالى في مقام التفضل والامتنان على العباد اختار الصلاة المعادة في مقام الاحتساب وإعطاء الأجر والثواب ، وهذا أمرٌ آخر غير حصول الغرض وسقوط الأمر بالإتيان بالمأمور به ، وإن شئت فقل : إنّ الغرض الأساس الداعي للمولى إلى إيجاب الصلاة الذي هو مشترك بين الصلاة فرادى والصلاة جماعةً ، بما أنه قد حصل بالامتثال الأول وسقط الأمر ، فلا يمكن حمل هذه الرواية على الإجزاء ، إذن فلا بد من حمل الرواية على أنها في مقام إعطاء الأجر والثواب ، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة وأنّ الامتثال يقع بالثاني .

فتبيّن : أنّ هذه الرواية ونحوها ، أجنبية عن مسألة الإجزاء ، التي هي محل كلامنا . هذا كله مما لا إشكال فيه ، وإنما الإشكال والخلاف في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران : أمرٌ أولي واقعي لم يمتثله المكلف ؛ إما لتعذره واستحالته عليه ، أو لجهله به ، وأمرٌ واقعي ثانوي إما اضطراري في صورة تعذر الأول ، وإما ظاهري في صورة الجهل بالأول ، فهذا المورد محلّ بحثنا ، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ، ثم بعد الامتثال زال العذر والاضطرار ، أو زال الجهل وانكشف الواقع ، صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول ، وإجزائه عنه إعادة في الوقت وقضاءً في خارجه ، ولأجل هذا عقدت هذه المسألة " مسألة الإجزاء " .

فتحصل : أنّ محلّ النزاع في كفاية امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار أو انكشاف الخلاف ، وعدم كفايته .

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٣ / ٣٦٤ .

إلى هنا استطعنا أن نتعرّف على محلّ النزاع في هذه المسألة ، وبذلك ينتهي الكلام في المرحلة الأولى من مراحل البحث ، وأما المرحلتان الثانية والثالثة ، فسيأتي الكلام فيهما بعد التعرض للمطلب الثالث إن شاء الله تعالى .

**المطلب الثالث :** هل أنّ مسألة الإجزاء ، داخلة في مباحث الألفاظ ، أم في المباحث العقلية ؟ ، وهذا ما سيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى .

## المحاضرة (( ٢٠ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلاً - بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري ، وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختياري الواقعي .

وقد عبر بعض علماء الأصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله : هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي ؟

والمراد من " الاقتضاء " في كلامه : الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير ، أي : أنه هل يلزم - عقلاً - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداءً وقضاءً ؟ ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية ، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية ، ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ ؛ لأنّ ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية .

وعلينا أن نعقد البحث في مقامين : الأول في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري .

الثاني في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري .

## المقام الأول

### الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تخص تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الأولى ، أو بحال الحرج في امتثالها ؛ مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها ، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود ، وصلاة الغريق . ولا شك في أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف ؛ لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلاّ وسعها ، وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح " رفع عن أمتي ما اضطروا إليه " .

غير أن الشارع المقدس حرصاً على بعض العبادات - لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببديل عنه ، فأمر - مثلاً - بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل ، وقد جاء في الحديث " يكفيك عشر سنين " ، وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل ، وأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام . . . وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولي الاختياري ، أو في حال الحرج في امتثاله .

ولا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية ، هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية ، وقد تسمى " الأوامر الثانوية " تنبيهاً على أنها

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٦٧)

واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف ، وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها .

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار ، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار ، أو لا يجزئه بل لابد له من إعادة الفعل في الوقت أداءً إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار ، أو إعادته خارج الوقت قضاءً إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت ؟

إنّ هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل )) .

كان الكلام وما زال في المقدمة التي مهّدها الماتن طاب ثراه ، والتي عرّض من خلالها مطالب ثلاثة ، تقدم الكلام في المطلبين الأولين ، وانتهى الكلام بنا إلى :  
المطلب الثالث : في كون مسألة الإجزاء ، من مباحث الألفاظ أم من الملازمات العقلية ؟

وهذا يختلف باختلاف ما عُنون به البحث في المسألة ؛ حيث عُنونت المسألة بنحوين :

١ - قولهم : الأمر بالشئ هل يقتضي الإجزاء ، أو لا ؟ <sup>(١)</sup> .

---

(١) وهذا ما عبّر به جماعة من المتقدمين . ينظر : الذريعة - السيد المرتضى ١ / ١٢١ ، عدة الأصول -

الشيخ الطوسي ١ / ٢١٢ .



٢- قولهم : هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء ، أو لا يقتضيه ؟ <sup>(١)</sup> .  
والاقتضاء على التعبيرين مختلفٌ ؛ فإنه على التعبير الأوّل يكون الاقتضاء بمعنى  
الدلالة ، أي : هل يدلّ الأمر على أنّ الإتيان بمتعلّقه مجزٍ ، أم لا ؟ ، وعندها فتدخل المسألة  
في مباحث الألفاظ .

وعلى الثاني يكون بمعنى العليّة ، وإن لم تكن العليّة بمعناها المصطلح ، ويرجع المعنى  
إلى أنّ الإتيان الكذائي ، هل يوجب الإجزاء وامتناع التعلُّد به ثانياً ، أم لا ؟ <sup>(٢)</sup> .  
وإن شئت فقل : يرجع النزاع إلى عليّة الإتيان بالمأمور به للإجزاء عقلاً ، أي : أنه هل  
يلزم - عقلاً - من الإتيان بالمأمور به ، سقوطُ التكليف شرعاً أداءً وقضاءً ؟ ، فتدخل هذه  
المسألة في باب الملازمات العقلية .

وقد أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ، أنّ مسألة الإجزاء من المسائل الأصولية العقلية  
التي تدخل في باب الملازمات العقلية ، على ما حرّر البحث في مستهل الباب عن المراد  
بالملازمة العقلية ، ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ ؛ لأنّ ذلك ليس من شئون

---

(١) وهو تعبير المتأخرين من الأصوليين ؛ حيث عدّلوا عن تعبير المتقدمين . ينظر : مطارح الأنظار  
- الشيخ الأنصاري ١٨ ، كفاية الأصول - الشيخ الآخوند ٨١ ، فوائد الأصول - تقرير بحث  
النائني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٤١ .

وسبب العدول : ( لمكان أنّ التعبير بذلك - أي : تعبير المتقدمين - فيه مساححة واضحة ؛ بداهة أن  
الإجزاء لا يستند إلى الأمر وليس من مقتضياته ، بل يستند إلى فعل المكلف وما هو الصادر عنه ، عدل  
المحققون وأبدلوا العنوان ) فوائد الأصول - تقرير بحث النائني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٤١ .  
(٢) ينظر : لمحات الأصول - تقرير بحث السيد البروجردي للسيد الخميني ٨٧ .

الدلالة اللفظية <sup>(١)</sup> .

إلى هنا انتهينا بحمد الله تعالى من المقدمة التي بيّنها طاب ثراه بعنوان " تصدير " بمطالبتها الثلاثة ، وبعد ذلك ندخل في صلب البحث ، وقد عَقَدَ بحثه الشريف في مقامين :  
المقام الأول : والبحث فيه يشكّل المرحلة الثانية من مراحل مبحث الأجزاء ، وهو :  
إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري ، هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادةً في الوقت وقضاءً في خارج الوقت عند رفع الاضطرار ، أم لا ؟ .  
المقام الثاني : والبحث فيه يشكّل المرحلة الثالثة من مراحل مبحث الأجزاء ، وهو :  
إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إعادةً في الوقت وقضاءً في خارج الوقت عند كشف الخلاف فيه ، أم لا ؟ .

---

(١) ( أما كونها مسألة أصولية ؛ فلأنها تقع كبرى للمسألة الفقهية ، فإذا كانت النتيجة هي الأجزاء فسوف يقول المجتهد : إنّ الأمر بالتيمم أمر اضطراري " وهذه صغرى " ، وإن امتثال الأمر الاضطراري يجزي عن امتثال الأمر الواقعي - وهو الأمر بالوضوء - " وهذه كبرى " . فالنتيجة هي : أنّ امتثال الأمر بالتيمم يجزي عن امتثال الأمر الواقعي ، أي : الأمر بالوضوء .  
وأما كونها عقلية ؛ فلأننا نبحت عن أنّ العقل هل يرى ملازمة بين إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري وامتثاله ، وبين الأجزاء عن الأمر الاختياري ، أو بين إتيان المأمور به بالأمر الظاهري والأجزاء عن الأمر الواقعي ، أم لا ؟ ولما كان الحاكم في المسألة هو العقل ، فتكون المسألة عقلية ، ومن قسم غير المستقلات العقلية التي يكون ملاكها انضمام مقدمة عقلية إلى أخرى غير عقلية - ففقهية مثلاً ، كما تقدم مثاله آنفاً ) الموسوعة الفقهية الميسرة - الشيخ محمد علي الأنصاري ١ / ٤٨٥ .

## المقام الأول

### الأمر الاضطراري

والكلام فعلاً في المقام الأول : الأمر الاضطراري .

موضوع البحث :

إنّ إتيان المكلف وظيفته على وفق الأمر الاضطراري في حال الاضطرار ، هل يغنيه عن الإتيان ثانياً على وفق الأمر الاختياري بعد زوال الاضطرار ، أم لا يغنيه ، بل لابد له من إعادة العمل إما أداءً أو قضاءً ؟ .

وينبغي قبل كلّ شيء بيان : أنّ محلّ البحث والكلام في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقع وعدمه ، فيما إذا كان الأمر الاضطراري ناشئاً عن مصلحة الواقع . وأما إذا كان ناشئاً عن مصلحة أخرى أجنبية عن مصلحة الواقع ، فهو خارج عن محلّ الكلام ؛ وذلك كالأمر في موارد التقية ، حيث إنه نشأ من المصلحة الكامنة في نفس الاتّقاء ، وهو حفظ النفس أو العرض أو المال ، ومن الطبيعي أنّ تلك المصلحة أجنبية عن مصلحة الواقع ، وعليه فلا مقتضى للإجزاء فيها من هذه الناحية <sup>(١)</sup> .

وقد قدّم الماتن طاب ثراه مجموعة من النقاط :

النقطة الأولى : إنه قد وردت في الشريعة المقدسة سلسلة من الأوامر التي تختصّ بـ :

أ - حال تعذّر امتثال الأوامر الأولية الاختيارية .

ب - حال الحرج والعسر في امتثالها .

وذلك من قبيل : الأمر بالتيّمم في حال ما لو كان استعمال الماء متعذّراً أو متعسّراً ، فتنتقل وظيفة المكلف إلى التيمم ، وكالأمر بوضوء الجبيرة وغسلها ، والأمر بصلاة العاجز

---

(١) ينظر : محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٢٣١ .

عن القيام أو القعود ، وغير ذلك ، فجميع هذه الأوامر اضطرارية مختصة بحال الضرورات .

النقطة الثانية : إنّ العناوين الثانوية عموماً رافعة لفعليّة التكليف ، بمعنى أنّ التكليف محرّكٌ للعبد لإتيان متعلّقه بعثاً وزجراً مادام لم يطرأ عليه أحد العناوين الثانوية ، فإذا طرأ سقط عن الفعليّة والمحرّكية .

ومن جملة تلك العناوين " الاضطرار " ، فإنه لا إشكال في كونه من الطوارئ الموجبة لعدم فعلية التكليف ، وهذا ما يدلّ عليه ب :

أ - قوله تعالى : " إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ " <sup>(١)</sup> .

ب - حديث الرفع ، وهو قوله ﷺ : " رفع عن أمتي تسعة : ... وما اضطروا إليه ، ... " <sup>(٢)</sup> ، فإنه ظاهرٌ في عدم فعلية التكليف حال الاضطرار .

النقطة الثالثة : إنه لا يخفى أنّ الأمر الواقعي الاختياري يرتفع بمجرد ارتفاع الاختيار والقدرة ، ولكن في الوقت نفسه نجد أنّ الشارع المقدس حرصاً على حفظ مصالح بعض العبادات - لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه ، فأمر - مثلاً - بالتييم بدلاً عن الوضوء أو الغسل ، وقد جاء في الحديث " يكفيك عشر سنين " <sup>(٣)</sup> ، فيكون التيمم مأموراً به بالأمر الاضطراري .

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٣ .

(٢) الخصال - الشيخ الصدوق ٤١٧ باب التسعة ح ٩ .

(٣) وسائل الشيعة - الحر العاملي ٢ / ٩٨٣ ب ١٤ ح ١٢ ، بلفظ : " يكفيك الصعيد عشر سنين " .

وهكذا في الأمر بالمسح على الجيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل ،  
والأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام . . . وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر  
الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولي الاختياري ، أو في حال  
الحرج في امتثاله .

النقطة الرابعة : كما أنَّ الأوامر الأولية الاختيارية أوامر واقعية تابعة للمصالح  
الواقعية في متعلقاتها ، فكذلك الأوامر الاضطرارية أوامر واقعية حقيقية تشتمل على  
مصالح ملزمة ؛ إذ لا شبهة في أنَّ جعل الحكم الاضطراري ؛ كوجوب التيمم لغير واجد  
الماء ونحوه في موارد ، لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاكٍ ، فلا محالة يكون مبنياً على  
نكتة ملزمة تدعو المولى إلى جعله فيها ، وهي نفي بغرض المولى ، غاية الأمر أنه مجموعاً على  
المكلف بعنوان ثانوي ، وهو كونه معذوراً عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي<sup>(١)</sup> ، وإنما  
تسمى الأوامر الاضطرارية بـ " الأوامر الثانوية " ؛ تنبيهاً على أنها واردة لحالات طارئة  
ثانوية على المكلف ، في مقابل الحالات الأولية الاختيارية ، فكما أنه إذا امتثل المكلف  
الأوامر الأولية الاختيارية عُدَّ ممتثلاً للتكليف ، كذلك إذا امتثل الأوامر الاضطرارية أَدَّى  
ما عليه في هذا الحال - حال الاضطرار - وسقط عنه التكليف بها .

هذه نكاتٌ أربعة لا كلام ولا بحث فيها ، إنما الكلام والبحث في : أنَّ للمكلف  
حالتين :

- ١ - الحالة الأولية ، وهي حالة الاختيار والتمكُّن .
  - ٢ - الحالة الثانوية ، وهي حالة الاضطرار وعدم التمكن .
- والشارع المقدس جَعَلَ إزاء الحالتين تكاليفَ معيّنة ، فإذا كان المكلف في الحالة

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٣ / ٣٧٠ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٧٣)

الاضطرارية الثانوية ، وقال له المولى - مثلاً - إذا لم تتمكن من استعمال الماء فتيمم صعيداً طيباً ، وقد أدّى المكلف الصلاة استناداً إلى أنّ وظيفته الفعلية الصلاة مع الطهارة الترابية ، ثم ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية ورَجَعَ المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار ، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار ، أو لا يجزئه بل لابد له من إعادة الفعل في الوقت أداءً إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل ، أو إعادته خارج الوقت قضاءً إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت ؟

غاية الأمر أنّ فرض ارتفاع الاضطرار في الوقت ، مقيّد بقيد أشار الماتن طاب ثراه إليه ؛ بقوله : ( وكُنّا قلنا بجواز البدار ) ، مما يعني : أنّ الحكم بلزوم الإعادة أداءً في فرض ارتفاع الاضطرار في الوقت ، إنّما هو مبني على أنّ نقول بجواز البدار ، وإلاّ لو لم يجز البدار ، فالعمل في أول الوقت باطلٌ فكيف يجزئ ؟

هذا هو موضوع البحث ، ومما يصح فيه التساؤل والبحث ، وأما مختار الشيخ الماتن طاب ثراه في هذه المسألة فسيأتي إن شاء الله تعالى .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير ) أي : أنّ الإتيان بالمأمور به جامعاً لجميع الأجزاء والشروط المعتبرة شرعاً أو عقلاً ، مؤثّر في سقوط الأمر ، لا بمعنى الدلالة والكشف ، وأنّ هذا النحو من الإتيان ، كاشفٌ عن سقوط الأمر ؛ فإنّ ذلك مرتبط بمقام علم المكلف .

قوله طاب ثراه : ( وكُنّا قلنا بجواز البدار ) وهذا إشارة إلى أنّ هناك بحثاً معروفاً بين الأصحاب في جواز البدار لذوي الأعذار ، وتوضيحه : أنّ مَنْ كان مضطراً في أول آن من آنات الزوال ولم يتمكن من استعمال الماء - مثلاً - ، فهل يتسنى له أن يبادر أول الوقت

إلى التيمم والإتيان بالصلاة ، أم عليه أن يصبر ويتريث إلى آخر الوقت ، فإن استمر له العذر إلى آخر الوقت عند ذلك يتسنى له التيمم والصلاة ؟

لا ريب أن العبادات الموسعة في وقتها يتخير المكلف في إيقاع المأمور به في كل حصة قابلة للوقوع فيها إذا كان المكلف جامعاً للشروط ، فاقداً للموانع ، غير معذور بأحد الأعذار التي يوجب سقوط شرط أو جزء ، أو نحو ذلك .

وأما أصحاب الأعدار : فهل التخير في حقهم كذلك فلهم الإتيان بالمأمور به في آن العذر بطريق المعذور وإن احتمل أو ظنّ أو علم زوال العذر في الآن الثاني من الوقت أو الأجزاء اللاحقة منه ، أو التخير غير ثابت في حقهم واللازم مراعاة التمكّن والصبر إلى آخر أوقات الإمكان ، أو يُفصّل بين راجي الزوال فلا تخيير له ، وبين المأيوس عن زوال العذر فيتخير ؟

أقوال للأصحاب : جواز البدار مطلقاً ، وعدمه مطلقاً ، والتفصيل بين رجاء الزوال

وعدمه <sup>(١)</sup> .

---

(١) ينظر : العناوين الفقهية - الحسيني المراغي ١ / ٤٤٦ ، كتاب الحج - تقرير بحث المحقق

الداماد للآملي ١ / ١٧٨ .

## المحاضرة (( ٢١ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً .

غير أنّ إطباقهم على القول بالإجزاء ، ليس مستنداً إلى دعوى أنّ البديهية العقلية تقضي به ؛ لأنه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلي ، أعني : يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري .

توضيح ذلك : أنه لا إشكال في أنّ المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار ، والقول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه ، ولا شك في أنّ العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة ، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه ، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها .

والمقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة : إنّ الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الأولى مما يقتضي عقلاً الإجزاء عن الكامل .

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرّ هناك : إما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل ، وإما لغير ذلك من الأسباب ،



فيجب أن نتبين ذلك ، فنقول : هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالجزاء نذكرها كلها :

١ - إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة في حال الاضطرار ، واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولية " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر " .

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء ، وإن كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة .

٢ - إن أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطرارية مطلقة ؛ مثل قوله تعالى : " فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً " ، أي : أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة ، وأن التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر ، فلو أن الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك ، وإذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداءً وقضاءً ، لا سيما مع ورود مثل قوله ﷺ : " إن التراب يكفيك عشر سنين " .

٣ - إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت ، ويمكن أن يقال : إنه لا يصدق " الفوت " في المقام ؛ لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء ، وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في

الوقت ، وإذا لم يكن أمر فقد يقال : إنه لا يصدق بالنسبة إليه " فوت الفريضة " ؛ إذ لا فريضة .

وأما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به ، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الأزمنة الأولى من الوقت ، ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت ، ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن ، وإلا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل .

٤ - إذا كُنّا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء ، والمفروض أنّ وجوبها لم ننفه بإطلاق ونحوه ، فإنّ هذا شك في أصل التكليف ، وفي مثله تجري أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبها .

فهذه الوجوه الأربعة كلّها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء بالإجزاء قضاءً وأداءً ، والقول بالإجزاء - على هذا - أمرٌ لا مفر منه ، ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب )) .

كان الكلام في موضوعة إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقع ، وقد تعرّفنا فيما سبق على موضوع البحث ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى بيان مختار الماتن طاب ثراه في المسألة ، وقد أفاد ما محصله :

إنّ المعروف والمشهور بين الفقهاء في فتاويهم وإن كان هو القول بإجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري مطلقاً أداءً وقضاءً ، إلا أنّ المسألة ليست من البديهيّات العقلية ، ولم يكن إطباقهم على القول بالإجزاء مستنداً إلى بداهة العقل حتى لا تقبل البحث والمناقشة ،

وإنما من حق المناقش أن ينكر الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري ، من دون أن يترتب على هذا الإنكار أي محذور عقلي ، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح ، فأوضحه طاب ثراه : بأنه لا شك ولا ريب في أن العمل المأتي به في حال الاضطرار ، أنقص من المأمور به حال الاختيار ؛ لأنه من المحتمل جداً ألا يكون التكليف الاضطراري وافياً إلا ببعض مصلحة التكليف الواقعي ، وحينئذ إذا أراد الفقيه أن يقول هنا بالإجزاء ، فمعناه كفاية الناقص عن الكامل ، مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه ، وإذا احتكنا إلى العقل في ذلك ، فمما لا شك فيه أن العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة ؛ تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه ، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كانت في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسدَّ الكامل في تحصيلها .

فتحصل : أن مسألة الإجزاء في مورد الأوامر الاضطرارية ليست من المسائل البديهية العقلية ، حتى تأبى البحث والمناقشة ، وأن الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الأولى مما يقتضي - عقلاً - الإجزاء عن الكامل .

وعليه ، فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرِّ هناك ، فيجب أن نتبين ذلك ، فنقول : هناك وجوه أربعة في كلماتهم تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء ، نذكرها :

الوجه الأول : إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة في حال الاضطرار ، واردةٌ للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولية التي هي متعذرة فعلاً ، فغرض الشارع المقدس قائمٌ على التخفيف والتوسعة في جميع الموارد حتى بالنسبة للأحكام الواقعية الأولية .

وهذا المعنى نلمسه في كثير من الآيات والروايات <sup>(١)</sup> .

وحينئذٍ فإذا صار البناء على أن الشارع المقدس يكلف عباده بالإعادة ثانياً أداءً أو قضاءً بعد رفع الاضطرار ، لكّز نقض الغرض ؛ من جهة أن الأمر بالإعادة ثانياً ، إيقاع المكلف في مشقة زائدة ، لا أن يكون تسهلاً وتوسعةً على المكلف .

إذن : عدم الإجزاء في المسألة ، ينافي فلسفة ورود الأحكام الاضطرارية من التخفيف والتوسعة ، وفي ضوء هذا فيتعين القول بعدم لزوم الإعادة وإن كان الناقص لا يسد مسدّ الكامل في تأمين كل مصلحته الملزمة ، فضلاً عما لو كان مؤمناً لتهم تلك المصلحة .

الوجه الثاني : إن أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية ؛ من قبيل قوله تعالى: " فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا " <sup>(٢)</sup> ، وقوله ﷺ : " يكفيك الصعيد عشر سنين " <sup>(٣)</sup> ، ونحوهما ، مطلقة غير مقيدة بأن هذا التكليف الثاني مختص بحال الاضطرار ، وبعد ارتفاع العذر يلزم الإعادة أداءً أو قضاءً ، وحينئذٍ فلو كان المولى في مقام البيان ولم يكن الفعل الاضطراري وحده كافياً في هذا المقام وكان لا بد على المكلف أن يعيد العمل إذا ارتفع عذره بعد ذلك ، لوجب على المولى البيان والتنصيص على وجوب الإعادة ، وإذ

---

(١) قال الشيخ الصدوق طاب ثراه : ( اعتقادنا في التكليف هو : أن الله تعالى لم يكلف عباده إلاّ دون ما يطيقون ؛ كما قال الله تعالى في القرآن " لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها " ، والوسع دون الطاقة . وقال الصادق عليه السلام : " والله تعالى ما كلف العباد إلاّ دون ما يطيقون ؛ لأنه كلفهم في كل يومٍ وليلة خمس صلوات ، وكلفهم في السنة صيام ثلاثين يوماً ، وكلفهم في كل مائتي درهم خمسة دراهم ، وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون أكثر من ذلك " ) الاعتقادات في دين الإمامية ٢٨ .

(٢) سورة النساء : من الآية ٤٣ .

(٣) وسائل الشيعة - الحر العاملي ٢ / ٩٨٣ ب ١٤ ح ١٢ .

لم يبيّن ذلك علّم أنّ الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداءً وقضاءً .  
وهذا يشكّل - في الحقيقة - إطلاقاً مقامياً في دليل الأمر الاضطراري يقتضي  
الإجزاء<sup>(١)</sup> .

ومما يؤيد ذلك : ما ورد في الحديث النبوي المتقدم بلسان المبالغة قوله ﷺ : " يكفيك  
عشر سنين " ، فإنه أقوى شاهد على ما ذكر ؛ لأنه من الواضح جداً أنه بعد عشر سنين ،  
ليس من المعقول أن يعيد المكلف جميع التكاليف التي أداها قبل عشر سنين .  
فتحصل : أنه من طريق التمسك بالإطلاق المقامي يثبت الإجزاء ، والاكتفاء  
بالتكليف الثاني لحال الضرورة ، وأنّ التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر .  
الوجه الثالث : إنّ الإعادة لو كانت لازمة بعد رفع العذر والاضطرار ، لكانت إما  
بنحو القضاء وإما بنحو الأداء .

والتالي بكلا شقيه متنفّ ، فالمقدم مثله .  
بيان الملازمة واضح ؛ بداهة أنّ إعادة عملٍ لا تخرج عن حالين ، إما أن تكون في  
الوقت فـ " أداء " ، وإما خارج الوقت فـ " قضاء " .  
بيان انتفاء اللازم بكلا شقيه ، أما القضاء ؛ فلأنّ موضوع دليل القضاء ، هو فوت  
الفريضة ؛ بدليل قوله ﷺ : " يقضي ما فاته كما فاته " <sup>(٢)</sup> ، ومن البين انتفاء صدق الفوت  
في المقام حتى يكون القضاء واجباً ؛ وذلك لأنّ القضاء في مقام الاضطرار إنّما يفرض فيما  
إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء ، وإلاّ لو ارتفع العذر في أثناء الوقت لم  
يصدق عنوان القضاء ، بل يصدق عنوان الأداء كما لا يخفى .

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول - تقرير بحث السيد الشهيد الصدر للشاهرودي ٢ / ١٤٤ .

(٢) وسائل الشيعة - الحر العاملي ٥ / ٣٥٩ باب ٦ ح ١ .

إذن : القضاء في مقام الاضطرار إنها يصدق فيما إذا كان المكلف مضطراً تمام الوقت ، وإذا كان كذلك فنقول : إن الاضطرار حدُّ التكليف ، ومعه فلا أمر بالعمل الكامل في تمام الوقت ، وإذا لم يكن هناك أمرٌ فعلي ، فلا يكون المضطر بالنسبة إلى الواقع مكلفاً فعلاً ، وإذا انتفى التكليف ، فلا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة ؛ إذ لا فريضة هناك حتى يصدق الفوت .

إذن : مسألة القضاء لا موضوع لها أصلاً في المقام .  
وأما الأداء ؛ فلائ وجوب الإعادة أداءً ، إنَّما يُفرض فيما إذا قلنا بجواز البدار ، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الأزمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت ؛ وإلا لو قلنا بعدم جواز البدار فلا يحق للمكلف المضطر أن يأتي بالفعل الاضطراري إلا عند نهاية الوقت ، ومعه فلا يُتخيَّل معنى للإعادة ، أو قلنا بجواز البدار ولكن المكلف لم يبادر فعلاً ولم يأتِ بالفعل بعد ، فأيضاً لا معنى للإعادة بل عليه الإتيان بالتكليف الواقعي نفسه ، وعندها فنقول : إن نفس الرخصة في البدار والإتيان بالوظيفة في أول آتات الوقت على طبق الأمر الاضطراري ، تشير إلى مسامحة الشارع المقدس في تحصيل الكامل عند التمكن ، وإلا لفرض على المكلف الصبر والانتظار تحصيلاً للكامل .

فالنتيجة : إن هذا العمل مجزٍ ولا تجب الإعادة مطلقاً أداءً وقضاءً .

الوجه الرابع : إنه لو شككنا في وجوب الإعادة أداءً وقضاءً ، والمفروض عدم إمكان نفي وجوبها بدليل لفظي اجتهادي ؛ كالإطلاق ونحوه ، فبقينا مترددين في أن الإعادة أداءً أو قضاءً ، واجبة أم لا ؟ عندها تصل النوبة إلى الأصل العملي ، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة ؛ لأنه شكٌّ في أصل التكليف .

والوجه في كون وجوب الإعادة شكّاً في أصل التكليف ، إنما هو لأجل سقوط الأمر الواقعي حال الاضطرار بسبب عدم القدرة على امتثاله الموجب لقبح الخطاب ، فوجوب الإعادة حينئذٍ تكليفٌ جديدٌ مشكوك فيه ، فتجري فيه البراءة .

هذا إذا ارتفع الاضطرار قبل خروج الوقت ، وإذا ارتفع بعده ، فوجوب القضاء أيضاً تكليفٌ جديدٌ ينفي بالبراءة<sup>(١)</sup> .

فتحصل : أنّ هذه الوجوه الأربعة كلّها أو بعضها ، هي سرُّ حكم المشهور بالإجزاء أداءً وقضاءً ، والقول بالإجزاء - على هذا - أمرٌ لا مفرَّ منه ، ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً ) ما ذكر من أنّ الإتيان بالفرد الاضطراري يقتضي الإجزاء ، ( إنّما هو فيما كان الأمر المتعلّق بالطبيعة باقياً في حال الاضطرار ، ودلّت أدلة الاضطرار على كون الفرد الاضطراري في حاله مصداقاً للطبيعة .

وأما لو اقتضى الاضطرار رفع الأمر عن الإتيان بالطبيعة عند الاضطرار ، فهو خارجٌ عمّا ذكرنا ؛ مثلاً : لو حكم قاضي العامة يوم الثلاثين من شهر رمضان بكونه عيداً ، يجب الإفطار بمقتضى التقيّة ، كما قال عليه السلام : " أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يُضرب عنقي " ، لكن يجب قضاؤه ؛ لأنّ التقيّة تقتضي رفع الأمر عن الصوم في هذا اليوم ، لا رفع مفطريّة الأكل والشرب كما لا يخفى<sup>(٢)</sup> .

(١) ينظر : منتهى الدراية في شرح الكفاية - السيد المروج ٢ / ٣٧ .

(٢) لمحات الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للسيد الخميني ٩٦ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٨٣)

قوله طاب ثراه : ( ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب ) وجه التأكيد هو : أنه ورد في باب الصلاة حديثٌ يُعرف بحديث لا تُعاد ؛ فقد روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : " لا تُعاد الصلاة إلاّ من خمسة : الطهور ، والوقت ، والقبلة ، والركوع ، والسجود " <sup>(١)</sup> ، ومن البين أنّ المقام ليس من تلك الخمسة المستثناة ، فالقول بالاجزاء في باب الصلاة أكد .

---

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه - الشيخ الصدوق ١ / ٣٣٩ ح ٩٩١ .



## المحاضرة (( ٢٢ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( المقام الثاني : الأمر الظاهري

تمهيد :

للحكم الظاهري اصطلاحان :

أحدهما : ما تقدم في أول الجزء الأول ( ص ٥٠ ) وهو المقابل للحكم الواقعي وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية ، فيختص الظاهري بما ثبت بالأصول العملية .

وثانيهما : كلُّ حكمٍ ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى ، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والأصول معاً ، فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول .

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث ، فالأمر الظاهري : ما تضمنه الأصل أو الأمانة .

ثم إنه لا شك في أنّ الأمر الواقعي في موردَي الأصل والأمانة غير منجز على المكلف ، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة والأصل لو اتفق مخالفتها له ؛ لأنه من الواضح أنّ كلّ تكليفٍ غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه ؛ ضرورة أنّ التكليف إنما ينتج بوصوله بأي نحو من أنحاء الوصول ، ولو بالعلم الإجمالي .

هذا كله لا كلام فيه ، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه .  
وإنما الذي يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب ، هو أن الأمر الواقعي  
المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل وقد عمل المكلف -  
حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأمانة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع ،  
فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداءً وفي خارج الوقت  
قضاءً ، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزئ ما أتى به على طبق الأمانة أو الأصل  
ويكتفي به ؟

ثم إنَّ العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارةً يكون بالأمانة ، وأخرى  
بالأصل ، ثم الانكشاف على نحوين : انكشاف على نحو اليقين ، وانكشاف  
بمقتضى حجة معتبرة ، فهذه أربع صور .

ولاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم - وهما  
صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة ومع العمل  
بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل :

### ١ - الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إنَّ قيام الأمانة تارةً يكون في الأحكام ؛ كقيام الأمانة على وجوب صلاة  
الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة ، وأخرى في الموضوعات ؛  
كقيام البينة على طهارة ثوبٍ صلى به ، أو ماء توضأ منه ، ثم بانت نجاسته .

والمعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقاً ، في الأحكام والموضوعات )) .

## المقام الثاني

### الأمر الظاهري

الكلام في المقام الثاني من المقامين الذين عَقَدَ الماتن طاب ثراه بحثه الشريف فيهما ، والبحث في هذا المقام يشكّل المرحلة الثالثة من مراحل مبحث الإجزاء ، وهو :  
إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي ، أداءً وقضاءً ، أو لا يقتضيه ، وذلك عند انكشاف الخلاف ظناً أو علماً ؟ .

### محلّ البحث :

وقبل الخوض في المقصود ، لابدّ من تنقيح محلّ البحث ؛ حتّى لا يختلط الأمر ، فنقول :  
إنّ محلّ البحث في المقام فيما إذا تعلّق أمرٌ بطبيعةٍ ، ويكون لها مصداقٌ واقعيٌّ جامعٌ لكافة الشروط والأجزاء ، وفاقدٌ لجميع الموانع ، ودلّت أدلّة الأحكام الظاهرية - أصلاً كانت أو أمانة - على عدم كون شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً في حال الجهل بالواقع ، فهل الإتيان بمصداق الطبيعة - حسب اقتضاء الأدلّة الظاهرية - يجزي عن المأمور به أم لا يجزي ، عند انكشاف الخلاف ؟

وأما إذا دلّ دليلٌ على وجوب شيءٍ ، فأتى به المكلف ، ثمّ تبين عدم وجوبه ، وإنّما الواجب شيءٌ آخر ، فهو خارجٌ عن محطّ البحث ؛ كما لو دلّ الدليل على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، فصلّى المكلف صلاة الجمعة ، ثمّ تبين وجوب الظهر ، فإنّ هذا خارجٌ عن بحث الإجزاء ؛ لأنّه لا معنى لكون الإتيان بمتعلّق أمر ، مجزياً عن أمرٍ آخر متعلّق بموضوعٍ آخر .

وكذلك إذا دلّ دليلٌ على عدم وجوب شيءٍ ، فلم يأت به المكلف في وقته ، ثمّ تبين

وجوبه ، فهو أيضاً خارجٌ عن بحث الإجزاء ، وهو ظاهرٌ .

فتحصّل من ذلك : أنّ محطّ البحث أنّ الإتيان بالمصداق الظاهريّ للمأمور به ، هل يكون مجزياً عن الأمر المتعلّق بالطبيعة أم لا ؟ <sup>(١)</sup> .

هذا ، وقد مهّد الماتن طاب ثراه مقدّمةً تعرض من خلالها لمجموعةٍ من النكات ، وهي :

النكّة الأولى : - ما أشار إليه بقوله : " للحكم الظاهري اصطلاحان ... إلخ " -  
إنّ للحكم الظاهري عند الأصوليين اصطلاحين :

١ - ما تقدم بيانه في مستهل الجزء الأول من الكتاب ، من أنّ المراد بالحكم الواقعي ، هو الحكم الثابت بتوسط الأدلة الاجتهادية ، سواء أكانت تلك الأدلة يقينية أم ظنية .  
وفي مقابله يكون الحكم الظاهري مختصّاً بما ثبت بالأصول العملية ، فيكون مقابلاً للحكم الواقعي .

٢ - كلّ حكمٍ ثبت ظاهراً في ظرف الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى ، بقطع النظر عن أخذ الجهل والشكّ في الحكم الواقعي في موضوعه أو عدم أخذه .

وهو بهذا المعنى يشمل الحكم الثابت بالأمارات والأصول معاً ، فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعمّ من الأول ؛ لاختصاص الحكم الظاهري بالمعنى الأول بما ثبتت بالأصول العملية ، وعدم شموله للأحكام الثابتة بالأمارات الظنية ، بخلاف الظاهري بالمعنى الثاني .

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث .

النكّة الثانية : - ما أشار إليه بقوله : " فالأمر الظاهري ... إلخ " - إنّ المراد من

---

(١) ينظر : لمحات الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للسيد الخميني ٩٧ .

الأمر الظاهري ، هو الأمر الثابت بتوسط أصلٍ من الأصول العملية أو أمانة من الأمارات ؛ كما إذا قام خبر الثقة - مثلاً - على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، أو قام الاستصحاب على وجوبها في عصر الغيبة ، فإنّ كلاً من هذا الأصل أو تلك الأمانة ينتج حكماً ظاهرياً .

النكتة الثالثة : - ما أشار إليه بقوله : " ثم إنه لا شك في أنّ الأمر الواقعي ... إلخ " - إنه لا ريب في أنّ الحكم الواقعي طالما كان المكلف جاهلاً به ولم يكن له سبيلٌ موصلٌ إليه سوى الأمارات الظنية ؛ كخبر الواحد ونحوه ، أو الأصول العملية ؛ كالاستصحاب ونحوه ، غير منجزٍ على المكلف ، بمعنى أنّ المكلف لو عمِلَ بمؤدى الأمانة أو الأصل ، ثم انكشف الخلاف وتبيّن أنّ الأمانة أو الأصل غير مطابقٍ للواقع ، ففي هذه الصورة لا يُعاقب على مخالفته للواقع نتيجة العمل بالأمانة والأصل ؛ بدليل أنّ كلّ تكليفٍ واقعي غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس ، غير منجزٍ عليه ؛ ضرورة أنّ تنجز التكليف إنما يكون بوصله بأيّ نحوٍ من أنحاء الوصول ، ولو بالعلم الإجمالي ، ومادام لم يصل كذلك فلا يتنجز على المكلف .

هذا كله لا كلام فيه ومورد تسالم الأصحاب ، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه ، إنما الكلام فيما سيُعرض من النكتتين الرابعة والخامسة .

النكتة الرابعة : - ما أشار إليه بقوله : " وإثما الذي يحسن أن نبحت عنه هنا في هذا الباب هو ... إلخ " - إنّ المكلف لو قصرت يده عن الواقع ولم يكن أمامه سوى الأمانة أو الأصل ، وعمِلَ بمؤداهما مدّة من الزمن ، ثم انكشف الخلاف وتبيّن خطأهما عن الواقع بالعلم ؛ كالخبر المتواتر ، أو بحجة معتبرة ؛ كالأمارات والأصول ، والمفروض أنّ المكلف قد عمِلَ على خلاف الواقع اتّباعاً للأمانة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع ؛ كما لو قام

أصل أو أمانة على عدم وجوب السورة في الصلاة - مثلاً - ، فصلّ المكلف مدة بدون سورة ، ثم انكشف أن السورة واجبة .

فهنا يأتي سؤال البحث ، وهو : أن الأعمال التي أتى بها المكلف على طبق الأمر الظاهري - أعني : مؤدى الأمانة أو الأصل - هل تكون مجزية وتُغني المكلف عن امتثال الأمر الواقعي وإعادته أداءً وقضاءً ، أم أنها غير مجزية ، وإنما يجب على المكلف - بعد كشف الخلاف - امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداءً وفي خارج الوقت قضاءً ؟ .

النكته الخامسة :- ما أشار إليه بقوله : " ثم إن العمل على خلاف الواقع ... إلخ " -

في بيان صور المسألة :

إن عمل المكلف على خلاف الواقع - بأن عمَلَ بمؤدى الأصل أو الأمانة ، ثم انكشف الخلاف وتبين أن الواقع على خلاف ما أدى إليه الأصل أو الأمانة - تارة يكون بالأمانة ، وأخرى بالأصل ، وعلى التقديرين تارة يكون انكشاف الخلاف على نحو اليقين والجزم ، وأخرى يكون بمقتضى حجة معتبرة ؛ كما لو قام خبر الثقة على أن الحكم كذا وليس الحكم الذي عمَلَ به المكلف ، فهذه أربع صور .

ولاختلاف البحث في هذه الصور في الجملة ، مع اتفاق صورتين منها في الحكم - وهما : صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة ، والانكشاف بحجة معتبرة مع العمل بمقتضى الأصل - رأى طاب ثراه أنه من المناسب أن يعقد البحث في ثلاث مسائل ، وهي :

١ - العمل على طبق الأمانة ، مع انكشاف الخطأ يقيناً .

٢ - العمل على طبق الأصل ، مع انكشاف الخطأ يقيناً .

٣ - العمل على طبق الأمانة أو الأصل ، مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة .

أما الكلام - فعلاً - ففي المسألة الأولى :

### الاجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً

وينبغي - أولاً - التعرف على أن قيام الأمانة لدى المكلف ثم ينكشف الخلاف يقيناً ،  
يكون في موردين :

أ - في الأحكام ؛ كما لو دلّ خبر الواحد الثقة على عدم وجوب السورة في الصلاة ،  
فأفتى المجتهد على طبقه ، وعَمِلَ هو ومقلّده عليه ، ثم بعد بذلك عثر على خبرٍ متواتر  
قطعي يدلّ على وجوب السورة في الصلاة .

ب - في الموضوعات ؛ كما لو قامت البيّنة على طهارة ثوبٍ ، وقد صلّى به المكلف ، ثم  
انكشف الخلاف يقيناً وبانت نجاسته .

فسؤال البحث : أنه عند انكشاف الخلاف يقيناً ، هل العمل الذي أتى به المكلف على

طبق الأمانة ، يكون مجزياً أم لا ؟

أفاد الماتن طاب ثراه : أن المعروف عند الإمامية عدم الاجزاء مطلقاً ، في الأحكام  
والموضوعات ، فيقع الكلام في مقامين ، يأتي الكلام فيهما إن شاء الله تعالى .

## المحاضرة (( ٢٣ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( أما في الأحكام : فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة ، أي : أنّ المجتهد يخطئ ويصيب ؛ لأنّ الله تعالى أحكاماً ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل ، أي : أنّ الجاهل مكلف بها كالعالم ، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله ، وإنما يكون معذوراً في المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمانة ؛ إذ لا تكون الأمانة عندهم إلاّ طريقاً محضاً لتحصيل الواقع .

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجالٌ للعذر ، بل يتنجّز الواقع حينئذٍ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسد مسده ويغني عنه ولا يصح القول بالإجزاء إلاّ إذا قلنا : إنه بقيام الأمانة على وجوب شيءٍ تحدث فيه مصلحةٌ مُلزِمة على أن تكون هذه المصلحة وافيةً بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم ، ضرورة أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمانة مجزئاً عن الواقع ؛ لأنه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع .

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة ، أي : أنّ أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وإن كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها ، فإنه يكون - عليه - كلّ رأي أدّى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من



الأحكام ، والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت الإمامية على بطلانه ، وسيأتي البحث عنه في مباحث الحجة )) .

كان الكلام وما زال في المسألة الأولى وأنه عند انكشاف الخطأ يقيناً ، فهل العمل الذي أتى به المكلف على طبق الأمانة ، يكون مجزياً أم لا ؟ ، وقد أفاد طاب ثراه أنّ المعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقاً ، في الأحكام والموضوعات ، فيقع الكلام في مقامين :

#### المقام الأول : في الأحكام

وقبل بيان ما أفاده الماتن طاب ثراه ، ينبغي - مقدّمةً - بيان حجية الأمارات ، فنقول : إنه هناك تفسيران للحجية :

التفسير الأول : الطريقية والكاشفية للأمارات بدون أن تكون دخيلةً في الواقع أصلاً .

التفسير الآخر : السببية والموضوعية للأمارات التي لها تأثير في الواقع .

وأما التفسير الأول ، ففيه أقوال :

القول الأول : ما ذهبت إليه مدرسة المحقق النائيني طاب ثراه ، من أن المجعول في هذا الباب إنما هو الطريقية والعلم التعبدية ، فحالتها حال العلم الوجداني من هذه الناحية ، فإن كانت مطابقة للواقع فقد أدرك الواقع بما له من الملاك ، وإلاّ فقد فات الواقع عنه كذلك .

القول الثاني : إنّ المجعول في باب الأمارات ، الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة مطابقتها للواقع والمخالف في صورة عدم مطابقتها له ، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكمٌ طريقي لا شأن له غير تنجيز الواقع عند الإصابة ، والتعذير عند الخطأ .

القول الثالث : إنّ المجعول في هذا الباب ، هو المنجزية والمعدّرية .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٩٣)

ثم إنّ هذه الأقوال في المسألة تشترك في نقطة ، وهي أنّ مقتضى القاعدة على ضوء جميع هذه الأقوال ، عدم إجزاء الإتيان بمؤدى الأمانة عن الواقع ؛ بلحاظ أنّ مؤدّاها على جميع الأقوال المذكورة لا يكون مشتملاً على مصلحة تفي بمصلحة الواقع حتى يكون مجزياً .

وأما التفسير الآخر - أعني : سببية الأمانة وموضوعيتها - ففيه أيضاً أقوال :

القول الأول : السببية المنسوبة إلى الأشاعرة .

القول الثاني : السببية المنسوبة إلى المعتزلة .

القول الثالث : ما ذكره الشيخ الأنصاري طاب ثراه من السببية بمعنى المصلحة

السلوكية <sup>(١)</sup> .

وبيان هذه الأقوال سيتضح في ثنايا البحث .

وبعد هذه المقدمة ، أفاد الماتن طاب ثراه أنه على مبنى المشهور عند الإمامية ، عدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة والقضاء ، بل يلزمه الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف يقيناً في الوقت أو خارجه ؛ وذلك لاعتقادهم : أ - بمذهب المخطئة ، بمعنى أنّ المجتهد قد يخطئ وقد يصيب ، لا أنه مصيبٌ للواقع دائماً ، ولذا شعارهم " للمصيب أجران ، وللمخطئ أجرٌ واحد " .

ب - إنّ الله تعالى أحكاماً ثابتةً في صفح الواقع ؛ كونها مجعولةً على أساس المصالح والمفاسد الواقعية ، وهي أحكامٌ غير قابلة للتغيير والتبديل ، سواء أطبق رأي المجتهد لها أم لم يطابق .

ت - إنّ تلك الأحكام الواقعية مما يشترك فيها العالم والجاهل ، أي : أنّ الجاهل مكلفٌ

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٣ / ٤٢٧ وما بعدها .

بها كالعالم ، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل في حق الجاهل القاصر حين جهله ، وإنما يكون معذوراً في المخالفة لو اتفقت له ، فلا يُعاقب عليها .

ث - إنَّ الأمارات طريقٌ محضٌ لتحصيل الواقع ، من دون أنْ توجب حدوث أية مصلحة أو مفسدة على طبق مؤدّاهما ، بل المصلحة ليست إلّا للواجب الواقعي ، والمفسدة ليست إلّا للحرام الواقعي .

ونتيجة ذلك : أنَّ المكلف لو عمِل على طبق الأمانة ، وكانت في واقعها خاطئةً ، فإنَّ لم ينكشف له الواقع فلا شبهة في أنها تكون معذرةً له ، وأما إذا انكشف الخلاف يقيناً بعد مدّة ، وجبَّ عليه إعادة ما أتى به على وفق الأمانة ؛ باعتبار أنَّ مؤدّى الأمانة - على ضوء نظرية الطريقية المحضة - ، لا يكون مشتملاً على مصلحةٍ تفي بمصلحة الواقع حتى يكون مجزياً ، فلا يبقى مجالٌ للعذر ، بل يتنجز الواقع حينئذٍ في حقِّ المكلف من دون أنْ يكون قد جاء بشيءٍ يسد مسده ويغني عنه ويحصل مصلحته ، فلذا عند انكشاف الخطأ يرى يده خاليةً عن مصلحة الواقع .

إذن : عليه أنْ يعيد العمل لينال مصلحةً الواقع .

هذا كله على مبنى المشهور والمعروف عند الإمامية ، وأنَّ الحق هو عدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة والقضاء عند انكشاف الخلاف يقيناً في الوقت أو خارجه ، ( وقد حُكي على ذلك دعوى الاجماع ، بل جعلوا ذلك من فروع التخطئة والتصويب )<sup>(١)</sup> .

ثم يقع الكلام في تحرير المسألة في ضوء مبنى العامة :

وأما على مبنى العامة سواءً الأشاعرة أم المعتزلة ، فإنهم قائلون بالسببية المحضة ، بمعنى أنَّ قيام الأمانة على حكمٍ من الأحكام ، سببٌ لإحداث مصلحةٍ ملزمة في مؤدّى

---

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٤٧ .

الأمانة ، على أن تكون هذه المصلحة وافيةً بمصلحة الواقع يُتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فتكون الأمانة مأخوذةً على نحو الموضوعية للحكم ، غاية الأمر أن السببية المنسوبة إلى الأشاعرة تختلف عن السببية المنسوبة إلى المعتزلة .

أما السببية المنسوبة إلى الأشاعرة <sup>(١)</sup> ، فتعني : أنه لا واقع قبل قيام الأمانة على شيء ، وإنما الأمانة هي التي تكون سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى وتجعله الواقع بدون أن يكون هناك واقعٌ مجعولٌ من قبل الله تعالى في المرتبة السابقة قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء ، وإنما يدور جعله مدار تأدية نظر المجتهد ورأيه ، فكلما أدّى إليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك في موردٍ بسبب قيام أمانةٍ أو أصلٍ ، جعل الشارع ذلك الحكم فيه ، وإذا تبدل رأيه إلى رأي آخر كان من التبدل في الموضوع وانقلاب الحكم بانقلابه ، ولازم هذا القول اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها ، ولا يكون في حق الجاهل بها سوى مؤديات الأمارات .

إذن : مرد القول بهذه السببية إلى خلو صفحة الواقع عن الحكم قبل تأدية الأمانة إليه وقيامها عليه ، فلا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عنها حكمٌ أصلاً .  
وفي ضوء هذا المبنى ، لا يعقل كشف الخلاف أصلاً ، حتى يُبحث عن أن العمل عند كشف الخلاف هل يكون مجزياً أم لا ، كيف ؟ حيث لا واقع ما وراء رأي المجتهد ، كي يُنسب إليه رأيه ، وبالتالي حتى يُعرف أن هذا الرأي مطابقٌ أو مخالفٌ للواقع !  
وأما السببية المنسوبة إلى المعتزلة <sup>(٢)</sup> ، فتعني : أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة

---

(١) ممن نسبها إلى الأشاعرة المحقق النائيني طاب ثراه في فوائد الأصول - تقرير بحثه للشيخ الكاظمي ٣ / ٩٥ ، والشوكاني في إرشاد الفحول ٢٦١ .

(٢) ينظر هذه النسبة أيضاً في فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للكاظمي ٣ / ٩٥ .

في المؤدّي أيضاً أقوى من مصلحة الواقع ، بحيث يكون الحكم الفعلي في حق مَنْ قامت عنده الأمانة منحصراً في المؤدّي ، وإن كانت المعتزلة قد اعترفت - كالعديلية - بثبوت الأحكام الواقعية في الشريعة المقدسة المشترك فيها بين العالم والجاهل ، ولكن على الرغم من ذلك تقول إنّ قيام الأمانة على الخلاف يكون من قبيل الطوارئ والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأولية المغيرة لجهة حسنها وقبحها ، ببيان : أنّ الأمانة القائمة على شيء إما أن تكون مطابقة للواقع ، أو مخالفة له ، فعلى الأول فهي توجب فعلية الواقع فحسب ، وعلى الثاني فحيث إنها توجب إحداث مصلحة في المؤدّي أقوى من مصلحة الواقع ، فهي بطبيعة الحال كما توجب اضمحلال مصلحة الواقع وجعلها بلا أثر ، كذلك توجب جعل الحكم على طبقها .

فالتنتيجة : أنها توجب انقلاب الواقع وتغييره وجعل المؤدّي على خلافه .

نعم ، في ضوء هذا المبنى للبحث عن الإجزاء مجال ؛ لاعترافهم بأنّ الله تعالى أحكاماً في الواقع ، ومؤدّي الأمانة يحتمل أن يطابق الواقع ، ويحتمل أن يخالفه .

وحينئذٍ فمنّ تبنّى هذا المبنى ، يتسنّى له القول بالإجزاء وأنّ العمل الذي أتى به على طبق الأمانة ثم انكشف الخلاف ، يكون مجزياً عن الواقع ؛ لأنه على هذا المبنى يُحدث قيام الأمانة بمصلحة ملزمة في المؤدّي ، على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يُتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فالعامل على طبقها يكون قد أتى بما يسدّ مسدّ مصلحة الواقع ويغنيه بذلك في تحصيل مصلحة الواقع .

وبهذا المبنى يمكن تقريب القول بالإجزاء ، كما أشار إلى ذلك الشيخ الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( ولا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا : إنه بقيام الأمانة على وجوب شيء ، تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة ... إلخ ) .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٩٧)

إلاَّ أنَّ هذا المبنى باطلٌ من أساسه ؛ لاستلزامه القول بالتصويب المنسوب إلى المعتزلة بالمعنى المتقدم ، والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت الإمامية على بطلانه ، وسيأتي البحث عنه في مباحث الحجة إن شاء الله تعالى .

وإلى ذلك أشار طاب ثراه ؛ بقوله : ( ولكنَّ هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة ... إلخ ) .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( فتكون الأمانة مأخوذةً على نحو الموضوعية للحكم ) وهذا إشارة إلى بعض ما ذكرناه في مقدّمة بعض الدروس السابقة ، وهو : أنه سيأتي في مباحث الحجة إن شاء الله تعالى <sup>(١)</sup> ، التعرُّض إلى مبحث أنَّ الأمانة طريقٌ أو سببٌ ؟

وهذا مما وقع موضع الرد والبدل عند الأصوليين ، فاختلفوا في أنَّ الأمانة هل هي حجة مجعولة على نحو " الطريقية والكشف " ، أو أنها حجة مجعولة على نحو " السببية والموضوعية " ؟ .

والمقصود من كونها طريقاً : أنَّها مجعولة لتكون موصلةً فقط إلى الواقع للكشف عنه ، فإنَّ أصابته فإنه يكون منجّزاً بها وهي منجّزة له ، وإنَّ أخطأته فإنها حينئذٍ تكون صرف معذّر للمكلف في مخالفة الواقع .

وعليه ، إذا انكشف الخلاف بعد قيام الأمانة على إثبات حكمٍ ، فمما لا ريب فيه أنَّ العمل المأتي به المخالف للواقع ، غير مجزٍ ؛ باعتبار أنه - على هذا المبنى - لا مصلحة في جعل الأمانة سوى الوصول بها إلى الواقع ، فإنَّ أصابت فهو منجّز للواقع ، وإنَّ أخطأت فهو عذرٌ عند المولى لا أكثر .

---

(١) ينظر : أصول الفقه للشيخ الماتن ٣ / ٤٣ .

والمقصود من كونها سبباً : أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدّت إليه الأمانة .

وعليه ، إذا انكشف الخلاف فهذا معناه أنّ ما أتى به المكلف على طبق الأمانة يكون مجزياً عن الواقع ؛ باعتبار أنه - على هذا المبنى - قد أتى بما يسدّ مسدّ الواقع ، وبما يغنيه عن تحصيل مصلحة الواقع .

والذي ذهب إليه الشيخ الماتن طاب ثراه ، أنّها مأخوذة على نحو " الطريقة والكشف " <sup>(١)</sup> ، ومقتضى القول المذكور ، هو عدم الإجزاء كما عرفت .

قوله طاب ثراه : ( ولكنّ هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة ، أي : أنّ أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين ... ) ينظر في ذلك مصادر الجمهور <sup>(٢)</sup> .

---

(١) ينظر : المصدر نفسه .

(٢) من قبيل : المعتمد في أصول الفقه - محمد بن علي الطيب المعتزلي ٢ / ٣٧٠ وما بعدها .

## المحاضرة (( ٢٤ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وأما القول بالمصلحة السلوكية - أي : أنّ نفس متابعة الأمانة ، فيه مصلحة ملزمة يُتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدّت الأمانة إلى وجوبه - ، فهذا قولٌ لبعض الإمامية لتصحيح جعل الطرق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم ، على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى .

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الإجزاء أيضاً ؛ لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه .

توضيح ذلك : أنّ المصلحة السلوكية المدّعاة ، هي مصلحة تدارك الواقع ؛ باعتبار أنّ الشارع لما جعل الأمانة في حال تمكّن المكلف من تحصيل العلم بالواقع ، فإنه قد فوّت عليه الواقع ، فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتّباع الأمانة ، واللازم من المصلحة التي يُتدارك بها الواقع أنْ تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة ، لا أكثر ، وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلاّ مصلحة فضيلة أول الوقت ، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلاّ مصلحة الوقت ، أما مصلحة أصل الفعل فلم تفت



من المكلف ؛ لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف ، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء ؟ (!) .

ما زال الكلام في المقام الأول مما يرتبط بجانب الأحكام الشرعية ، وأنه عند انكشاف الخطأ يقيناً ، هل العمل المؤدى على وفق الأمانة مجز ، أم لا ؟  
وبلغ الكلام - فعلاً - إلى تحرير هذه المسألة على مبنى السببية بمعنى المصلحة السلوكية ، فنقول :

أما على مبنى السببية بمعنى المصلحة السلوكية ، فيتضح الحال عبر نقاط :  
النقطة الأولى : ماذا تعني المصلحة السلوكية <sup>(١)</sup> ؟

المصلحة السلوكية تعني : أن نفس سلوك طريق الأمانة والاستناد إليها في العمل بمؤداها ، فيه مصلحة تعود لشخص المكلف ، مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المصلحة والمفسدة ، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع عند الخطأ ، من دون أن تحدث في نفس المؤدى - أي : في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو نوع من التصويب ، ومن دون أن يوجب التغيير والانقلاب في المؤدى أصلاً ؛ فلو قامت

---

(١) لقد ذهب الشيخ الأنصاري طاب ثراه إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها ؛ لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة المحضة ، ووجد أيضاً أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية ، فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقة المحضة ولا إلى السببية المحضة ، بحيث تكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع ، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٠١)

الأمانة - كخبر الواحد مثلاً - على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة - مثلاً - ، وفرضنا أنّ الواجب في الواقع صلاة الظهر ، لم توجب تغيير الواقع وانقلابه وجعل غير الواجب واجباً ، بل الواجب الواقعي باقٍ على ما كان عليه رغم أنّ الأمانة قامت على خلافه ، كما أنّ صلاة الجمعة بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب في الواقع ، فوجود الأمانة وعدمها بالإضافة إلى الواقع على نسبةٍ واحدة .

وبالجملة : المصلحة إنما تكون في نفس سلوك الأمانة وأخذها طريقاً إلى الواقع ، من دون أن تمس الأمانة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه ، لا في نفس المؤدّي .

والسببية بهذا المعنى ، عينُ الطريقة التي توافق أصول المخطئة ، بل ينبغي عدُّ هذا الوجه من وجوه الرد على التصويب <sup>(١)</sup> .

النقطة الثانية : ما الذي دعا الشيخ الأنصاري طاب ثراه إلى فرض المصلحة السلوكية ؟

والجواب عن ذلك : أنه سيأتي في مباحث الحجة إن شاء الله تعالى ، التعرّض إلى مبحثٍ بعنوان ما موطن حجّة الإمارات ؟ وأنّ جعل الشارع الطرق والأمارات حجةً على المكلفين ، هل هو مختصٌّ بصورة انسداد باب العلم ، أم لا ؟ .

أو فقل : هل أنّ موطن حجّة الإمارات ، خصوص زمان انسداد باب العلم ، أم أعمُّ من ذلك ؟

---

(١) ينظر : فرائد الأصول - الشيخ الأنصاري ١ / ١١٤ ، فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي ٣ / ٩٥ - ٩٦ ، أصول الفقه - الشيخ الماتن ٣ / ٤٦ ، محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٢٧١ .

ذهب البعض إلى الأول ، إلا أنّ أكثر المحققين - ومنهم الشيخ الأنصاري طاب ثراه - على الثاني ، وقالوا بأننا إذ نقول : إنّ أمانة ما - كخبر الواحد مثلاً - حجةٌ ، فإننا نعني أنّ تلك الأمانة مجعولة حجة مطلقاً ، أي : أنها في نفسها حجةٌ مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمانة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه ، فهي حجةٌ يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى في موطنٍ يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمانة ، أي : كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً . وعليه ، فليس موطن حجية الأمارات ، خصوصاً مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه ، أي : ليس خصوص مورد انسداد باب العلم ، بل الأعم من ذلك ، فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه .

وإلى هذه النقطة ، أشار الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( فهذا قولٌ لبعض الإمامية لتصحيح جعل الطرق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم )<sup>(١)</sup> .

ومن هنا كان هذا الموضوع موضع حيرة الأصوليين وبحثهم ؛ إذ للسائل أن يسأل : كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام ؟ إذ قد يوجب سلوكها حينئذ تفويت الواقع عند خطأها ، والمفوت لمصلحة الواقع حسب الفرض هو الشارع ؛ إذ لو لم يجعل الأمانة حجةً مطلقاً ، لما جاز للمكلف متابعتها بل كان عليه تحصيل العلم بالواقع ، ومن البين أنه لا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله ، بل ذلك قبيح يستحيل في حقه .

ولأجل هذا السؤال المخرج سلك الأصوليون عدة طرقٍ للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات : فبعضهم حيث عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو "

---

(١) وللمزيد يراجع : أصول الفقه للشيخ الماتن ٣ / ٢٩ وما بعدها .

الطريقة " ، فالتجأوا إلى القول بأن الأمانة مجعولة على نحو " السببية " .  
وبعضهم - منهم الشيخ الماتن طاب ثراه - أجاب عن ذلك السؤال على تقدير  
الطريقة، فلا حاجة إلى فرض السببية .  
بينما سلك الشيخ الأنصاري طاب ثراه طريق المصلحة السلوكية في الجواب على  
ذلك، على تفصيل في محله <sup>(١)</sup> .  
إذن : العامل الذي دعا الشيخ الأنصاري طاب ثراه إلى فرض المصلحة السلوكية ، هو  
الإجابة على ذلك التساؤل .

النقطة الثالثة : هل القول بالمصلحة السلوكية ، مقبولٌ أم لا ؟  
وقد أفاد الماتن طاب ثراه ، أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة لتصحيح اعتبار  
الأمارات وحجيتها ، على تفصيلٍ في محله <sup>(٢)</sup> .  
وإلى هذه النقطة ، يشير قوله : ( ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - ... ) .  
النقطة الرابعة : على تقدير صحة القول بالمصلحة السلوكية ، هل يقتضي الإجزاء في  
المسألة عند كشف الخلاف ؟

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ، أنّ هذا القول لا يقتضي الإجزاء أيضاً ؛ لأنه على هذا المبنى  
تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه ،  
من دون حدوث أية مصلحةٍ في مؤداها .

توضيح ذلك : أنّ المصلحة السلوكية المدّعاة ، هي مصلحة تدارك الواقع ؛ بعد أن  
كان جعل الشارع للأمانة مطلقاً حتى في حال تمكّن المكلف من تحصيل العلم بالواقع

---

(١) ينظر : أصول الفقه للشيخ الماتن ٣ / ٤٥ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ٣ / ٤٧ وما بعدها .

الموجب لتفويت الواقع على المكلف ، فلا بد - والحال هذه - من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتّباع الأمانة ، ولا بدّ أن تُقدّر مصلحة السلوك بقدر ما فات على المكلف من المصلحة بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع لا أكثر ، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك ، وهو الزمان الذي لم ينكشف الخلاف فيه ، فإن كان السلوك بمقدار فضيلة الوقت وكان انكشاف الخلاف في الوقت ، فتكون مصلحته - بطبيعة الحال - بمقدار يُتدارك بها مصلحتها فحسب ؛ لأنّ فوتها مستندٌ إليه دون الزائد ، فلم يفت من مصلحة الواقع إلاّ مصلحة فضيلة أول الوقت ، وأما مصلحة أصل الوقت فهي باقية ، فلا بد من استيفائها بالإعادة .

وإن كان السلوك بمقدار تمام الوقت وكان انكشاف الخلاف في خارجه ، فطبعاً كانت مصلحته بمقدار يُتدارك بها مصلحة تمام وقت الفائتة ، وأما مصلحة أصل العمل فهي باقية ، فلا بد من استيفائها بالقضاء في خارج الوقت .

ولنأخذ لتوضيح ذلك مثلاً ، وهو : ما إذا افترضنا أنّ الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة في يومها ، ولكنّ الأمانة المعتبرة قامت على وجوب صلاة الظهر ، والمكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الأمانة وأتى بصلاة الظهر ثم انكشف الخلاف ، فعندئذٍ إن كان كشف الخلاف في ابتداء الوقت أو وسطه فالمُتدارك هو خصوص مصلحة وقت الفضيلة دون مصلحة نفس العمل في تمام الوقت ؛ لفرض أنّ سلوكها كان بهذا المقدار ، فإذا لا محالة تجب الإعادة ، وإن كان في خارج الوقت فالمُتدارك هو مصلحة الوقت خاصة دون المصلحة القائمة بذات العمل في الواقع ، ومن الطبيعي أنها تقتضي الإتيان به في خارج الوقت ، وإن لم ينكشف الخلاف إلى ما دام العمر فالمُتدارك هو تمام مصلحة الواقع .

فتحصل من هذا البيان : ١ - ( أنّ الالتزام بالسببية بهذا الإطار ، لا يستلزم التصويب

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٠٥)

في شيء ، بل هي في طرف النقيض معه ؛ حيث إنّ حالها حال الطريقة في النتيجة - وهي عدم اقتضاؤها للإجزاء - ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً<sup>(١)</sup> .

٢ - إنه لا محيص عن القول بعدم الإجزاء في باب الطرق والأمارات القائمة على الأحكام الكلية الشرعية .

هذا تمام الكلام في المقام الأول مما يرتبط بالأحكام الشرعية ، وأما الكلام في المقام الآخر مما يرتبط بالموضوعات الخارجية ، فسيأتي إن شاء الله تعالى .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( فهذا قولٌ لبعض الإمامية لتصحيح ... ) وقد نسب هذا القسم من السببية ، المحقق النائيني طاب ثراه ، إلى جماعة من العدلية ، منهم الشيخ الأنصاري طاب ثراه<sup>(٢)</sup> .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٢٧٧ .

(٢) ينظر : أجود التقريرات - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي ٣ / ١١٧ .

## المحاضرة (( ٢٥ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وأما في الموضوعات : فالظاهر أنّ المعروف عندهم أنّ الأمانة فيها قد أخذت على نحو " الطريقة " ؛ كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها ، فإنّ أصابت الواقع فذاك ، وإنّ أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يُتدارك بها مصلحة الواقع ، غاية الأمر أنّ المكلف معها معذور عند الخطأ ، وشأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام .

والسرّ في حملها على " الطريقة " ، هو : أنّ الدليل الذي دلّ على حجية الأمانة في الأحكام ، هو نفسه دلّ على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع ، لا أنّ القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المُجمّع على بطلانه عند الإمامية كالأمانة في الأحكام .

وعليه ، فالأمانة في الموضوعات أيضاً ، لا تقتضي الإجزاء بلا فرق بينها وبين الأمانة في الأحكام .

### ٢ - الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لاشك في أنّ العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم ، فيرجع إليه باعتباره وظيفةً للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة .

فالأصل - في حقيقته - وظيفةٌ للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العمل ؛ إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك .

ثم إنّ الأصل على قسمين :

١ - أصلٌ عقلي ، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكمٍ ظاهري من الشارع ؛ كالاحتياط ، وقاعدة التخيير ، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان ، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب ، لا جعل حكم بالإباحة من الشارع .

٢ - أصلٌ شرعي ، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة ، فيتضمن جعل حكمٍ ظاهري ؛ كالاستصحاب ، والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة ، ومثلها أصالة الطهارة والحلية .  
إذا عرفت ذلك ، فنقول :

أولاً : أنّ بحث الإجزاء لا يُتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء أكانت عقلية أم شرعية ؛ لأنّ المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقّق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة .

وثانياً : كذلك لا يُتصور بحث الإجزاء في الأصول العقلية الأخرى ؛ كالبراءة وقاعدة التخيير ؛ لأنها - حسب الفرض - لا تتضمن حكماً ظاهرياً حتى يُتصور فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأني به عن الواقع ، بل إنّ مضمونها هو سقوط العقاب والمعدورية المجردة .



وعليه ، فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعية عدا الاحتياط ؛ كالاستصحاب ، وأصالة البراءة ، والحلية ، وأصالة الطهارة )) .

كان الكلام وما زال في المسألة الأولى ، مسألة العمل على طبق الأمانة ، مع انكشاف الخطأ يقيناً ، فهل يكون العمل المأتي به على طبق الأمانة مجزياً عن الواقع أم لا ؟  
وقد أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ، أنّ المشهور والمعروف عند الإمامية ، هو عدم الإجزاء مطلقاً ، في الأحكام والموضوعات ، فانعقد البحث في مقامين ، تقدّم الكلام مفصلاً في الأول منها مما يرتبط بالأحكام ، وقد بلغ - فعلاً - إلى :

#### المقام الآخر : في الموضوعات

وبيان ذلك : أنه لو قامت أمانة على موضوع من الموضوعات الخارجية ؛ كالبيّنة وقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها ، وعمل المكلف على طبق تلك الأمانة ، ثم انكشف الخلاف يقيناً ، فسؤال البحث : أنّ العمل المأتي به على طبق تلك الأمانة التي انكشف خطؤها ، هل يكون مجزياً عن الواقع أم لا ؟

خذ لذلك مثلاً : إذا قامت البيّنة على نجاسة الماء ، فصلّى المكلف - مثلاً - مع التيمم ، ثم انكشف مخالفة البيّنة للواقع يقيناً وأنّ الماء كان طاهراً ، فهل الصلاة مع التيمم مجزئة أم لا ؟ بل لا بد من الإعادة أداءً أو قضاءً .

أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله : إنّ المشهور والمعروف عند الإمامية <sup>(١)</sup> ، أنّ الأمانة في الموضوعات كالأمانة في الأحكام ، مأخوذة على نحو " الطريقة " ، وعندها

---

(١) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٤٨ ، نهاية الأفكار - تقرير بحث المحقق العراقي للشيخ البروجردى ٣ / ٧٢ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٠٩)

فالحق فيها هو عدم الإجزاء أيضاً ، ولذا لو أصابت الأمانة فيها الواقع فذاك ، وإن أخطأت فالواقع محفوظٌ على حاله ، ولا تحدث بسببها مصلحةٌ في مؤدى الأمانة يُتدارك بها مصلحة الواقع ، غاية الأمر أنّ المكلف معها معذورٌ عند الخطأ ، وشأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام .

وقد تسأل وتقول : ما هو سرُّ حمل المشهور الأمانة في الموضوعات ، على الطريقة ، لا السببية ؟

أجاب طاب ثراه بأنَّ السرَّ في ذلك ، هو : أنّ الأدلة التي دلّت على حجّية الأمانة في الأحكام - من الآيات المباركة ، والروايات الشريفة بطوائفها ، والإجماع ، وبناء العقلاء - هي بعينها دالةٌ على حجّيتها في الموضوعات بلسانٍ واحدٍ في الجميع ، وكما أنّ الأمانة في الأحكام مأخوذة على نحو " الطريقة والكشف " ، فكذلك الأمانة في الموضوعات .

هذا هو سرُّ حمل الأمانة في الموضوعات على " الطريقة " ، لا أنّ القائل بالسببية والموضوعية - في مبحث الأمانة القائمة على الموضوعات الخارجية - يترتب على قوله محذور التصويب المُجمَع على بطلانه عند الإمامية كالأمانة في الأحكام ، ليس الأمر كذلك ؛ وذلك لأنّ التصويب في الموضوعات من ناحية تعلّق العلم بها ، أو قيام الأمانة عليها ، غير معقولٍ ، ومن ثمّة لا قائل به فيها أصلاً ؛ بداهة أن تعلّق العلم بموضوعٍ خارجيٍّ أو قيام الأمانة عليه ، لا يوجب تغييره وانقلابه عما هو عليه ، ألا ترى أنه لو كان هذا المانع الخارجي - مثلاً - خمرًا في الواقع ، فقيام البيّنة على أنّه ماءٌ ، لا يوجب تغيير الواقع وانقلابه هما هو عليه ، فلا يُصيّر الخمر ماءً ، وعندها فلا معنى للقول بالتصويب ؛ لأنّ معناه أنّ قيام الأمانة على موضوعٍ ، يؤدي إلى تبدّل الموضوع واقعاً ليصير على طبق الأمانة ، وهذا واضح البطلان .

فتحصل : أن سرّ القول بالطريقة ، هو كون دليل الحجّة في كلا البابين دليلاً واحداً ، وهو دالٌّ على الحجّة في كلا البابين بلسانٍ واحدٍ .

وعلى هذا ، فالأمانة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء بلا فرق بينها وبين الأمانة في الأحكام .

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى من مسائل البحث ، ثم يقع الكلام في المسألة الثانية:

#### الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

وبيان ذلك : إذا أدّى المكلف وظيفته على طبق أصلٍ من الأصول العملية ، ثم انكشف الخلاف يقيناً ، فهل العمل المأتي به على طبق الأصل يكون مجزياً عن الواقع بحيث لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء ، أو لا يكون مجزياً ؟

وقبل بيان الرأي المختار للشيخ الماتن طاب ثراه ، ينبغي تحرير محلّ النزاع في المسألة ، وتحريره يتم عبر نقاط :

١ - إنَّ الأصول العملية هي : الأصول المقرّرة من قِبَل الشارع المقدس لبيان الوظائف العملية للمكلف عند فقد الدليل الاجتهادي لإخراجه من الحيرة ، وليست فيها جهة الكشف عن الحكم الواقعي ؛ فأصل البراءة - مثلاً - لسان حاله : إنَّ وجوب صلاة الجمعة ما دام مجهولاً فوظيفتك العملية تجاهه البراءة وليست الاحتياط ، ولا يقول : إنَّ صلاة الجمعة حكمها واقعاً هو الوجوب أو عدم الوجوب .

والنكته في ذلك : إنَّ منهج الاستنباط في الفقه الإمامي ، قد اعتمد على افتراض مرحلتين للاستنباط يُطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي ، ويُطلب في الأخرى تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيلاً أو تعذيراً ، والقواعد التي تقرّر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية ؛ لأنها تشخّص الموقف العملي تجاه الترشيح من دون أن

تشخّص الحكم الواقعي نفسه ، وهذا المنهج يتميز به الفقه الإمامي عن فقه العامة الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً - أي : المرحلة الأولى - فإن لم يمكن إثباته بالأدلة القطعية أو المفروغ عن دليلتها شرعاً انتقل إلى ما هو الأضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس مناسبات واستحسانات ، فهو يتوسّل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن ، بينما في الفقه الإمامي كلما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية أو الشرعية المفروغ عنها ، انتقل إلى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقرّرة عند الشك ولو عقلاً ، دون أن يتّجه إلى التماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعي الواقعي <sup>(١)</sup> .

٢- إن لأصول العملية عدّة تقسيمات ، منها انقسامها إلى : عامّة ، وخاصّة .

أما العامّة ، فهي الأصول التي تجري في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى الديات ، وهي الأربعة المعروفة : البراءة ، والاشتغال ، والتخير ، والاستصحاب .

وأما الخاصّة ، فهي الأصول التي تجري في بعض أبواب الفقه ، لا جميعاً ؛ كأصالة الطهارة ، وأصالة الحلية ، وأصالة عدم التذكية ، ونحوها .

٣- ومن جملة تقسيمات الأصل العملي ، انقسامه إلى :

أ- أصل عقلي ، وهو الحاكم به العقل ، ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع ؛ كاحتياط العقلي ، وقاعدة التخير ، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان ، فلا مضمون لها إلا رفع العقاب ، لا جعل حكم بالإباحة من الشارع .  
أو فقل : المراد منه كلّ ما كان بحكم العقل وبناء العقلاء ، فهو أصل عقلي <sup>(٢)</sup> .

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول - تقرير بحث السيد الشهيد الصدر للشاهرودي ٥ / ٩ .

(٢) ينظر : اصطلاحات الأصول - الشيخ المشكيني ٥٩ .

ب- أصل شرعي ، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والخيرة ، فيتضمن جعل حكم ظاهري ؛ كالاستصحاب ، والاحتياط الشرعي ، والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة ، ومثلها أصالة الطهارة والحلية ، ونحوهما .  
أو فقل : المراد منه كل حكم ظاهري كان مجعولاً من ناحية الشارع ، فهو أصل شرعي<sup>(١)</sup> .

٤ - إن بحث الأجزاء لا يتصور في أصالة الاحتياط مطلقاً سواء أكانت عقلية أم شرعية ؛ بنكته أنّ المفروض في الاحتياط ، هو إتيان المكلف بجميع ما يحتمل فيه التكليف ؛ كأن يصلي - مثلاً - في زوال يوم الجمعة الظهر والجمعة معاً ، والإتيان الكذائي يحقق امتثال التكليف الواقعي يقيناً ، ويكون له نصيب من مصلحة الواقع ، ومعه فلا يتصور فيه تفويت المصلحة حتى يأتي الحديث عن كشف الخلاف والأجزاء .

وكذلك لا يتصور بحث الأجزاء في الأصول العقلية الأخرى ؛ كالبراءة العقلية وقاعدة التخيير ؛ لأنها - حسب الفرض - لا تتضمن حكماً ظاهرياً شرعياً حتى يُبحث ويقال بأنّ العمل المأتي به على طبق الأمر الظاهري ، هل يجزي عن الواقع أو لا ؟ .

أما البراءة العقلية - والتي مفادها : قبح العقاب بلا بيان - ، فليس لسانها لسان جعل الحكم ، حتى يتصور فيها الأجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع ، بل إنّ مضمونها هو سقوط العقاب والمعدّرية أمام المولى لا أكثر ، مضافاً إلى أنه لا سبيل للعقل إلى أن يكون جاعلاً للحكم<sup>(٢)</sup> .

وأما قاعدة التخيير ، فمراده طاب ثراه هو التخيير العقلي ؛ كما في مورد دوران الأمر

---

(١) ينظر : المصدر نفسه .

(٢) ينظر : بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - الشيخ محمد طاهر آل راضي ٥ / ٧ .

بين المحذورين ، وحكم العقل بالتخير فيه لا يتضمّن حكماً واقعياً ولا ظاهرياً .  
أما عدم الحكم الواقعي ؛ فلوضوح أنه في مقام تردّد الحكم بين الحرمة والوجوب ،  
فلا قطع بالحكم الواقعي فيه ؛ لمكان التردد المقتضي لعدم معلومية الحكم .  
وأما عدم الحكم الظاهري ؛ فلوضوح أنّ التخير لا يحكم العقل به لكونه طريقاً إلى  
الواقع ، بل هو من الوظائف المقرّرة للجاهل بالحكم في مقام العمل ؛ بداهة كون المكلف  
حيث لا بد له من أن يفعل أو يترك في مورد دوران الأمر بين المحذورين ، وأنّ امره لا يخلو  
عن الفعل أو الترك ، ولا يستطيع أن يحتاط بترك كلا الأمرين بل لا مناص له من أحدهما ،  
ولا حجة له من الشارع في تعيين ما هو الواقع ، والمحذور محتملٌ في كلا طرفي العمل  
والترك ، فلذا يحكم العقل له بالتخير .

فالتخير - إذاً - وظيفة للمكلف في مقام الشك ، وليس واقعاً في طريق الواقع حتى  
يمكن أن يقال بقيامه مقامه <sup>(١)</sup> .

وفي ضوء ما تقدم ، يكون بحثنا في المسألة الثانية ، منحصراً في خصوص الأصول  
الشرعية عدا الاحتياط ؛ كالأستصحاب ، وأصالة البراءة - الشرعية - ، وأصالة الحلية ،  
وأصالة الطهارة .

هذا هو محلّ النزاع في المسألة ، وبعد تحرير محل النزاع ، يأتي دور سؤال البحث ، وهذا  
ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

#### توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( كقاعدة اليد ) وهي : الحكم بملكية شيءٍ لمن كان مسلطاً عليه  
ومتصرفاً فيه لدى الشك في الملكية .

---

(١) ينظر : المصدر نفسه ٥ / ٧ ، ٨٠ .

وللقاعدة موضوعٌ ومحمولٌ ، فموضوعها الاستيلاء الخارجي والتسلُّط العرفي على ما يُشكَّ في كونه ملكاً واقعاً ، ومحمولها الحكم بالملكية وترتيب آثارها شرعاً ، فإذا رأينا بكرةً - مثلاً - مستولياً على عباءة يلبسها ويتصرف فيها تصرُّف الملاك ، حكمنا بأنَّ تلك العباءة ملكه وجاز شراؤها منه والتصرف فيها بإذنه <sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : ( والصحة ) أي : أصالة الصحة في فعل المسلم ، وهي الحكم بصحة العمل الصادر من المسلم وترتيب آثارها عليه عند الشكِّ في صحته وفساده .  
وللقاعدة موضوعٌ ومحمولٌ ، فموضوعها العمل الصادر من المسلم المشكوك في صحته وفساده ، ومحمولها الحكم بصحته وترتيب آثارها عليه ، عبادةً كان المشكوك أو معاملةً ، عقداً كان أو إيقاعاً ، وهذه نظير قاعدة الفراغ إلا أنَّ مجراها عملٌ الغير ومجرى تلك القاعدة عمل نفس الشاك ؛ فإذا رأينا أحداً غسَّلاً ميتاً ، أو صلَّى عليه ، فشككنا في صحة عمله ، جاز ترتيب آثار الصحة والحكم بسقوط الواجب عن ذمتنا <sup>(٢)</sup> .

قوله طاب ثراه : ( وسوق المسلمين ) وهي : الحكم بأمارية سوق المسلمين على التذكية عند الشكِّ فيها ، ولا مجال لأصالة عدم التذكية ؛ لحكومة القاعدة عليها .  
إذن : أمارية سوق المسلمين تختصُّ بإثبات التذكية ، وأما إثبات الملكية والطهارة ، فهو أجنبى عن أمارية السوق ، فلو أنَّ شخصاً أراد شراء شيءٍ من سوق المسلمين وهو لا يدري أنه ملكٌ للبائع أو لا ، أو شكَّ في طهارته وعدمها ، فليس له جعلُ السوق أمارَةً على الملكية أو الطهارة .

أما الملكية ، فإنَّ ما هو أمارة الملكية هي قاعدة اليد ، ولو لم تكن يد مسلمة ، وصِرَف

---

(١) ينظر : اصطلاحات الأصول - الشيخ المشكيني ٢١٥ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ٥٣ .

كونه في السوق لا يدلّ على أنه ملك لأحد أهل هذا السوق ، أو لأحد من الناس ، فبصرف وجود أشخاص في سوق النخاسين في صفّ العبيد والإماء ، لا يمكن الحكم عليهم بالمملوكيّة ما لم يكونوا تحت يد أحد .

وأما مسألة الطهارة في بيع ما يتوقّف صحّة بيعه على الطهارة - بحيث لو لم يكن طاهراً لا تكون له منفعة أصلاً - ؛ كالسكنجيين - مثلاً - ، فتثبت بقاعدة الطهارة ولو لم تكن اليد مسلمة أيضاً ، وبصرف كونه في السوق ووقوع البيع والشراء ، لا يحكم عليه بالطهارة .  
وأما في موارد الشكّ في الطهارة والنجاسة من جهة الشكّ في التذكية ، فإنه يُحكم عليه بالطهارة بوساطة كونه في السوق ، إلّا أنّ ذلك ليس من جهة إثبات الطهارة بأمارية السوق عليها أولاً وبالذات ، بل من جهة أنّ السوق أمانة التذكية ، ومن آثار التذكية هي الطهارة ، وكذلك الحال في الحلية ، فلا تثبت به الحلية ابتداءً ، بل من آثار التذكية الواقعة على الحيوان المحلّل الأكل ، هو حليّة أكل لحمه بعد التذكية <sup>(١)</sup> .



## المحاضرة (( ٢٦ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الإجزاء فيها لا في الأحكام ولا في الموضوعات ، فإنّها أولى من الأمارات في عدم الإجزاء ؛ باعتبار أنّها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفةٌ عمليةٌ يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي ، أما الواقع فهو على واقعيته ، فيتنبّز حين العلم به وانكشافه ، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك ، فلا يتصور فيه مصلحة وافية يُتدارك بها مصلحةُ الواقع حتى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع .

ولذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الإجزاء في الأصول العملية .

ومع هذا ، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء ، منهم شيخنا صاحب الكفاية ، وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني ، ولكنّ ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه ؛ كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما ، دون الأصول الجارية في نفس الأحكام . ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأنّ دليل الأصل في موضوعات الأحكام ، موسع لدائرة الشرط أو الجزء المعتر في موضوع التكليف ومتعلّقه ، بأن يكون مثل قوله عليه السلام : " كلّ شيءٍ نظيف حتى تعلم أنه قذر " ، يدلّ على أنّ كلّ شيءٍ قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة ، والحكم بالطهارة حكمٌ بترتيب آثارها ،

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢١٧)

وإنشاءً لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية ، فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي .

ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقةً - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، فلا يتصور حينئذٍ معنى لعدم الأجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك ، والمفروض أن ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً ؛ باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل ، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط .

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات ، يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر ، والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا )) .

كان كلامنا وما زال في المسألة الثانية ، مسألة الأجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً ، وقد حرّر طاب ثراه - أولاً - محلّ النزاع في المسألة ، وبعد ذلك نطرح سؤال البحث ، وهو :

إنّه إذا قام أصل من الأصول العملية الشرعية على موضوع من موضوعات الأحكام ، أو حكم من الأحكام ، وأدى المكلف وظيفته على طبق مؤدّى الأصل ، ثم انكشف الخلاف يقيناً ، فهل يكون هذا العمل مجزياً عن الواقع أو لا ؟ .

وبكلمة : هل الإتيان بمؤدى الأصول العملية الشرعية ، يجزي عن إتيان المأمور به الواقعي ، عند كشف الخطأ يقيناً ؟ .

وينبغي - أولاً - التعرف على أنّ هذه الأصول العملية الشرعية ، تجري في موردين :  
المورد الأول : الأصول الجارية في موضوعات الأحكام الشرعية أو متعلقاتها ،  
بمعنى أنّ الأصل يجري لئِنفتح موضوع الحكم الشرعي ويُحقّق متعلّقه ، ومن ثمّ يترتب عليه الحكم الشرعي ، وذلك من قبيل : أصالة الطهارة ، وأصالة الحلية ، واستصحابها .  
فمثلاً : إذا شككنا في أنّ هذا الماء الخارجي طاهرٌ أو نجسٌ ؟ ، فإذا أجرينا فيه أصالة الطهارة ، وقلنا إنّ الأصل في كلّ ماءٍ الطهارة ، عند ذلك يترتب الحكم الشرعي من جواز الوضوء أو الغسل به ، وغير ذلك من الأحكام .  
المورد الآخر : الأصول الجارية في نفس الأحكام ؛ من قبيل أصالة البراءة الشرعية ، والاستصحاب .

وأما الإجابة على سؤال البحث ، فقد أفاد الماتن طاب ثراه ، أنّ المترأى لأول وهلة أنه لا مجال لتوهم الإجزاء في هذه المسألة مطلقاً ، لا في الأحكام ولا في الموضوعات ؛ وذلك لأنّنا في باب الأمارات عند كشف الخطأ يقيناً لما قلنا بعدم الإجزاء مطلقاً سواء أكانت الأمانة قائمة على الأحكام أم الموضوعات ، ففي باب الأصول العملية عند كشف الخطأ يقيناً نقول بعدم الإجزاء بطريق أولى .

ووجه الأولوية ، هو : أنّ الأمانة طريقٌ إلى الواقع ، وجسرٌ يصل المكلف من خلاله إلى المصلحة الواقعية ، ولكن مع ذلك لو اتفق أنّ خالفت الأمانة الواقع ، كما كانت موصولةً للمكلف إلى المصلحة الواقعية ، فلذا لا تكون مجزيةً عن الواقع .

بينما الأصل العملي ليست فيه جنبه الطريقية إلى الواقع والكاشفية عنه أصلاً ، بل هو

صِرْفَ وَظِيفَةٍ عَمَلِيَّةٍ يَرْجِعُ إِلَيْهَا الْجَاهِلُ الشَّاكُّ لِرَفْعِ الْحِيرَةِ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ وَالْعِلَاجِ الْوَقْتِيِّ ، وَإِلَّا لَا طَرِيقَتَهُ لَهُ إِلَى الْوَاقِعِ ، وَأَمَّا فَهُوَ بَاقٍ عَلَى وَاقِعِيَّتِهِ مِنْ دُونَ أَنْ نَصَلَ إِلَيْهِ ، فَيَتَنَجَّزُ حِينَ الْعِلْمِ بِهِ وَانْكَشَافِهِ ، فَلَا بَدَّ مِنَ الْإِعَادَةِ ، هَذَا مِنْ جَانِبٍ .

وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ ، أَنَّهُ لَا مَصْلَحَةَ فِي الْعَمَلِ بِمُؤَدَّى الْأَصْلِ غَيْرِ رَفْعِ الْحِيرَةِ عِنْدَ الشَّكِّ ، وَمَعَهُ فَلَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ مَصْلَحَةٌ وَافِيَةٌ يُتَدَارَكُ بِهَا مَصْلَحَةُ الْوَاقِعِ حَتَّى يَقْتَضِيَ الْإِجْزَاءُ وَالْاِكْتِفَاءُ بِهِ عَنِ الْوَاقِعِ .

فَالنَّيْجَةُ : أَنَّ عَدَمَ الْإِجْزَاءِ فِي بَابِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ عِنْدَ كَشْفِ الْخَطَأِ يَقِينًا ، أَوْضَحُ مِمَّا هُوَ عَلَيْهِ فِي بَابِ الْأُمَارَاتِ كَذَلِكَ .

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ نَجِدُ عِلْمَانَا الْمُتَقَدِّمِينَ قَدْ أَفْتَوْا بِعَدَمِ الْإِجْزَاءِ فِي الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ . وَلَكِنْ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ ذَلِكَ ، لَدَى مَرَاجَعَةِ كَلِمَاتِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ ، نَرَى أَنَّ عِدَّةً مِنْهُمْ قَالُوا بِالْإِجْزَاءِ فِي هَذَا الْبَابِ ، مِنْهُمْ : الْمُحَقِّقُ الشَّيْخُ صَاحِبُ الْكَفَايَةِ طَابَ ثَرَاهُ ، وَتَبِعَهُ تَلْمِيزُهُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ طَابَ ثَرَاهُ ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ قَوْلَهُمْ بِالْإِجْزَاءِ فِي خُصُوصِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ الْجَارِيَةِ فِي مَوْضُوعَاتِ الْأَحْكَامِ ؛ كَقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ وَأَصَالَةِ الْحَلِيَّةِ وَاسْتِصْحَابِهَا ، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَصُولِ الْجَارِيَةِ فِي نَفْسِ الْأَحْكَامِ ، فَقَالُوا بِمُقَالَاةِ الْمُتَقَدِّمِينَ - أَعْنِي : عَدَمَ الْإِجْزَاءِ - ، حَيْثُ أَفَادَ صَاحِبُ الْكَفَايَةِ طَابَ ثَرَاهُ : أَنَّ مَا كَانَ مِنَ الْأَمْرِ الظَّاهِرِيِّ بِلِسَانِ جَعْلِ الشَّرْطِ أَوْ الْجُزْءِ فِي وَعَاءِ الشَّكِّ وَالْجَهْلِ ، فَهُوَ مِمَّا يَجْزِي لِاحْتِمَالِهِ ؛ كَقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ أَوْ الْحَلِيَّةِ وَاسْتِصْحَابِهَا ، وَنَحْوِهَا ، فَإِذَا أَحْرَزْنَا - مَثَلًا - طَهَارَةَ الثُّوبِ بِقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ وَصَلَّيْنَا فِيهِ ، أَوْ أَحْرَزْنَا - مَثَلًا - حَلِيَّةَ اللَّحْمِ بِقَاعِدَةِ الْحُلِّ وَصَلَّيْنَا فِي جِلْدِهِ أَوْ شَعْرِهِ أَوْ وَبَرِهِ ، أَوْ أَحْرَزْنَا - مَثَلًا - الطَّهَارَةَ أَوْ الْحَلِيَّةَ بِاسْتِصْحَابِهَا ؛ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْاِسْتِصْحَابِ مِنَ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ ، لَا مِنَ الْأُمَارَاتِ - كَمَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ طَابَ ثَرَاهُ - ثُمَّ

انكشف الخلاف وأن الثوب لم يكن طاهراً واقعاً ، أو أن اللحم لم يكن حلالاً كذلك ، ففي جميع هذا كله يجزي المأتي به عن الواقعي ولا يكاد نحتاج إلى الإعادة أو القضاء أصلاً<sup>(١)</sup> .

وأفاد في وجه ذلك - كما أشار إليه الشيخ الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : " ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسّع ... " - ما حاصله : أن هناك صنفين من الأدلة في المقام :

الصنف الأول : الأدلة المبيّنة لسلسلة من الأجزاء والشروط للتكاليف ؛ من قبيل : " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " <sup>(٢)</sup> الدال على جزئية فاتحة الكتاب في الصلاة ، و " لا صلاة إلا بطهور " <sup>(٣)</sup> الدال على شرطية الطهارة للصلاة ، ونحوهما .

والملاحظ أن ظاهر هذا الصنف ، أن ما هو الشرط أو الجزء ، هو الواقعي منهما .  
الصنف الآخر : الأدلة الدالة على اعتبار الأصول العملية ؛ من قبيل : " كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر " <sup>(٤)</sup> الدال على اعتبار أصالة الطهارة ، و " كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه " <sup>(٥)</sup> الدال على اعتبار أصالة الحلّة ، ونحوهما .

والملاحظ في هذا الصنف ، أن المجعول في موارد تلك الأصول ، هو الحكم الظاهري في ظرف الشك والجهل بالواقع بما هو جهل ، ومن الطبيعي أن ذلك إنما يكون من دون لحاظ نظرها إلى الواقع أصلاً ، الأمر الذي أخذ الشك في موضوعه في لسانها ، ومن هنا لا

---

(١) ينظر : كفاية الأصول ٨٦ ، وشرحها عناية الأصول - الفيروزآبادي ١ / ٢٦٩ .

(٢) عوالي اللئالي - الأحسائي ١ / ١٩٦ ح ٢ .

(٣) وسائل الشيعة - الحر العاملي ١ / ٢٢٢ باب ٩ ح ١ .

(٤) المصدر نفسه ٢ / ١٠٥٤ باب ٣٧ ح ٤ .

(٥) المصدر نفسه ١٢ / ٦٠ باب ٤ ح ٤ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٢١)

يُتَصَف بالصدق تارةً وبالكذب أخرى ؛ بداهة أنّ الحكم الظاهري المجعول في مواردھا - كالطهارة أو الحلية - موجود حقيقةً قبل انكشاف الخلاف ، وبعد الانكشاف يرتفع من حينه لا من الأول ، كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب - بناء على نظريته طاب ثراه - ، وفي مثله لا يعقل الاتصاف بالصدق مرةً وبالكذب أخرى .

وعلى أساس ذلك فالنتيجة هي : حكومة تلك الأصول على الأدلة الواقعية - أي : أدلة الأجزاء والشروط - في مرحلة الظاهر وتوجب توسعة دائرتها ؛ حيث إنّ ما دلّ على شرطية الطهارة أو الحلية للصلاة - مثلاً - ظاهراً في الطهارة أو الحلية الواقعية ، ولكنها جعلت الشرط أعم منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية ، فمقتضى هذه الحكومة ، هو : أنّ الطهارة الظاهرية كالطهارة الواقعية بلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، فكما أنّ المكلف إذا كان واجداً للطهارة الواقعية واجدٌ للشرط حقيقةً ، فكذلك إذا كان واجداً للطهارة الظاهرية ، فلو صلّى معها ثم انكشف الخلاف لم ينكشف عن أنّ العمل فاقدٌ للشرط ، بل هو واجدٌ له حقيقةً ، والشئ لا ينقلب عما وقع عليه .

وبكلمةٍ أخرى : أنّ أدلة اشتراط الطهارة تتكفل إثبات الشرطية للطهارة ودخلها في العمل المشترك بها ، ودليل قاعدة الطهارة " كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قدر " متكفلٌ لتوسعة صدق موضوع الشرطية المأخوذ في دليل الاشتراط ومبينٌ أنّ الطهارة الظاهرية أحد أفراد الموضوع المأخوذ في دليل الاشتراط ، فيكون المأتي به مع الطهارة الظاهرية واجداً لشرط الطهارة واقعاً في ظرف الشكّ ومجزيّاً عن الواقع ؛ لإتيانه بالمأمور به بشرطه ، فإذا زال الشكّ وعلم بالنجاسة وزالت الطهارة الظاهرية لم ينكشف فقدان العمل لشرطه ؛ لأنّه واجدٌ للشرط واقعاً وهو الطهارة الظاهرية ، بل إنّها يكون من باب تبدّل الموضوع وارتفاع الشرط بارتفاع موضوعه من حيث زوال الشكّ .

وبالجملة : فـدليل قاعدة الطهارة - وهو قوله ﷺ : " كل شيء نظيف ... " ، حاكمٌ على أدلة الاشتراط - أعني : قوله ﷺ : " لا صلاة إلا بطهور " ونحوه - ؛ لأنّه يوجب التوسعة في موضوعها .

وغير خفي : أنّ الحكومة المدّعاة لا تختصّ بقاعدة الطهارة ، بل دليل قاعدة الحليّة أيضاً حاكمٌ عليها ، كما أنّ استصحابيهما أيضاً حاكمٌ عليها <sup>(١)</sup> .

فالتّيجة على ضوء ذلك ، هي : أنّ الشرط إذا كان الأعم ، فلا يعقل فيه انكشاف الخلاف وفقدان العمل له بعد ما كان واجداً له في ظرفه ، غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه وهو الشكّ ، فهي أحكام ثابتة واقعةً في مرحلة الظاهر ما دام الشكّ والجهل بالواقع ، فلو صلّى المكلّف مع ثوبٍ طاهرٍ ظاهراً ، أو في مكانٍ مباحٍ كذلك ، ثم بان عدمها واقعةً لم ينكشف أنّ الصلاة فاقدة للشرط في ظرفها ؛ لفرض أنّ الشرط أعم منها ومن الطهارة أو الحلية الظاهرية ، والمفروض أنّها واجدة لها في ظرفها حقيقةً ، فلا يعقل انكشاف الخلاف بالإضافة إليها .

نعم ، هي فاقدة للطهارة أو الحلية الواقعية ، ولكن قد عرفت أنّ الشرط ليس خصوصها .

ومن هنا يظهر ، أنّ التعبير بانكشاف الخلاف في أمثال هذه الموارد إنّما هو بلحاظ الطهارة أو الحلية الواقعية .

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة ، وهي : أنّ عدم الإجزاء في موارد هذه الأصول ،

---

(١) ينظر : كفاية الأصول " تعليق السيزواري " ١ / ١٦٧ هامش (٢) .

غير معقولٍ ، فلا مناص من القول بالإجزاء <sup>(١)</sup> .

ثم ذكر الماتن طاب ثراه ، أنّ التقريب المذكور قد ناقش فيه شيخنا الميرزا النائيني طاب ثراه بعدة مناقشات ، يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر <sup>(٢)</sup> .

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية من مسائل البحث .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( فلا يُتصور فيه مصلحة وافية ) أي : فلا يتصور في العمل بالأصل ...

قوله طاب ثراه : ( منهم شيخنا صاحب الكفاية ) قال المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه : ( والتحقيق : أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه ، وكان بلسان تحقيق ما هو شرطه أو شرطه ؛ كقاعدة الطهارة أو الحليّة - بل واستصحابها في وجه قويّ - ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحليّة ، يجرى ؛ فإنّ دليله ... إلخ ) <sup>(٣)</sup> .

وقوله طاب ثراه : ( تنقيح ما هو موضوع التكليف ) يعني به الشرط ، وقوله طاب ثراه : ( وتحقيق متعلّقه ) يعني به الجزء ، فحاصل عبارته : أنّ ما كان من الأمر الظاهري يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف - يعني به الشرط - وتحقيق متعلّقه - يعني به الجزء -

---

(١) ينظر : بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - الشيخ آل راضي ١ / ٤٧٥ ، محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٢٥٤ وما بعدها .

(٢) وإن شئت المزيد ، فراجع فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٤٩ وما بعدها ، أجود التقريرات - تقرير بحثه للسيد الخوئي ١ / ٢٨٧ .

(٣) كفاية الأصول ٨٦ .



وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو جزؤه ، فهو يجزي عن الواقع عند انكشاف الخطأ يقيناً<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه : ( وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني ) قال المحقق الأصفهاني طاب ثراه : ( أن مفاد القواعد وأدلة الأمارات على المشهور بحسب اللب والواقع وإن كان إنشاء أحكام مماثلة للواقع ، ومقتضاه عدم الفرق لباً بين الحكم بالطهارة بالقاعدة ، أو بدليل الأمانة ؛ حيث إن من أحكامها الشرطية ، فإن كانت منشئة حينئذ وكانت الصلاة مع الشرط ، كان الأمر كذلك على أي تقدير ... إلخ )<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه : ( في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه ) هذا هو المورد الأول من موردَي البحث الذي ذكرناه مقدّمةً لبيان الرأي المختار . قوله طاب ثراه : ( كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما ) والفرق بين أصالتي الطهارة والحليّة من جانب ، وبين استصحابهما من جانبٍ آخر ، يظهر في : أن الحالة السابقة المتيقّنة في الأصلين إما ألا توجد في البين أصلاً ، أو توجد ولكنها لم تُلاحظ ، بل مجرد الشكّ في الطهارة أو الحليّة موجبٌ للحكم بالطهارة أو الحليّة ، بخلاف الاستصحاب ، فإنه يعتبر في جريانه ملاحظة الحالة السابقة المتيقّنة كما لا يخفى<sup>(٣)</sup>.

قوله طاب ثراه : ( دون الأصول الجارية في نفس الأحكام ) هذا هو المورد الثاني من موردَي البحث الذي ذكرناه مقدّمةً لبيان الرأي المختار .

---

(١) ينظر : عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - الفيروزآبادي ١ / ٢٦٨ .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ١ / ٢٧٥ .

(٣) ينظر : شرح أصول فقه " شرح فارسي " - الشيخ المحمدي ٢ / ١٢٣ .

## المحاضرة (( ٢٧ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٣ - الأجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة :

وهذه أهم مسألة في الأجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين ، فإنّ المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدّل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً ، وبتبعهم المقلّدون لهم ، والمقلّدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخصٍ إلى تقليد شخصٍ آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة .  
فنقول في هذه الأحوال :

إنه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد ، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة .  
ولا إشكال - أيضاً - في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثرٌ أصلاً في الزمن اللاحق .

وإنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة ؛ مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمّل بمقتضى الحجة السابقة ، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يُقضى ؛ كالصلاة .  
ومثل ما لو تزوج زوجةً بعقدٍ غير عربي اجتهداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة .

فإنَّ المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الإجزاء .  
أما في الأحكام ، فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما في الأمور  
العبادية كالمثال الأول المتقدم .

ولكنَّ العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا ؟ هل تقتضي  
الإجزاء أو لا تقتضيه ؟ والظاهر أنها لا تقتضي الإجزاء .

وخلاصة ما ينبغي أن يقال : إنَّ مَنْ يدَّعي الإجزاء لابد أن يدَّعي أنَّ  
المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلاَّ العمل على طبق الحجة الأخيرة التي  
قامت عنده ، وأما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها .  
ولكن يقال له : إنَّ التبدُّل الذي حصل له إما أن يدَّعي أنه تبدَّل في الحكم  
الواقعي أو تبدَّل في الحجة عليه ، ولا ثالث لهما .

أما دعوى التبدُّل في الحكم الواقعي ، فلا إشكال في بطلانها ؛ لأنها تستلزم  
القول بالتصويب ، وهو ظاهر .

وأما دعوى التبدُّل في الحجة ، فإنَّ أراد أنَّ الحجة الأولى هي حجة بالنسبة  
إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط ، فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى  
الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة .

وإنَّ أراد أنَّ الحجة الأولى هي حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة  
وآثار الأعمال السابقة ، فالدعوى باطلة قطعاً ؛ لأنه في تبدُّل الاجتهاد ينكشف  
بحجة معتبرة أنَّ المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله

اللاحقة ، أو أنه تخيله حجة وهو ليس بحجة ، لا أن المدرك الأول حجة مطلقاً وهذا الثاني حجة أخرى .

وكذلك الكلام في تبدل التقليد ، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول ، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجة الفعلية ، فإن الحجة السابقة - أي التقليد الأول - كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة وإن كانت حجة عليه في وقته ، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باقٍ على حاله ، فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه ، فلا أجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه .

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر .

### تنبيه في تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمرٍ خطأً فعَمِلَ على طبق قطعه ، ثم بان له يقيناً خطؤه ، فإنه لا ينبغي الشك في عدم الأجزاء .

والسر واضح ؛ لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما يستوفي مصلحة الواقع بأي وجهٍ من وجوه الاستيفاء ، فكيف يسقط التكليف الواقعي ؟ ؛ لأنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيّل الأمر .

وعليه ، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداءً وفي خارجه قضاءً .

نعم ، لو أنّ العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع ، فإنه لابد أن يكون مجزئاً ، ولكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب )) .

الكلام في المسألة الثالثة من مسائل الأمر الظاهري ، وهي :

الإجزاء في الأمارات والأصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

وبيان ذلك : أنّ المكلف إذا أدى وظيفته على طبق أمانة أو أصلٍ عملي ، ثم انكشف الخلاف بقيام حجة معتبرة فعلية ، فهل الأعمال السابقة التي أداها على طبق تلك الأمانة أو ذلك الأصل ، مجزية عن الواقع أو لا ؟

والمراد بالحجة المعتبرة الفعلية : هي الحجة التي تجعل وظيفة المكلف فعلاً على طبق الحجة اللاحقة دون الحجة الأولى .

وقد بينَّ الشيخ الماتن طاب ثراه - مقدِّمةً - نكتتين :

النكتة الأولى : في بيان أهمية هذه المسألة ، فأفاد بأن هذه المسألة الثالثة ، أهمُّ مسألة في باب الإجزاء ؛ من جهة عموم البلوى بها لجميع المكلفين ، سواء في ذلك المجتهدون والمقلِّدون ، أما المجتهدون ؛ فإننا نرى كثيراً ما يحصل لهم تبدُّل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً ، وبتبعهم المقلِّدون لهم ، بلا فرق في موارد تبدُّل الاجتهاد ، سواء أكان تبدُّله أ - لأجل استظهاره من الدليل خلاف ما استظهره أولاً ؛ كما لو استظهر من الدليل الاستحباب أو الإباحة ، ثم عدل عن استظهاره واستظهر الوجوب أو الحرمة .

ب - أم لأجل عثوره على المقيّد أو المخصّص أو الحاكم أو المعارض الأقوى ، وغير ذلك من موارد تبدُّل الرأي .

وأما المقلِّدون ؛ فلما نشاهده أيضاً من أنهم قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد

شخصي آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة .

فالمسألة إذاً عامّة البلوى .

النكته الأخرى : في بيان محلّ النزاع .

وقبل التحدّث عن مقتضى القاعدة في المقام نشير إلى محلّ النزاع في المسألة ، وحاصله :

إنّ الصور المتصوِّرة في المسألة ثلاثة :

الصورة الأولى : إنه بعد قيام الحجّة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد ، لا إشكال ولا ريب في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة ؛ (فإنّ ذلك هو مقتضى اعتبار تلك الأمانة ، فبعد قيام البيّنة على نجاسة الثوب المستصحّب الطهارة لا بد من ترتيب آثار النجاسة عليه من عدم جواز الصلاة معه ونحوه ، وكذا فيما إذا ظهر خطأ المجتهد له فيما أفتى به من طهارة الغُسالة - مثلاً - ، وكذا فيما إذا رجع المقلّد عن تقليد المفتي بالطهارة إلى فتوى القائل بالنجاسة - مثلاً - ، ولا ينبغي أن يكون ذلك مطروحاً للأنظار<sup>(١)</sup> .

فهذه الصورة خارجة عن محلّ النزاع ، والبحث عن الإجزاء فيها لا معنى له .

الصورة الثانية : إنه بعد قيام الحجّة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد ، لا إشكال ولا ريب - أيضاً - في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق ، ولا يعقل البحث عن الإجزاء فيها ؛ كمن عَقَدَ على امرأةٍ بالفارسية باعتقاد الصحة تقليداً أو اجتهداً ، ثم ماتت ولم يترتب عليها أثر فعلاً ، وبعد الموت قلّد مَنْ يقول بفساد العقد بالفارسية أو تبدّل اجتهداه إلى ذلك ، ففي مثل ذلك لا معنى للبحث عن

---

(١) مطروح الأنظار - الشيخ الأنصاري ٢٨ .

الإجزاء<sup>(١)</sup> .

فهذه الصورة - أيضاً - خارجة عن محل الكلام .

الصورة الثالثة : إنما الإشكال في الوقائع اللاحقة ذات الارتباط بالوقائع السابقة ؛

مثل :

أ - ما لو صلى المكلف أول الوقت بدون سورة ، ثم انكشف الخطأ داخل الوقت وتبين وجوب السورة في الصلاة اجتهاداً أو تقليداً ، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت .

ب - ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ، ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي ، والزوجة لا تزال موجودة .

ت - مَنْ كان اعتقاده تقليداً أو اجتهاداً حلية الذبيحة بفري الودجين ، ثم تبدل تقليده أو اجتهاده إلى وجوب فري الأربع ، وقد بقي مقداراً من الذبيحة .  
وغير ذلك من الأمثلة ، ففي هذه الموارد يأتي بحث الإجزاء .

إذن : محل النزاع في مسألتنا هذه بين الأعلام والمحققين ، هو ما إذا انكشف الخلاف في موارد الأمارات والأصول العملية بقيام حجة معتبرة على الخلاف ، ففي ذلك يقع الكلام في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ، هل يجزئ عن المأمور به بالأمر الواقعي إعادة أو قضاء ، أو لا يجزئ ؟ .

أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ، أنّ المعروف والمشهور بين الأعلام ، هو عدم الإجزاء في الموضوعات الخارجية بعد انكشاف الخلاف ؛ كما في المثالين الثاني والثالث ، فيترتب على

---

(١) أو ( كما إذا كان المبادرة والتعجيل واجباً فبادر إليه المكلف ، ثم تبين خطاؤه فيما بادر إليه ، فإن قضية اللطف - كما مر - إيصال مصلحة التعجيل إلى المكلف ، ولا يعقل القول بعدم مضي مثل تلك الواقعة ) المصدر نفسه .

ذلك وجوب تجديد العقد على المرأة المعقودة بالفارسية باعتقاد الصحة تقليداً أو اجتهاداً ، ثم قلّد مَنْ يقول بفساد العقد بالفارسية أو تبدّل اجتهاده إلى ذلك ، وكذا الكلام فيمن اعتقد تقليداً أو اجتهاداً حليّة الذبيحة بفري الودجين ، ثم تبدّل تقليده أو اجتهاده إلى وجوب فري الأربع ، فإنه يجب مع بقاء الذبيحة ترتيب آثار الميتة عليها : من النجاسة وحرمة الأكل والبيع ووجوب الاجتناب عن ملاقيها ورد ثمنها إلى المشتري ؛ لأنه ثمن ميتة فلا يحل له أكله <sup>(١)</sup> .

وأما في الأحكام الشرعية ، ثم انكشف الخلاف ؛ كما في موارد تبدّل الاجتهاد ، فقد قيل فيها بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما في الأمور العبادية ؛ كالمثال الأول المتقدم ، فلا تجب إعادة الصلوات الماضية لا أداءً ولا قضاءً .

ثم أفاد طاب ثراه ، أنّ العمدة في الباب - مع قطع النظر عن الإجماع الذي هو دليل خاص - أنّ نبحث عن القاعدة الأولية ماذا تقتضي هنا ؟ هل تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه ؟

استظهر طاب ثراه أنّ مقتضى القاعدة ، هو عدم الإجزاء بنكته : أنّ مَنْ يدّعي الإجزاء ، له عدّة أدلة عمدتها ، أنّ انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجة معتبرة - كما هو مفروض الكلام - ، فلا علم للمكلّف ببطلان الحجة الأولى ومخالفتها للواقع ، كما هو الحال فيما إذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني ، بل الحجة السابقة كاللاحقة من هذه الناحية ، فكما يحتمل أن تكون الحجّة اللاحقة مطابقة للواقع دون الأولى ، فكذلك يحتمل العكس ، غاية الأمر أنّ الواجب فعلاً على مَنْ قامت عنده الحجة الثانية ، وعلى مقلديه العملُ باجتهاده الثاني المستند إلى هذه الحجّة الفعلية ، دون اجتهاده السابق المستند إلى

---

(١) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ٤ / ٢٨٧ .



الحجة السابقة .

والسبب في ذلك ، هو : أنَّ حجية السابقة إنما تسقط في ظرف وصول الحجة اللاحقة صغرى وكبرى ، أما في ظرفها فهي باقية على حجيتها ؛ بداهة أنه لا يُعقل كشف الحجة اللاحقة عن عدم حجية السابقة في ظرفها ؛ لأنَّ الشئ لا ينقلب عما وقع عليه ، وإذا كانت السابقة متصفة بالحجية في ظرفها - كما هو المفروض - فكيف يُعقل كشف اللاحقة عن عدم حجيتها فيه ؟ فالتبدُّل في الحجية من التبدُّل في الموضوع ، لا من كشف الخلاف وعدم الثبوت في الواقع ، وعليه فلا وجه لبطلان الأعمال الماضية المستندة إلى الحجة السابقة .

فتحصل : أنه لا مناص من الالتزام بصحة الأعمال الماضية المطابقة مع الحجة السابقة ، ولا موجب لإعادتها أو قضائها في الوقت أو خارجه ؛ لفرض أنها صادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقعاً ، ومعه لا مقتضي لبطلانها أصلاً ، ومن البديهي أنَّ الشئ لا ينقلب عما وقع عليه .

ولكنَّا نقول له : إنَّ التبدُّل الذي حصل للمكلف بعد قيام الحجة المعتبرة الفعلية ، لا يخلو عن نحوين : إما أن يكون حاصلًا في الاجتهاد للمجتهد ، أو في التقليد للمقلِّد .  
النحو الأول : أما التبدُّل في الاجتهاد ، فتتساءل من الخصم هل يدَّعي أنه بتبدُّل رأي المجتهد يتبدَّل حكم الله الواقعي ، أو يتبدَّل الدليل والحجة على الحكم الواقعي ؟ ولا ثالث لهما .

١ - فإنَّ أراد دعوى التبدُّل في الحكم الواقعي ، فلا إشكال في بطلانها ؛ لأنها تستلزم القول بالتصويب ؛ لأنَّ معنى هذا الكلام أنَّ أحكام الله تابعة لآراء المجتهدين ، وبتبدُّل رأي المجتهد يتبدَّل حكم الله الواقعي أيضاً ، والتصويب بهذا المعنى مجمعٌ على بطلانه عند الإمامية .

٢ - وإن أراد دعوى التبدّل في الحجّة ، بمعنى أنّ الدليل على الحكم الواقعي كان عبارة عن الحجّة الكذائية وأما الآن فالدليل حجّة أخرى ، فنتساءل منه أيضاً ما مراده ؟  
أ - فإنّ أراد أنّ الحجّة الأولى ، هي حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط لا مطلقاً ، لقلنا بأنّ هذا لا يجدي نفعاً في القول بالاجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة ؛ لفرض أنّ الحجّة الأولى هي حجّة بالنسبة إلى ظرفها فقط ، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الزمن اللاحق كي تدلّ على الاجزاء وعدم لزوم الإعادة بعد كشف الخلاف بقيام حجّة معتبرة لاحقة .

ب - وإنّ أراد أنّ الحجّة الأولى ، هي حجّة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة ، لقلنا بأنّ هذه الدعوى باطلة قطعاً ؛ لأنه بعد وقوف المجتهد على حجّة معتبرة جديدة يحصل تبدّل في رأيه ، ومعنى هذا التبدّل : أنّ المدرك السابق للمجتهد إما أنه لم يكن حجّة مطلقاً سواء بالنسبة للأعمال السابقة أم اللاحقة ، والمجتهد كان يتخيّله حجّة إلاّ أنه ليس بحجّة ، أو أنه حجّة لكن حجّيته ليست مطلقةً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة ، بل حجّيته مختصة بظرفها ، هذا هو معنى تبدّل الاجتهاد ، لا أنّ المدرك الأول للمجتهد حجّة مطلقاً وهذا الثاني حجّة أخرى مطلقاً أيضاً ، حتى تكون النتيجة تعارض الحجّتين وتساقطهما أو ترجيح احديهما .

وبناءً على هذا فلا وجه للقول بالاجزاء .

النحو الآخر : وأما تبدّل التقليد ، فمقتضى التقليد الثاني - أيضاً - ، هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول ، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجّة الفعلية ؛ فإنّ الحجّة السابقة - أي : التقليد الأول - كلا حجّة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة ، ولم يوصلنا إلى الحكم الواقعي ، وإنّ كانت حجّة عليه في وقته ، والمفروض أنّنا لا نرى

بحصول التبدُّل في الحكم الواقعي ، فالواقع باقٍ على حاله ، فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه حتى نصل إلى مصلحة الواقع .

مثال ذلك : ما إذا قلّد مجتهداً يرى عدم وجوب جلسة الاستراحة في الصلاة ، ثم عدّل عنه إلى مجتهدٍ آخر صار أعلم منه وهو يرى وجوبها في الصلاة ، ففتوى الأول حجةٌ طالما لم يعدل المكلف عنه ، فإذا عدّل إلى الثاني سقطت عن الحجية وتصبح فتوى الثاني حجةً ، وتدل على أنّ الواجب في الشريعة المقدسة ، الصلاة مع جلسة الاستراحة بالمطابقة وعلى نفي وجوبها بدونها بالالتزام ، وفتوى الأول وإن كانت حجةً في ظرفها ، إلّا أنها لا تصلح أن تعارض فتوى الثاني بقاءً فتسقط عن الحجة .

وعلى هذا ، فإن كان العدول في الوقت فعلية الإعادة ، وإن كان في خارج الوقت فعلية القضاء ؛ لأن الصلاة المأتي بها في وقتها - وهي الصلاة بدون جلسة الاستراحة - وإن كانت مع الحجة ، إلّا أنه في خارج الوقت ، انكشف أنّها ليست فرداً للصلاة المأمور بها في الشريعة المقدسة ظاهراً ، فإذا فاتت عنه الصلاة في الوقت ، يجب عليه قضاؤها خارج الوقت<sup>(١)</sup> .

فالتنتيجة في نهاية المطاف ، هي : أنه لو كنّا نحن ومقتضى القاعدة ، فيتعين القول بعدم الإجزاء ، إلّا إذا ثبت الإجماع على الإجزاء .

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٣ / ٤٦٢ .

## المحاضرة (( ٢٨ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( المسألة الثانية :

### مقدمة الواجب

تحرير النزاع :

كلّ عاقلٍ يجد من نفسه أنه إذا وجب عليه شيءٌ وكان حصوله يتوقف على مقدمات ، فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها .

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع ، وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين ، هو أنّ هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلّا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً ؟ يعني : أنّ الواجب هل يلزم - عقلاً - من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً ؟

أو فقل على نحو العموم : كلّ فعلٍ واجبٍ عند مولى من الموالى ، هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى ؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً : إنّ العقل لاشك يحكم بوجوب مقدمة الواجب - أي : يدرك لزومها - ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند مَنْ أمّر بما يتوقف عليها ؟

وعلى هذا البيان ، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة .

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الأصولية ؟

وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنه في أي قسم من أقسام المباحث الأصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة .

وتوضيح ذلك : إن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثة : إما ملازمة غير بيّنة ، أو بيّنة بالمعنى الأعم ، أو بيّنة بالمعنى الأخص .

فإن كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بيّنة أو بيّنة بالمعنى الأعم ، فإثبات اللازم - وهو وجوب المقدمة شرعاً - لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة ، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة .

وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة ، ولا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ .

وإن كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بيّنة بالمعنى الأخص ، فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية ، وهي الدلالة الالتزامية خاصة ، والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة .

ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص ، وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها إلا لكونها ملازمةً بيّنةً بالمعنى الأخص ، ولكن الأمر ليس كذلك .  
إذن ، يمكننا أن نقول : إنّ هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها ، يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال ، ويمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر .

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقلية - كما صنعنا - ؛ لأنّ البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة ، غاية الأمر أنه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل ، وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل ، والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل )) .

## المسألة الثانية :

### مقدمة الواجب

الكلام في المسألة الثانية من مسائل باب غير المستقلات العقلية ، وهي مسألة مقدّمة الواجب .

وقد بوّب الشيخ الماتن طاب ثراه مباحث هذه المسألة ضمن : مقدّمة ، وتسعة مطالب ، وخاتمة .

أما المقدّمة ، فقد بيّن طاب ثراه ثلاثة مطالب من خلال هذه المقدمة ، ونوضّح هذه

المطالب عبر عدة نقاط :

النقطة الأولى :- ما أشار إليه الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( تحرير النزاع : كلُّ عاقلٍ ... ) - في تحرير محلّ النزاع ، وذلك من خلال بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في مسألة مقدمة الواجب ، فأفاد طاب ثراه ما حاصله : إنه لا يشكُّ أحدٌ ولن يشكَّ في أنّ المراد منه ليس هو الوجوب العقلي ، يعني : لا بديهية الإتيان بالمقدمة ؛ بداهة أنّ اللابديه العقلية للمقدمة من المسلمات ؛ فإنّ العقل إذا أدرك توقف الواجب على مقدمته ورأى أنّ تركها يؤدي إلى ترك الواجب الذي فيه احتمال العقاب ، استقلّ بلزوم إتيانها ، امتثالاً لأمره تعالى ، وقياماً بوظيفة العبودية والرقية ، وتحصيلاً للأمن من العقوبة ، فثبت الوجوب بهذا المعنى ضروري ، فلا مجال للنزاع فيه أبداً .

وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين ، لابيديّة المقدمة شرعاً ، أعني : الوجوب المولوي للمقدمة ، بمعنى أنّ هذه اللابديه العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلّا بها ، هل يُستكشف منها اللابديه شرعاً أيضاً ؟

وبعبارة أخرى : أنّ العقل لا شكّ يحكم بوجوب مقدمة الواجب - أي : يدرك لزومها - ، ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند مَنْ أمر بما يتوقف عليها ؟

وعلى هذا البيان ، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة .

النقطة الثانية :- ما أشار إليه بقوله طاب ثراه : ( مقدمة الواجب من أي قسمٍ من المباحث الأصولية ؟ ... ) - أنه بعد ما اتّضح مما تقدم في تحرير النزاع ، يتساءل عن دخول هذه المسألة في أي قسمٍ من أقسام المباحث الأصولية ، هل أنّها تدخل في مباحث الألفاظ ، أم في الملازمات العقلية ؟

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٣٩)

والجواب على ذلك : أنّ المستفاد من ظاهر كلمات المحقق صاحب المعالم طاب ثراه ، كون هذه المسألة من المسائل اللفظية ، فقد صنفها واحدةً من مسائل الأوامر ؛ حيث استدلل على نفي وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث <sup>(١)</sup> ، ولاشكّ في أنّ استدلاله بالدلالات الثلاث التي هي أقسام الدلالة اللفظية الوضعية ، دليلٌ اعتباره إياها واحدة من مسائل الألفاظ .

إلاّ أنّ المشهور بين المتأخرين - ومنهم الشيخ الماتن - كونها من المسائل العقلية وداخلة في مبحث الملازمات العقلية .

وقد أفاد الماتن طاب ثراه في هذا الصدد ما حاصله : إنه لاشكّ في أنّ بحثنا في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وهذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على أنحاء ثلاثة : إما ملازمة غير بيّنة ، أو بيّنة بالمعنى الأعم ، أو بيّنة بالمعنى الأخص <sup>(٢)</sup> .

وحينئذٍ ، فمن يرى أنّ الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته ، غير بيّنة أو بيّنة بالمعنى الأعم ، لاحالة يرى أنّ هذه المسألة تدخل في بحث الملازمات العقلية ؛ على أساس أنّ إثبات اللازم - وهو وجوب المقدمة شرعاً - ، لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف على حجية حكم العقل بالملازمة ، وطالما لم تثبت حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة ، فلا نستطيع القول : بالمقدمة واجبة .

إذن : إثبات وجوب المقدمة إنما هو بحكم العقل ، لا بدلالة لفظية ، وعندها فلا ربط لمسألتنا بمباحث الألفاظ .

---

(١) ينظر : معالم الدين ٦٢ .

(٢) وقد بيّن الشيخ الماتن طاب ثراه معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة في كتابه المنطق ١ / ٩٤ - ٩٥ ، فليراجع هناك .



ومن يرى أنّ الملازمة في مسألتنا ، ملازمةٌ بيّنة بالمعنى الأخص ، فلا محالة يكون إثبات اللازم بالدلالة اللفظية ، وهي الدلالة الالتزامية خاصة ، ومن البين أنّ الدلالة الالتزامية من الدلالة الوضعية اللفظية ، وكما أنّ الدلالة المطابقة من الظواهر التي هي حجة ، فكذلك الدلالة الالتزامية .

وبناءً على هذا ، فالمسألة داخلَةٌ في مباحث الألفاظ .

ثم أفاد طاب ثراه ، أنه يمكننا أن نقول : إنّ هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها ، فعلى بعض الأقوال تدخل في مباحث الألفاظ ، وعلى البعض الآخر تدخل في الملازمات العقلية .

ولكننا لأجل الجمع بين الجهتين ارتأينا إدخالها في قسم الملازمات العقلية ؛ لأنّ البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة ، والحاكم بهذه الملازمة هو العقل ، غاية الأمر أنه على قول مَنْ يرى الملازمة في مسألتنا من الملازمة البيّنة بالمعنى الأخص ، يمكن أن تدخل المسألة صغرىً لحجية الظهور ؛ من باب أنّ إثبات اللازم - على هذا القول - مدلولٌ بدلالة التزامية لفظية وهي من الظواهر ، كما يمكن أن تدخل صغرىً لحجية العقل ؛ من باب أنّ البحث في مسألتنا عن الملازمة والحاكم بها هو العقل .

وأما على القول الآخر - قول مَنْ يرى الملازمة غير بيّنة أو بيّنة بالمعنى الأعم - فتمحض في الدخول صغرىً لحجية العقل ، ولا ربط للمسألة بمباحث الألفاظ .

إذن : القدر الجامع بين الرأيين ، هو جعلها صغرىً لحجية العقل .

النقطة الثالثة : - ما أشار إليه ضمناً بقوله طاب ثراه : ( وعلى هذا فيجب أن تدخل

المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة ) - وحاصلها : إنه بعد ما كانت مسألة " مقدّمة الواجب " من المسائل العقلية ، فيتساءل أنها من المستقلّات العقلية ، أو من غير

## المستقلات العقلية ؟

والجواب : أنه من الواضح أنها ليست من المستقلات العقلية الراجعة إلى باب التحسين و التقييح ومناطة الأحكام ، بل هي من غير المستقلات العقلية ، حيث إنّ العقل - في باب غير المستقلات العقلية - لم يكن مستقلاً في وصوله إلى النتيجة وليس حاكماً على الإطلاق ، بل يستعين دائماً بحكم الشرع ، وحكم العقل في المقام كذلك ، فإنه يتوقف على ثبوت وجوب ذي المقدمة من قبل الشارع ، فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب مقدماته ، وليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الذي لا يحتاج إلى توسط حكم شرعي ، ( بل البحث في المقام نظير البحث عن مسألة الضد ، ومسألة اجتماع الأمر والنهي ، يتوقف على ثبوت أمر أو نهي شرعي ، حتى تصل النوبة إلى حكم العقل بالملازمة كما في مسألتنا ، أو اقتضاء النهي عن الضد كما في مسألة الضد ، أو جواز الاجتماع وعدمه كما في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي )<sup>(١)</sup> .

النقطة الرابعة : إنه قد يتساءل عن أن الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته ، من أي قسم من أقسام الملازمة الثلاثة في نظر الشيخ الماتن طاب ثراه ؟  
قد يجاب : بأن الماتن طاب ثراه جعلها في المنطق من قسم اللزوم البين بالمعنى الأعم ؛ فقال : ( ومن هذا الباب ، لزوم وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة ، فإنك إذا تصوّرت وجوب الصلاة ، وتصورّت الوضوء ، وتصورّت النسبة بينه وبين الصلاة - وهي توقف الصلاة الواجبة عليه - ، حكمت بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوبه )<sup>(٢)</sup> .

وأما هنا في الأصول ، فلم يتعرض طاب ثراه لهذا البحث تفصيلاً ، وإنما أشار لذلك

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث النائي للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٦٢ .

(٢) المنطق ١ / ٩٥ .

إجمالاً ؛ بقوله : ( ولكن الأمر ليس كذلك ) أي : وليس اللزوم من البين بالمعنى الأخص ، غير أنه طاب ثراه لم يعين أن اللزوم هل هو من البين بالمعنى الأعم أم من غير البين ؟ .

نعم ، يمكن استفادة رأيه طاب ثراه من موضعين بحثهما فيما سبق :

الأول : ما أفاده في مبحث دلالة الإشارة ؛ بقوله : ( ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ؛ لأنه لازمٌ لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم )<sup>(١)</sup> .

والآخر : ما أفاده في مبحث تقسيمات الواجب ، التقسيم الثالث فيما يرتبط بالواجب التبعية ؛ بقوله : ( وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق ، ... كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص )<sup>(٢)</sup> .

ومن ضم هذين الموردين ، يمكننا معرفة رأي الماتن طاب ثراه ، وأنه على تقدير القول بثبوت الملازمة في المقام ، يكون اللزوم فيها من البين بالمعنى الأعم ، وعندها فلا بد من إدراج المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة ، لا في مباحث الألفاظ .

---

(١) أصول الفقه للماتن ١ / ١٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ١ / ١٣٧ .

## المحاضرة (( ٢٩ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ثمرة النزاع :

إنّ ثمرة النزاع المتصورة - أولاً وبالذات - لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت ، وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأصولية ؛ لأنّ المقصود من علم الأصول ، هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها .

ولكنّ هذه ثمرة غير عملية ؛ باعتبار أنّ المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولابدية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها ؛ إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحالٍ ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة .

وعليه ، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً ، بل يبدو لأول وهلة أنّه لغو من القول لا طائل تحته ، مع أنّ هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً .

ومن أجل هذا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب ، وفي الحقيقة أنّ كل ما ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع ، راجع عنها المطولات إن شئت .

فيا ترى هل كان البحث عنها كلّ لغواً ؟ وهل من الأصح أن نترك البحث

عنها ؟ نقول : لا !

إنَّ للمسألة فوائدَ علمية كثيرة إنَّ لم تكن لها فوائد عملية ، ولا يُستهان بتلك الفوائد كما سترى ، ثم هي ترتبط بكثيرٍ من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه ؛ كالبحث عن الشرط المتأخّر ، والمقدمات المفوّتة ، وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الأصولي أن يتجاهلها ويغفلها .

وهذا كلّ ليس بالشئ القليل وإنَّ لم تكن هي من المسائل الأصولية .

ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الأمور المنوّه عنها وأمثالها ، أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش ، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين .

هذا ، ونحن اتّباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمورٍ تسعة .

## ١ - الواجب النفسي والغيري

تقدم في الجزء الأول - ص ١٢٤ - معنى الواجب النفسي والغيري ، ويجب توضيحهما الآن ، فإنه هنا موضع الحاجة لبحثهما ؛ لأنّ الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها - .

وعليه ، فنقول في تعريفهما :

الواجب النفسي : ما وجب لنفسه ، لا لواجب آخر .

الواجب الغيري : ما وجب . . . لواجب آخر .

وهذان التعريفان أسدُّ التعريفات لهما وأحسنها ، ولكن يحتاجان إلى بعضٍ

من التوضيح :

فإن قولنا : " ما وجب لنفسه " قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ، أنَّ العبارة تعطي أنَّ معناها أنَّ يكون وجوب الشيء علةً لنفسه في الواجب النفسي ، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري ؛ إذ يستفاد منه أنَّ وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور ، ولا شك في أنَّ هذا محال في الواجب النفسي ؛ إذ كيف يكون الشيء علةً لنفسه ؟

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأملٍ ؛ فإنَّ ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيحٌ لا غبار عليه ، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه " واجب الوجود لذاته " ، فإنَّ غرضهم منه أنَّ وجوده ليس مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير كالممكن ، لا أنَّ معناه أنه معلول لذاته ، وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي ، فإنَّ معنى " ما وجب لنفسه " أنَّ وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير ، في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير ، لا أنَّ وجوبه مستفاد من نفسه .

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري " ما وجب لواجبٍ آخر " فإنَّ معناه : أنَّ وجوبه لأجل الغير وتابعٌ للغير ؛ لكونه مقدمةً لذلك الغير الواجب ، وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب (( .

كان كلامنا في مسألة مقدّمة الواجب ، وذكرنا أنّ الماتن طاب ثراه بوّب مباحث هذه المسألة ضمن : مقدّمة ، وتسعة مطالب ، وخاتمة .

أما المقدّمة ، فقد بيّن طاب ثراه ثلاثة مطالب عبّر نقاط ، تقدّم الكلام في أربعة منها ، وبلغ - فعلاً - إلى :

النقطة الخامسة : ما ثمرة النزاع في هذه المسألة ؟

وقد أجاب طاب ثراه ؛ بقوله : ( إنّ ثمرة النزاع المتصورة - أولاً وبالذات - لهذه المسألة هي استنتاج ... ) ، وحاصله : إنّ الأصوليين ذكروا لهذه المسألة عدّة ثمرات ، إلّا أنّ أهم تلك الثمرات والتي تترتب على المسألة أولاً وبالذات ، هي أنّ القائل بالملازمة له أنّ يستنتج الوجوب الشرعي للمقدمة بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت ، فيقول : إنّ لمقدمة الواجب وجوباً مولوياً شرعياً ، وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأصولية ؛ لأنّ المقصود من علم الأصول - كما ذكرنا في مستهل الكتاب - هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها ، وهذه الفائدة متحققة في المقام .

نعم ، لا تعدّ هذه الثمرة ثمرة عملية فقهية ، وقد علّل طاب ثراه ذلك ؛ بقوله : ( باعتبار أنّ المقدّمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بدّية الإتيان بها ، لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها ؛ إذ لا مجال للمكلف أن يتركها بحالٍ ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدمة ) .

ومن هنا أخذ بعض الأصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب ، أعرض الماتن طاب ثراه عن ذكرها ؛ قائلاً : ( وفي الحقيقة أنّ كل ما

ذكره من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع<sup>(١)</sup> .

ولكن على الرغم من عدم وجود ثمرة عملية للبحث في مسألة مقدّمة الواجب ، إلاّ أنّ لهذه المسألة فوائد علمية كثيرة لا يُستهان بها ، وهي ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه ؛ كالبحث عن الشرط المتأخر ، والمقدمات المفوّتة ، وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث ، ونحو ذلك من المسائل التي سيأتي التعرّض إليها - إنّ شاء الله تعالى - في الأمور التسعة القادمة ، مما لا يسع الأصولي أن يتجاهلها ويغفلها ، وهذا كلّ ليس بالشئ القليل ، ولذا تجد أنّ أهمّ مباحث مسألتنا ، هي هذه الأمور المنوّه عنها وأمثالها .

ثم ذكر طاب ثراه ، أنّا اتّباعاً لطريقة الأصوليين ، نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمورٍ تسعة :

### ١ - الواجب النفسي والغيري

الكلام في الأمر الأول من الأمور التسعة ، وهو معقودٌ لبيان تقسيم الواجب إلى :  
النفسي والغيري .

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ، أنه قد تقدّم منا في الجزء الأول<sup>(٢)</sup> معنى هذين القسمين ، غير أنّ موضع الحاجة لبحثهما هنا ؛ باعتبار أنّ الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة -

---

(١) ومن أراد الاطلاع ، فليراجع عنها المطولات من قبيل : هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ١٠٤ وما بعدها ، الفصول الغروية - المحقق الحائري ٨٧ وما بعدها ، فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٩٦ وما بعدها ، وغيرها .

(٢) في البحث السادس من بحث الأوامر ، تحت عنوان : " الواجب النفسي وإطلاق الصيغة " ص



على تقدير القول بوجوبها - ، كما أنّ الوجوب النفسي هو نفس وجوب ذي المقدمة ، فكان  
لزماً توضيحهما في هذا المقام ، فنقول في تعريفهما :

الواجب النفسي ، هو : " الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر " ؛ كالصلاة اليومية ،  
فإنها واجب نفسي مما يعني أنّ في ذات الصلاة مصلحةً أوجبَتْها .

الواجب الغيري ، هو : " ما وجب لواجب آخر " ؛ كالوضوء ، فإنه إنما يجب مقدمةً  
للصلاة الواجبة ، لا لنفسه ؛ إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء .

وهذان التعريفان أسدُّ التعريفات لهما وأحسنهما ، وهما المنسوبان إلى المشهور<sup>(١)</sup> ، ولكن  
يحتاجان إلى شيء من التوضيح ؛ لاشتغال كلّ منهما على كلمةٍ تفتقر إلى التوضيح ، وهما  
كلمتا : " ما وجب لنفسه " ، و " ما وجب لغيره " .

أما كلمة " ما وجب لنفسه " ، فقد يتوهم منها المتوهم لأول نظرة أنّ معناها : أنّ  
يكون وجوب الشيء علّةً لنفسه في الواجب النفسي ، وهذا التوهم ينقذ من خلال المقابلة  
لتعريف الواجب الغيري ؛ حيث يُستفاد من تعريف المشهور للواجب الغيري ، أنّ وجوب  
الغير - أعني : وجوب ذي المقدمة - علّةٌ لوجوبه - أعني : وجوب المقدمة - ، فبقريته  
المقابلة قد يُتخيّل بأنّ الشيء في الواجب النفسي علّةٌ لوجوب نفسه ، ولا شكّ في أنّ هذا  
محال في الواجب النفسي ؛ إذ كيف يكون الشيء علّةً لنفسه ؟ ؛ فإنّ لازم ذلك ، أنّ الشيء  
الواحد من جهة كونه معلولاً فهو في رتبةٍ لاحقة ، ويوجد بركة علته ، ولكن من جهة  
كونه علّةً لوجود نفسه فهو في رتبةٍ سابقةٍ ، ويوجد قبل وجود نفسه ، وهذا تناقضٌ كما لا  
يخفى .

ولكن أفاد طاب ثراه ، بأنّ هذا التوهم يندفع بأدنى تأملٍ ؛ فإنّ ذلك التعبير عن

---

(١) ينظر : أجود التقريرات - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي ١ / ١٦٦ .

الواجب النفسي ، تعبيرٌ صحيحٌ لا غبار عليه ، وهو نظير تعبيرهم - في علم الكلام - عن الله تعالى بأنه " واجب الوجود لذاته " ، في مقابل الممكن وأنه " واجب الوجود لغيره " ، فليس غرضهم من " واجب الوجود لذاته " أن الله تعالى معلولٌ لذاته ، بمعنى أنه تعالى خلق جميع الأشياء وعلةٌ للموجودات كافة ، كما أنه تعالى علةٌ لوجود نفسه ، فإنّ هذا الكلام باطلٌ قطعاً ؛ لأنّ ذات الحق تبارك وتعالى ليس معلولاً لشيءٍ بل هو قديمٌ لا أول له . بل غرضهم من ذلك ، أن وجود الله تعالى ذاتيٌ وعينٌ ذاته ، وليس وجوده مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير كما هو حال الممكن .

إذن : لا بد أن يكون وجود واجب الوجود لذاته وعين ذاته ؛ وإلاّ لو كان وجوده مستفاداً من الغير ، لما كان واجب الوجود بل كان ممكن الوجود .

وفيا نحن فيه الأمر كذلك ، فنقول في الواجب النفسي : إنّ معنى " ما وجب لنفسه " أن وجوب الواجب ذاتيٌ وثابتٌ لذاته ، ولم يكن وجوبه مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير ، في قبال الواجب الغيري الذي يكون وجوبه لأجل الغير ، لا أن وجوبه مستفادٌ من نفسه . وبهذا البيان يتّضح معنى كلمة " ما وجب لغيره " في تعريف الواجب الغيري ، فإنّ معناها : أن وجوب الواجب الغيري ، لأجل الغير وتابعٌ للغير ؛ لكونه مقدمةً لذلك الغير الواجب .

وسيأتي في البحث الآتي - إن شاء الله تعالى - توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب .

## المحاضرة (( ٣٠ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري  
قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم : " إنّ الواجب الغيري تابعٌ في وجوبه  
لوجوب غيره " ، ولكنّ هذا التعبير مجملٌ جداً ؛ لأنّ التبعية في الوجوب يمكن  
أنّ تتصور لها معاني أربعة ، فلا بد من بيان المعنى المقصود منها هنا ،  
فنقول :

١ - أن يكون معنى " الوجوب التبعية " ، هو الوجوب بالعرض ، ومعنى  
ذلك : أنه ليس في الواقع إلّا وجوبٌ واحدٌ حقيقي - وهو الوجوب النفسي -  
يُنسب إلى ذي المقدمة أولاً وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض ؛ وذلك نظير  
الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال : " المعنى موجود باللفظ " ، فإنّ  
المقصود بذلك أنّ هناك وجوداً واحداً حقيقياً يُنسب إلى اللفظ أولاً وبالذات  
وإلى المعنى ثانياً وبالعرض .

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا ؛  
لأنّ المقصود من " الوجوب الغيري " وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير  
وجوب ذیها النفسي ، بأن يكون لكل من المقدمة وذیها وجوب قائم به حقيقة ،  
ومعنى التبعية في هذا الوجه أنّ الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني  
وجوباً مجازياً .

على أنّ هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على الابدئية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً .

٢ - أن يكون معنى " التبعية " صرف التأخر في الوجود ، فيكون ترتّب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتّب أحد الوجودين المستقلين على الآخر ، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً ولكنه بعد البعث نحو ذيها مرتّب عليه في الوجود ، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتّب وجوداً على حصول الاستطاعة ، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت .

ولكنّ هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا ؛ فإنه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - في الحقيقة - وجوباً نفسياً آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وإنما يكون وجوب ذي المقدمة له السبق في الوجود فقط ، وهذا ينافي حقيقة المقدمة ؛ فإنها لا تكون إلا موصلة إلى ذي المقدمة في وجودها وفي وجوبها معاً )) .

## ٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري

الكلام في الأمر الثاني من الأمور التسعة ، معقودٌ لبيان معنى التبعية في الوجوب الغيري ، بعد أن كان الوجوب الغيري قائماً على ملاك التبعية ؛ إذ لا شبهة في أنّ وجوب المقدمة وجوب تبعية ، وأنه إنّما تجب بتبع وجوب ذي المقدمة ، وهذا المعنى أي : تبعية وجوب المقدمة ، قد شاع كثيراً في تعبيرات الأصوليين ؛ حيث قالوا : " إنّ الواجب

الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره " ، وبما أن هذا التعبير مجمل جداً ؛ لأن التبعية في الوجوب يمكن أن تُتصوّر لها عدّة معاني ، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا ، فأفاد طاب ثراه :

إن التبعية في الوجوب يمكن أن تُتصوّر لها معاني أربعة :

المعنى الأول : أن التبعية ذات طابع مجازي وبالعرض ، فعندما يقال : إن وجوب المقدمة وجوبٌ تبعي ، معناه : أن وجوبها وجوبٌ مجازي وبالعرض ، مما يعني أنه في باب المقدمة وذبيها ، ليس لنا في الواقع إلا وجوبٌ واحدٌ حقيقي - وهو الوجوب النفسي - يُنسب إلى ذي المقدمة حقيقةً وأولاً وبالذات ، وإلى المقدمة مجازاً وثانياً وبالعرض .

خذ لذلك نظيرين : أ - إسناد الحركة إلى السفينة وجالسها ، فإن الموجود في الخارج حقيقةً حركةً واحدةً ، أُسندت إلى نفس السفينة حقيقةً وأولاً وبالذات ، وإلى جالسها مجازاً ومن باب الوساطة في العروض ، وإلا جالس السفينة ليس متحرّكاً حقيقةً .

ب - إسناد الوجود إلى اللفظ والمعنى ، حينما يقال : " المعنى موجودٌ باللفظ " ، فإن المقصود بذلك أن هناك وجوداً واحداً حقيقياً ، إسناده إلى اللفظ حقيقي ؛ باعتبار أن المتكلم حين التكلم يوجِد الألفاظ ويلقيها إلى المخاطب ، وإلى المعنى مجازي ؛ لوضوح أن المتكلم لم يوجِد المعاني مباشرةً ، بل بتوسُّط الألفاظ .

إذن : ليس هناك إلا وجودٌ واحدٌ حقيقي ، يُنسب إلى اللفظ أولاً وبالذات ، وإلى المعنى ثانياً وبالعرض .

ولكن هذا المعنى من التبعية ، لا ينبغي أن يكون هو المقصود في المقام ؛ لأمرين :

١ - إن الوجوب الحقيقي في ضوء هذا المعنى من التبعية واحدٌ ، ألا وهو وجوب ذي المقدمة ، ويكون الوجوب الثاني - أعني : وجوب المقدمة - وجوباً مجازياً ، في حين أن

المقصود من " الوجوب الغيري " وجوبٌ حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذيها النفسي ، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجوبٌ قائمٌ به حقيقةً ، فإسناد الوجوب إلى كليهما حقيقي ، غاية الأمر أنها سنخان من الوجوب ، أحدهما وجوبٌ استقلالي ونفسي ، والآخر وجوبٌ تبعي وغيري .

وما نحن فيه نظير إسناد الوجود إلى الجواهر والأعراض<sup>(١)</sup> ، حينما يقال : " الجواهر والأعراض موجودةٌ في الخارج " ، فمعناه : كما أن إسناد الوجود إلى الجواهر حقيقي ، فكذلك إسناده إلى الأعراض حقيقي أيضاً ، غايته أن وجود الجوهر لنفسه واستقلالي ، ووجود العرض لغيره وغير مستقل ، لا أن إسناد الوجود إلى الجوهر حقيقةً وإلى العرض مجازاً .

إذن : إسناد الوجود إلى الجوهر والعرض كليهما حقيقي ، غايته سنخان من الوجود ، وما نحن فيه كذلك .

٢- إنَّ المراد من التبعية لو كان هذا الوجوب المجازي وبالعرض ، ولم يكن للمقدمة - في الحقيقة - وجوبٌ شرعي ، لكان هذا عينَ اللابدية العقلية للمقدمة وليس وجوباً زائداً عليها ، وقد عرفت - في أول البحث - أن وجوب المقدمة بمعنى اللابدية العقلية ، ليس محلاً للنزاع والخلاف ؛ إذ هو ثابتٌ للمقدمة سواء أقلنا بالوجوب الشرعي أم لم نقل .

إذن : لو كان المراد بالتبعية هذا المعنى ، لَمَا أمكننا فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً مثمراً .  
فالتيجة : أن هذا المعنى الأول للتبعية ، غير مرادٍ في المقام .

المعنى الثاني : أن يكون معنى " التبعية " صرف التأخر في الوجود ، أي : أن وجوب المقدمة من حيث الرتبة ، متأخراً عن وجوب ذيها ، مما يعني أن ذا المقدمة له بعثٌ

---

(١) ينظر : شرح أصول فقه " شرح فارسي " - الشيخ المحمدي ٢ / ١٤٥ .

مستقلُّ ذو ملاك مستقلٍّ ، كما أنَّ المقدَّمة أيضاً لها بعثٌ مستقلُّ ذو ملاكٍ مستقلٍّ ، غاية الأمر أنَّ البعث الموجه للمقدَّمة يكون دائماً بعد البعث نحو ذِها مرتَّبٌ عليه في الوجود الخارجي .

وعندها فيكون ترتُّب الوجوب الغيري - أي : وجوب المقدَّمة - على الوجوب النفسي - أي : وجوب ذِها - نظيرَ ترتُّب أحد الوجودين المستقلين على الآخر ؛ كوجود الأب والابن ، فلكلٍّ منهما وجودٌ جوهري مستقلُّ ، غايته أنَّ وجود الابن بعد وجود الأب مرتَّبٌ عليه في الوجود الخارجي .

وبناءً على هذا ، فمسألة وجوب المقدَّمة بالنسبة لوجوب ذِها ، من قبيل الأمر بالحج المرتَّب وجوداً على حصول الاستطاعة ، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت .

والحاصل : أنَّ معنى التبعية مجردُ التأخر الرتبي ، وإلاَّ كلُّ منهما وجوبٌ مستقلُّ . ولكنَّ هذا المعنى من التبعية أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود في المقام ؛ وذلك لأنَّ التبعية بهذا المعنى ، لا تنسجم مع حقيقة المقدَّمية ، والنكته في ذلك : إنَّ التبعية بهذا المعنى نتيجتها ، أنَّ يكون للمقدَّمة وجوبٌ نفسي استقلالي آخر في مقابل وجوب ذِها ، غايته أنَّ وجوب ذِها المقدَّمة ، يكون له السبق في الوجود فقط ، بمعنى أنَّ المولى أوجب ذَا المقدَّمة أولاً مستقلاً ثم أوجب مقدَّمته ثانياً كذلك .

وإنَّ شئتَ فقل : إنَّ المعنى المذكور يفرض وجوباً للمقدَّمة له ملاكٌ مستقلُّ عن ذِها ، بحيث يكون الوجوب باقياً حتَّى في فرض عدم المقدَّمية ، وهذا ينافي حقيقة المقدَّمية المبحوث عنها في المقام ؛ فإنَّ حقيقة المقدَّمية لا تكون إلاَّ موصلة للمكلف إلى ذِها المقدَّمة في وجودها ، وفي وجوبها معاً ، من دون أن تكون لها أيَّة استقلالية ، بل هي فانيةٌ في ذِها

المقدّمة .

فالتّيجة : أنّ هذا المعنى من التّبعية ، أيضاً غير مرادٍ في المقام .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( فإنها لا تكون إلّا موصلة إلى ذي المقدّمة في وجودها وفي وجوبها

معاً ) والمراد بأنّ المقدّمة موصلة في وجودها : أنّ المقدّمة بنفسها توصل المكلف إلى ذبيها ،

بحيث لا يمكن حصول ذي المقدّمة إلّا بحصول المقدّمة .

والمراد بكونها موصلة في وجوبها : أنّ الوجوب انصبّ على المقدّمة بما هي موصلة إلى

ذبيها لا بما هي هي ، أي : حتى ولو لم تكن موصلة .



## المحاضرة (( ٣١ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٣ - أن يكون معنى " التبعية " ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدّمة على وجه يكون معلولاً له ومنبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني ؛ كانبعاث الحرارة من النار .  
وكأنّ هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم ، ولذا قالوا بأنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً لمكان هذه المعلولية ؛ لأنّ المعلول لا يتحقق إلّا حيث تتحقق علته ، وإذا تحققت العلة لا بد من تحقّقه بصورة لا يتخلف عنها ، وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته .

ولكنّ هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعيّة الوجوب الغيري وإن اشْتُهر على الألسنة ؛ لأنّ الوجوب النفسي لو كان علّةً للوجوب الغيري فلا يصح فرضه إلّا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل ، فإنه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية ، ولكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطلٌ جزماً ؛ لوضوح أنّ العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر ؛ لأنّ الأمر فعل الأمر .

والظاهر أنَّ السبب في اشتهاار معلولية الوجوب الغيري : هو أنَّ شوق الأمر للمقدّمة ، هو الذي يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدّمة ؛ لأنَّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيءٍ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه .

ولكنَّ الشوق إلى فعل الشيء من الغير ، ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به ، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب .

والحاصل : ليس الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي في ذي المقدّمة ولا ينتهي إليه في سلسلة العلل ، وإنما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدّمة إذا لم يكن هناك مانعٌ لدى الأمر من الأمر بالمقدّمة ؛ لأنَّ الشوق - على كل حال - ، ليس علة تامة إلى فعل ما يشاق إليه .

فتذكر هذا ، فإنه سينفعك في وجوب المقدّمة المفوّتة ، وفي أصل وجوب المقدّمة ، فإنه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذمها ، وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف أنَّ المقدّمة مطلقاً ليست واجبةً بالوجوب المولوي .

٤ - أنَّ يكون معنى " التبعية " ، هو ترشُّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ، ولكن لا بمعنى أنه معلول له ، بل بمعنى أنَّ الباعث للوجوب الغيري - على تقدير القول به - ، هو الواجب النفسي ؛ باعتبار أنَّ الأمر بالمقدّمة والبعث نحوها ، إنما هو لغاية التوصل إلى ذمها الواجب وتحصيله ، فيكون وجوبها

وصلةً وطريقاً إلى تحصيل ذبيها ، ولولا أنّ ذبيها كان مراداً للمولى لما أُوجب المقدمة ، ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه " ما وجب لواجبٍ آخر " أي : لغاية واجبٍ آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه ، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به ، هو تحصيل ذبيها الواجب .

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري ، ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابِعاً لوجوبها إطلاقاً واشتراطاً . وعليه ، فالوجوب الغيري وجوبٌ حقيقي ، ولكنه وجوبٌ تبعي توصلي آلي ، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة ، فكما أنّ المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها إلاّ التوصل إلى ذبيها ، كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها ؛ كالألة الموصلة التي لا تقصد بالأصالة والاستقلال .

وسر هذا واضح ؛ فإنّ المولى - بناءً على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذبي المقدمة ، فإنه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبيعه نحو مقدّماته فيأمره بها توصلاً إلى غرضه .

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثاً حقيقياً ، لا أنه يتبع البعث إلى ذبيها على وجهٍ يُنسب إليها بالعرض ، كما في الوجه الأول ، ولا أنه يبعثه ببعثٍ مستقلٍّ لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها ، كما في الوجه الثاني ،

ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولاً له ،  
كما في الوجه الثالث .

وسيأتي تنمة للبحث في المقدمات المفوتة )) .

كان الكلام في بيان معاني التبعية في الوجوب الغيري ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى :  
المعنى الثالث : إنَّ التبعية بمعنى المعلولية ، وهو ترشُّح الوجوب الغيري من  
الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون وجوب المقدمة معلولاً له - أي : وجوب  
ذبيها - ومنبعثاً منه ، بما يعني أنَّ الوجوب النفسي المتعلِّق بالصلاة - مثلاً - يولّد الوجوب  
الغيري المتعلِّق بالوضوء ، فوجوب الوضوء حيث إنه متولّد ومعلولٌ لوجوب الصلاة  
يسمى بـ " التبعي " ، وهذا المعنى نظير انبعاث الأثر من مؤثره التكويني ، فكما أنه في  
النظام التكويني يقال : الحرارة معلولة للنار ومنبعثة منها ، كذلك في نظام التشريع يكون  
وجوب المقدمة معلولاً لوجوب ذبيها ومنبعثاً منه .

ذكر الماتن طاب ثراه - ابتداءً - أن هذا المعنى من التبعية ، لعله هو مقصود مشهور  
الأصوليين ؛ وذلك لشاهدين :

الأول : ما يفهم من تعبيراتهم في عدّة بيانات ، منها قولهم : إنَّ وجوب المقدمة تابعٌ  
لوجوب ذبيها إطلاقاً واشترافاً<sup>(١)</sup> ، بمعنى أنَّ مقدّمة الواجب المشروط تكون مشروطةً ،  
ومقدّمة الواجب المطلق تكون مطلقةً مثله .

وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا على أساس العلية والمعلوليّة وأنه لما كان وجوب المقدمة  
معلولاً ، فهو من جميع الجهات تابعٌ لوجوب ذبيها ؛ لأنَّ قانون العلة والمعلول قائمٌ على أنَّ

(١) ينظر - مثلاً - : كفاية الأصول - الشيخ الآخوند ١١٣ .

المعلول لا يتحقق إلا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لابد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها .

إذن : كلما تحققت العلة تحقّق المعلول .

الشاهد الآخر : ومنها قولهم امتناع وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها<sup>(١)</sup> ؛ وعلّلوا ذلك بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته ، فيُعلم من هذا أنّ مسألة العليّة والمعلوليّة مأخوذة في نظرهم .

ثم استدرك طاب ثراه على ذلك ؛ بقوله : ( ولكنّ هذا الوجه ، لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعيّة الوجوب الغيري ، وإن اشتهر على الألسنة ؛ لأنّ الوجوب النفسي ... ) ، وعلّل ذلك بما حاصله : إنّ الوجوب النفسي - المتعلّق بذّي المقدّمة - لو كان علة للوجوب الغيري - أي : وجوب المقدّمة - ، فلا يصح فرضه إلاّ علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل - المادية ، والصورية ، والغائية - ، بمعنى أنّ وجوب ذّي المقدّمة موجدٌ لوجوب مقدّمته .

ولكن فرضه علةً فاعليّةً أيضاً باطلٌ جزماً ؛ لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية لوجوب المقدّمة وذبيها كليهما ، هو الأمر المشرّع للوجوب والموجد له ؛ لأنّ الأمر إنما هو فعل الأمر وليس شيئاً آخر ، فالوجوبان كلاهما معلولان لعلةٍ ثالثة ، لا أنّ وجوب ذّي المقدّمة علةٌ موجدةٌ لوجوب مقدّمته .

وقد تسأل : ما هو السبب في اشتهاار معلولية الوجوب الغيري للوجوب النفسي ؟ فأجاب طاب ثراه بقوله : ( والظاهر أنّ السبب ... إلخ ) وحاصله : إنّ سرّ ذلك يكمن في أنّ المشهور رأوا أنّ شوق الأمر للمقدّمية ، هو الذي يكون منبعثاً من الشوق إلى

ذي المقدمة وناشئاً منه ؛ من جهة أنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى فعل مقدماته وما يتوقف عليه ، فله شوقان : أصلي نحو فعل الشيء نفسه ، وتبعي نحو فعل مقدماته .

إذن : انبعث الشوق إلى المقدمات من الشوق إلى ذبيها ، هو العامل الذي بعث المشهور إلى أن يقولوا بالعلية والمعلولية .

ثم علّق طاب ثراه على ذلك ؛ بقوله ( ولكنّ الشوق إلى فعل الشيء من الغير ، ليس هو ... إلخ ) وحاصله : إنّ هذا السبب غير تام ؛ وذلك لأنّ مجرد شوق الأمر إلى فعل الشيء من الغير ، ليس هو الوجوب ، حتى تقولوا بأنّ وجوب المقدّمة منبعثٌ من وجوب ذبيها ومعلولٌ له ، بل الشوق جزء العلة ؛ على أساس أنّ العلية في المقام إنّما تصير تامّة إذا توافرت عناصر ثلاثة :

أ - حصول الشوق إلى فعل الشيء من الغير في نفس الأمر .

ب - انتفاء الموانع عن إصدار الأمر الأمر<sup>(١)</sup> .

ت - كون الأمر ممّن له أهلية إصدار الأمر ؛ من قبيل : المولى الحقيقي - أي : الشارع المقدس ، والموالي العرفية بالنسبة لعلماهم .

فإذا اجتمعت هذه العناصر ، تسوّى للأمر إصدار الأمر ، وعندها ينتزع العقل - من هذا الأمر - الوجوب ، ويحكم بأنّ هذا الفعل واجبٌ .

والحاصل : أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذبيها مباشرةً ، ولا ينتهي إليه في سلسلة العلل ، وإنّما ينتهي وجوب المقدّمة في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدمة ،

---

(١) هناك موانع كثيرة سنأتي عليها - إنّ شاء الله تعالى - في مبحث المقدمات المفوّتة ؛ من قبيل : عدم دخول الوقت ، التقية ، ... وغيرهما .

ولكن أي شوق ؟ ذلك الشوق الذي لم يكن تمام العلة لوجوب المقدمة ، بل العلة التامة لكليهما هي إرادة الأمر لإصدار أمره ما لم يمنع منه مانع ، فكلاهما معلولان للأمر كما ذكرنا آنفاً .

فالتيجة : أن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشاق إليه ، فما أُفيد من السبب المتقدم ، لا يمكن المساعدة عليه .

المعنى الرابع : أن التبعية بمعنى ترشح الوجوب الغيري - وجوب المقدمة - من الوجوب النفسي - وجوب ذمها - ، ولكن لا بمعنى أن وجوب ذي المقدمة علة وجوب المقدمة معلول له ، بل بمعنى أن وجوب ذي المقدمة هو الباعث والداعي والمحرك للمولى ، إلى صدور أمر بمقدمته وإيجابها في حق المكلفين ، ببيان : أن المقدمة لما لم تكن لها أصالة في حدّ نفسها ، بل كان الهدف والغاية من إيجادها وإيجابها ، عبارة عن التوصل إلى ذمها ، فلم تكن المقدمة إلاّ طريقاً وجسراً يتوصل من خلالها إلى ذمها ، وما هو الواجب وله مطلوبة ذاتية إنما هو ذو المقدمة ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، أن تحصيل هذا الواجب - ذي المقدمة - ، متوقف على الإتيان بتلك المقدمة ، فمن أجل ذلك كان وجوب ذي المقدمة ومطلوبته باعثاً ومحركاً للمولى على أن يصدر أمراً بمقدمات ذلك الواجب وإيجابها في حق المكلفين ، وبالتالي فتكتسب المقدمة صبغة الوجوب .

إذن : وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذمها ، بل هو معلول لأمر المولى ، إلا أن الذي بعث المولى على إيجاب المقدمة ، إنما هو وجوب ذمها ومطلوبته .

وهذا المعنى من التبعية يشير إليه ، تعريف الواجب الغيري عند الأصوليين بقولهم إنه : " ما وجب لواجب آخر " أي : لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه ،

فيكون الغرض من وجوب المقدمة - على تقدير القول به - هو تحصيل ذبها الواجب .  
ثم ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه ، أنَّ هذا المعنى من التبعية ، هو الذي ينبغي أن يكون  
مراداً ومقصوداً من التبعية في المقام ، وما عداه من سائر المعاني ، لا يمكن المساعدة عليه .  
وفي ضوء هذا البيان من التبعية ، نقول : إنَّ وجوب المقدمة وجوبٌ حقيقيٌّ كوجوب  
ذبيها ، غاية الأمر أنها سنخان من الوجوب ، كما هو مبين في هذا الشكل :

<u>وجوب ذي المقدمة</u>	<u>وجوب المقدمة</u>
------------------------	---------------------

أصلي	تبعي
------	------

تعدي أو ذاتي	توصلي وطريقي
--------------	--------------

استقلالي	آلي
----------	-----

نفسي	غيري
------	------

والحاصل : أنَّ شأنَّ وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة ، فكما أنَّ المقدمة بها هي مقدّمة  
لا يقصد فاعلها إلاَّ التوصل إلى ذبيها ، كذلك إيجابها من قبل المولى إنما هو للتوصل إلى  
تحصيل ذبيها ؛ كآلة الموصلة التي لا تُقصد بالأصالة والاستقلال ؛ من قبيل : المرأة  
- مثلاً - ، فإنَّ الهدف من النظر إليها ليس إلاَّ مشاهدة الصورة ، وليس النظر إلى المرأة نفسها  
مطلوباً مستقلاً .

وقد تسأل : أنه لماذا يوجب المولى المقدمات على المكلفين ، مع أنه ليست لها مطلوبة  
استقلالاً ؟

فأجاب طاب ثراه ؛ بقوله : ( وسرُّ هذا واضحٌ ... ) ، وحاصله : إنَّ المولى - بناءً على  
القول بوجوب المقدمة - إذا أمر عبده بذبي المقدمة ؛ لكونه مطلوباً ذاتاً ، وكان متوقفاً على  
سلسلة من المقدمات ، فإنه لابد للمولى حينئذٍ لغرض تحصيله من المكلف ، أن يدفعه



ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلاً إلى غرضه ، وهو امتثال ذي المقدّمة .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( إلاّ علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل ، فإنه لا معنى لفرضه

علةً صورية أو مادية أو غائية ) وليُعلم أنّ الماديات تشتمل على أربع علل :

أ - العلة الفاعلية : هي التي تفيض وجود المعلول .

ب - العلة المادية : هي الجزء المادي الذي يتركب المعلول منه ومن الصورة .

ت - العلة الصورية : هي الجزء الشكلي الذي يتركب المعلول منه ومن المادة ، وبه

تتحقق شيئية الشيء .

ث - العلة الغائية : هي الغرض المتوخى من وجود المعلول .

ولنأخذ الكرسي المصنوع من الخشب ، مثلاً لتوضيح معنى كل قسم ، ولبيان وظيفة

كل قسم ودوره في المساهمة في إيجاد المعلول ووجوده ، فنقول :

العلة الفاعلية هي " النجار " ؛ لأنه الفاعل الذي صنع الكرسي ، والعلة المادية هي "

الخشب " ؛ لأنه المادة التي صُنِعَ منها الكرسي ، والعلة الصورية هي " الهيئة " ؛ لأنها

الصورة التي ظهر بها الكرسي وبان صنعه ، وهي قيامه على أربع قوائم ، فوقها مقعد

متصل به من الوراء مسند ... إلخ ، والعلة الغائية هي " الجلوس عليه " ؛ لأنه الغاية

المقصودة من صنعه <sup>(١)</sup> .

قوله طاب ثراه : ( وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف أنّ المقدّمة مطلقاً ليست واجبة

بالوجوب المولوي ) بل وجوبها عقلي كما هو مسلّم ، فإذا أوجبها الشارع فمن باب

---

(١) ينظر : تحقيق الأصول - السيد الميلاني ٣ / ١٤٢ ، خلاصة علم الكلام - الدكتور الفضلي

الإرشاد إلى حكم العقل ليس إلا ، فتكون واجبةً بالوجوب الإرشادي .  
قوله طاب ثراه : ( فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثاً حقيقياً ، لا أنه يتبع ...  
إلخ ) هذه هي النتيجة النهائية لمبحث ما معنى التبعية في الوجوب الغيري ، فخلص طاب  
ثراه إلى : أن البعث نحو المقدمة ، بعثٌ حقيقي ، كالبعث نحو ذبيها ، لا أن البعث الحقيقي  
متوجه إلى ذي المقدمة حصراً ، بينما إسناد البعث إلى المقدمة يكون مجازاً وثانياً وبالعرض ،  
كما في المعنى الأول ، ولا أنه يبعثه ببعثٍ مستقلٍّ لنفس المقدمة ولغرض فيها ، بعد البعث  
نحو ذبيها ، كما في المعنى الثاني ، ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذبيها على  
وجهٍ يكون معلولاً له ، كما في المعنى الثالث ، فتعين المعنى الرابع من التبعية ، وهو الحق .

## المحاضرة (( ٣٢ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٣ - خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها

يمتاز عن الوجوب النفسي ، وهي أمور :

١ - إنّ الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له - كما تقدم - لا إطاعة

استقلالية له ، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة .

بخلاف الواجب النفسي ، فإنه واجب لنفسه ويُطاع لنفسه .

٢ - إنه بعد أن قلنا : إنه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيري وإنما إطاعته

كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة ، فلا بد ألا يكون له ثوابٌ على إطاعته،

غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدمة ، كما لا عقاب على

عصيانه ، غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة ، ولذا نجد أنّ مَنْ ترك

الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقابٍ واحدٍ على نفس الواجب

النفسي ، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة .

وأما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات ؛ مثل ما ورد من

الثواب على المشي على القدم إلى الحج ، أو زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة

كذا من الثواب ، فينبغي - على هذا - أن يُحمل على توزيع ثواب نفس العمل على

مقدماته ؛ باعتبار أنّ أفضل الأعمال أحمرها ، وكلما كثرت مقدمات العمل

وزادت صعوبتها ، كثرت حماسة العمل ومشقته ، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض ؛ باعتبار أنها السبب في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل ، فتكون السبب في زيادة الثواب ، لا أنّ الثواب على نفس المقدمة .  
ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات ؛ كالطهارات الثلاث الظاهر منه أنّ الثواب على نفس المقدمة بما هي ، وسيأتي حله إن شاء الله تعالى .

٣ - إنّ الوجوب الغيري لا يكون إلاّ توصلياً ، أي : لا يكون في حقيقته عبادياً ، ولا يقتضي في نفسه عبادة المقدمة ؛ إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال ، كما قلنا في الخاصة الأولى أنه لا إطاعة استقلالية له ، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذبيها وإطاعة أمر ذبيها ، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها .

ومن هنا استشكلوا في عبادة بعض المقدمات ؛ كالطهارات الثلاث ، وسيأتي حله إن شاء الله تعالى .

٤ - إنّ الوجوب الغيري تابعٌ لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً واشترافاً وفعليّةً وقوّةً ، قضاءً لحق التبعية ، كما تقدم ، ومعنى ذلك : أنه كلّ ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة ، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها ، كما أنه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة ، وعلى هذا قيل : يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذبيها ؛

لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه ، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته ، بناءً على أنّ وجوب المقدمة معلولٌ لوجوب ذبيها .

ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها في المقدمات المفوّتة ؛ كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر ، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوّتاً للواجب في وقته ، ولهذا سمّيت مقدّمة مفوّتة ؛ باعتبار أنّ تركها قبل الوقت يكون مفوّتاً للواجب في وقته ، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أنّ الصوم لا يجب قبل وقته ، فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته ؟

وسيّأتى - إن شاء الله تعالى - حلُّ هذا الإشكال في بحث المقدمات المفوّتة)).

الكلام في الأمر الثالث من الأمور التسعة ، وهو معقودٌ لبيان خصائص الوجوب الغيري ومميّزاته عن الوجوب النفسي .

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ، أنه بعد ما اتّضح معنى التبعية في الوجوب الغيري ، تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي ، وهي أربع خصائص :

**الأولى :** إنّ الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له - كما تقدم - ؛ إذ البعث إليه لم يكن بملاكٍ مستقلٍّ بل كان بملاك ذي المقدّمة ، وإنّما أمرنا به بهدف التوصل إلى ذي المقدّمة ، كذلك لا إطاعة استقلالية له ، وإنّما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدّمة .

وبكلمة : إنّ الوجوب الغيري لا يصلح أن يكون محرّكاً بصورة مستقلة عن الوجوب النفسي نحو الإتيان بمتعلّقه ، وإلاّ لزم خلف فرض كونه غيرياً ؛ لأنّ إطاعة المولى إنّما هي

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٦٩)

بتحرُّك المكلف وإرادته التكوينية على طبق الإرادة التشريعية من المولى ، وحيث إنّ الإرادة التشريعية لم تتعلّق بالمقدّمة إلّا تبعاً لا حقيقةً وذاتاً ، فلذلك لا يكون الإتيان بها مصداقاً لطاعة المولى ، وعليه فلا يكون تحرُّك المكلف نحو الإتيان بالمقدّمة بصورةٍ مستقلّةٍ عن تحرُّكه نحو الإتيان بذيها <sup>(١)</sup> .

وهذا بخلاف الواجب النفسي ، فإنه واجب لنفسه ويطاع لنفسه .

الثانية : إنه كما قلنا لا إطاعة استقلالية للواجب الغيري ، وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة ، كذلك لا يترتّب على الواجب الغيري ثوابٌ وعقابٌ استقلالاً ، فلا يكون له ثوابٌ على إطاعته غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدمة ، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة .

والقاضي بهذه الخصوصية الوجدان ، فإنّنا نجد أنّ مَنْ امثل الواجب النفسي - كالصلاة مثلاً - بما له من مقدّمات ، لم يستحقّ إلّا ثواباً واحداً ، لا أنه يستحقّ ثوابات متعددة بعدد مقدماته المأتي بها ، وفي المقابل لو ترك الواجب النفسي بما له من مقدّمات ، لم يستحقّ إلّا عقاباً واحداً على ترك نفس الواجب النفسي ، لا أنه يستحقّ عقاباتٍ متعددة بعدد مقدماته المتروكة .

إذن : الوجوب الغيري بما أنه ليس وجوباً مولوياً قابلاً للتنجيز ، فكما لا يستحقّ العقوبة على مخالفته لا يستحقّ المثوبة على موافقته أيضاً <sup>(٢)</sup> .

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٤ / ٢٢٤ .

(٢) هذا ، ولكن للسيد الخوئي طاب ثراه كلامٌ في المقام ، قد أشار إليه الشيخ الماتن طاب ثراه في هامش الكتاب ، وحاصله : أنّ المكلف إذا أتى بالواجب الغيري بقصد الامتثال والتوصل استحقّ الثواب ، بتقريب : أنّ ملاك الاستحقاق ، هو كون العبد بصدد الإطاعة والانقياد والعمل

وهذا البيان يفتح علينا باب إشكالين :

الإشكال الأول ، وحاصله : إنكم قلتم إن الواجبات الغيرية ، لا يترتب عليها ثوابٌ مستقلٌّ ، في حين أنه قد ورد في الشريعة المقدسة الثواب على بعض المقدمات ؛ مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج<sup>(١)</sup> أو زيارة الحسين عليه السلام<sup>(٢)</sup> ، مما يستفاد منه

بوظيفة العبودية والرقية ليصبح أهلاً لذلك ، ومن المعلوم أنه بإتيانه المقدمة بداعي التوصل والامتثال قد أصبح أهلاً له ، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجوبها ؛ بداهة أن الإتيان بها بهذا الداعي مصداق لإظهار العبودية والإخلاص والانقياد والإطاعة .

نعم لو أتى بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فاته الثواب ؛ حيث إنه لم يصر بذلك أهلاً له ليكون في محله ، ولم يستحق شيئاً .

والخلاصة : أن ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري ، هو أنه بنفسه مصداق للانقياد والإطاعة وإظهاراً لمقام العبودية مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسي ، ولهذا لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الإتيان بذمها لمانع من الموانع ، استحق الثواب عليها بلا إشكال .

ينظر : محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٤٠٤ ، المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٤ / ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(١) كما فيها رواه أبو المنكدر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال ، قال ابن عباس : " ما ندمت على شيء صنعت ندمي على أن لم أحج ماشياً ؛ لأنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : مَنْ حج بيت الله ماشياً كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم ، قيل : يا رسول الله وما حسنات الحرم ؟ قال : حسنة ألف حسنة ، وقال : فضل المشاة في الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم " . وسائل الشيعة - الحر العاملي ٨ / ٥٦ باب ٣٢ ح ٩ .

(٢) كما فيها رواه أبو سعيد القاضي قال : " دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام في غرفة له فسمعتة يقول : مَنْ أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً ، كتب الله له بكل خطوة وبكل قدم يرفعها ويضعها عتق رقبة من ولد إسماعيل " . المصدر نفسه ١٠ / ٣٤٣ باب ٤١ ح ٦ .

استحقاق الثواب على المقدمات ، وعندها فكيف يُعالج مثل هذه الروايات ؟  
وللشيخ الماتن طاب ثراه جوابان على ذلك ، أحدهما هنا والآخر يأتي لاحقاً ، أما  
جوابه فعلاً ، فحاصله : أنّ الثواب المترتب على المقدمات في هذه المقامات - في الحقيقة - ،  
هو الثواب المترتب على فعل ذي المقدمة نفسه - أعني : الحج ، أو زيارة الحسين عليه السلام - ،  
غاية الأمر أنّ الشارع المقدّس وزّع ثواب نفس العمل على مقدماته ؛ من باب أنّ أفضل  
الأعمال أحزمها وأشققها .

وفياً نحن فيه كلّما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها ، كثرت حماسة العمل  
ومشقتها ، وبالتالي يزداد ثوابه ، فبهذا اللحاظ تُسبب الثواب إلى مقدمات العمل .  
إذن : الثواب في الحقيقة ، ثواب نفس ذي المقدمة ، وإسناده إلى هذه المقدمات إنّما هو  
إسنادٌ مجازي ؛ باعتبار أنها هي السبب في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل ،  
وبالنتيجة تكون سبباً في زيادة الثواب للعمل ، ومن هنا ناسب نسبة الثواب إليها ، لا أنّ  
الثواب يكون على نفس تلك المقدمات <sup>(١)</sup> .

وأما جوابه الآخر ، فسيأتي بيانه في الأمر التاسع القادم إن شاء الله تعالى .  
الإشكال الآخر ، وحاصله : الاستشكال في استحقاق الثواب على فعل بعض  
المقدمات كالطهارات الثلاث التي جعلت مقدمة للعبادة ، الظاهر منه أنّ الثواب على

---

(١) وظنّي أنهم خلطوا بين الاستحقاق وممدوحية العبد ، بمعنى إدراك العقل صفاء نفسه ، وكونه بصدد  
إطاعة أمره ، وكونه ذا ملكة فاضلة وسريرة حسنة ؛ ضرورة أنّ الآتي بالمقدمات مع عدم توفيقه لإتيان  
ذي المقدمة ممدوحٌ ، لا مستحقٌّ للأجر بالمعنى المبحوث عنه ، فكونه ممدوحاً مما لا يُشكّ فيه ، أما  
استحقاق الثواب بحيث يكون مترتباً على نفس المقدمات ، فغير ثابتٍ . ينظر : مناهج الوصول -  
السيد الخميني ١ / ٣٨٠ - ٣٨١ .



نفس المقدمة بما هي ، وهذا لا ينسجم مع ما أثبتموه من أنه لا ثواب على المقدمة بما هي وإنما هو لذي المقدمة .

وقد أجاب طاب ثراه على ذلك في الأمر التاسع القادم تحت عنوان " المقدمات العبادية " ، وهذا ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

الثالثة : إنّ الوجوب الغيري وجوبٌ توصلي ، بل لا يمكن أن يكون في حقيقته عبادياً ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة ؛ إذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال - كما قلنا في الخاصة الأولى أنه لا إطاعة استقلالية له - ، بل إنها يؤتى بالمقدمة بهدف التوصل إلى ذبيها وإطاعة أمر ذبيها ، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها .

ومن هنا لو تحققت المقدمة في الخارج ولو بدون شعور والتفات ، سقط الوجوب الغيري ؛ لأنّ الغرض منه تحقّق المقدمة والمفروض أنّها تحققت ، ولا يتوقف الواجب النفسي على أن يكون تحقّقها بقصد التوصل أو بقصد القربة ؛ فمن سافر إلى مكة المكرمة - مثلاً - لا بقصد أداء الحج ، بل بقصد التجارة أو التنزه وما شاكل ذلك ، غير أنه بدا له بعد وصوله إليها قصد الإتيان بالحج ، فحينئذ لا يكون ملزماً بالرجوع إلى بلده والسفر منه إلى مكة من جديد ؛ لأنّ الغرض من وجوب المقدمة - أي : السفر في مثالنا - هو الوصول إلى مكة ، والمفروض حصوله وتحققه ، ولا يتوقف الواجب النفسي - الحج - على أن يكون تحقّق المقدمة بقصد التوصل أو بقصد التقرب ، حتى يقال بأنّ المكلف في مثالنا لم يسافر بقصد التوصل ، فيكون ملزماً بالرجوع إلى بلده والسفر منه ثانياً ، وعليه فالوجوب الغيري وجوبٌ توصلي بل لا يمكن أن يكون تعبدياً<sup>(١)</sup> .

الرابعة : إنّ وجوب المقدمة ، تابعٌ لوجوب ذبيها إطلاقاً واشتراطاً وفعليّة وقوّة ؛

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٤ / ٢٢٥ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٢٧٣)

قضاءً لحق التبعية ، كما تقدم ، ومعنى ذلك : أنه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة ؛ كدخول الوقت بالنسبة للصلاة والوضوء - مثلاً - ، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها ؛ كأول الوقت - مثلاً - ، كما أنه كلما بلغ وجوب ذي المقدمة درجة الفعلية صار وجوب المقدمة فعلياً ، وطالما لم يبلغ وجوب ذي المقدمة درجة الفعلية ، يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة ؛ إما لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه - بناءً على المعنى الرابع من معاني التبعية - ، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته - بناءً على أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها - .

ومن هنا يتأتى الإشكال المعروف بإشكال المقدمات المفوتة ، حيث استشكلوا في وجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل زمان ذيها ؛ من قبيل غسل الجنابة - مثلاً - الذي هو شرط لصحة الصوم ، فإنه واجب قبل طلوع الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر ، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته ، ولهذا سُميت مقدمة مفوتة ؛ باعتبار أن تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته ، فقالوا بوجوبها قبل الوقت ، مع أن الصوم لا يجب قبل وقته ألا وهو أول الفجر .

والإشكال فيه : أنه لو كان وجوب المقدمة تابعا لوجوب ذيها فعلية وقوة ، فكيف قالوا - في خصوص المقدمات المفوتة - بأنها واجبة فعلاً قبل وقت ذيها ، في حين أن ذيها لم يتحقق له وجوب فعلي بعد ؟ ، فكيف يمكن تبرير وجوب المقدمات المفوتة ، مع أن وجوب المقدمة وجوب غيري يترشح من وجوب ذيها ولا يعقل وجوبها قبل وجوبه ؟ .

ومن أجل حل هذا الإشكال ودفعه ، قام الأصوليون بعدة محاولات ، سيأتي التعرض إليها في الأمر الثامن القادم إن شاء الله تعالى ، فلنؤجل الحديث عن ذلك إلى المورد المذكور.

## المحاضرة (( ٣٣ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٤ - مقدّمة الوجوب

قسموا المقدّمة إلى قسمين مشهورين :

١ - مقدّمة الوجوب ، وتسمى " المقدّمة الوجوبية " وهي : ما يتوقف عليها نفس الوجوب ، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور ، وقيل : إنها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر ، ومع ذلك تسمى " مقدّمة الوجوب " .

ومثالها : الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات .

ويسمى الواجب بالنسبة إليها " الواجب المشروط " .

٢ - مقدّمة الواجب ، وتسمى " المقدّمة الوجودية " وهي : ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها ، بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود ، بل لا بد من تحصيلها مقدّمةً لتحصيله ؛ كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك ، ويسمى الواجب بالنسبة إليها " الواجب المطلق " .

راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأول - ص ١٣٤ - .

والمقصود من ذكر هذا التقسيم ، بيان أنّ محل النزاع في مقدّمة الواجب ، هو خصوص القسم الثاني أعني : المقدّمة الوجودية ، دون المقدّمة الوجوبية .  
والسر واضح ؛ لأنه إذا كانت المقدّمة الوجودية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول ، فلا معنى لوجوب تحصيلها ، فإنه خلف ، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج ، بل إن اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها ؛ وذلك نظير الفتوى في قوله عليه السلام : " اقض ما فات كما فات " ، فإنه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء ، بل إن اتفق الفتوى وجب القضاء .

#### ٥ - المقدّمة الداخلية

تنقسم المقدّمة الوجودية إلى قسمين : داخلية ، وخارجية .

١ - المقدّمة الداخلية ، هي جزء الواجب المركب ؛ كالصلاة ، وإنما اعتبروا الجزء مقدّمة ؛ فباعتبار أنّ المركب متوقف في وجوده على أجزائه ، فكل جزء في نفسه هو مقدّمة لوجود المركب ، كتقدم الواحد على الاثنين ، وإنما سمّيت " داخلية " ؛ فلأجل أنّ الجزء داخل في قوام المركب ، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الأجزاء .

٢ - المقدّمة الخارجية ، وهي كلّ ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب .

والغرض من ذكر هذا التقسيم ، هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخلية أو أنّ ذلك يختص بالخارجية ؟

ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية ، وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين :

الأول : إنكار المقدّمية للجزء رأساً ؛ باعتبار أنّ المركب نفس الأجزاء بالأسر ، فكيف يُفرض توقّف الشيء على نفسه ؟

الثاني : بعد تسليم أنّ الجزء مقدّمة ، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام أنه واجب بالوجوب النفسي ؛ لأنّ المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسي ، وليس المركب إلّا أجزاءه بالأسر ، فينبسط الواجب على الأجزاء ، وحينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لاتصف الجزء بالوجوبين .

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين ، ولا يهمنّا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة .

ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة ، مع أنه بحثٌ دقيقٌ يطول الكلام حوله ، فنحن نطوي عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطولات إن شاء )) .

الكلام في الأمر الرابع من الأمور التسعة ، ومن هنا يشرع الماتن طاب ثراه في بيان تقسيمات المقدّمة ، والأمر الرابع معقودٌ لبيان التقسيم الأول من تقسيمات المقدّمة ، وهو تقسيمها إلى :

١ - مقدّمة الوجوب ، وتسمى " المقدّمة الوجوبية " وهي : تلك الأمور التي يتوقف

عليها نفسُ الوجوب ، فإدام لم تحقق تلك المقدمات والشروط ، فلا وجوب في البين ؛ من قبيل " الاستطاعة " بالنسبة إلى الحج ، فإنه مادام لم يكن المكلف مستطيعاً في الخارج ، فلا يتوجه إليه الأمر بالحج ، و " دخول الوقت " بالنسبة إلى الصلاة ، و " البلوغ والعقل والقدرة " - التي هي من الشروط العامة للتكليف - بالنسبة إلى جميع الواجبات الشرعية .  
هذه هي المقدمات الوجوبية ، ويسمى الواجب بالنسبة إليها " الواجب المشروط " ،  
غاية الأمر هناك نظريتان في الواجبات المشروطة :

الأولى : نظرية المشهور ، القائلة بأن أصل الوجوب في الواجبات المشروطة ، مشروطٌ ، فإن لم يحصل هذا الشرط فلا تكليف في البين .  
وفي ضوء هذه النظرية ، تكون المقدمات الوجوبية شرطاً للوجوب ، فيكون لها دخلٌ في تحقق الوجوب وشرطاً في تحققه ، وإليه أشار طاب ثراه ؛ بقوله : ( بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور ) .

الأخرى : نظرية الشيخ الأنصاري طاب ثراه <sup>(١)</sup> ، القائلة بأن أصل الوجوب في الواجبات المشروطة مطلقٌ ، والقيود الطارئة إنما هي - عموماً - من قيود وشروط الواجب ، غاية الأمر أن شروط الواجب على صنفين :

أ - صنفٌ منها تؤخذ في الواجب مفروضة التحقق والوجود ، بمعنى أن المكلف غير مُلزم بتحصيلها ، فإذا تحققت اتفاقاً صار الإتيان بذي المقدمة حتمياً ؛ كالوقت بالنسبة إلى الصلاة ، والاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، ونحوهما .

ب - وصنفٌ منها لم تكن مفروضة الحصول والتحقق ، بل يلزم المكلف بتحصيلها خارجاً ؛ كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة - مثلاً - ، فإنه إذا دخل الوقت وكان المكلف

مستجمعاً لسائر الشروط ، فعليه أن يتوضأ مقدّمةً للصلاة ، كما هو واضح .  
وفي ضوء هذه النظرية ، تكون المقدّمات الوجوبية من الصنف الأول ، وإلى ذلك أشار الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( وقيل : إنها تُؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر ، ومع ذلك تسمى " مقدمة الوجوب " ، ومثلها الاستطاعة ... ) .

٢ - مقدّمة الواجب ، وتسمّى " المقدّمة الوجودية " وهي : الأمور التي يتوقّف عليها وجود الواجب خارجاً وإتيانه من قبل المكلف ، وأما نفس الوجوب والتكليف من قبل المولى فغير متوقّف عليها ، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً .

وهذا من قبيل : " الوضوء " بالنسبة إلى الصلاة ، فإنّ وجود الصلاة خارجاً وإتيانها من قبل المكلف متوقّف على الوضوء ، وأما نفس التكليف بها من قبل الشارع فغير متوقّف عليه كما هو واضح .

ومن قبيل : " قطع المسافة " بالنسبة إلى الحج ، و " نصب السلم " بالنسبة إلى الكون على السطح ، ونحو ذلك .

هذه هي المقدّمات الوجودية ، ويسمّى الواجب بالنسبة إليها " الواجب المطلق " .  
وعمدة الفرق بين المقدّمات الوجوبية والمقدّمات الوجودية ، في نقطة وهي : أنّ المقدّمات الوجوبية لا يكون المكلف مسؤولاً أمامها ومكلفاً بإيجادها ، بل إن اتّفق حصولها صار الإتيان بذي المقدّمة حتمياً ، ولهذا لا فرق بين أن تكون اختيارية أو غير اختيارية ؛ كالبلوغ والعقل والوقت ودخول شهر رمضان والحيض والنفاس وغير ذلك ، بينما يكون مسؤولاً أمام المقدّمات الوجودية ومكلفاً بإيجادها وتحصيلها مقدّمةً لتحصيل ذيلها .

وإلى هذا الفرق أشار طاب ثراه ؛ بقوله : ( بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً ، ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود ، بل لا بد من تحصيلها مقدّمةً لتحصيله ) .  
ثم أفاد طاب ثراه ، أنّ الهدف من ذكر هذا التقسيم ، إنّما هو بيان أنّ محل النزاع في مبحث مقدّمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني : المقدّمة الوجودية ، دون المقدّمة الوجوبية .

والسر واضح ؛ لأنه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذةً على أنها مفروضة الحصول ولا يلزم تحصيلها كما عرفت ، ومعه فلا معنى لوجوب تحصيلها ، فإنه خلف الفرض ، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج ، بل إن اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها .  
إذن : لا يُعقل ترشّح الوجوب من الواجب إلى المقدّمة الوجوبية لا قهراً ولا جعلاً ؛ حيث إنّ لا وجوب فعلاً قبل وجودها ، ووجوبها بعد وجودها تحصيل الحاصل .  
ونظر المقام بالفوت الذي هو موضوع القضاء في قوله ﷺ : " اقض ما فات كما فات " ، فإنه من الواضح ليس معناه : أنّ المكلف ابتداءً يجب عليه تحصيل الفوت ، بأن يترك الصلاة حتى يتحقّق الفوت ، لأجل امتثال الأمر بالقضاء المشار إليه بقوله " اقض " ، بل معناه : أنّه إن اتفق الفوت ، وجب القضاء خارج الوقت ، فتعين - إذاً - أنّ محلّ نزاعنا إنّما هو في المقدّمات الوجودية حصراً .

#### ٥ - المقدّمة الداخلية

ثم يقع الكلام في تقسيم آخر من تقسيمات المقدّمة في الأمر الخامس من الأمور التسعة ، وهو تقسيم المقدّمة الوجودية إلى :  
١ - المقدّمة الداخلية ، وهي : الأجزاء المأخوذة في ماهيّة المأمور به والواجب ،

---

(١) وسائل الشيعة - الحر العاملي ٥ / ٣٥٩ باب ٦ ح ١ ، وفيه بلفظ : " يقضي ما فاته كما فاته " .



بحيث يكون الواجب مركباً من تلك الأجزاء .

توضيح التعريف في قالب مثال : أن المقدمة الداخلية هي أجزاء المأمور به التي هي داخلية في حقيقته قيماً وتقييداً ، فإن الجزء كما هو بنفسه دخيل في حقيقته ومقوم لواقعه الموضوعي ، كذلك تقيده بسائر أجزائه ، وهكذا ؛ مثلاً : القراءة كما أنها بنفسها دخيلة في حقيقة الصلاة ، كذلك تقيدها بكونها مسبقة بالتكبير وملحقة بالركوع دخيلة فيها <sup>(١)</sup> .

وقد تسأل : أنه لماذا اعتبر الأعلام أجزاء الواجب ، مقدّمات له ؟

أجاب طاب ثراه عن ذلك ؛ بقوله : ( وإنما اعتبروا الجزء مقدّمة ؛ ف باعتبار ... ) وحاصله : إن السبب في ذلك هو أن المعيار في المقدّمية " ما لا يتم الواجب إلا به " ، أو " ما يتوقف عليه الشيء " ، وهذا المعيار صادق فيما نحن فيه ؛ بدليل أن المركب متوقف في وجوده الخارجي على أجزائه ، فإذا لم يكن هناك ركوعٌ فلا تتحقّق الصلاة خارجاً وهكذا ، نظير العشرة ، فإنها مركبةٌ في الخارج من عشرة آحاد ، فما لم تتحقّق تلك الآحاد خارجاً فلا وجود للعشرة أيضاً .

إذن : كل واحدٍ من تلك الآحاد في نفسه ، هو مقدّمة لتحقق العشرة ، فكذلك في المقام ، فإن كل جزءٍ في نفسه هو مقدّمة لوجود المركب ، فمن هنا جاءت تسمية الأجزاء " مقدّمات " .

وقد تسأل - ثانياً - : لماذا سُمّيت الأجزاء مقدّماتٍ داخلية ؟

فأجاب طاب ثراه ؛ بقوله : ( وإنما سُمّيت " داخلية " ؛ فلاجل ... ) وحاصله : إن وجه التسمية بلحاظ أن كل جزءٍ داخلٍ في ماهية المركب وقوامه ، فالمركب متقوم بأجزائه ، وليس للمركب - أساساً - وجودٌ مستقلّ في الخارج غير نفس وجود الأجزاء ، الأمر

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الفياض ٢ / ٣٠١ .

الذي سُميت أجزاء المركب مقدّماتٍ داخلية .

٢ - المقدّمة الخارجيّة ، وهي : الأمور الخارجة عن ماهيّة المأمور به والواجب ، ممّا يتوقّف وجودها عليها ، ولا تُوجد بدونها .

توضيحه في قالب مثالٍ : أنّ المقدّمة الخارجية هي الأمور التي لم تكن دخيلةً في الواجب لا قيداً ولا تقييداً وليس لها نصيبٌ في تشكيل ماهيّة ، بل لها وجودٌ مستقلٌّ خارج عن وجود الواجب ، ولكن يتوقف وجود الواجب في الخارج صحيحاً ، على وجود تلك الأمور ؛ كتوقّف وجود الصلاة خارجاً على وجود مكانٍ ما ، وتوقّف الكون في كربلاء - مثلاً - على طي المسافة ، وهكذا .

ثم يبيّن طاب ثراه الغرض من التعرّض إلى هذا التقسيم ، مبيناً أنّ الغرض منه بيان أنه لا إشكال في دخول القسم الثاني - أعني : المقدّمات الخارجية - في محلّ النزاع ، بل القدر المسلم دخوله فيه هو هذا القسم ، وإنما الإشكال والكلام في دخول القسم الأول - أعني : المقدّمات الداخلية - وعدم دخوله .

فسؤال البحث : إنّ النزاع في مقدّمة الواجب ، هل يشمل المقدّمة الداخلية أو أنّ ذلك يختصّ بالخارجية ؟ ، فالكلام - في الحقيقة - يقع : في صلاحية الأجزاء للاتّصاف بالمقدّمة وعدمها .

ولقد أنكر جماعة من الأصوليين شمول النزاع للداخلية ، ومدركهم في هذا الإنكار يرجع إلى أحد أمرين :

الأول : إنكار المقدّمة للجزء رأساً ؛ باعتبار أنّ المركب نفس الأجزاء بالأسر ، فكيف يفرض توقّف الشيء على نفسه ؟ ؛ بتقريب : أنّ محلّ نزاعنا ، إنّما هو في وجوب المقدّمة التي يتوقّف وجود الواجب عليها ، ومن الواضح أنّ توقّف وجود شيءٍ على وجود آخر ،

يقتضي الاثنية والتعدد في الوجود ؛ لاستحالة توقّف الشيء على نفسه ؛ كالطهارة والصلاة، فإنّ الأولى مقدّمة للثانية ، وموجودة مستقلّة في قبالتها خارجاً ، فلذلك يتوقّف وجودها على وجود الطهارة في الخارج ، وكقطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ وهكذا ، وحيث إنّ لا اثنية بين وجود الواجب ووجود أجزائه في الخارج ؛ لأنّ وجود الواجب فيه عين وجود أجزائه بالأسر ؛ بداهة أنّ وجود الصلاة هو وجود أجزائها من التكبير إلى التسليم، فلا يعقل أن يكون متوقّفاً على وجود أجزائها ؛ بعد أن كان التوقّف يتطلّب التعدّد والاثنية في الخارج .

وعليه ، فالأمر الأول إنكار المقدّمية للجزء رأساً .

الأمر الآخر : مع الإغماض عن ذلك وتسليم صلاحية الأجزاء للاتّصاف بالمقدّمية ، لكن مع ذلك نقول : إنه خارجٌ عن محل النزاع ؛ لاستحالة اتّصاف الجزء بالوجوب الغيري ولا مقتضي لذلك أصلاً .

والنكته في ذلك : أنّ ملاك الوجوب الغيري إنما هو فيما إذا كان وجود المقدّمة غير وجود ذمها في الخارج ، ليقع البحث عن أنّ إيجاب الشارع ذا المقدّمة ، هل يستلزم إيجابه مقدّمته تبعاً أم لا ؟ ، وأما إذا كان وجودها عين وجود ذمها في الخارج ؛ كالجزء بالإضافة إلى الكل ، فلا ملاك لاتصافها به ؛ لوضوح أنّ الأجزاء واجبة بعين الوجوب المتعلق بالكل ، وهو الوجوب النفسي ؛ نظراً إلى أنّ الأمر بالكل أمرٌ بأجزائه ، غاية أنّ الأمر بالكل استقلالي وبأجزائه ضمّني ، ومعه - أي : مع اتّصاف الأجزاء بالوجوب النفسي - لا مقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري ، فلو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً ، لاتّصف الجزء بالوجوبين النفسي والغيري ، وهو محالٌ .

ثم ذكرَ طاب ثراه ، أنهم اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين ، فبعضهم

ذكر أنّ الوجه في ذلك هو اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد<sup>(١)</sup> ، والبعض الآخر ذكر أنّ الوجه في ذلك اجتماع الحكمين المثلين أو المتضادين<sup>(٢)</sup> .

إلا أنّ الشيخ الماتن طاب ثراه أهمل التعرّض إلى بيان ذلك بعد إحراز الاتفاق على الاستحالة .

فتحصل : أنه على كل تقدير ، الأجزاء المعبر عنها بالمقدمات الداخلية تكون خارجة عن محلّ النزاع ؛ إما لعدم ملاك المقدمية فيها ، أو لامتناع اتّصافها بالوجوب الغيري بعد وجوبها بالوجوب النفسي .

ثم - أخيراً - أحال طاب ثراه الطالب إلى المطوّلات طلباً للاختصار ، مبيناً أنّ هذا البحث لما لم تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في أصل مسألة وجوب المقدمة ، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله ، فنحن نطوي عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطوّلات إن شاء الله تعالى .

---

(١) ينظر : كفاية الأصول - المحقق الآخوند ٩٠ .

(٢) ينظر : نهاية الأفكار - تقرير بحث آفاضل العراقي للشيخ البروجردى ١ - ٢ / ٢٦٨ .

## المحاضرة (( ٣٤ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٦ - الشرط الشرعي

إنّ المقدّمة الخارجية تنقسم إلى قسمين : عقلية وشرعية .

١ - المقدّمة العقلية ، هي : كلّ أمرٍ يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون استعانةٍ بالشرع ؛ كتوقّف الحج على قطع المسافة .

٢ - المقدّمة الشرعية ، هي : كلّ أمرٍ يتوقف عليه الواجب توقفاً لا يدركه العقل بنفسه ، بل يثبت ذلك من طريق الشرع ؛ كتوقّف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما ، ويسمّى هذا الأمر أيضاً " الشرط الشرعي " ؛ باعتبار أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به عند الشارع ؛ مثل قوله ﷺ : " لا صلاة إلا بطهور " المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة .

والغرض من ذكر هذا التقسيم ، بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل

يشمل الشرط الشرعي ؟

ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقاريرات درسه -

إلى أنّ الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري ، وسمّاه "

مقدّمةً داخليةً بالمعنى الأعم " ؛ باعتبار أنّ التقييد لما كان داخلياً في المأمور به

وجزءاً له ، فهو واجبٌ بالوجوب النفسي ، ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون

من القيد - أي : منشأ انتزاعه هو القيد - والأمر بالعنوان المنتزَع أمرٌ بمنشأ

انتزاعه ؛ إذ لا وجود للعنوان المنتزَع إلا بوجود منشأ انتزاعه ، فيكون الأمر النفسي المتعلّق بالتقييد متعلقاً بالقيد ، وإذا كان القيد واجباً نفسياً ، فكيف يكون مرةً أخرى واجباً بالوجوب الغيري ؟ ) .

الكلام في الأمر السادس من الأمور التسعة ، المعقود لبيان تقسيم ثالثٍ من تقسيمات المقدّمة ، وهو تقسيم المقدّمة الوجودية الخارجية إلى :

١ - المقدّمة العقلية ، وهي : الأمور التي تكون خارجةً عن ذات وحقيقة الواجب ، ويتوقّف عليها في الخارج وجود الواجب توقّفاً واقعياً ، يُدرّكه - أي : التوقّف والمقدّمية - العقل بنفسه من دون استعانةٍ بالشرع ؛ من قبيل " قطع المسافة " بالنسبة إلى الحج ، فإنّ العقل يُدرّك توقّف الحج على قطع المسافة خارجاً ، و " نصب السّلم " بالنسبة إلى الكون على السطح ، ونحو ذلك .

٢ - المقدّمة الشرعية ، وهي : الأمور الخارجة عن ماهيّة الواجب ، ومما يتوقّف عليها وجود الواجب في الخارج صحيحاً ، إلا أنّ العقل لا يستقلّ في إدراك هذا التوقّف بنفسه ، بل يثبت ذلك من طريق الشرع ؛ من قبيل " الطهارة " بالنسبة إلى الصلاة ، فإنّ الصلاة لا تتوقّف عقلاً على الطهارة ، وإنّما تتوقّف عليها شرعاً كما لا يخفى ، وهكذا الحال بالنسبة إلى توقّف الصلاة على استقبال القبلة ونحوه .

ويسمّى هذا النحو من المقدّمة أيضاً بـ " الشرط الشرعي " ؛ باعتبار أنّ شرطية وقيدية هذا النحو من المقدّمة ، إنّما هي من ناحية الشارع ، فالشارع هو الذي أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به ؛ مثل قوله ﷺ : " لا صلاة إلا بطهور " <sup>(١)</sup> المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة .

(١) وسائل الشيعة - الحر العاملي ١ / ٢٥٦ باب ١ ح ١ .

ثم بيّن طاب ثراه الغرض من التعرّض إلى هذا التقسيم ، وأنه لبيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب ، هل يشمل المقدّمة الشرعية أو لا ؟

المشهور بين الأصوليين دخول المقدّمة الخارجية بكلا قسميها - العقلية والشرعية - في محل النزاع ، والمخالف في المسألة هو الميرزا النائيني طاب ثراه <sup>(١)</sup> ، فقد ذهب إلى أنّ خصوص المقدّمة العقلية داخلية في محل النزاع ، وأما الشرط الشرعي فهو خارج عن محلّ النزاع ؛ باعتبار أنّ الشرط الشرعي كاجزاء واجب بالوجوب النفسي ، فإذا صار البناء على اتّصافه بالوجوب الغيري أيضاً ، للزم اجتماع الوجوبين في شيء واحد ، وهو محالٌ ، وهذا نظير ما تقدّم الحديث عنه في الأمر الخامس عن الجزء وامتناع اتّصافه بالوجوب الغيري .

وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح ، وتوضيح ذلك بعد سرد عدّة نقاط :

النقطة الأولى : إنّ الميرزا النائيني طاب ثراه قسّم المقدّمة إلى أربع أقسام ، بتقريب : أنّ المقدّمة إما داخلية أو خارجية ، ثم كلّ منهما إما بالمعنى الأخص أو بالمعنى الأعم ، فالأقسام أربعة .

ثم أفاد طاب ثراه ، أنّ المراد من الداخلية بالمعنى الأخص : ما كان كلّ من القيد و التقييد داخلاً في حقيقة المأمور به وهويته ؛ وذلك يختص بالأجزاء لا غير ، ويقابلها الخارجية بالمعنى الأعم ، وهي : ما كان ذات الشيء خارجاً عن حقيقة المأمور به ، سواء أكان التقييد والإضافة داخلاً ؛ كالشروط والموانع الشرعية ، حيث يكون ذات الشرط والموانع خارجاً والتقييد والإضافة داخلاً ، أم كانت الإضافة أيضاً خارجة ؛ كالمقدّمات العقلية التي لا دخل لها في المأمور به أصلاً ؛ كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود على السطح .

---

(١) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٧١ - ٢٧٢ .

والمراد من الداخلية بالمعنى الأعم : ما كان التقيد داخلياً في حقيقة المأمور به ، سواء أكان نفس القيد أيضاً داخلياً ؛ كالأجزاء ، أم كان نفسه خارجاً ؛ كالشروط ، ويقابلها الخارجية بالمعنى الأخص ، وهي : ما كان كلُّ من القيد والتقيد خارجاً عن المأمور به ؛ كالمقدمات العقلية .

فالشروط والموانع الشرعية لها جهتان : من جهة تكون من المقدمات الداخلية ؛ باعتبار دخول التقيد ، ومن جهة أخرى تكون من المقدمات الخارجية ؛ باعتبار خروج ذاتها <sup>(١)</sup> .

النقطة الثانية : إنّ الفرق بين الجزء والشرط - على ما بيّنه الماتن طاب ثراه في هامش الكتاب - يكمن في أنه : في الجزء يكون التقيد [ التقيد ] والقيد معاً داخلين في المأمور به . وأما في الشرط ، فالتقيد [ التقيد ] فقط يكون داخلياً والقيد يكون خارجاً ؛ فمثلاً : تقيد الصلاة بالطهارة ، داخلٌ في المأمور به ، بينما نفس القيد - الطهارة - خارجٌ عن المأمور به .

النقطة الثالثة : إنّ المعروف من مذهب الحكماء أنّ الماهيات تشتمل على نوعين من الأجزاء :

أ - أجزاء تحليلية عقلية ، المعبر عنها بالجنس والفصل وموطنها الذهن .

ب - أجزاء خارجية واقعية ، المعبر عنها بالمادة والصورة وموطنها الخارج <sup>(٢)</sup> .

وإلى هذه النقطة يشير الميرزا النائيني طاب ثراه ؛ بقوله : - على ما استظهره الماتن من بعض تقاريرات بحثه - ( باعتبار أنّ التقيد لما كان داخلياً في المأمور به وجزءاً له ) ، فإنّ

---

(١) ينظر : المصدر نفسه ١ - ٢ / ٢٦٣ .

(٢) ينظر : نهاية الحكمة - السيد الطباطبائي ٤٥ .



جزئية التقيد للمأمور به ، إنما هي جزئية ذهنية تحليلية ؛ إذ ليس للتقيد ما بإزاء في الخارج ، بل أن موطنه الذهن ، بخلاف الجزء الخارجي .

النقطة الرابعة : إن الأمور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج بمعزل عن منشأ انتزاعها ، فالفوقية والتحتية ونحوهما ، كلّها أمور انتزاعية لا وجود لها في الخارج ، وإنّما الموجود منشأ انتزاعها .

وإلى هذه النقطة يشير الميرزا النائيني طاب ثراه ؛ بقوله : - على ما استظهره الماتن من بعض تقارير بحثه - ( إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلا بوجود منشأ انتزاعه ) .

وبعد التوجّه إلى هذه النقاط والاستعانة بها ، نأتي إلى توضيح ما أفاده الميرزا النائيني طاب ثراه ، فقد أفاد ما حاصله :

إن الصلاة المأمور بها والواجبة بالوجوب النفسي ، ماهيةٌ شتملةٌ على نوعين من الأجزاء :

١ - أجزاء خارجية ؛ من قبيل : تكبيرة الإحرام ، والقراءة ، والركوع ، والسجود وغيرها .

٢ - أجزاء ذهنية تحليلية ، وهي الصلاة المقيّدة بالطهارة ، والعقل لدى تحكيمة محلّها إلى جزئين : أ - ذات الصلاة ، ب - تقييد هذه الذات بالطهارة - مثلاً - ، هذا من ناحية .

ومن ناحية ثانية ، أن المأمور به في الواقع ، هو حصّةٌ معينة من الصلاة ، وهي الصلاة مع الطهارة لا مطلق الصلاة كانت مع الطهارة أم بدونها ، وعليه فالصلاة المقيّدة بالطهارة قد تعلّق الأمر بها .

إذن : تقييد الصلاة بالطهارة ، داخل في المأمور به وجزءٌ له ، غاية الأمر أنه جزءٌ تحليلي عقلي ، وكلُّ جزءٍ واجبٌ بالوجوب النفسي ؛ على أساس أن الأمر بالكل هو أمرٌ بجميع

أجزاءه ، وبمقتضى هذه القاعدة يكون الأمر النفسي متعلّقاً بجميع الأجزاء ، منها تقييد الصلاة بالطهارة .

ومن ناحيةٍ ثالثةٍ ، أنّ انتزاع التقييد إنّما يكون من القيد ، فمنشأ انتزاع هذا التقييد هو القيد - أعني في مثالنا : الطهارة الخارجية - ، وما هو الموجود في الخارج حقيقةً ، إنّما هو القيد - أي : الطهارة - وذات المقيّد - أي : الصلاة - ، وأما تقييد الصلاة بالطهارة ، فهو أمر ذهني انتزاعي ، والأمور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج بمعزلٍ عن منشأ انتزاعها ، فوجودها دائماً بوجود منشأ انتزاعها .

ونتيجة هذه النواحي : أنّ الأمر النفسي لما تعلّق بالتقييد ، فيكون - في الواقع - متعلّقاً بنفس القيد ؛ على أساس أنّ التقييد يوجد في الخارج بوجود منشأ انتزاعه أي : قيده ، والأمر بالعنوان المنتزع أمرٌ بمنشأ انتزاعه فيكون الأمر النفسي المتعلّق بالتقييد متعلّقاً بالقيد ، مما يعني أنّ ذات القيد - أعني : الطهارة - يصير واجباً بالوجوب النفسي ، ويكون متّصفاً بالأمر النفسي ، وعندها كيف يمكن أن يتصف مرةً أخرى بالوجوب الغيري ؟

وببيانٍ آخر : إذا قال المولى - مثلاً - : " صلّ مع الطهارة " ، فهنا ثلاثة أشياء : أ - ذات المقيّد وهي الصلاة ، ب - ذات القيد وهي الطهارة ، ت - تقييد المقيّد بالقيد وهي النسبة الرابطة بينهما ، فذهب الميرزا النائيني طاب ثراه إلى أنّ المأمور به بالأمر النفسي ، هو المقيّد - الصلاة - زائداً للتقييد ، وحيث إنّ التقييد عنوانٌ منتزِعٌ من القيد ، بمعنى أنه لا وجود للتقييد إلاّ بوجود القيد - أي : لا وجود للصلاة المقيّدة بالطهارة إلاّ مع وجود الطهارة - ، فلا محالة يكون القيد - وهو الطهارة - مأموراً به بالأمر النفسي ، وإذا كان كذلك فكيف يتّصف القيد بالأمر الغيري مرةً أخرى ؟ أليس هذا من اجتماع المثليين أي : اجتماع وجوبين

نفسى وغيرى فى شىء واحد؟<sup>(١)</sup> .

ثم ذكر طاب ثراه ، أن هذا الذى أفاده الميرزا النائىنى طاب ثراه ، كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الأصفهانى طاب ثراه ، وقد ناقشه فى مجلس بحثه بمناقشات مفيدة ، وهو على حق فى مناقشاته ، وهذا ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى .

---

(١) ينظر : المفيد فى شرح أصول الفقه - الشيخ الشهركانى ١ / ٤٤٨ هامش (٢) .

## المحاضرة (( ٣٥ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ولكنّ هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الأصفهاني طاب ثراه ، وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة ، وهو على حق في مناقشاته .

أما أولاً : فلأنّ هذا القيد - المفروض دخوله في المأمور به - لا يخلو إما أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به ، وإما أن يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه ، ولا ثالث لهما .

فإن كان من قبيل الأول ، فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي ، ولكن بمعنى أن متعلق الأمر لابد أن يكون الخاص بما هو خاص ، وهو المركب من المقيّد والقيد ، فيكون القيد والتقيّد معاً داخليين .

والسر في ذلك واضح ؛ لأنّ الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو وافٍ بالغرض ، وما يفي بالغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص ، أي : المركب من المقيّد والقيد ، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به ؛ لأنّ المفروض أن ذات المأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلاً في الغرض ، وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى ، ولا فرق بين جزءٍ وجزءٍ في كونه من جملة المقدمات

الداخلية ، فتسمية مثل هذا الجزء بـ " المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم " بلا وجه ، بل هو مقدمة داخلية بقولٍ مطلق ، كما لا وجه لتسميته بالشرط .

وإن كان من قبيل الثاني ، فهذا هو شأن الشرط سواء أكان شرطاً شرعياً أم عقلياً ، ومثل هذا لا يعقل أن يدخل في حيز الأمر النفسي ؛ لأن الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج ، وأما ما له دخلٌ في تأثير السبب - أي : في فعلية الغرض - ، فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب ، بل الذي يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لا بد أن يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه .

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك ، وإنما الفرق أن الشرط الشرعي لما كان لا يُعلم دخله في فعلية الغرض إلا من قبل المولى ؛ كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة ، ولا بد أن ينبّه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به ، إما بالأمر المتعلق بالمأمور به - أي : يأخذه قيداً فيه - كأن يقول مثلاً : " صلّ عن طهارة " ، أو بأمرٍ مستقلّ كأن يقول مثلاً : " تطهّر للصلاة " ، وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به في عرض إرادة ذات السبب حتى يكون مأموراً به بالأمر النفسي ، بل الإرادة فيه تبعية ، وكذا الأمر به .

فإن قلتم : على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا

جاء به المكلف من دون الشرط .

قلت : من لوازم الاشتراط ، عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه ، وإلا كان الاشتراط لغواً وعبثاً .

وأما ثانياً : فلو سلّمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه ، فإنّ هذا لا يوجب أنّ يكون نفس القيد والشرط - الذي هو حسب الفرض منشأً لانتزاع التقييد - مقدّمةً داخليةً ، بل هو مقدّمة خارجية ؛ فإنّ وجود الطهارة - مثلاً - ، يوجب حصول تقييد الصلاة بها ، فتكون مقدّمة خارجيةً للتقييد الذي هو جزءٌ حسب الفرض .

وهذا يشبه المقدّمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية ، فكما أنّ مقدّمة الجزء ليست بجزءٍ ، فكذلك مقدّمة التقييد ليست جزءاً .

والحاصل : أنه لما فرضتم في الشرط ، أنّ التقييد داخلٌ وهو جزءٌ تحليلي فقد فرضتم معه أنّ القيد خارجٌ ، فكيف تفرضونه مرةً أخرى أنه داخلٌ في المأمور به المتعلّق بالمقيد ؟ ) .

كان الكلام في أنّ نزاع الأصوليين في مقدّمة الواجب ، هل يشمل الشرط الشرعي أم لا ؟ وقد ذهب الميرزا النائيني طاب ثراه - على ما استظهره الشيخ الماتن طاب ثراه من بعض تقريرات درسه - إلى أنّ الشرط الشرعي كالجزء خارجٌ عن محلّ البحث ؛ لعدم إمكان اتّصافه بالوجوب الغيري ، وقد تقدّم الكلام في تقريب ما أفاده الميرزا النائيني طاب ثراه مفصّلاً في الدرس السابق ، وبلغ الكلام أخيراً إلى تعقيب الشيخ الماتن طاب ثراه ، حيث عبّ بأنّ ما أفاده الميرزا النائيني طاب ثراه ، كلامٌ لا يستقيم عند شيخنا المحقق

الأصفهاني طاب ثراه ، وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة <sup>(١)</sup> ، وهو على حق في مناقشاته ، ولخصها الشيخ الماتن طاب ثراه ضمن إيرادين :

الإيراد الأول ، ما أشار إليه بقوله طاب ثراه : ( أما أولاً : فلأنّ هذا القيد ... ) وحاصله : إنّ الميرزا النائيني طاب ثراه ، قد خلّص في كلامه إلى أنّ القيد بنفسه - كالطهارة مثلاً - في المقدّمة الشرعية ، داخل في المأمور به وجزء تحليلي له وواجب بالوجوب النفسي . فتساءل : أنّ هذا القيد - المفروض دخوله في المأمور به - لا يخلو إما أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به <sup>(٢)</sup> ، وإما أن يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه <sup>(٣)</sup> ، ولا ثالث لهما ، فأَيُّ الشقين مرادكم ؟

أ - فإنّ قلتم إنّ القيد هذا من قبيل الأول ، قلنا : إنّ القيد - حينئذٍ - يلزم أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي وواجباً بالوجوب النفسي ، وسرّ المطلب واضح ؛ لأنّ المولى في مقام إصدار الأمر لابد أن تتعلّق إرادته بشيء وافٍ بغرضه ومن ثمّ يأمر به ، والمفروض أنّ ما يفى بغرض المولى هو الخاص بما هو خاص - على حدّ تعبير المتن - أي : مجموع المقيّد

---

(١) الذي يبدو - بحسب المراجعة المتيسرة - عدم ورود هذه المناقشات بنحو مفصّل في كتاب نهاية الدراية للمحقق الأصفهاني طاب ثراه ، ولكن كمواضع أساس لمطالب هذه المناقشات ، يمكن مراجعة النهاية ١ / ٢٣٥ وما بعدها .

(٢) يعني : أنّ العمل - في حد نفسه - لا تُسجّل له مصلحة ملزمة ولا تترتب عليه إلّا أن يكون مصاحباً مع هذا القيد ، فالمصلحة لا تترتب إلّا على المجموع من الصلاة والوضوء معاً .

ينظر : شرح أصول فقه " شرح فارسي " - الشيخ المحمدي ١٦٧ / ٢ .

(٣) بمعنى : أنّ غرض المولى لا يبلغ مرتبة الفعلية في الخارج ولا يكون مؤثراً - أي : لا تترتب المصلحة الصلّاتية على صلاة المكلف - إلّا بعد إتيان العمل بهذا القيد ، وإلّا فالمصلحة كلّ المصلحة لذات العمل . ينظر : المصدر نفسه .

والقيد معاً ، لا أنّ المقيد وحده - أعني : ذات الصلاة - واجدٌ لتام المصلحة ، بينما القيد - أعني : الوضوء مثلاً - غير دخیلٍ فيها ، وبالنتيجة يكون لكلّ من القيد والمقيد نصيبٌ من الأمر النفسي ، ولازم ذلك كون القيود والشروط - عموماً - في حكم الأجزاء وأنها واجبةٌ بالوجوب النفسي .

ولكن إشكالنا في هذا الفرض ، أنّ الأمر إنّ كان كذلك ، فنقول : إنّ القيد - في هذا الفرض - يكون جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأخرى ، فيكون من مقدّماته الداخلية ، ولا فرق بين جزءٍ وجزءٍ في كونه من جملة المقدّمات الداخلية ؛ لأنّ الجزء هو ما له دخلٌ في تحقيق الغرض ، فإذا فرض أنّ الوضوء - مثلاً - بنفسه يشترك مع الركوع والسجود في تحقيق غرض الصلاة ، فهو يكون تماماً كالركوع والسجود ، ولا وجه - بعد هذا - لتسمية مثل هذا الجزء بـ " المقدّمة الداخلية بالمعنى الأعم " ، بل هو مقدّمةٌ داخليةٌ بقولٍ مطلق ، وحاله حال بقية الأجزاء التي لها دخلٌ في تحقّق الغرض ، كما لا وجه لتسميته بالشرط كما صنعه المحقق النائيني طاب ثراه <sup>(١)</sup> ؛ لأنها حيثنّذ جميعاً أجزاءً لا شروط .

ب - وإنّ قلتم إنّ القيد هذا من قبيل الثاني ، قلنا : هذا هو الحق ؛ فإنّ شأن الشرط سواء أكان شرطاً شرعياً أم عقلياً ، مما لا دخل له في أصل الغرض ، بل له دخلٌ في تأثير الغرض وفعليته ؛ فمثلاً : المصلحة الصلّاتية - من كونها معراج المؤمن ، وقربان كلّ تقي ، ونهايةً عن الفحشاء والمنكر ، وغيرها - مترتبةٌ في لسان الآيات والروايات المباركة على ذات الصلاة .

نعم الوصول إليها يتم من خلال إتيان المكلف صلاته في الخارج مع الوضوء .  
وإشكالنا في هذا الفرض ، أنّ الأمر إنّ كان كذلك ، فمثل هذا الشرط لا يُعقل أنّ

---

(١) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٢٦٣ .



يدخل في حيِّز الأمر النفسي ويصير مأموراً به بأمرٍ استقلالي ؛ وذلك لأنَّ ما يريده المولى ويأمر به ، ما كان وافياً بغرضه ومحصلاً له ، والمحصل لغرض المولى إنما هو ذات السبب - أعني : الصلاة - ، وأما ما له دخلٌ في تأثير الغرض وفعليته - وهي الشروط - ، فلا يتعلّق به أمر المولى وإرادته أصالةً ، بل تتعلّق به إرادةٌ تبعيّةٌ وغرضٌ تبعي يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه .

إذن : بين المحقق الأصفهاني طاب ثراه قضيةً عامّةً ، وهي : أنَّ كلّ ما له دخلٌ في تأثير السبب ، فإنَّ غرض المولى لا يدعو إليه في غرض ذات السبب ، بل الداعي إليه هو غرضٌ تبعي يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه ، ولا فرق في هذه الجهة بين الشرط الشرعي وغيره . نعم ، الفرق بينهما في جهةٍ أخرى ، وهي : أنَّ دخل الشرط العقلي في فعلية الغرض وتأثيره ، مما يدركه العقل مستقلاً من دون احتياجٍ إلى بيانٍ من الشارع المقدّس ، بينما الشرط الشرعي لما لم يُعلم دخله في فعلية الغرض إلّا من قبَل المولى ؛ كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة ، فوجب على المولى تنبيه المكلفين على اعتبار هذا الشرط ولو بأن يأمر به ، وذلك إما بنفس الأمر المتعلّق بالمأمور به والواجب النفسي - أي : يأخذ ذلك الشرط قيداً في المأمور به - ؛ كأن يقول - مثلاً - : " صلّ عن طهارة " ، أو بأمرٍ مستقلٍّ ؛ كأن يقول - مثلاً - : " تطهّر للصلاة " ، وعلى كلا التقديرين لا تكون إرادة المولى متعلّقة بهذا الشرط الشرعي في غرض إرادته لذات السبب حتى يكون الشرط مأموراً به بالأمر النفسي ، بل الإرادة فيه تبعية ، والأمر به يكون أمراً تبعياً يتبع الغرض الأصلي .

وخلاصة الإيراد الأول : أنَّ كلّ قيدٍ ، إنَّ وجب بالوجوب النفسي - أي : كان دخیلاً في أصل الغرض - ، فهو جزءٌ ، ومعه فلا وجه لتسميته بالمقدّمة الداخلية بالمعنى الأعم ، أو بالشرط ، بل هو جزءٌ شأنه شأن كلّ جزءٍ يتقوّم به الغرض ، وكلّ ما لم يكن جزءاً - أي :

كان دخیلاً فی تأثیر الغرض وفعلیته - فلا یُعقل أن یرکّز وایباً بالوجوب النفسی ، بل هو واجبٌ غیري .

فالمحقق الأصفهانی طاب ثراه ركّز فی مناقشته الأولى ، علی إبطال أن التقيّد بالشرط الشرعی هو جزء تحلیلي للمأمور به النفسی .

الإیراد الآخر ، ما أشار إليه بقوله طاب ثراه : ( وأما ثانياً : فلو سلمنا دخول التقييد ... ) وحاصله : إننا نسلّم أن تقييد المأمور به بهذا القيد المبحوث عنه - أي : الصلاة علی طهارة - ، داخلٌ فی المأمور به وجزءٌ من أجزائه ولو جزءاً تحلیلياً ، إلاّ أنّ هذا التسليم لا يُشكّل دليلاً علی أن يكون نفس القيد - الطهارة - الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد ، داخلاً فی المأمور به ومقدّمةً داخليةً له ، بل هو مقدّمةٌ خارجيةٌ للتقييد ومع ذلك هو منشأ لانتزاعه أيضاً ، ببيان : أنّ المكلف إذا وجد الطهارة - مثلاً - في الخارج ، فإنّ وجود الطهارة یوجب حصول تقييد الصلاة بها ، وعندها يتم امتثال الصلاة المقيّدة بالطهارة ، فتكون الطهارة مقدّمةً خارجيةً للتقييد الذي هو جزءٌ حسب الفرض .

وما نحن فيه يشبه المقدمات الخارجية لنفس أجزاء المأمور به الخارجية ؛ كما في السجود - مثلاً - الذي هو جزءٌ من الصلاة ، فإنه من الواضح أنّ وجود السجود خارجاً ، متوقّفٌ علی مقدّمة كالهوي إليه ، فلاجل إيجاد السجود خارجاً يلزم الهوي إليه ، ولا ريب في أنّ الهوي ليس جزءاً من السجود ، بل هو مقدّمةٌ خارجيةٌ غير داخلة في حقيقة المأمور به - السجود - .

وعندئذٍ فكما أنّ مثل الهوي الذي هو مقدّمة الجزء ليس بجزءٍ ، فكذلك في المقام مقدّمة التقييد ليست جزءاً ، فالطهارة مقدّمة التقييد - الذي هو جزءٌ حسب الفرض - إلاّ أنّ نفس الطهارة ليست جزءاً من حقيقة المأمور به .

إذن : فكما أنّ مقدّمة الجزء ليست بجزءٍ ، فكذلك مقدّمة التقييد ليست جزءاً .  
و خلاصة الإيراد الآخر : أنّ المحقق الأصفهاني طاب ثراه ، قد ركّز في مناقشته الثانية على إبطال أنّ الأمر بالوصف الانتزاعي ، هو أمرٌ بمنشأ الانتزاع ، فيكون الأمر النفسي متعلّقاً بمنشأ انتزاع التقييد - وهو القيد ، أي : الموضوع في مثالنا - فيكون الموضوع مأموراً به بالأمر النفسي ، بعد تسليمه أنّ التقييد - أي : الصلاة على طهارة - هو جزء الواجب المأمور به .

و المتحصّل من هاتين المناقشتين للمحقق الأصفهاني طاب ثراه : أنّ المقدّمة الشرعية أو الشرط الشرعي ، داخلٌ في محلّ النزاع في مسألة مقدّمة الواجب ، وهذا هو الحق عند الشيخ الماتن طاب ثراه أيضاً .

#### توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( ولكنْ بمعنى أنّ متعلّق الأمر لابد أن يكون الخاص بما هو خاص )  
فإنه بعد فرض أنّ التقييد داخلٌ في أصل الغرض من المأمور به ، فلا مناص من أن يكون متعلّق الأمر هو الخاص بما هو خاص ، أي : المركب من المقيّد والقيد الذي اجتمعت أجزاؤه بكيفية مخصوصة ، فيكون القيد والتقييد معاً داخلين .

قوله طاب ثراه : ( لا أنّ الخصوصية تكون خصوصيةً في المأمور به المفروغ ... ) أي :  
لا أنّ الخصوصية وهي " خصوصية التقييد " تكون خصوصيةً في المأمور به - أي : ذات المقيّد - المفروغ عن كونه مأموراً به ؛ لأنّ المفروض أنّ ذات المأمور به - أي : ذات المقيّد - ذي الخصوصية ليس وحده دخیلاً في الغرض ، بل الداخل في الغرض والمحصّل له إنما هو مجموع المقيّد وقيده ، فالصلاة مع الموضوع مجتمعاً وافيةً بالغرض .

قوله طاب ثراه : ( والحاصل : أنه لما فرضتم في الشرط أنّ التقييد داخلٌ وهو جزءٌ

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٩٩)

تحليلي فقد فرضتم ... ) وهذا بيانٌ لحاصل مناقشة المحقق الأصفهاني لما أفاده الميرزا النائيني طاب ثراهما ، وهو : أنَّ الأصوليين - ومنهم المحقق النائيني طاب ثراه - قالوا عند بيان الفرق بين الشرط والجزء : إنه في باب الشروط التقييد داخلٌ والقيّد خارجٌ ، فإذا قلنا الصلاة مشروطةٌ بالطهارة ، فمعناه أنَّ التقييد بالطهارة داخلٌ في المأمور به ، ولكن نفس القيد - أعني : الطهارة - خارجٌ عن ماهية الصلاة كما لا يخفى .

وأما في باب الأجزاء ، فإنَّ التقييد والقيّد كليهما داخلان في المأمور به ، فالصلاة كما هي مقيدةٌ بالركوع ، فكذلك الركوع داخلٌ في ماهيتها .

وعليه ، إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا تأتي هنا - وهذا الكلام موجّهٌ للمحقق النائيني طاب ثراه - وتقول التقييد داخلٌ والقيّد داخلٌ كذلك ، والحال أنه قد فرضتم - كما قرّض سائر الأصوليين - أنه في باب الشروط يكون التقيّد داخلياً والقيّد خارجاً ؟ ! .

## المحاضرة (( ٣٦ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٧ - الشرط المتأخّر

لاشك في أنّ من الشروط الشرعية : ما هو متقدّم في وجوده زماناً على المشروط ؛ كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها ، بناءً على أنّ الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة .

ومنها : ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً ؛ كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة .

وإنما وقع الشك في " الشرط المتأخّر " أي ، أنه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن ؟

ومنّ قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي ، فإنّ المقدّمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخّرة عن ذي المقدّمة ؛ لأنه لا يوجد الشئ إلّا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ما له دخل في وجوده ؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة ، وإذا وُجد الشئ فقد انتهى ، فأية حاجة له تبقى إلى ما سيُوجد بعد .

ومنشأ هذا الشك والبحث : ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخّرها في الوجود عن المشروط ؛ وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار السابق على الليل .

ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولي بناءً على أنها كاشفة عن صحة البيع ، لا  
ناقلة .

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في  
الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً ، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في  
الشرعيات ، وبعضهم ذهب إلى استحالة ؛ قياساً على الشرط العقلي كما ذكرنا  
أنفاً ، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول  
شرحها )) .

الكلام في الأمر السابع من الأمور التسعة ، المعقود لبيان التقسيم الرابع من تقسيمات  
المقدمة ، وهو تقسيم المقدمة الشرعية أو فقل : تقسيم الشرط الشرعي إلى : متقدم ومقارن  
ومتأخر ، وقد أفاد الماتن طاب ثراه ما حاصله : إنه في باب الشرط والمشروط ، يكون  
الشرط دائماً متقدماً على المشروط من حيث الرتبة ، والمشروط متأخر عن الشرط رتبةً .

وأما من حيث الزمان ، فيفصل بين الشروط العقلية والشرعية ، ففي الشروط  
العقلية ، لا يكون الشرط إلاً مقارناً للمشروط أو متقدماً عليه ، وأما تأخره فهو مستحيل ،  
وأما في الشروط الشرعية ، فالشرط ينقسم - من حيث تقدمه وتأخره زماناً عن المشروط -  
إلى المتقدم والمقارن والمتأخر ، مما يعني أن هذا التقسيم خاص بالشرط الشرعي ؛ ولذا قال  
الماتن طاب ثراه : ( لاشك في أن من الشروط الشرعية : ما هو متقدم ... ) .

وكيفما كان ، فالقسم الأول : الشرط المتقدم ، وهو ما كان متقدماً في وجوده زماناً على  
المشروط ومما يوجد ويتصرم وجوده قبل المشروط ؛ كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة  
ونحوها ، بناءً على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة ، فالوضوء

شرطاً للصلاة ، وهو شرط متقدم بناءً على أن الشرط هو الوضوء بمعنى الغسلات والمسحات ، لا أثره - أي : الطهارة المسببة عنه - الباقي إلى حين الصلاة ، وإلا كان شرطاً مقارناً كما سيتبين لاحقاً إن شاء الله .

القسم الثاني : الشرط المقارن ، وهو ما كان مقارناً للمشروط في وجوده زماناً ومما عاصره وجوده وجوداً للمشروط ؛ كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة .

وهذان القسمان قد نفى الشيخ الماتن طاب ثراه الكلام فيهما ؛ لذا قال : ( لاشك في أن من الشروط الشرعية : ما هو متقدم ... ومنها : ما هو مقارن للمشروط ... )<sup>(١)</sup> ، وحصر النزاع بـ :

القسم الثالث : الشرط المتأخر ؛ قائلاً : ( وإنما وقع الشك في " الشرط المتأخر " ... ) ، وهو ما كان متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط ومما يوجد بعد وجود المشروط .  
فيقع الكلام في إمكان هذا الشرط وعدم إمكانه ؟

---

(١) هذا على ما هو المشهور بين الأعلام ، من أن الكلام مقتصر على الشرط المتأخر ؛ لاستحالة أن يكون المتأخر علّة للمتقدم ، كما سيأتي توضيحه ، إلا أن المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه لم يقتصر في الإشكال على الشرط المتأخر ، بل أورد على الشرط المتقدم أيضاً ، بدعوى : أن الشرط بما أنه من أجزاء العلة التامة ، فلا بد أن يكون مقارناً مع المشروط زماناً ، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه ، كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده ، أي : وجود المشروط .

ومن هنا قال طاب ثراه : فليس إشكال انخراط القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الألسنة - ، بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين وجود الأثر .  
ينظر : كفاية الأصول - المحقق الآخوند ٩٢ - ٩٣ ، محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٢ / ٣١٠ .

أو فقل : هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخراً عن المشروط زماناً ، أو لا يمكن؟

ذهب جمعٌ من الأصوليين إلى استحالة ذلك ، وآخرون إلى إمكانه ، والذاهبون إلى الاستحالة قاسوا الشرط الشرعي على الشرط العقلي ، فقالوا إنه كما يمتنع تأخر الشرط في وجوده زماناً عن المشروط في العقلية ، فكذلك في الشرعيات ، وتقريب ذلك : إنَّ المقدّمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدّمة ؛ بدليل أن أيّ أمرٍ ممكنٍ لا يوجد في الخارج إلّا بعد فرض وجود علّته التامة المشتملة على كل ما له دخلٌ في وجوده من المقتضي والشرط وعدم المانع ؛ لاستحالة وجود المعلول بدون علّته التامة ، فإذا وُجدت العلّة التامة بأجزائها وُجد المعلول لا محالة ؛ لاستحالة تحلّف المعلول عن علّته التامة ، وإذا وُجد المعلول فقد انتهى ، وعندها فلا تبقى حاجةٌ مترقبة للمعلول إلى ما سيوجد بعد من شرط .

وهذا المعنى بعينه قالوا به في الشروط الشرعية أيضاً ، واستنتجوا استحالة الشرط المتأخر .

ثم أفاد الماتن طاب ثراه ، أنه ينبغي قبل كل شيء أن نبين منشأ هذا البحث عند الأعلام ، فإنّه ناشئ عن ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط ؛ من قبيل : أ - غسل المستحاضة الكبرى في الليل الآتي ، فإنّه شرطٌ متأخّر لصحة صومها في اليوم الماضي على قولٍ .

ب - الإجازة اللاحقة في بيع الفضولي ، فإنّها شرطٌ متأخّر لصحة البيع السابق ، ولكن بناءً على أنها كاشفة عن صحة البيع ، لا ناقله .

فهذان الموردان ونظائرهما ، هي التي دعت الأعلام إلى أن يطرحوا هذا البحث ،



ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلیات ، اختلف الأعلام في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً ، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعیات ، وبعضهم ذهب إلى استحالة قياساً على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً .

والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها .  
ثم ذكر طاب ثراه أحسن توجيه ذكر في إمكان الشرط المتأخر في الشرعیات ، وهو ما ذكره بعض مشايخه الأعظم طاب ثراه ، وهذا ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

توضیح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( بناءً على أنّ الشرط نفس الأفعال ، لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة ) هناك رأيان للفقهاء في مسألة شرط الصلاة ، عندما يقولون : الوضوء ، والغسل ، والتميم شرط في الصلاة :

الرأي الأول : إنّ الشرط هو نفس الأفعال ، من الغسّلات والمسحّات <sup>(١)</sup> .

الرأي الآخر : إنّ الشرط هو الأثر الحاصل من هذه الأفعال والباقي إلى حين الصلاة ، أي : الطهارة المسببة عنها .

والتمثيل الذي ذكره الماتن طاب ثراه ، من كون الوضوء والغسل شرطاً متقدماً ، إنما هو بناءً على الرأي الأول ، لا الثاني وإلا كان شرطاً مقارناً .

فاتضح وجه تقييد الشيخ الماتن طاب ثراه مثال الشرط المتقدم ؛ بقوله : ( بناءً على أنّ الشرط نفس الأفعال ، لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة ) .

قوله طاب ثراه : ( ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولي بناءً على أنها كاشفة عن صحة

---

(١) ففي الوضوء الغسّلات والمسحّات معاً ، بينما في الغسل الغسّلات فقط ، وفي التيمم المسحّات كذلك .

البيع ، لا ناقله ) أي : ومن باب الشرط المتأخر ، إجازة بيع الفضولي ، فإن الإجازة اللاحقة من قبل المالك الأصيل في بيع الفضولي ، شرط صحة البيع السابق ، فلو أوقع الفضولي عقداً وباع ملك الغير من دون إذنه ، ثم بعد مدة علم المالك بذلك وأجاز تلك المعاملة ؛ بأن قال : " أجزت ، أو أمضيت " ، فإن هذه الإجازة اللاحقة شرط صحة المعاملة السابقة ، وهي من الشرط المتأخر ، غاية الأمر أن التمثيل بالإجازة اللاحقة للشرط المتأخر ، مبني على مبنى الكشف لا النقل ، وتوضيح ذلك :

إن الفقهاء ذكروا في باب البيع من الفقه مسألة مفادها : لو أجرى الفضولي عقداً وباع ملك الغير ، فهل يعتبر عقده باطلاً من أساسه ، أو أن صحة عقده وعدمها متوقفتان على إجازة المالك ؟

ذهب إلى كل جماعة ، ثم إن القائلين بصحة الفضولي اختلفوا - بعد اتفاقهم على توقفها على الإجازة - في كونها كاشفة بمعنى : أنه يحكم بعد الإجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه حتى كأن الإجازة وقعت مقارنة للعقد ، أو ناقله - بمعنى : ترتب آثار العقد من حين صدور الإجازة حتى كأن العقد وقع حال الإجازة - على قولين .

ثم إن القائلين بالكشف اختلفوا في تفسير الكشف وتصويره على وجوه ثلاثة أو خمسة ، مذكورة في محلها ، ولا يهمننا الآن - الوقوف عندها <sup>(١)</sup> ، والمهم هو بيان أن التمثيل الذي ذكره الماتن طاب ثراه ، من كون الإجازة اللاحقة في بيع الفضولي من باب الشرط المتأخر ، مبني على القول بأن الإجازة اللاحقة من المالك كاشفة عن صحة العقد السابق من حين

---

(١) وينبغي الرجوع في ذلك إلى كتاب المكاسب للشيخ الأعظم طاب ثراه ، باب البيع الفضولي .

وقوعه ، فإنه بناءً على هذا القول تكون الإجازة اللاحقة شرطاً متأخراً للحكم<sup>(١)</sup> .  
وأما على القول الآخر القائل بأن الإجازة ناقله بالمعنى المتقدم ، فإنها حيثئذ تكون سبباً  
مقارناً لحصول الملك للبائع ، و شرطاً متقدماً لحصول الملك للمشتري ؛ لئلا يلزم حصول  
الملك لشخصين في زمان واحد<sup>(٢)</sup> ، وليست شرطاً متأخراً .  
فاتضح وجه تقييد الشيخ الماتن طاب ثراه الإجازة ؛ بقوله : ( بناءً على أنها كاشفة عن  
صحة البيع ، لا ناقله ) .

---

(١) وهو المشهور في المسألة ، القائلين بالكشف الحقيقي ، والتزام كون الإجازة فيها شرطاً  
متأخراً . ينظر : المكاسب - الشيخ الأنصاري ٣ / ٤٠٨ .  
(٢) ينظر : حاشية المكاسب - المحقق الأصفهاني ٢ / ١٢٤ .

## المحاضرة (( ٣٧ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وأحسنُ ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيات ، ما عن بعض مشايخنا الأعظم طاب ثراه في بعض تقارير درسه ، وخلاصته :

إنّ الكلام تارة يكون في شرط المأمور به ، وأخرى في شرط الحكم سواء أكان تكليفاً أم وضعياً .

أما في " شرط المأمور به " ، فإنّ مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه ؛ لأنه ليس معناه إلّا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة ، وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فإنه يجوز في اللاحق بلا فرق .

نعم ، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرطٍ واقعي - كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث في النهار - ، فإنه يكون حينئذٍ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق .

وسرُّ ذلك : أنّ المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبعي المأمور به فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلّا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبةً ، ولا محذور في ذلك ، إنما المحذور في تأثير المتأخّر في المتقدّم .

وأما في " شرط الحكم " سواء أكان الحكم تكليفاً أم وضعياً ، فإنَّ الشرط فيه معناه : أخذُه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه ، وكونه مفروض الوجود لا يفرِّق فيه بين أن يكون متقدِّماً أو مقارناً أو متأخراً ؛ كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخّر على الموضوع المقيّد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع .

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول ، فإنَّ التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركب ، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائط التكليف : من الحياة والقدرة ونحوهما .

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه ، فإنَّ الحكم في الشرط المتأخّر يبقى في فعليته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول ، فكما أنَّ الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً وفعلي الوجوب من أول الأمر ، لا أنَّ فعليته تكون بعد حصول جميع الأجزاء - وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع - ، فكذا ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخّر فعلي الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه ، لا أنَّ فعليته تكون متأخرة إلى حين الشرط .

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم ، ولا يخلو عن مناقشة ، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر .

## ٨ - المقدمات المفوَّته

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقّعات؛ كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول أيامه ، ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر ، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قولٍ - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها . . . وهكذا .

وتسمّى هذه المقدمات باصطلاحهم " المقدمات المفوَّته " ؛ باعتبار أنّ تركها موجبٌ لتفويت الواجب في وقته ، كما تقدم )) .

كان كلامنا حول الشرط المتأخّر ، وقد ذكر طاب ثراه - أخيراً - أنّ أحسن توجيهٍ قيل في إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيات ، هو ما ذكره بعض مشايخه الأعظم طاب ثراه <sup>(١)</sup> ،

---

(١) الذي يترأى - في بادئ النظر - أنّ الماتن طاب ثراه يقصد من قوله : ( بعض مشايخنا الأعظم قدس سره ) ، الميرزا النائيني طاب ثراه ، ولكن لدى مراجعة تقارير الميرزا طاب ثراه ، يتضح أنه من القائلين باستحالة الشرط المتأخّر في شرط الحكم - دون شرط المأمور به - كما بيّن ذلك تلميذه السيد الخوئي طاب ثراه ؛ كما في المحاضرات ٢ / ٣١١ .

نعم ، للمحقق العراقي طاب ثراه - وهو من مشايخ الماتن أيضاً - كلامٌ في إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيات ، ولكن ببيانٍ آخر غير الذي عرّضه الشيخ الماتن طاب ثراه .

ينظر : مقالات الأصول - المحقق العراقي ١ / ٣٠٢ وما بعدها . وكيفما كان : لم يتبيّن المراد من بعض مشايخه .

وحاصله : إنّ الشروط الشرعية على صنفين :

أ - شروط شرعية للمأمور به أو المكلف به .

ب - شروط شرعية للحكم نفسه سواء أكان الحكم تكليفاً أم وضعياً .

أما شروط المأمور به ، فإنّ كان الشرط المتأخّر فيها راجعاً إلى شرط واقعي بحيث يكون مؤثراً فيما سبق ؛ كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافعٌ للحدث في النهار ، فإنه يكون حينئذٍ واضح الاستحالة ، كما في الشروط العقلية بلا فرق ؛ باعتبار أنّ الحدث قد تحقق في زمن النهار وقد انصرم ، فلا معنى لمجيئ شرط لاحق يؤثّر فيه ، فإنه من تأثير المتأخّر في المتقدّم ، وهو محال .

إلا أنّ الأمر ليس كذلك ، فإنّ الشرط المتأخّر في شروط المأمور به ، لا شأن له إلاّ كونه قيداً للطبيعة المأمور بها ، الموجب لتعنونها بعنوانٍ خاص وتخصيصها بالحصّة المخصوصة التي يقوم بها ملاك الأمر ، فالمأمور به والمطلوب هو تلك الحصّة الخاصة من طبيعي المأمور به ، من دون دخلٍ لذلك القيد في الملاك القائم بها أصلاً .

ومن الطبيعي أنه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الأمور المتقدّمة أو المقارنة ، وبين كونه من الأمور المتأخّرة بداهة .

كما أنّ تقييد الطبيعة المأمور به بالأمور المتقدّمة ؛ كتقييد الصلاة - مثلاً - بالطهارة بناءً على أنها عبارة عن الأفعال الخارجية ، أو بالأمور المقارنة ؛ كتقييدها باستقبال القبلة والستر والقيام وما شابه ذلك ، يوجب تخصيصها بحصّة خاصة بحيث لا يمكن الإتيان بتلك الحصّة إلاّ مع هذه القيود ، ومع انتفائها تنتفي ، كذا تقييدها بالأمور المتأخّرة يوجب تخصيصها كذلك ، بحيث لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخّر في موطنه لانكشف عن عدم تحقق تلك الحصّة ؛ كما في الصوم الواجب على المستحاضة ، بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخّر

وهو الغسل في الليل اللاحق ، فإن معنى كونه مشروطاً به ، هو : أن الواجب عليها حصة خاصة من الصوم ، وهي الحصة المقيّدة به بحيث يكون التقيّد داخلياً والقيّد خارجياً ، ومن الواضح أنه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الإتيان به ، فلو صامت المستحاضة في النهار فإن أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبة عليها ، وإن لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها ، وأن ما أتت به هو حصةٌ أخرى مبيّنة للحصة المأمور بها .

إذن : فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلاّ الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة ، ومن الواضح أنه لا محذور في كشف الأمر المتأخّر عن تحقّق شيء قبله أصلاً ، إنما المحذور في تأثير المتأخّر في المتقدّم .

وعليه ، فلا مانع من تقييد الشارع متعلّق الأحكام الشرعية - أي : المأمور به - بأمر متأخّر ، كما أنه لا مانع من تقييدها بأمرٍ مقارن أو متقدّم ؛ بعدما عرفت أن مردّ تقييده بأمرٍ متأخّر هو أنه بوجوده المتأخّر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه ، كما أن عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحقّقه فيه ؛ باعتبار أن تقيّده به كان جزئيه .

فالنتيجة : أنه لا فرق بين القيد المقارن والمتقدم والمتأخّر من هذه الناحية أصلاً .  
وأما شروط الحكم بأن كان المتأخّر شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي ، فتصوير الشرط المتأخّر فيها يكمن في ، أن الشرط معناه فيها ، هو أن المولى أخذ ذلك الشرط مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه ؛ ففي مقام جعل الوجوب للحج - مثلاً - فرَضَ وجودَ المستطيع أولاً ، ثم أمرَ بالحج بقوله : " وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " <sup>(١)</sup> ، وكونه مفروض الوجود لا يفرّق فيه بين أن يكون



متقدماً أو مقارناً أو متأخراً ؛ لأنَّ شرط الحكم وإنَّ كان لا بد من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء ، إلاَّ أنَّ ظرف وجوده المفروض يختلف باختلاف كيفية الجعل ، فكما يمكن للشارع جعل حكمٍ على موضوعٍ مقيّد بقيدٍ فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم ، يمكن له جعل حكمٍ على موضوعٍ مقيّد بقيدٍ فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مرةً ومتأخراً عنها مرةً أخرى ، فإنَّ كل ذلك بمكانٍ من الوضوح ، والقيد في جميع ذلك وإنَّ كان مفروض الوجود ، إلاَّ أنه يَختلف باختلاف ظرف وجوده المأخوذ قيداً في الحكم .

والسرّ في ذلك <sup>(١)</sup> : أنَّ القضايا الشرعية هي قضايا مجعولة على نحو القضية الحقيقية ، والمجعول في القضايا الحقيقية حصة خاصة من الحكم ، وهي الحصة المقيّدة بقيدٍ فرض وجوده في الخارج لا مطلقاً ، ومن البين أنَّ هذا القيد يختلف ، فمرةً يكون قيداً لها بوجوده المتأخّر ؛ مثل : أن يأمر المولى بإكرام زيد - مثلاً - فعلاً بشرط مجئ عمرو غداً ، فإنَّ المجعول فيه هي حصة خاصة من الوجوب ، وهي الحصة المقيّدة بمجئ عمرو غداً ، فإذا تحقق القيد في ظرفه كشف عن ثبوت الحصة وفعاليتها في موطنها ، وإلاَّ كشف عن عدم ثبوتها فيه .

ومرةً ثانيةً بوجوده المتقدّم ؛ كما لو أمر بإكرام زيد غداً بشرط مجئ عمرو هذا اليوم . ومرةً ثالثةً بوجوده المقارن ؛ وذلك كقوله تعالى : " والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً " ، ومن المعلوم أنَّ المولى إذا جعل الحكم معلقاً بأمرٍ متأخّر عن وجوده ، فبطبيعة الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الأمر ، وإلاَّ لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء ، وهو خلف .

ومثال ذلك في العرفيات : الحمايات المتعارفة في زماننا هذا ، فإنَّ صاحب الحمام

---

(١) ينظر في ذلك : محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٢ / ٣٢٠ - ٣٢١ .

يرضى في نفسه رضىً فعلياً بالاستحمام لكل شخصٍ على شرط أن يدفع بعد الاستحمام  
و حين الخروج مقدار الأجرة المقررة من قبله ، فالرضى من المالك فعلي والشرط متأخر .  
ثم من باب تقريب المطلب إلى الذهن ، قرَّب طاب ثراه ما نحن فيه - بالنسبة إلى شرط  
الحكم - بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول ؛ كالصلاة - مثلاً - ، بالتقريب  
المبيِّن في المتن .

ثم ذَكَرَ طاب ثراه ، أنَّ هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم طاب ثراه في تصوير الشرط  
المتأخِّر ، وهو لا يخلو عن مناقشة ، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا  
المختصر .

#### ٨ - المقدمات المفوَّتة

الكلام في الأمر الثامن من الأمور التسعة المتعلقة بمبحث مقدِّمة الواجب ، وهو  
معقودٌ لمبحث " المقدمات المفوَّتة " ، ومطالب هذا الأمر يمكن أن نلخصها في مبحثين :

##### المبحث الأول : في تعريف المقدمات المفوَّتة ووجه تسميتها

والمراد منها ، هي : المقدمات العقلية التي لها دخل في حصول الواجب بما له من  
القيود الشرعية في وقته على وجهٍ لا يتمكن المكلف من فعله في وقته بدون تلك  
المقدمات<sup>(١)</sup>.

أو ( أن يكون للواجب دائماً مقدِّمة مفوَّتة على نحوٍ لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل  
الوقت لَعَجَزَ عن الواجب في حينه .

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات الواجب على مَنْ يملك الزاد والراحلة ، فإنَّ الواجب  
منوط بظهور اليوم التاسع من عرفة ، ولكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا الوقت ، لما أدرك

---

(١) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ١٩٦ .

الواجب في حينه (١).

ومن هنا يظهر وجه تسمية هذه المقدمات بـ "المفوتة" ، كما أشار إليه الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( باعتبار أنّ تركها موجبٌ لتفويت الواجب في وقته ) .  
وأما المبحث الآخر ، فسيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيلها في الموقّات ) إذ لم يَقم دليل على لزوم تحصيل كل مقدّمة يكون لها دخلٌ في قدرة المكلف مطلقاً ولو قبل حصول شرط الوجوب وقبل مجيئ وقته لَمَن يعلم بحصوله فيما بعد ؛ إذ لم يقل أحدٌ بوجوب السير إلى الحج قبل الاستطاعة لَمَن يعلم بحصولها فيما بعد مع عدم تمكُّنه من السير بعدها ، فلزوم تحصيل المقدمات المفوتة بهذه الكلية مما لا دليل عليه ، ولم يدعه أحد ، بل إنما قالوا بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة في الجملة في بعض الموارد ، وفي خصوص بعض المقدمات (٢) .

ومن هنا اتضح تعبير الماتن طاب ثراه بـ " بعض المقدمات " .

قوله طاب ثراه : ( ووجوب الوضوء أو الغسل - على قولٍ - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ) خلافاً للمحقق النائيني طاب ثراه ، حيث أفاد بأننا نقول : لا يجب الوضوء قبل الوقت لَمَن يعلم أنه لا يتمكن من الوضوء بعده (٣) .

---

(١) دروس في علم الأصول - الشهيد السيد الصدر ١ / ٢٩٢ .

(٢) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ١٩٦ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه .

## المحاضرة (( ٣٨ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ونحن نقول : لو لم يحكم الشارع المقدّس  
بوجوب مثل هذه المقدّمات ، فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها ؛ لأنّ تركها  
موجب لتفويت الواجب في ظرفه ، ويحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحق العقاب  
على الواجب في ظرفه بسبب تركها .

ولأول وهلة يبدو أنّ هذين الحكمين العقليين الواضحين ، لا ينطبقان على  
القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين :

أما أولاً : فلأنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذبيها ، على أي نحو فرض من  
أنحاء التبعية ، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور ،  
فكيف يفرض الواجب التابع في زمانٍ سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع ؟  
وأما ثانياً : فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل  
حضور وقته ، مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً ، وأما في ظرفه فينبغي  
أنّ يسقط وجوبه ؛ لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته ، والقدرة شرط عقلي في  
الوجوب .

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة -  
وإنّ كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعة  
من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب

عن زمان الواجب وتقدّمه عليه ، إما في خصوص الموقّاتات أو في مطلق الواجبات ، على اختلاف المسالك ، وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلّكم الأحكام العقلية ؛ لأنّه حينما يفرض تقدّم وجوب ذي المقدّمة على زمانه ، فلا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل وقت الواجب ، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة ؛ لأنّ وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدّمة .

أما كيف يفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط ؟ ، فهذا ما اختلفت فيه الأنظار والمحاولات .

فأولّ المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول طاب ثراه الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على طريقة " الواجب المعلق " الذي اخترعه ، كما أشرنا إليه في الجزء الأول ( ص ١٣٦ ) ، وذلك في خصوص الموقّاتات ، بفرض أنّ الوقت في الموقّاتات وقت للواجب فقط ، لا للوجوب ، أي : أنّ الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب ، بل هو قيدٌ للواجب .

فالوجوب - على هذا الفرض - متقدّم على الوقت ولكنّ الواجب معلق على حضور وقته .

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط ، هو : أنّ التوقّف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل .

وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل زمان ذيلها .

ولكن نقول : على تقدير إمكان فرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ، فإنّ فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل ، ونفس ثبوت وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان وجوب ذيلها ، لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق ؛ لأنّ الطريق في تصحيح وجوب المقدّمة المفوّتة لا ينحصر فيه ، كما سيأتي بيان الطريق الصحيح )) .

كان كلامنا - أخيراً - في الأمر الثامن مما يرتبط بالمقدّمة المفوّتة ، وذكرنا أنّ مطالب هذا الأمر يمكن أن تُلخّص في مبحثين ، تقدّم الكلام في الأول منهما ، وبَلّغ - فعلاً - إلى :

المبحث الآخر : وجه الإشكال في هذه المقدّمات وحلّه

وقد أفاد الماتن طاب ثراه في بيان وجه الإشكال ما حاصله : إنه عندنا هناك حكمان عقليان ، هما :

١ - في باب المقدّمات المفوّتة ، لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدّمات ، فإنّ العقل يستقلّ في الحكم بلزوم الإتيان بها ؛ لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه .

٢ - ويحكم أيضاً مستقلاً بأنّ التارك لهذه المقدّمات بما يُفضي إلى فوات القدرة على تحصيل الواجب في ظرفه ، يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، في باب مقدّمة الواجب هناك حكمان مسلمّان آخران - والذي يبدو لأوّل وهلة أنّ هذين الحكمين يتعارضان مع ذينك الحكمين العقليين المتقدّمين - ، هما :

١ - إنّ وجوب المقدّمة وجوبٌ تبعيّ تابعٌ لوجوب ذبيها ، وليس وجوباً نفسياً مستقلاً ، على أي نحوٍ فرض من أنحاء التبعية ، وعلى هذا فالمقدّمة لا تجب إلاّ عند وجوب ذبيها ، وعندها فيتساءل : إذا كان وجوب المقدّمة تابعاً لوجوب ذبيها ، فكيف يمكن القول بوجوب الإتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل زمان وجوب ذبيها ؟ ، لاسيما على قول المشهور الذي يذهب إلى أنّ تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها على نحو تبعيّة المعلول لعلّته .

وبتقريب آخر : إنّ هذه المقدّمات لا بد وأن لا تكون واجبة أبداً ؛ لأنه في حال التمكن منها قبل زمان ذبيها لا تجب ؛ لعدم فعلية الوجوب النفسي الثابت لوجوب ذبيها ، وبعد زمان ذبيها لا يتمكن عليها ، فيسقط الوجوب النفسي ؛ لعدم القدرة على الواجب ، فبأي وجهٍ يُصحّح الحكم بوجوب هذه المقدّمات ؟

٢ - إنه طالما لم يكن عملٌ ما واجباً على المكلف ، فتركه لا يوجب عقاباً ، وعندها فيتساءل : كيف يستحقّ المكلف العقاب على ترك الواجب بسبب ترك مقدّمته قبل حضور وقته ، مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً ، وأما في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه ؛ لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته ، والحال أنّ القدرة شرط عقلي في الوجوب ؛ فمثلاً : نجد أنّ من المقرّر فقهيّاً أنّ وقت الصوم يبدأ من طلوع الفجر ولا يجب الصوم قبل ذلك ، وكذلك من الثابت في الفقه أنّ المكلف إذا أجنب في ليلة الصيام ، فيجب عليه أن يغتسل قبل الفجر لكي يصح صومه ؛ لأنّ الغسل من الجنابة مقدّمة للصوم ، فلا صوم بدونه ، وحينئذٍ فإذا ترك الغسل قبل الفجر استحقّ العقاب ، والحال أنه لا وجوب فعلي للصوم في حقّ تارك الغسل ، أما قبل طلوع الفجر ؛ فلا أنّ المفروض - كما تقدّم - أنّ طلوع الفجر شرط وجوب الصوم ، ولا وجوب قبل شرط الوجوب ، وأما بعده ؛ فلا أنه لا تكليف بالصوم ؛ لأنه قد أصبح عاجزاً ؛ لفقدان شرط الصوم وهو الغسل ، ومن البين سقوط

التكليف عند العجز ، ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق عقوبة ذي المقدمة على ترك المقدمة ؟ !

ثم أفاد طاب ثراه ، أنه لأجل التوفيق والجمع بين هاتيك البدييات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - أي : بين الحكمين العقلين في مطلق مقدمات الواجب ، وبين الحكمين العقلين في خصوص المقدمات المفوّتة - حاول جماعة من أعلام الأصوليين المتأخرين تصحيح ذلك ، من خلال فرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدّمه عليه في هذه الموارد ، وقد قالوا بذلك إما في خصوص الموقّعات أو في مطلق الواجبات ، على اختلاف المسالك ، وإذا تمّ ذلك فسوف ينجحوا في التوفيق بين تلکم الأحكام العقلية ؛ لأنه حينها يُفرض تقدّم وجوب ذي المقدمة على زمانه ، أ - فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب ؛ لأنه إذا فرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ، يصير وجوب الواجب فعلياً قبل حضور وقته ، وإذا صار الوجوب فعلياً ، فلا مانع من فرض وجوب مقدّمته ؛ بعد فرض ثبوت فعليّة وجوب ذيها قبل وقت زمان الواجب .

ب - وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة ؛ لأنّ وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمة ، وما كان وجوبه فعلياً ففوته بسبب ترك مقدّمته ، يوجب العقاب .  
وحينئذٍ فالمهمّ - أولاً - تقريب افتراض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ، وتكييف ذلك أصولياً ، وأنّ هذا التقدّم مستندٌ إلى أي مناطٍ ؟ فهذا ما اختلفت فيه الأنظار والمحاولات ، وقد قام الأصوليون بعدّة محاولاتٍ لحلّ مشكلة المقدمات المفوّتة ، وتحديد الضوابط التي يلزم المكلف فيها بإيجاد المقدمات المفوّتة ، وقد عرّض الماتن طاب ثراه أربعة محاولاتٍ في المقام ، وهي :



المحاولة الأولى : محاولة المحقق صاحب الفصول طاب ثراه <sup>(١)</sup> .

وأول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - هو المحقق صاحب الفصول طاب ثراه الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ، وذلك على طريقة " الواجب المعلق " - الذي اخترعه هو <sup>(٢)</sup> - ، من خلال انتقاله إلى التقسيم الآخر في أنحاء الواجبات ، حيث قسّم الواجب باعتبار آخر إلى : المنجّز ، والمعلّق .

والمنجّز : عبارة عن الواجب الذي يكون أصل الوجوب فيه والواجب كلاهما فعلياً ، فالتكليف والمكلف به كلاهما فعليّ ، وليس شئٌ منهما متوقفاً على أمرٍ غير مقدور للمكلف ؛ كالمعرفة - مثلاً - .

والمعلّق : عبارة عن الواجب الذي يكون وجوبه فعلياً ، فالتكليف ثابت بالفعل ، ولكنّ الواجب والمكلف به استقبالي ومتوقّفٌ على أمرٍ غير مقدور للمكلف ؛ كالخج - مثلاً - . فإنّ وجوبه ثابتٌ على المكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ، ويتوقف فعله على مجئ وقته وهو غير مقدور له .

فأراد صاحب الفصول طاب ثراه أن يعالج تلك الشبهة ، من طريق الواجب المعلق ، بتقريب : أنه في خصوص الواجبات الموقّعة ، ليس الوقت شرطاً وقيداً للوجوب ، بل هو قيدٌ للواجب ، مما يعني أنّ الوجوب فعلي وثابت قبل الوقت ومن أول الأمر ، ولكنّ الواجب هو المعلق على حضور وقت العمل ، وحين إذ كان الوجوب فعلياً ، فلا مانع من ترشّح الوجوب على مقدّماته قبل وقته ؛ لأنّ مسؤولية المكلف أمام المقدّمات منوطةٌ بفعالية الوجوب سواءً أكان الواجب فعلياً أيضاً أم لا ، ولا ترتبط بفعالية الواجب ، فإذا

---

(١) ينظر : الفصول الغروية ٧٩ - ٨٠ .

(٢) كما أشار إليه الشيخ الماتن طاب ثراه في الجزء الأول ص ١٣٦ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٢١)

فرض أنّ الحجّ من الواجب المعلق فيكون وجوبه فعليّاً وحالياً يبدأ من حين تحقّق الاستطاعة ، ومقتضى فعليته وجوب الإتيان بتمام مقدّماته المفوّته قبل دخول وقته ، ولا يجوز له التسامح والتساهل أمام تلك المقدّمات ؛ فإنّ تفويتها الموجب لتفويت الحجّ في ظرفه ، موجبٌ لاستحقاق العقوبة .

وكذلك إذا فرض أنّ الصوم واجبٌ معلقٌ ، فإنّ وجوبه فعلي منذ رؤية الهلال ، ومقتضى فعليته منذ الليل وجوب الإتيان بتمام مقدّماته قبل الفجر ؛ كالغسل من الجنابة أو الحيض أو النفاس وهكذا .

هذا هو حاصل المحاولة المذكورة .

ثم أجاب الشيخ الماتن طاب ثراه على سؤالٍ مقدّرٍ حاصله : إنه بناءً على المصطلح الجديد الذي اخترعه صاحب الفصول طاب ثراه ، ما الفرق - إذاً - بين الواجب المعلق والواجب المشروط الذي يقول به المشهور ، بعد أن كان كلّ منهما مشروطاً بشيء ؟ فأجاب طاب ثراه : بأنّ الفرق بينهما ، هو أنّ التوقّف في المشروط - على المشهور - للوجوب ، فإنّ أصل الوجوب مشروط بمجيئ الوقت أو غيره من سائر الشروط ، وفي المعلق - عند صاحب الفصول - للفعل ، فإنّ أصل الوجوب فعليٌّ ومطلقٌ ، ولكنّ الواجب هو المعلق على حضور وقته ، وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها .

إلاّ أنّ هذه المحاولة من المحقق صاحب الفصول طاب ثراه ، قد أورد عليها الشيخ الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( ولكن نقول : على تقدير إمكان ... إلخ ) ، وحاصل إيراده يرجع إلى نقطتين :

١ - أنّ لا نسلم الواجب المعلق ، يعني : لا نسلم إمكان أن يتقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب ، وقد سبق منه طاب ثراه في مبحث " تقسيمات الواجب " ، عند ذكره

للوّاجب المعلّق والمنجّز ، التصريح بالاستحالة <sup>(١)</sup> ، وهذا الإيراد قد أشار إليه الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( على تقدير إمكان فرض ... ) .

٢ - مع الإغماض عن ذلك وتسليم إمكان الواجب المعلّق ، لكن من حقّنا أن نتساءل : ما الدليل على ذلك ؟ ؛ فإنّ فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب ، يحتاج إلى دليل ، ونفس ثبوت وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان وجوب ذبيها ، لا يكفي وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلّق ؛ لأنّ هذا من المصادر على المطلوب ؛ فإنّ المبحوث عنه والمتنازع فيه هنا هو كيف يستقيم القول بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها مع دعوى تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها ، وصرف ثبوت الوجوب للمقدّمة قبل زمان وجوب ذبيها ، لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلّق ؛ لعدم انحصار الطريق في تصحيح وجوب المقدّمة المفوّتة بالواجب المعلّق ، بل هناك طريق آخر صحيح ، يمكننا من خلاله أن نصحّح وجوب هذه المقدّمات من دون لجوءٍ إلى الواجب المعلّق ، كما سيأتي بيان ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

فالتّيجة : أنّ هذه المحاولة التي طرحها المحقق صاحب الفصول طاب ثراه ، لا يمكن المساعدة عليها .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( كما سيأتي بيان الطريق الصحيح ) على رأيه طاب ثراه عند قوله لاحقاً : ( والذي اعتقده : أنه لا موجب ... ) .

## المحاضرة (( ٣٩ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( والمحاولة الثانية : ما نُسب إلى الشيخ الأنصاري طاب ثراه من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة - وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة - سواء أكان الشرط هو الوقت أم غيره ؛ كالاستطاعة للحج ، والقدرة ، والبلوغ ، والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف .

ومعنى ذلك : أنّ الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرطٍ أبداً ، وكلُّ ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب ، فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة ، غاية الأمر أنّ بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجهٍ يكون مفروض الحصول والوقوع ؛ كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب ، وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجهٍ يكون مفروض الحصول ، بل يجب تحصيله توصلاً إلى الواجب ؛ لأنّ الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد .

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجئ وقته ، شأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق ، لا فرق بينهما في الموقّعات

بالنسبة إلى الوقت ، فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمة المفوّتة قبل زمان ذبيها .

والمحاولة الثالثة : ما نُسب إلى بعضهم من أنّ الوقت شرطٌ للوجوب ، لا للواجب كما في المحاولتين الأولىين ، ولكنه مأخوذٌ فيه على نحو الشرط المتأخر .

وعليه ، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلّق ، فيصح فرض وجوب المقدمة المفوّتة قبل زمان ذبيها ؛ لفعلية الوجوب قبل زمانه ، فتجب مقدّمته .

وكلُّ هذه المحاولات مذكورة في كتب الأصول المطولة ، وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر ، ومع الغرض عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل عليها إلاّ ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ؛ إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد أنّ التخلّص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ، ينحصر في المحاولة التي يتصورها ، فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوّتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته .

والذي اعتقده : أنه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ، فإنّ الصحيح - كما أفاده شيخنا الأصفهاني طاب ثراه - أنّ وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذبيها ولا مترشّحاً منه ، فليس هناك إشكالٌ في وجوب المقدمة المفوّتة قبل زمان ذبيها حتى نلتجئ إلى إحدى هذه

المحاولات لفك الإشكال ، وكلّ هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض ، وهو فرض معلولية وجوب المقدّمة لوجوب ذمها ، وهو فرض لا واقع له أبداً ، وإنّ كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أنّ وجوب ذي المقدّمة علّة لوجوب المقدّمة ، بل نقول أكثر من ذلك : إنّّه يجب في المقدّمة المفوّتة أنّ يتقدم وجوبها على وجوب ذمها إذا كنّا نقول بأنّ مقدّمة الواجب واجبة ، وإنّ كان الحق - وسيأتي - عدم وجوبها مطلقاً .

بيان عدم معلولية وجوب المقدّمة لوجوب ذمها : إنّ الأمر في الحقيقة هو فعل الأمر ، سواء أكان الأمر نفسياً أم غيرياً ، فالأمر هو العلّة الفاعلية له دون سواه ، ولكن كلّ أمرٍ إنما يصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختياري والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به ، أي : أنّ الأمر لابد أن يشاق أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير ، فإذا اشتاقه لابد أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به .

وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية ، فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب ، وذلك بتوجيه الأمر نحوه )) .

كان الكلام في بيان المحاولات التي عرضها الأصوليون لحلّ مشكلة وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذمها واستحقاق العقوبة على تركها ، وقد عرّض الماتن طاب ثراه محاولات أربعة ، تقدّم الكلام في الأولى منها ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى :

المحاولة الثانية : محاولة الشيخ الأنصاري طاب ثراه<sup>(١)</sup>

ثم سَلَكَ الشيخ الأنصاري طاب ثراه بصدد حلّ الإشكال المتقدّم ، طريقاً آخر ،  
وتوضيحه بعد مقدّمةٍ حاصلها :

إنه إذا وردت جملة شرطية وكان جزاؤها أمراً أو نهياً أو نحوهما مما يدل على طلب وجود الفعل أو تركه ؛ مثل أن يقول المولى : " إن جاءك زيد فأكرمه " ، " إذا دخل الوقت فصل " ونحوهما ، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في أن الشرط هل هو قيدٌ لمفاد الهيئة الأمر أو النهي وهو الطلب أو الزجر الحتمي بأن يكون الطلب والوجوب - مثلاً - مقيداً ، والمتعلق ، أعني : الإكرام مطلقاً ، فيكون حاصل معنى الكلام : أنه يجب عليك عند مجئ زيد الإكرام ، ولازم ذلك أن الشرط إن لم يتحقق أبداً فلا وجوب أصلاً ، وعلى فرض تحققه في زمانٍ فلا وجوب قبل تحققه ، بل الوجوب يتحقق بعد تحققه ، أو أنه قيدٌ لمفاد مادة الأمر أو النهي ، أعني : الإكرام - مثلاً - ، و يكون مفاد الهيئة - الوجوب - مطلقاً ، فيكون مفاد الكلام المذكور : أنه يجب عليك الإكرام المقيّد بكونه عند مجئ زيد ، فالوجوب مطلق غير مقيدٌ بمجئ زيد ، ولكنه تعلّق بالإكرام المقيّد ، فالوجوب يتحقق بنفس الإنشاء جاء زيد أو لم يجرى ؟

فاختار المشهور رجوع القيد إلى الهيئة وصيرورة الوجوب في أمثال ذلك مشروطاً  
بحصول الشرط .

وقد خالف في ذلك الشيخ الأنصاري طاب ثراه ، فأفاد - على ما في تقارير بحثه - ،  
أن مقتضى القواعد العربية وإن كان رجوع القيد إلى الهيئة كما اختاره المشهور ، ولكن

---

(١) ينظر : مطارح الأنظار ٤٥ - ٥٣ .

مقتضى الدقة والتحقيق إرجاعه إلى المادة <sup>(١)</sup> .

وبعد هذه المقدمة نقول : إنَّ الشيخ الأنصاري طاب ثراه قد أرجع القيد في جميع شروط الوجوب إلى المادة - وإنَّ اشتُّهر القول برجوعها إلى الهيئة - سواءً أكان الشرط هو الوقت أم غيره ؛ كالأستطاعة للحج ، والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشروط العامة لجميع التكاليف ، ومعنى ذلك - كما عرفت في مقدِّمة البحث - : أنَّ الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلقٌ دائماً غير مقيّد بشرطٍ أبداً ، وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب ، فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة .

وفي ضوء هذا المسلك ، لا مانع من وجوب الإتيان بالمقدِّمات المفوِّتة قبل وقت الواجب بتقريب : أنَّ القيود والشروط جميعاً على مسلكه طاب ثراه ، ترجع إلى الواجب ، والوجوب مطلقٌ وفعلٌ ، وإذا كان الوجوب مطلقاً وفعلياً فمقتضاه وجوب الإتيان بجميع المقدِّمات التي لا يتمكّن المكلف من الإتيان بها في وقت الواجب ولا يجوز التساهل بها ، وعندها فيكون استحقاق العقاب على ترك الواجب جرّاء ترك مقدّماته المفوِّتة ، على طبق القاعدة .

وقد تسأل في المقام : ما الفرق بين الواجب المشروط عند الشيخ الأنصاري ، والواجب المعلق عند صاحب الفصول طاب ثراهما ، مع أنَّ كليهما متفقان على إرجاع القيود إلى الواجب دون الوجوب ؟

ويجاب على ذلك ، بأنَّ كليهما يعتقدان بأنَّ الوجوب قبل الوقت فعلٌ <sup>(٢)</sup> ، إلّا أنَّ الشيخ

---

(١) ينظر : نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للشيخ المنتظري ١ - ٢ / ١٦٩ .



صاحب الفصول طاب ثراه اقتصر في ذلك على خصوص الواجبات الموقّعة ، أي : لو كان الشرط هو الزمان ، فكلما كان الشرط زماناً قال إنه شرطاً في الواجب دون الوجوب .  
وأما الشيخ الأنصاري طاب ثراه ، فقد أفاد ذلك في مطلق الواجبات المشروطة من دون فرق بين أن يكون الشرط أو القيد فيها هو الزمان - كالوقوف في عرفات يوم التاسع من ذي الحجة مثلاً - ، أو غيره - كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة - .

**المحاولة الثالثة :** محاولة المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه ومن تبعه <sup>(١)</sup> .

وفكرة هذه المحاولة قائمة على أنّ الوقت شرطٌ للوجوب ، لا للواجب كما في المحاولتين الأوليتين ، ولكنه مأخوذٌ فيه على نحو الشرط المتأخر ، بتقريب : أنّ وجوبه مشروطٌ بالقيد الاستقبالي من زمانٍ أو زمانٍ بنحو الشرط المتأخر ، فيكون وجوبه فعلياً ، وإذا كان فعلياً كان المكلف مسؤولاً أمام المقدمات المفوّتة قبل وقت الواجب ؛ على أساس أنّه ليس بمقدوره الإتيان بها بعد الوقت .

إذن : لا مانع من ترشّح الوجوب على تلك المقدمات التي لا يقدر عليها بعد الوقت .  
ثم عقّب الشيخ الماتن طاب ثراه بما حاصله : إنّ هذه المحاولات بأسرها ، مذكورة في كتب الأصول المطولة ، وفيها :

١ - مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر ، فلذا نعرض عنها .

---

(١) ومن هنا قالوا بأنّ محاولة الشيخ الأنصاري طاب ثراه ، لا تختلف عن فكرة المحقق صاحب الفصول طاب ثراه بل ترجع إليها ، سوى فيما ذكر . ينظر : المحكم في أصول الفقه - السيد الحكيم ٢ / ٢٨٥ .

(٢) كالمحقق العراقي والسيد البروجردي - مثلاً - طاب ثراهما .

ينظر : كفاية الأصول ١٠٤ ، تنقيح الأصول - تقرير بحث المحقق العراقي للطباطبائي ، نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردي للمتظري ١ - ٢ / ١٨٠ .

٢ - ومع الغصّ عن المناقشة في إمكانها ، لا دليل عليها سوى نفس الدليل الذي يدلّ على ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبها ؛ إذ كلّ صاحب محاولة منها يعتقد أنّ التخلّص من إشكال وجوب المقدّمة قبل زمان ذبها ، ينحصر في المحاولة التي يتصورها ، فالدليل الذي يدلّ على وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وقت الواجب لا محالة يدلّ عنده على محاولته ، وهذا من أول الكلام كما لا يخفى .

المحاولة الرابعة : محاولة الشيخ الماتن طاب ثراه تبعاً لشيخه المحقق الأصفهاني وبعد أن أعرّض الشيخ الماتن طاب ثراه عن تلّكم المحاولات السابقة ، جاء مبيّناً ما يعتقده من الرأي ؛ قائلاً : ( فإنّ الصحيح - كما أفاده شيخنا الأصفهاني طاب ثراه - أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذبها ... ) ، وقد جعل الماتن طاب ثراه البحث في مقامين :

المقام الأول : ناظرٌ إلى إشكال إيجاب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذبها .

المقام الآخر : ناظرٌ إلى إشكال استحقاق العقوبة على تركها .

ومن الجدير بالتنويه إلى أنّ الماتن طاب ثراه تابع شيخه المحقق الأصفهاني طاب ثراه في المقام الأول من مقامي البحث .

أما المقام الأول ، فحاصل هذا الرأي الذي أفاده المحقق الأصفهاني طاب ثراه <sup>(١)</sup> ، واختاره الشيخ الماتن طاب ثراه ، هو :

إنّ الجذر الأساس لإشكال المقدّمة المفوّتة والذي دَعَا الأصوليين إلى تجشّم العناء وإبداء المحاولات المتقدّمة لحلّ ذلك الإشكال ، هو ذهابهم إلى أنّ وجوب المقدّمة مغلولٌ لوجوب ذبها ، وتابعٌ له تبعية المعلول لعلّته ، وهو المعنى الذي لا ينسجم معه القول

---

(١) ينظر : نهاية الدراية في شرح الكفاية ١ / ٣٤٤ - ٣٥٧ .

بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها ، بما أوجب اختلاف أنظارهم في حلّه ، واتخذ كلٌّ مهرباً .  
ولكن في نظرنا أنّ هذا التفسير للتبعية باطلٌ ولم نأخذ به ، ولا نرى أنّ وجوب المقدّمة معلولٌ وجوب ذبيها و مترشّحٌ منه ترشّح المعلول من علّته ، وإن كان هذا القول منّا يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أنّ وجوب ذي المقدّمة علّةٌ لوجوب المقدّمة ، وعندها فلا يبقى عندنا إشكالٌ من ناحية وجوب هذه المقدّمات قبل زمان ذبيها حتى نلتجئ إلى إحدى تلك المحاولات لفك الإشكال ، بل نقول أكثر من ذلك : بأنّا إن كنّا من القائلين بأنّ مقدّمة الواجب واجبةٌ بالوجوب الشرعي المولوي - وإن كان الحق كما سيأتي عدم وجوبها مطلقاً - فيجب أن يتقدّم وجوب المقدّمة المفوّتة على وجوب ذبيها .

إذن : فإنّ إشكال المقدّمة المفوّتة ، مبتنٍ على القول بتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها على نحو تبعية المعلول لعلّته ، إلّا أنّ التفسير المذكور للتبعية تفسيرٌ خاطئٌ ، كما تقدم منه طاب ثراه أيضاً<sup>(١)</sup> .

ولتوضيح هذا الرأي وردّ مسألة معلولية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها ، ينبغي تحليل المطلب وتوسيعه ، فسلك الماتن طاب ثراه خطواتٍ ثلاثة :

الأولى : بين كبرىٍ كليتٍ تتعلّق بمطلق الأمر سواءً أكان الأمر نفسياً أم غيرياً .  
الثانية : ثم طبق تلك الكبرى على باب مقدّمة الواجب بنحوٍ مطلق ، سواءً في المقدّمات المفوّتة وغيرها .

الثالثة : ثم دخل في بحث المقدّمة المفوّتة وخرج بالنتيجة النهائية .  
أما الخطوة الأولى ، فيبين طاب ثراه أنّ مطلق الأمر نفسياً كان أم غيرياً ، هو فعل المولى الأمر ، فالعلّة الفاعلية للأمر هو الأمر دون سواء ، والأمر فاعلٌ مختار وليس موجباً كما لا

---

(١) يراجع : الأمر الثاني من الأمور المتقدّمة في هذه المسألة ص ٣٢٣ .

يخفى ، وكل فاعلٍ مختار إذا أراد أن يأمر بشيءٍ في الخارج ، فعليه أن يطوي مراحل أربع :

١ - تصوّر الشيء وتصور فائدته .

٢ - التصديق بثبوت هذه الفائدة لذلك الشيء .

٣ - الشوق إلى ذلك الشيء .

٤ - تأكّد الشوق بالنسبة له وبلوغه إلى حدّ الإرادة إن لم يكن مانع في البين ، ومن ثمّ

يتحقق الأمر بذلك الشيء .

إذن : الإرادة مسبقةٌ بالشوق ، والشوق مسبوقٌ بالتصديق بالفائدة ، وهو مسبوقٌ بتصور الشيء الذي يُراد الأمر به ، وإلى هذا البيان يشير قول الماتن طاب ثراه : ( ولكن كلّ أمرٍ إنما يصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختياري ، والإرادة بالطبع مسبقة بالشوق إلى فعل المأمور به ، أي : أن الأمر لابد أن يشترك أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير ، فإذا اشتاقه لابد أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به ، وإذا لم يحصل مانعٌ من الأمر فلا محالة يشتدّ الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية ، فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب ، وذلك بتوجيه الأمر نحوه ) .

هذه هي الكبرى الكلية التي بيّنها طاب ثراه في الخطوة الأولى ، وسيأتي الكلام في الخطوتين الثانية والثالثة إن شاء الله تعالى .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( بيان عدم معلولية ) في الطبعة الثانية من طبعات المتن سنة ١٩٦٦ م الموجود " وليبان ... " .

قوله طاب ثراه : ( لوجوب ذيها : إن الأمر ... ) في الطبعة الثانية المذكورة ، زيادة : نذكر أن الأمر ...

## المحاضرة (( ٤٠ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( هذا حال كل مأمور به ، ومن جملته " مقدّمة الواجب " فإنه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قِبَل المولى لا بد أن نفرض حصول الشوق أولاً في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف ، غاية الأمر أن هذا الشوق تابعٌ للشوق إلى فعل ذي المقدّمة ومنبثق منه ؛ لأنّ المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيءٍ وأحبّه اشتاق وأحبّ بالتبع كلّ ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين ، وإذا لم يكن هناك مانعٌ من الأمر بالمقدّمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها ، فيصدر حينئذٍ الأمر .

إذا عرفت ذلك ، فإنك تعرف أنه إذا فرض أنّ المقدّمة متقدمة بالوجود الزماني على ذيها على وجهٍ لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلّا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه - كما في أمثلة المقدّمات المفوّتة - ، فإنه لا شك في أنّ الأمر يشتاقيها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدّم ، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدّمة يتحول إلى الإرادة الحتمية بالأمر ؛ إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذٍ ، والمفروض أنّ وقتها قد حان فعلاً ، فلا بد أن يأمر بها فعلاً ، أما ذو المقدّمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته ؛ لعدم حصول ظرفه ، فلا أمر قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصلٌ حينئذٍ ، ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية ؛ لوجود المانع .

والحاصل : أنّ الشوق إلى ذي المقدّمة والشوق إلى المقدّمة حاصلان قبل وقت ذي المقدّمة ، والشوق الثاني منبعثٌ ومنبثقٌ من الشوق الأول ، ولكنّ الشوق إلى المقدّمة يؤثر أثره ويصير إرادةً حتميةً ؛ لعدم وجود ما يمنع من الأمر ، دون الشوق إلى ذي المقدّمة ؛ لوجود المانع من الأمر .

وعلى هذا ، فتجب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذیها ولا محذور فيه ، بل هو أمرٌ لا بد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك .

ولا تستغرب ذلك ، فإنّ هذا أمرٌ مطردٌ حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه ، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيءٍ اشتاق إلى مقدّماته تبعاً ، ولما كانت المقدّمات متقدّمةً بالوجود زماناً على ذیها ، فإنّ الشوق إلى المقدّمات يشتدُّ حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحرّكة للعضلات فيفعلها ، مع أنّ ذي المقدّمة لم يحن وقته بعدُ ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحرّكة للعضلات ، وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدّمات .

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدّمة متقدّمةً زماناً على إرادة ذیها ، وعلى قياسها الإرادة التشريعية ، فلا بد أن تحصل للمقدّمة المتقدّمة زماناً قبل أن تحصل لذیها المتأخّر زماناً ، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدّمة على الوجوب الفعلي لذیها زماناً ، على العكس مما اشتُهر ، ولا محذور فيه ، بل هو المتعين .

وهذا حال كل متقدّمٍ بالنسبة إلى المتأخّر ، فإنّ الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادةً ، كما في الأفعال التدريجية الوجود .

وقد تقدّم معنى تبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها فلا نعيد ، وقلنا : إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدّمة وتبعيته له وجوداً ، كما اشتهر على لسان الأصوليين )) .

كان الكلام في محاولة الشيخ الماتن تبعاً لشيخه المحقق الأصفهاني طاب ثراهما حلّ إشكال وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذبيها ، وذكرنا أنّ الماتن طاب ثراه سلّك خطوات ثلاثة لتوضيح رأيه وردّ مسألة معلولية وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها ، وتقدّم الكلام في بيان الخطوة الأولى ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى :

الخطوة الثانية : تطبيق المعنى الذي يُبيّن في الكبرى على بحث مقدّمة الواجب بنحوٍ مطلق ، المقدّمة المفوّتة وغيرها :

فأفاد طاب ثراه ما حاصله : إنّ ما تقدّم من البيان ، كان حال كلّ مأمور به سواءً أكان بأمرٍ نفسي أم غيري ، والآن نقول إنّ من جملة الأوامر ، الأوامر الغيرية المقدّمية ، وفي باب مقدّمة الواجب إذا ارتأينا وجوبها من قبل المولى ، فلا بد - أولاً - أن نفرض حصول الشوق في نفس الأمر إلى صدور المقدّمات من المكلف ، ثم يبلغ هذا الشوق إلى حدّ الإرادة ، ومن ثمّ يتوجه الأمر إلى الإتيان بها ، غاية الأمر أنّ خاصيّة الأمر المتعلق بالمقدّمة ، هي أنّ المولى لم يحصل له شوقٌ مستقلاً بالنسبة إلى إتيانها ، بل شوق المولى إلى إتيان المقدّمات بتبع شوقه إلى الإتيان بذبيها .

إذن : لا بد أن نعرف أنّ الشوق إلى المقدّمة إنّما هو تابعٌ للشوق إلى ذبيها ومنبثقٌ منه ، وهذا أمرٌ واضحٌ ؛ لأنّ الفاعل المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيءٍ وأحبّه اشتاق وأحبّ بالتبع كلّ ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين ؛ ألا ترى أنّ مَنْ أراد الدرس واشتاق إليه ، خرج من بيته وتحرك نحو المدرسة ، وإذا لم يكن هناك مانعٌ من الأمر

بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها ، فيصدر حينئذ الأمر .

الخطوة الثالثة : ثم بعد بيان الخطوتين السابقتين ، بحث طاب ثراه في خصوص المقدمات المفوتة ، وأفاد أنه إذا عرفت ذلك ، فإنك تعرف أنه إذا فرض أن المقدمة متقدمة - بالوجود الزماني - على ذمها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه ؛ كما في أمثلة المقدمات المفوتة ، كالحج - مثلاً - فإنه لا يتحقق في وقته - التاسع من ذي الحجة - إلا بمقدمات يؤتى بها قبل ذلك الوقت من قطع المسافة ونحوها ، ففي مثل ذلك لا إشكال في أن الأمر يشاق إلى حصول تلك المقدمات في ذلك الزمان المتقدم ، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة ، هو الذي يولد الإرادة الحتمية للأمر بهذه المقدمات ؛ إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ ، والمفروض أن وقتها قد حان فعلاً ، فلا بد أن يأمر بها فعلاً ، أما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته ؛ لعدم حصول ظرفه ، فلا أمر قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ ، ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية ؛ لوجود المانع ، وبالنتيجة فلا يتعلّق أمرٌ فعليٌّ به .

والحاصل : أن الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة ، حاصلان قبل وقت ذي المقدمة ، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الأول ، ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية ؛ لعدم وجود ما يمنع من الأمر ، دون الشوق إلى ذي المقدمة ؛ لوجود المانع من الأمر ، وهذا كله يدل على أن وجوب المقدمة المفوتة يجب أن يكون متقدماً على وجوب ذمها ؛ وذلك لمكان الإرادة المتقدمة في تحصيلها .

ولا تستغرب ذلك ، أي : القول بلزوم تقدّم وجوب المقدمة على وجوب ذمها ، فإن هذا أمرٌ مطّرد حتى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه ، فإنه إذا اشتاق إلى فعل شيء ؛ كالحج -



مثلاً - ، اشتاق إلى مقدماته تبعاً ؛ من قبيل : تهيئة جواز السفر ، وقطع المسافة وغيرها ، ولما كانت مقدمات العمل متقدمة بالوجود زماناً على ذبيها ، فإنَّ الشوق إلى المقدمات يشتدُّ ويخرج من حد النقصان إلى حد الكمال حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية ، والإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة المحركة للعضلات فيفعلها ، والحال أنَّ ذي المقدمة لم يحن وقته بعدُ ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات ، وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طي المقدمات ، كما يمكن ألاَّ تحصل ؛ لانصرافه عن الامتثال .

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زماناً على إرادة ذبيها ، وعلى قياسها الإرادة التشريعية ، فلا بد أن تحصل - الإرادة التشريعية - للمقدمة المتقدمة زماناً قبل أن تحصل لذيها المتأخر زماناً ؛ فإنَّ الشوق لفعل الغير يوجب البعث إليه ، فإنَّ رأى المولى توقّفه على مقدمة اشتاق إليها وبَعَثَ نحوها ، وإنَّ لم يكن البعث إلى ذي المقدمة حاصلاً في هذا الوقت ؛ لكون ظرفه هو الزمان اللاحق ، ومعه فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذيها زماناً ، ولا محذور فيه ، بل هو المتعين ، خلافاً للمشهور .

وإنَّ شئتَ فقل - على حدّ تعبير المحقق الأصفهاني طاب ثراه - : إنَّ الشوق إلى المقدمة بما هي مقدمة لا بد من انبعائه من الشوق إلى ذبيها ، لكن الشوق إلى ذبيها لما لم يمكن وصوله إلى حدّ يُحرِّك القوة العاملة به ؛ لتوقّف الفعل المراد على مقدّماتٍ ، فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول إليه ، وهو بعد طيّ المقدمات ، فالشوق بالمقدمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثية الفعلية ، بخلاف الشوق إلى ذبيها ، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخر ، فإنَّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادةً ، فكما أنَّ ذات المقدمة في مرتبة الوجود متقدمة على وجود ذبيها ، كذلك العلة القريبة لحركة العضلات نحوها ؛ مثل هيجان القوة العاملة ، وما قبله المسمّى بالقصد والإرادة .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٣٧)

---

وعلى هذا ، فما أفاده المشهور من التبعية بمعنى العلوية والمعلولية وأنّ وجوب المقدمة معلولٌ لوجوب ذيها ، لا يمكن المساعدة عليه ، فإنه قد تقدّم - في الأمر الثاني - معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها ، وقلنا : إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجوداً ، كما اشتهر على لسان الأصوليين .

## المحاضرة (( ٤١ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( فإن قلت : إنّ وجوب المقدّمة - كما سبق - تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً ، ولا شك في أنّ الوقت - على الرأي المعروف - شرطٌ لوجوب ذي المقدّمة ، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدّمة مشروطاً به ؛ قضاءً لحق التبعية .

قلت : إنّ الوقت - على التحقيق - ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنه دخيلٌ في مصلحة الأمر - كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج - وإن كان دخيلاً في مصلحة المأمور به ، ولكنه لا يتحقق البعث قبله ، فلا بد أن يؤخذ مفروض الوجود بمعنى عدم الدعوة إليه ؛ لأنه غير اختياري للمكلف .

أما عدم تحقق وجوب الموقّت قبل الوقت ؛ فلا ممتنع البعث قبل الوقت .  
والسر واضح ؛ لأنّ البعث حتى البعث الجعلي منه يلزم الانبعاث إمكانيّاً ووجوداً ، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلاّ فلا ، وإذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي ، ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلّق ؛ لأنه يلزم انفكاك الانبعاث عن البعث .

وهذا بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب ، فإنه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليّة البعث بالنظر إليها لو ثبت ، فعدم فعليّة الوجوب قبل زمان

الواجب إنما هو لوجود المانع ، لا لفقدان الشرط ، وهذا المانع موجودٌ في ذي المقدمة قبل وقته مفقودٌ في المقدمة .

ويتفرع على هذا فرع فقهي ، وهو : أنه حينئذٍ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية ؛ كالطهارات الثلاث ، من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأنَّ مقدّمة الواجب واجبة .

والحاصل : أنَّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة المفوتة قبل وقت ذهابها ولا مانع عقلي من ذلك .

هذا كلّ من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذهابها .

وأما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه ، فيُعلم دفعه مما سبق ، فإنّ التكليف بذوي المقدّمة الموقّت يكون تامّاً الاقتضاء وإن لم يصّر فعليّاً ؛ لوجود المانع وهو عدم حضور وقته ، ولا ينبغي الشك في أنّ دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم ، وهذا يُعدُّ ظلماً في حقه وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً عليه ، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة ، وإن لم تكن فيه مخالفةٌ للتكليف الفعلي المنجز .

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف ؛ كعدم تحصيل الاستطاعة للحج ، فإنّ مثله لا يُعدُّ ظلماً وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً على المولى ؛ لأنه ليس فيه تفويت

لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء ، والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان " الظلم للمولى " القبيح عقلاً ) .

مازال الكلام في المقام الأول من محاولة الشيخ الماتن طاب ثراه حلّ إشكال وجوب المقدمات المفوّتة قبل وجوب ذبيها .

ثم إنه بقي في المقام إشكالٌ تعرّض له الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( فإن قلت : إنّ وجوب المقدّمة - كما سبق - تابعٌ ... ) ، وحاصله : إنه قد تقدّم في بحث خصائص الوجوب الغيري ، أنّ وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذبيها إطلافاً واشتراطاً ، ولا شك في أنّ الوقت في الواجبات الموقّعة - عند المشهور - شرطٌ لأصل وجوب ذي المقدّمة ، وحينئذٍ فيجب أن يكون وجوب المقدّمة أيضاً مشروطاً به ، فإذا كان وجوب ذي المقدّمة مشروطاً بالوقت ، فبمقتضى قانون التبعية لا بدّ أن يكون وجوب مقدّمته مشروطاً به كذلك ، ومعه كيف تقولون بأنّ وجوب المقدّمة المفوّتة قبل الوقت يصير فعلياً ولو لم يكن وجوب ذبيها فعلياً ؟ ، وأنّ وجوبها يكون متقدّماً على وجوب ذبيها ؟

فأجاب طاب ثراه بما حاصله : إنّ مسألة الوقت في الموقّعات ، تختلف عن سائر القيود والشروط ؛ من قبيل الاستطاعة ، والتمكّن من النصاب ونحوهما ، فإنّ سائر القيود شروطٌ مأخوذةٌ في أصل الوجوب بمعنى أنها دخيلةٌ في تحقق مصلحة الأمر ، فهادام أنها لم تحصل فلا مصلحة لأمر المولى ؛ فإنه قبل الاستطاعة - مثلاً - لا تتحقّق لوجوب الحج أصلاً ؛ إذ لا توجد مصلحةٌ في إيجابه من قبل المولى سبحانه وتعالى على المكلف .

وهذا بخلاف " الوقت " ، فإنه - على التحقيق - ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنّه دخيل في مصلحة الأمر ، نعم هو دخيلٌ في مصلحة المأمور به ، أو فقل : له مدخليّةٌ في تحقّق الواجب ، ولكن في عين الحال لا بدّ من التنبيه إلى أنّنا لا نقول بما قاله صاحب

الفصول والشيخ الأنصاري طاب ثراهما من أن الوجوب قبل الوقت في الموقتات فعلٌ والواجب استقباليٌّ ، ليس الأمر كذلك ؛ فإننا نعتقد بأنه قبل الوقت لا بعث ولا أمر من قبل المولى بالنسبة إلى الموقت ، بل لا بد من أخذ الوقت مفروض الوجود بحيث إذا حضر ، وجب الفعل على المكلف ، إلا أن تحصيله غير لازم ؛ من جهة أن الوقت وإن كان قيداً في تحقق الواجب ، إلا أن حاله ليس حال الضوء وقطع المسافة ونحو ذلك من الشروط التي تكون تحت اختيار المكلف وقدرته حتى يلزم على المكلف تحصيله خارجاً ، بل حاله حال الزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر ، في أنه شرطٌ غير اختياري خارجٌ عن قدرة المكلف ، فلا يلزم تحصيله ، الأمر الذي قلنا - آنفاً - إنه يؤخذ مفروض الوجود والحصول .

والنكته في ذلك - أي : في أنه قبل الوقت لا بعث ولا أمر في البين - ، هي : أن البعث والانبعث أو التحريك والتحرك سواء أكان تكوينياً وخارجياً أم جعلياً واعتبارياً ، أمران متضايقان نظير الفعل والانفعال ، التأثير والتأثر ، وقانون المتضايقين أنهما متكافئان قوةً وفعليةً إمكاناً ووجوداً ، فإذا كانت أبوة زيد بالنسبة لعمرو بالقوة كانت بنوة عمرو بالنسبة لزيد بالقوة كذلك ، وإن كانت بالفعل فبالفعل كذلك ، وكلما كان الانبعث التكويني ممكناً كان البعث التكويني كذلك ، وإلا فلا ، وكلما كان الانبعث الجعلي والاعتباري ممكناً كان البعث الجعلي والاعتباري كذلك ، وإلا فلا ، وكذا الحال بالنسبة إلى الزجر والانزجار ، والردع والارتداع ، وتفصيل المطلب سيأتي في بعض مباحث الحجة إن شاء الله تعالى .

وعلى هذا الأساس فلمّا كان الانبعث قبل الوقت في الموقتات ممتنعاً ، امتنع البعث نحوه ، ومن أجل ذلك خالفنا ما ذهب إليه صاحب الفصول طاب ثراه من الواجب المعلق الذي يكون فيه الوجوب فعلياً والواجب معلق على حضور وقته ؛ لاستلزامه

انفكاك الانبعاث عن البعث ؛ فإن معنى كون الوجوب فعلياً ، هو لا بدية انبعاث المكلف إلى تحقيق المأمور به في الخارج ، والحال أنه لا يمكنه ذلك ؛ لعدم حلول الوقت بعد ، وبالتالي يحصل الانفكاك بين البعث والانبعاث ، وهو مستحيل ، هذا كله بالنسبة إلى ذي المقدمة .

بخلاف المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب ، فإنه يمكن الانبعاث نحوها ، فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها - لو ثبت - .

وفي ضوء هذا البيان ، ينبغي التفرقة في لزوم البعث بين المقدمة المفوتة وذيها قبل الوقت في الموقّعات ، فإنه في المقدمة يلزم البعث قبل الوقت ؛ لوجود المقتضي - وهي الإرادة هنا - ، وانتفاء المانع ، بخلاف ذي المقدمة ، فإنه لا يمكن ذلك ؛ لوجود المانع ، ألا وهو عدم حلول الوقت ، فلا تكون الإرادة إلى ذي المقدمة فعلية ، وعندها فيستحيل الانبعاث ، وإذا استحال الانبعاث استحال البعث حينئذ ؛ للتلازم بين البعث والانبعاث إمكاناً ووجوداً .

وإلى ذلك أشار طاب ثراه ؛ بقوله : ( فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب ، إنما هو لوجود المانع ، لا لفقدان الشرط ، وهذا المانع موجود في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة ) .

ثم قال طاب ثراه : ( ويتفرع على هذا فرع فقهي ) ، وهو : أن المقدمات المفوتة لو كانت عبادية ؛ من قبيل الوضوء ، والغسل ، والتيمم ، فلا مانع للمكلف حينئذ الإتيان بها مع قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة .

إلى هنا خرج الماتن طاب ثراه بهذه النتيجة ، وهي : أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذبيها ولا مانع عقلي من ذلك .

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذبيها ، وبذلك ينتهي كلامنا في المقام الأول .

المقام الآخر : وهو ناظرٌ إلى إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته المفوتة مع عدم فعلية وجوبه .

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ما حاصله : إنّ دفع هذا الإشكال يُعلم مما سبق في المقام الأول أيضاً ، وهو أنّ التكليف بذى المقدمة الموقت قبل الوقت وإن لم يبلغ درجة الفعلية على إثر ابتلائه بالمانع ، ألا وهو عدم حضور وقته ، إلاّ أنّه تأمّ الاقتضاء ، ومعنى كونه تأمّ الاقتضاء أنّ مصلحة هذا التكليف لم تتوقف على دخول الوقت ، بل هو مشتملٌ على المصلحة واقعاً دخل الوقت أم لم يدخل ، لا أنه بعد دخول الوقت يتّصف بصيرورته ذا مصلحة ، وحينئذٍ فلا محالة يكون اقتضاء التكليف في نفس المولى تأمّاً ، كما أنّ الغرض الداعي إليه تأمّ الغرضية ، وتحصيل الغرض التامّ الغرضية لازمٌ عقلاً حتى لو لم يبلغ التكليف درجة الفعلية ، لعدم حلول الوقت - مثلاً - ، وعندئذٍ إذا كان التكليف بذى المقدمة الموقت تأمّ الاقتضاء ، فلا شكّ في أنّ دفع التكليف مع تمامية اقتضائه ، تفويتٌ لغرض المولى المعلوم الملزم ، وهذا يُعدُّ ظلماً في حقه وخروجاً عن زَيّ الرقية وتمرداً عليه ، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة ، وإن لم تكن فيه مخالفةٌ للتكليف الفعلي المنجز .

ثم دفع طاب ثراه دخلاً على الجواب المتقدم ، وحاصله : إنّ باب الاستطاعة للحج نظير ما نحن فيه ، فإنّ عدم تحصيل المكلف الاستطاعة للحجّ ، فيه تفويتٌ لغرض المولى أيضاً ، فلم لا يكون الحكم فيه باستحقاق العقاب كذلك ؟

فدفعه بما حاصله : إنّ قياس باب الاستطاعة على ما نحن فيه ، قياسٌ مع الفارق ؛



لأنه ليس في عدم تحصيل الاستطاعة للحجّ ، تفويتٌ لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء ،  
وبالتالي فعدم تحصيل الاستطاعة لا يُعدُّ ظلماً وخروجاً عن زي الرقية وتمرداً على المولى ،  
والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان " الظلم للمولى " القبيح عقلاً ، وهذا  
بخلاف ما نحن فيه .

## المحاضرة (( ٤٢ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ٩ - المقدّمة العبادية

ثبت بالدليل أنّ بعض المقدّمات الشرعية لا تقع مقدّمة إلّا إذا وقعت على وجه عبادي ، وثبت أيضاً ترتب الثواب عليها بخصوصها .

ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث : الوضوء والغسل والتيمم .

وقد سبق في الأمر الثاني الإشكال فيها من جهتين : من جهة أنّ الواجب الغيري لا يكون إلّا توصلياً ، فكيف يجوز أن تقع المقدّمة بما هي مقدّمة عبادة ، ومن جهة ثانية : أنّ الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه .

وفي الحقيقة أنّ هذا الإشكال ليس إلّا إشكالاً على أصولنا التي أصّلناها للواجب الغيري فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري ، وبين عبادية هذه المقدّمات الثابتة عباديتها ، وإلّا فكون هذه المقدّمات عبادية يستحق الثواب عليها أمرٌ مفروغٌ عنه لا يمكن رفع اليد عنه .

فاذاً ، لابد لنا من تصحيح ما أصّلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدّمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيري ، وقد ذهب الآراء أشتاتاً في توجيه ذلك .

ونحن نقول على الاختصار : إنه من المتيقن الذي لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك من أحد ، أن الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث ، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها ، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي ، أي : إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى ، فالوضوء العبادي - مثلاً - هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها .

وعليه ، لا بد أن يفرض الوضوء عبادةً قبل فرض تعلّق الأمر الغيري به ؛ لأنّ الأمر الغيري - حسبما فرضناه - إنما يتعلّق بالوضوء العبادي بما هو عبادة ، لا بأصل الوضوء بما هو ، فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتى يقال : إنّ عباديته لا تلائم توصّلية الأمر الغيري ، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلّق الأمر الغيري به ، ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه ؛ لأنه عبادة في نفسه .

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر ، وهو : أنه إذا كانت عبادة الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري ، فما هو الأمر المصحح لعباديتها ؟ والمعروف أنه لا يصح فرض العبادة عبادةً إلاّ بتعلّق أمرٍ بها ليتمكن قصد امتثاله ؛ لأنّ قصد امتثال الأمر هو المقوّم لعبادية العبادة عندهم ، وليس لها في الواقع إلاّ الأمر الغيري ، فرجّع الأمر بالأخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها .

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها ؛ لتوقف عباديتها - حينئذٍ - على سبق الأمر الغيري ، والمفروض : أن الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها ؛ لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة ، فيلزم تقدّم المتأخر وتأخر المتقدم ، وهو خلف محال ، أو دور على ما قيل )) .

#### ٩ - المقدمة العبادية

الكلام في الأمر التاسع وهو الأخير من الأمور التي يبيّن الشيخ الماتن طاب ثراه من خلالها مبحث مقدّمة الواجب ، وهو معقودٌ لبيان " المقدّمات العبادية " .

وقد أفاد طاب ثراه ما حاصله : إنه عند مراجعة الشريعة المقدّسة ، نقف على :

١ - أنه قد ثبت بالدليل أن بعض المقدّمات الشرعية ، مقدّمات عبادية وهي لا تقع مقدّمة إلا إذا وقعت على وجه عبادي ، بأن يؤتى بها على وجه قربي .

٢ - ثبت بالدليل أيضاً ترتّب الثواب على هذه المقدّمات بخصوصها مستقلاً عن ذهابها .  
ومثال المقدّمات المتميّزة بهاتين الميزتين ، منحصرٌ في الطهارات الثلاث : الوضوء ، والغسل والتيمم ، هذا من جانب .

ومن جانبٍ آخر ، أنه قد تقدّم في الأمر الثالث من مبحث خصائص الوجوب

الغيري :

١ - أن من جملة خصائص الوجوب الغيري المقدّمي ، أنه لا يكون إلاّ توصلياً ، أي : أنه لا يكون في حقيقته عبادياً ، بل الهدف من الإتيان بالمقدّمات مجرد التوصل بها إلى ذهابها ، وتحقيق مقدّمتها ويحصل المطلوب بأيّ قصدٍ أُتي بها ، ولذا لو سافر المكلف إلى مكة المكرمة سالكاً طريقاً مغصوباً أو على مركبٍ مغصوبٍ - مثلاً - ، فلا يقدح ذلك في صحة

حجّه ، غايته أنه ارتكب معصية ؛ وليس ذلك إلا لأنّ قطع المسافة مقدّمة .

٢ - أنّ من خصائصه - أيضاً - ، أنّ الواجب الغيري بما هو واجبٌ غيري ، لا استحقاق للثواب عليه ، كما لاستحقاق للعقاب على تركه ، بل تمام الثواب راجعٌ إلى الإتيان بذی المقدّمة ، كما أنّ تمام العقاب راجعٌ إلى ترك الإتيان به .

وعلى هذا الأساس فيقع الإشكال في المقدّمة العبادية - الطهارات الثلاث - من جهتين:

الأولى : من جهة أنه إذا كانت موافقة الأمر الغيري لا توجب قرباً ، فكيف حال هذه المقدّمات التي لا شبهة في مقربيتها ، بل عدم صحتها لو لم تُؤتَ بقصد القرية ؛ كالطهارات الثلاث ؛ ( فإنه لا خلاف بين علماء الإسلام غير أبي حنيفة ، في اشتراطها بقصد الامر )<sup>(١)</sup> ، مع أنها متعلّقة للأمر الغيري الذي لا يكون إلاّ توصلياً ؟ !

الأخرى : من جهة ترتّب الثواب على هذه الطهارات الثلاث ، مع أنها واجبات غيرية ، وقد عرفت أنّ الوجوب الغيري لا يُثاب عليه ، ولا يُعاقب على تركه ؟ !

ثم أفاد طاب ثراه ، أنّ هذا الإشكال ليس إيراداً على عبادية الطهارات الثلاث واستحقاق الثواب عليها ؛ وإلاّ فكون هذه المقدّمات عباديةً يستحق الثواب عليها ، أمرٌ مفروغ عنه ولا ريب فيه ولا يمكن رفع اليد عنه ، بل هو - في الحقيقة - إيرادٌ على أصولنا وقواعدنا التي أصلناها وأسّناها للواجب الغيري ، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدّمات الثابتة عباديتها .

إذن : فلا بد لنا من الرجوع إلى تلك الأصول وتصحيحها بتوجيه عبادية الطهارات الثلاث على وجهٍ يلائم وينسجم مع توصلية الأمر الغيري ، وقد ذهب الآراء أشتاتاً في

---

(١) نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردی للشيخ المنتظري ١ - ٢ / ١٨٧ .

توجيه ذلك .

ونحن نقول على الاختصار : إنه من المسلم الذي لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك من أحد ، أن الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقُّفُ صحتها على إحدى الطهارات الثلاث ، غاية ما في البين أن الكلام في أن صحة الصلاة هل تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها ولو من دون قصد القربة ، أم على فعلها مقيداً بوقوعها على الوجه العبادي ، أي : إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى ؟

لا ينبغي الشك في أن الاحتمال الثاني هو الصحيح .

وبناءً عليه ، فمطلق الوضوء أو الغسل أو التيمم ، ليس شرطاً في صحة الصلاة ، بل الشرط حصّة خاصة من الوضوء - مثلاً - وهو الوضوء العبادي ، أي : الوضوء المأتي به متقرباً به إلى الله تعالى ، ومنه نستنتج : أن ما هو مقدّمة للصلاة من الطهارات الثلاث ، الوضوء العبادي ، والغسل العبادي ، والتيمم العبادي لا مطلقاً .

وعلى هذا الأساس ، فالعبادية ثابتة للطهارات الثلاث في المرتبة السابقة ، قبل فرض تعلُّق الأمر الغيري والمقدّمي بها ؛ وذلك لأنّ الأمر الغيري - حسبما فرضناه - إنّما يتعلّق بالوضوء العبادي - مثلاً - بما هو عبادةٌ ، لا بأصل الوضوء بما هو كان عبادياً أم لم يكن .

وبالنتيجة ، فلم تنشأ عبادية الوضوء - مثلاً - من ناحية الأمر الغيري حتى يُستشكل ويقال : إنّ عباديته لا تلائم توصُّلية الأمر الغيري ، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلُّق الأمر الغيري به .

ولما كانت عبادية الوضوء - مثلاً - ثابتة في نفسه ، فعندها ينحلّ الإشكال من جهته الثانية أيضاً - أعني : حديث استحقاق الثواب - ، فيقال : إنّ الإتيان بالوضوء يترتّب عليه الثواب ؛ من جهة أن الوضوء في حدّ نفسه عبادةٌ ، وكلّ عبادةٍ يُستحقّ عليها الثواب ،

واستحقاق الثواب لم يتأتَّ من ناحية الأمر الغيري حتى يُقال بأنَّ الأمر الغيري ، أمرٌ توصُّلي ، وهو لا يوجب ثواباً ولا عقاباً .

إلى هنا استطاع الشيخ الماتن طاب ثراه أن يحلَّ الإشكال بجهتيه كليهما بهذا البيان المتقدم .

إلاَّ أنَّ هذا البيان يتولَّد منه إشكالٌ آخر ، وتوضيحه بعد رسم مقدِّمة ، وهي : أنه هناك خلاف بين الأعلام في أنَّ المصحَّح لعبادية العبادة ما هو ؟ قولان في المسألة :

القول الأول : ذهب المشهور <sup>(١)</sup> إلى أنَّ عبادية العبادة منوطة بقصد امتثال الأمر ، فلا يصح فرض العبادة عبادةً إلاَّ بتعلُّق أمرٍ بها ليتمكن قصد امتثاله ؛ لأنَّ قصد امتثال الأمر هو المقوِّم لعبادية العبادة عندهم .

القول الآخر : وذهب جماعة من المتأخرين - ومنهم الشيخ الماتن طاب ثراه - إلى أنَّ وجود الرجحان والمطلوبية الذاتية ، كافٍ في عبادية العبادة ، ولا يشترط فيها تعلُّق الأمر بها من قِبَل المولى ، فتعظيم المولى ومدحه وثناؤه إذا أُتي بها بقصد التقرب إليه يكون من العبادات ، وإنَّ لم يتعلق بذلك أمرٌ ، لكن لابدَّ من أن يكون التعظيم أو المدح أو الثناء بنحوٍ يليق بجنابه تعالى ، والكاشف عما يليق به تعالى ، هو الأمر الصادر من قِبَله ، ولكن بعد تعلُّق الأمر وإحراز لياقته بجنابه تعالى ، لا يشترط في عبادية العمل إتيانه بداعي الأمر ، بل يكفي في تحقُّقه عبادةً إتيانه بداعي التعظيم ونحوه <sup>(٢)</sup> .

---

(١) ينظر : تحريات في الأصول - السيد مصطفى الخميني ٧ / ٢٢٨ .

(٢) ينظر : فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ الكاظمي ١ - ٢ / ٣١٥ ، نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للمتظري ١ - ٢ / ١١٠ .

والإشكال مبني على رأي المشهور في هذا المقام ، وبعد هذه المقدمة نأتي على توضيح الإشكال ، وحاصله : إنه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري ، فما هو الأمر المصحح لعباديتها ؟

بيان ذلك : أن هذه الطهارات ليس لها في الواقع إلا الأمر الغيري والمقدمي ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، المعروف والمشهور بين الأصوليين ، هو أنه لا يصح فرض العبادة عبادةً إلا بتعلّق أمرٍ بها ليتمكن قصد امتثاله ؛ باعتبار أن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم ، فيرجع المطلب بالأخير إلى ذلك الأمر الغيري لتصحيح عباديتها ؛ إذ لا أمر آخر لها في البين ، والحال أن الأمر الغيري من المحال أن يكون مصححاً لعبادية الطهارات ؛ وذلك لاستلزامه الخلف أو الدور ، وكلاهما محال .

أما بيان الخلف : فلأنّ عبادية الطهارات - على المشهور - متوقّفة على سبق الأمر الغيري ، بأن يكون هناك أمرٌ غيري في المرتبة السابقة قد تعلّق بها حتى تصح عباديتها ، والمفروض أن الأمر الغيري متأخّر عن فرض عباديتها ؛ لأنه بناءً على ما بيّناه سابقاً ، أن الأمر الغيري إنما تعلّق بالطهارات بما هي عبادة ، فالوضوء العبادي - مثلاً - تعلّق به الأمر الغيري ، لا أصل للوضوء بما هو ، وعندها فما فرض متأخراً - الأمر الغيري - صار متقدماً ، وما فرض متقدماً - عبادية الوضوء - صار متأخراً ، وهذا خلف .

وأما بيان الدور : فلأنّ الأمر الغيري يتوقّف على أن يكون الوضوء - مثلاً - عبادةً ؛ لأنه إنما تعلّق بما هو مقدّمةٌ للواجب ، وما هو كذلك إنما هو الوضوء العبادي ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، أن عبادية الوضوء - على المشهور - تتوقّف على الأمر الغيري ؛ إذ



ليس للطهارات في الواقع إلا الأمر الغيري ، وبالنتيجة فيتوقف الأمر الغيري على الأمر الغيري ، وهو من توقّف الشيء على نفسه ، وهذا دور .

وقد أجيب عن هذا الإشكال الأساس بوجه كثيرة ، نأتي عليها إن شاء الله تعالى .

## المحاضرة (( ٤٣ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( وقد أجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة .  
وأحسنها فيما أرى - بناءً على ثبوت الأمر الغيري أي : وجوب مقدّمة  
الواجب ، وبناءً على أنّ عبادة العبادة لا تكون إلّا بقصد الأمر المتعلق بها - ، هو  
: أنّ المصحّح لعبادة الطهارات ، هو الأمر النفسي الاستجابي لها في حدّ ذاتها  
السابق على الأمر الغيري بها ، وهذا الاستجاب باقٍ حتى بعد فرض الأمر  
الغيري ، ولكن لا بحدّ الاستجاب الذي هو جواز الترك ؛ إذ المفروض أنه قد  
وجب فعلها فلا يجوز تركها ، وليس الاستجاب إلّا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى  
الوجوب ، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم ، بل يشتدّ وجوده ، فيكون  
الوجوب استمراراً له ؛ كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة  
أقوى ، وهو وجودٌ واحدٌ مستمرٌّ ، وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذٍ  
يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه ، فليست عباديتها متأتيةً من الأمر الغيري حتى  
يلزم الإشكال .

ولكنّ هذا الجواب - على حسنه - غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع  
الشبهة .

وسر ذلك : أنه لو كان المصحّح لعباديتها هو الأمر الاستجابي النفسي  
بالخصوص ، لكان يلزم ألاّ تصح هذه المقدّمات إلّا إذا جاء بها المكلف بقصد

امثال الأمر الاستجابي فقط ، مع أنه لا يفتي بذلك أحدٌ ، ولا شك في أنها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امثال أمرها الغيري ، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها .

فنقول إكمالاً للجواب : إنه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسي مصححاً لعباديتها أنّ المأمور به بالأمر الغيري ، هو الطهارة المأتي بها بداعي امثال الأمر الاستجابي ، كيف ! وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيري ، فكيف يفرض أنّ المأمور به هو المأتي به بداعي امثال الأمر الاستجابي ؟

بل مقصود المجيب : أنّ الأمر الغيري لما كان متعلقه ، هو الطهارة بما هي عبادة ، ولا يمكن أنّ تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمرٌ غيري ، فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرض سابق عليه ، وليس هو إلا الأمر الاستجابي النفسي المتعلق بها ، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيري بها ، وإن كان حين توجه الأمر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحده ، وهو جواز الترك ، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها ؛ لأنّ المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح ، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي ، وهي باقية بعد تعلق الأمر الغيري .

وإذا صح تعلق الأمر الغيري بما هي عبادة ، واندكاك الاستحباب فيه ، بمعنى أنّ الأمر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبة ، فإنه حينئذ لا يبقى إلا

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٥٥)

الأمر الغيري صالحاً للدعوة إليها ، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً ، غاية الأمر أنّ عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمراً غيرياً ، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبة النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستجابي النفسي السابق .

وعليه ، فينقلب الأمر الغيري عبادياً ، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال : إنّ الأمر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية .

ومن هنا لا يصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها ؛ لأنّ الاستحباب بحده قد اندك في الأمر الغيري فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده )) .

كان كلامنا أخيراً في الإشكال الأساس - الذي عبّر عنه الشيخ الماتن طاب ثراه ؛ بقوله: (هذه الشبهة) - ، وقد قرّرنا الإشكال في الدرس السابق ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى الجواب على ذلك الإشكال ، وقد أجيب عن هذا الإشكال بعدة وجوه ، أحسنها في رأي الماتن طاب ثراه ، ما حاصله : إنّ المصحّح لعبادية الطهارات ، ليس هو الأمر الغيري حتى يلزم الخلف أو الدور ، بل المصحّح لعباديتها ، هو أمرٌ نفسي استجابي تعلّق بذات هذه الأفعال ، بحيث صيرّها مستحبةً في نفسها ، قبل أن تتنقل هذه الطهارات إلى مرحلتها الجديدة أعني : مرحلة مقدّميتها للواجب وتعلّق الأمر الغيري بها .

وهذا الاستحباب النفسي الثابت لهذه الأفعال ، باقٍ على ما هو عليه حتى بعد فرض الأمر الغيري ، ولكن لا بعد الاستحباب الذي هو عبارة عن رجحان الفعل مع جواز الترك ؛ لأنّ من الواضح أنه مع مجيئ الأمر الغيري فلا يبقى حديث جواز الترك في البين ،

بل يتبدّل إلى وجوب الفعل والمنع عن الترك .

والسرّ في بقاء الاستحباب على حاله بعد مجيئ الأمر الغيري ، هو أنّ الاستحباب - في الحقيقة - مرتبةٌ ضعيفةٌ من الطب بالنسبة إلى الوجوب ، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم بالمرّة ، بل طرو الوجوب عليه يوجب اشتداد وجود الاستحباب ، فيكون الوجوب - في الحقيقة - استمراراً له ؛ كاشتداد السواد والبياض من مرتبةٍ ضعيفةٍ إلى مرتبةٍ أقوى ، وهو وجودٌ واحدٌ مستمرٌّ ، ففي زمانٍ كان متلوّناً بلون الاستحباب وجواز الترك وفي زمانٍ آخر متلوّناً بلون الوجوب وعدم جواز الترك .

وما نحن فيه نظير طالب العلم المحصّل الذي اكتسب معلوماتٍ هذا العام ، فإنه إذا اكتسب في العام اللاحق معلوماتٍ أخرى ، فحينئذٍ تزداد معلوماته ، لا أنّ معلوماته السابقة تنمحي وتنعدم بالمرّة ، كما هو واضح .

وإذا كان الأمر كذلك وأنّ عبادة الطهارات آتيةٌ من ناحية الأمر النفسي الاستحبابي ، فالأمر الغيري حينئذٍ يدعونا إلى ما هو عبادةٌ في نفسه ، فليست عبادة الطهارات متأتيةً من ناحية الأمر الغيري حتى يلزم الإشكال .

هذا هو أحسن الأجوبة في نظر الماتن طاب ثراه على الإشكال المتقدم<sup>(١)</sup> .

ثم ذكر الماتن طاب ثراه ، أنّ هذا الجواب على حسنه ، غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لقطع مادة الشبهة من أساسها ، مبيناً سرّ ذلك ؛ بقوله : ( وسرّ ذلك : أنه لو كان المصحح

---

(١) وهذا الجواب منسوبٌ إلى المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه . ينظر : كفاية الأصول ١١١ ، وهو مبني على أمرين - كما قال الماتن في المتن - :

الأول : ثبوت وجوب مقدّمة الواجب ، أي : ثبوت الأمر الغيري .

والآخر : إنّ عبادة العبادة لا تكون إلّا بقصد الأمر المتعلق بها ، كما عليه المشهور .

( ... ) ، وحاصله : إنّ لأحدٍ أن يناقش ويقول : لو كان المصحح لعبادية الطهارات عبارةً عن الأمر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان لازم ذلك ألاّ تصح هذه المقدّمات إلّا في موردٍ واحدٍ ، ألا وهو : ما إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي النفسي فقط ، في حين أنه لا يفتي بذلك أحدٌ ، ولا شكّ في أنها تقع صحيحةً لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيري ، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها ، فيرى من اللازم الإتيان بها بقصد امتثال أمرها الغيري ، ولا يحقّ له الإتيان بها بقصدٍ آخر ، وعندها فماذا نصنع بهذا الإشكال ؟

فمن أجل ذلك ، أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه أنه لا بد لنا من إكمال الجواب المتقدّم ، حتى تتم الإجابة على السؤال الذي أثير أخيراً ، فأفاد ما حاصله : إنّ الإجابة لا تكتمل إلّا بعد التعرّف على مقصود المجيب ، فبيّن طاب ثراه أنّ مقصود المجيب من كون عبادية الطهارات ناشئةً من ناحية الأمر النفسي الاستحبابي ، ليس هو أنّ المكلف ملزّمٌ بإتيان الطهارة بداعي امتثال أمرها الاستحبابي حتى بعد تعلّق الأمر الغيري بها وصورورها مقدّمةً ، كي يُستشكل بذلك الإشكال ، كيف ! والشاهد على أنّ مقصود المجيب ليس ذلك ، هو أنّ المجيب نفسه ذكّر في مقام جوابه ، أنه بعد مجيئ الأمر الغيري لم يبق الاستحباب النفسي بحده ، بل يشتدّ وجوده حتى يصل مرحلة الوجوب ، ومعه فكيف يفرض أنّ المأمور به هو المأتي به بداعي امتثال الأمر الاستحبابي ؟

إذن : فما هو مقصود المجيب ؟ مقصوده : أنّ الأمر الغيري لما كان متعلّقه هو الطهارة بما هي عبادة لا ذات الطهارة بما هي كانت عبادةً أم لم تكن ، ومن المستحيل أنّ تكون عباديتها ناشئةً من نفس الأمر الغيري بما هو أمرٌ غيري ؛ باعتبار أنّ الأمر الغيري أمرٌ توصّلي ، فلا محالة لا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرضٍ سابقٍ عليه ،

وليس هو إلا الأمر الاستحبابي النفسي المتعلق بها ، وهذا هو المصحح لعباديتها قبل فرض تعلُّق الأمر الغيري بها ، وهذا الأمر الاستحبابي وإن كان حين توجُّه الأمر الغيري لم يبقَ بحدّه ، وهو جواز الترك ، ولكن لا تذهب بذلك عباديتها ، بل عباديتها محفوظة ؛ لأنّ المناط في عباديتها ليس جواز الترك حتى يُقال : بأنّ جواز الترك لما لم يكن باقياً ، فالعبادية أيضاً معدومة ، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي ، وهي باقية بعد تعلُّق الأمر الغيري ، وهي الموجبة للعبادية .

ثم إذا صح هذان المطلبان : أ - تعلُّق الأمر الغيري بالطهارات الثلاث بما هي عبادة ، لا بذاتها على الإطلاق .

ب - بعد مجيئ الأمر الغيري ، لم يبقَ الاستحباب بحدّه بل يندكُّ في الأمر الغيري ويفنى فيه ، بمعنى أنّ الأمر الغيري يكون استمراراً لذلك الاستحباب النفسي وتلك المطلوبية الذاتية في الطهارات .

فإنه حينئذٍ بعد مجيئ الأمر الغيري وتعلُّقه بالطهارات وصيرورتها مقدّمةً للواجب ، لا يبقى أمامنا إلاّ الأمر الغيري صالحاً للدعوة إلى العبادة ؛ وذلك لأنّ الأمر الغيري في خصوص المقام ، يختلف عن سائر الأوامر الغيرية في نقطة ، وهي : أنّ سائر الأوامر الغيرية المتعلقة بمقدّماتٍ غير عبادية - كالأمر بقطع المسافة ، ونحوه - ، باقيةٌ على توصليتها ، بينما الأمر الغيري في خصوص المقام المتعلّق بالطهارات الثلاث ، فإنه وإن كان أولاً وبالذات أمراً توصلياً ، إلاّ أنه ثانياً وبالعرض صار تعبدياً واكتسب صبغة العبادة ، وإليه يشير قول الماتن طاب ثراه : ( ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً ) .

غاية الأمر أنّ عباديته لم تجئ من أجل نفس كونه أمراً غيرياً ، حتى يُقال : إنّ الأمر الغيري ذاتاً ، أمرٌ توصلي ويستحيل أن يكون تعبدياً ، بل عباديته من أجل كونه امتداداً

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٥٩)

---

لتلك المطلوبة النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستجابي النفسي السابق .

ومن هنا ، لا يصح للمكلف - أكيداً - الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها ؛ لأنّ الاستحباب بحده قد اندكّ في الأمر الغيري فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده .



## المحاضرة (( ٤٤ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( نعم يبقى أن يقال : إنّ الأمر الغيري إنما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة ؛ لأنه حسب الفرض متعلّقه هو الطهارة بصفة العبادة ، لا ذات الطهارة ، والأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به ، فكيف صح أن يؤتى بذات العبادة بداعي امتثال أمرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة ؟

ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول : إذا كان الوضوء - مثلاً - مستحباً نفسياً فهو قابلٌ لأن يتقرب به من المولى ، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيري المنك في الأمر الاستجابي .

وبعبارة أخرى : قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الأمر الغيري المتعلّق بها ، والأمر الغيري إنما يدعو إلى ذلك ، فإذا جاء المكلف بها بداعي الأمر الغيري المنك في الأمر الاستجاب - والمفروض ليس هناك أمرٌ موجود غيره - صحّ التقرب به ووقعت عبادة لا محالة ، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدّمته .

هذا كلّ بناء على ثبوت الأمر الغيري بالمقدّمة ، وبناءً على أن مناط عبادة العبادة هو قصد الأمر المتعلّق بها .  
وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما .

أما الأول : فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدّمة الواجب، فلا أمر غيري أصلاً .

وأما الثاني : فلأنّ الحق أنه يكفي في عبادة الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى ، غاية الأمر أنّ العبادات قد ثبت أنها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل ، لا يصح الإتيان بالفعل عبادةً بل يكون تشريعاً محرماً ، ولا يتوقف ذلك على تعلّق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعلياً من المولى ، ولذا قيل : يكفي في عبادة العبادة حسنهما الذاتي ومحبيتهما الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانعٌ من توجّه الأمر الفعلي بها .

وإذا ثبت ذلك ، فنقول في تصحيح عبادة الطهارات : إنّ فعل المقدّمة بنفسه يُعدُّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادةً في نفسه مأموراً بها .

فيكون الإتيان بالمقدّمة بنفسه يُعدُّ امتثالاً للأمر النفسي بذی المقدّمة العبادي، ويكفي في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به ، ولا شك في أنّ قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدّماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يُعدُّ طاعةً وانقياداً للمولى .

وبهذا تُصحَّح عبادية المقدِّمة وإنَّ لم نقل بوجوبها الغيري ، ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري )) .

لازال الكلام حول المقدِّمات العبادية وبيان الإشكال فيها ، وتقدِّم جواب الشيخ الماتن طاب ثراه عنه .

ولكن بقي هناك اعتراض على البيان المتقدِّم ، أشار إليه الماتن طاب ثراه ؛ بقوله : ( نعم يبقى أن يقال : إنَّ الأمر الغيري ... ) ، وحاصله : إنَّ الطهارات الثلاث في حدِّ ذاتها عبادةٌ كما تقدِّم بيان ذلك ، والأمر الغيري لم يتعلَّق بذات العبادة ، أي : لم يتعلَّق بذات الطهارة ، بل تعلَّق بالطهارة بما هي موصوفة بأنها عبادةٌ ، ومن البين أنَّ كلَّ أمرٍ لا يدعو المكلف إلَّا إلى ما تعلَّق به ، فهنا إذا أراد المكلف أن يأتي بالمقدِّمة الواجبة - كالوضوء مثلاً في مقامنا - ، فهو يأتي بذات الوضوء قاصداً امثال الأمر الغيري الذي يدعو إليها ، ولم يلتفت إلى الأمر الاستجابي النفسي المتعلَّق بالوضوء ، فهذا معناه عدم تحقُّق الامتثال من المكلف ؛ وذلك لأنَّ الأمر الغيري - حسب البيان المتقدِّم - قد تعلَّق بالوضوء الموصوف أنه عبادةٌ ، بينما ذات الوضوء فلم يتعلَّق به الأمر الغيري ، إذاً ما يريد أن يأتي به ليس هو متعلِّقاً للأمر الغيري ، وما هو متعلِّق للأمر الغيري لم يأت به ، فلا امتثال في البين !

وقد أجاب طاب ثراه عنه ، بما حاصله : إنه إذا كان الوضوء - مثلاً - مستجاباً نفسياً فهو قابلٌ لأنَّ يتقرب به من المولى ، إنما الكلام في أنَّ التقربَ بمَ تتحقَّق فعليته ؟ ، وفعليَّة التقرب إنما تتحقَّق بقصد الأمر الغيري المنكِّ في الأمر الاستجابي ، أي : يتحقَّق الامتثال بقصد امتثال أمرٍ عبادي ، ألا وهو الأمر الغيري الذي اندكَّ فيه الاستجاب ، لا أنَّ فعليَّة التقرب تتحقَّق بقصد امتثال أمرٍ غيري محض قد تعلَّق بذاتٍ مجردة عن كونها موصوفةً بأنها عبادةٌ حتى يرد هذا الاعتراض وأنَّ ذات العبادة كيف يمكن الإتيان بها بقصد الأمر

الغيري ؟

وبكلمة أخرى : أنا قد فرضنا الطهارات عباداتٍ نفسية في مرتبة سابقة على الأمر الغيري المتعلق بها ، والأمر الغيري إنما يدعو إلى ذلك ، فإذا جاء المكلف بهذه المقدمات بداعي الأمر الغيري المنكف فيه الاستحباب - والمفروض أنه ليس هناك أمرٌ موجودٌ غيره يدعو للامتثال والإتيان بالمقدمة - ، صحَّ التقرب به ووقعت هذه المقدمات عبادةً لا محالة ، وبذلك يتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته ، وهو الإتيان بالوضوء أو الغسل أو التيمم العبادي في المقام ، فلا يرد الاعتراض المتقدم من هذه الناحية .

إلى هنا انتهى جواب الشيخ الماتن طاب ثراه بكل تفاصيله .

ثم أفاد ، أن جميع ما أجبنا به مبنيٌّ على مبنيين في مسألة مقدمة الواجب ، وهما :

الأول : ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة ، أي : ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة .

الآخر : إنَّ مناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها ، كما عليه المشهور .

ونحن لا نقول بكلا المبنيين .

أما المبنى الأول : فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب ،

فلا أمر غيري أصلاً .

وأما المبنى الآخر : فلأنَّ الحق أنَّ مناط عبادية العبادة ، ليس هو وجود الأمر الفعلي ،

بل يكفي في عباديتها وجود ملاك الأمر الفعلي ، أعني : ارتباط الفعل بالمولى والإتيان به

متقرباً إليه تعالى ، فإذا أحرزنا أنَّ الفعل محبوبٌ للمولى ، تسنَّى لنا الإتيان به بقصد القرية ،

غاية الأمر أنَّ هذا المطلب له من الأهمية بمكانٍ ؛ باعتبار أنَّ العبادات لما ثبتَّ أنها توقيفية ،

بمعنى أنَّ العبادة تتوقف على إحراز رضا الشارع المقدَّس ، فما لم يثبت رضا المولى بالفعل

وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل ، لا يصحُّ الإتيان بالفعل عبادةً بل يكون تشريعاً

محرمًا ، ولكن في عين الحال لا يتوقف ذلك على تعلُّق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعلياً من المولى ، بل يكفي في عبادة العبادة حُسْنُها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانعٌ من توجُّه الأمر الفعلي بها ؛ كما لو رأى العبد أنَّ ولد مولاه في حال الغرق ، ولم يكن المولى حاضراً هناك حتى يُصدِرَ أمراً ؛ كأن يقول - مثلاً - : " أنقذ الغريق " ، إلا أنَّ العبد متيقِّنٌ بأنَّ نجاة ولد المولى من الغرق ، أمرٌ محبوبٌ ومطلوبٌ له ، ففي هذه الحالة لا يلزم وجود أمرٍ فعلي من قِبَل المولى ، بل هذا المقدار من إحراز الملاك - وأنَّ نجاة ولد المولى في هذا الحال ، لها حُسْنٌ ذاتي ومحبوبيةٌ ذاتيةٌ للمولى - كافٍ في لزوم الامتثال ، ولو كان هناك مانعٌ لدى المولى من توجُّه الأمر الفعلي .

### رأي الشيخ الماتن في تصحيح عبادة الطهارات الثلاث

والحاصل : أنَّ الشيخ الماتن طاب ثراه بما أنه لا يقول بهذين المبنيين ، فلذا اختار طريقاً آخر مختصراً ومعبداً للقول بعبادة الطهارات الثلاث ؛ فقال : ( وإذا ثبت ذلك ، فنقول في تصحيح عبادة الطهارات : إنَّ فعل المقدِّمة ... إلخ ) ، وبيانه : إنَّ الآتي بمقدِّمات الواجب ، له حالتان :

تارةً يأتي بها لا بقصد التوصل إلى ذي المقدِّمة ؛ كما لو طهَّر المكلف ثوبه - مثلاً - ؛ لغرض حبِّه النظافة .

وأخرى يأتي قاصداً التوصل بها إلى ذي المقدِّمة .

ففي الحالة الثانية ، نقول : إنَّ فعل المقدِّمة بنفسه ، يُعدُّ شروعاً في امتثال ذي المقدِّمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادةٌ في نفسه مأمورٌ بها ، وعندها بنفس الإتيان بالمقدِّمة يُعدُّ امتثالاً للأمر النفسي بذمها العبادي ، وقد قلنا - فيما سبق - إنه يكفي في عبادة الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به ، ولا شكَّ في أنَّ

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٦٥)

قصد الشروع بامتنال الأمر النفسي من خلال الإتيان بمقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي ، يُعدُّ طاعةً وانقياداً للمولى ، وما كان طاعةً وانقياداً فهو عبادةً ، والعبادة يترتب عليها الثواب ، وبهذا تصحَّح عبادية المقدمة بلا حاجةٍ إلى فرض طاعة الأمر الغيري ، بل حتى وإن لم نقل بالوجوب الغيري للمقدمة .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( ولذا قيل : يكفي في عبادية العبادة ... ) كما عليه صاحب الكفاية

طاب ثراه <sup>(١)</sup> .

---

(١) ينظر : كفاية الأصول ١١١ .

## المحاضرة (( ٤٥ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( ومن هنا يصح أن تقع كلّ مقدّمة عبادةً ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة ؛ كتطهير الثوب - مثلاً - مقدّمة للصلاة ، أو كالمشي حافياً مقدّمة للحج أو الزيارة ، غاية الأمر أن الفرق بين المقدّمات العبادية وغيرها ، أن غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجهٍ قربي ، بخلاف المقدّمات المشروطة فيها أن تقع عبادة ؛ كالطهارات الثلاث .

ويؤيد ذلك : ما ورد من الثواب على بعض المقدمات ، ولا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث من أن الثواب على ذي المقدّمة يوزّع على المقدّمات ؛ باعتبار دخالتها في زيادة حماسة الواجب ؛ فإنّ ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الأمر الغيري وأنّ عبادية المقدّمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشئان إلا من جهة الأمر الغيري ، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم .

فإن قلت : إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به ، فلا يعقل أن يكون الأمر بذی المقدّمة داعياً بنفسه إلى المقدّمة إلّا إذا قلنا بترشّح أمرٍ آخر منه بالمقدّمة ، فيكون هو الداعي ، وليس هذا الأمر الآخر المترشّح إلّا الأمر الغيري ، فرجع الإشكال جذعاً .

قلت : نعم ، الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلّق به ، ولكننا لا ندعي أنّ الأمر بذِي المقدّمة هو الذي يدعو إلى المقدّمة ، بل نقول : إنّ العقل هو الداعي إلى فعل المقدّمة توصّلاً إلى فعل الواجب ، وسيأتي أنّ هذا الحكم العقلي لا يُستكشف منه ثبوت أمرٍ غيري من المولى ، ولا يلزم أنّ يكون هناك أمرٌ بنفس المقدّمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها .

والحاصل : أنّ الداعي إلى فعل المقدّمة هو حكم العقل ، والمصحّح لعباديتها شيءٌ آخر هو قصد التقرب بها ، ويكفي في التقرب بها إلى الله أن يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة ، لا أنّ الداعي إلى فعل المقدّمة هو نفس المصحّح لعباديتها ، ولا أنّ المصحّح لعبادية العبادة منحصر في قصد الأمر المتعلّق بها ، وقد سبق توضيح ذلك .

وعليه ، فإنّ كانت المقدّمة ذات الفعل - كالتطهير من الخبث - فالعقل لا يحكم إلاّ بإتيانها على أي وجه وقعت ، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصّلاً إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب ، وإنّ كانت المقدّمة عملاً عبادياً - كالطهارة من الحدث - فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك ، والمفروض أنّ المكلف متمكّن من ذلك ، سواء أكان هناك أمرٌ غيري أم لم يكن ، وسواء أكانت المقدّمة في نفسها مستحبة أم لم تكن .

فلا إشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات )) .

مازال الكلام حول تصحيح الماتن طاب ثراه عبادية الطهارات الثلاث ، وقد



صحَّح بها تقدّم تقريره .

ثم وسّع طاب ثراه دائرة الموضوع ؛ فقال : ( ومن هنا ... ) ، أي : ومن أنه إذا أتى المكلف بمقدّمات الفعل قاصداً بها التوصل إلى امتثال ذمها ، فإنه يترتب عليها الثواب ، نقول : إنّ هذا المطلب لا اختصاص له بالمقدّمات العبادية ، بل يصح أن تقع كلّ مقدّمة - عبادية كانت أم غيرها - عبادةً إذا كان فعل المقدّمة بقصد التوصل بها إلى ذي المقدّمة ، فإنّ نفس الإتيان بالمقدّمة يُعدّ شروعاً في امتثال ذمها ويستحقّ فاعلها المثوبة ؛ كتطهير الثوب - مثلاً - مقدّمةً للصلاة إذا كان بقصد التوصل ، فهو عبادةً يستحقّ فاعله الثواب ، أو كالمشي حافياً مقدّمةً للحج أو الزيارة إذا كان بقصد التوصل ، فهو عبادةً كذلك ، وهكذا .

غاية الأمر أنّ الفرق بين المقدّمات العبادية وغيرها ، في أنّ غير العبادية لا يلزم فيها أن تقع على وجهٍ قربي ، بل المطلوب يحصل بأيّ وجهٍ تقع ، بخلاف المقدّمات العبادية فإنه يلزم فيها أن تقع على وجهٍ قربي ؛ كالطهارات الثلاث .

ومما يؤيد ما ذكرناه - من أنّ مقدّمات الفعل لو كان الإتيان بها بقصد التوصل ، لترتب الثواب عليها - ما ورد في الروايات من ترتّب الثواب على بعض المقدّمات ؛ من قبيل المشي حافياً إلى الحج ، أو زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوةٍ كذا من الثواب .

وجه التأييد : أنّ الذي يسافر إلى مكة أو كربلاء بقصد الزيارة ، فلا ريب في أنّ كلّ خطوةٍ يخطوها يترتب الثواب عليها ؛ وذلك للفرق الواضح بين مَنْ سافر إلى مكة أو كربلاء بقصد التجارة وكانت زيارته ضمناً ، وبين مَنْ سافر بقصد الزيارة ، فإنّ عمل الثاني من الابتداء اكتسب لون العبادة ، الأمر الذي ترتّب الثواب على نفس المقدّمات ، بخلاف الأول .

وعلى هذا ، فلا حاجة لنا إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث <sup>(١)</sup> ، من أن الثواب مترتبٌ على ذي المقدمة ، غاية الأمر أن الروايات ورّعت الثواب على المقدمات ؛ باعتبار دخالتها في زيادة حماسة الواجب ، فلذا أسندت الثواب - مجازاً - إلى المقدمات ؛ فإنّ ذلك التأويل كان مبنياً على : أ - فرض ثبوت الأمر الغيري ، ب - وأنّ عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشئان إلّا من جهة الأمر الغيري ، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم ، والحال أنّنا لا نسلّم كلا المبنين .

بقي في المقام إشكالٌ أشار إليه الماتن ؛ بقوله : ( فإن قلت : إنّ الأمر لا يدعو ... ) ، وحاصله : إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به ، فإن كان متعلّقاً بالمقدمة فيدعو إليها ، وإن كان متعلّقاً بذوي المقدمة فيدعو إليه ، وإن كان متعلّقاً بهما فيدعو إليهما .

وعلى هذا الأساس ، فالأمر المتعلّق بذوي المقدمة ؛ كالصلاة - مثلاً - ، لا يكون داعياً إلّا إلى الصلاة ، ولا يعقل أن يكون داعياً بنفسه إلى المقدمة ؛ كالوضوء - مثلاً - ، إلّا إذا قلنا بترشّح أمرٍ آخر منه - أي : من الأمر بذوي المقدمة - بالمقدمة ، فيكون هو الداعي إليها ، وليس هذا الأمر الآخر المترشّح إلّا الأمر الغيري ، فرجع الإشكال مرةً أخرى جذعاً ، من أنّ الأمر الغيري لا يمكن أن يكون مصحّحاً للعبادية ، والمفروض أنه لا أمر آخر في البين ، وعليه فما منشأ العبادية ؟ !

وقد أجاب طاب ثراه عن ذلك ؛ بقوله : ( قلت : نعم ، الأمر لا يدعو ... ) ، وحاصله : إنه نعم ، الأمر لا يدعو المكلف إلّا إلى ما تعلّق به ، وهذا أمر لا يختلف عليه اثنان ، ولكننا لا ندعي أن الأمر بذوي المقدمة هو الذي يدعو المكلف إلى المقدمة ، حتى يرد الإشكال المتقدّم ، بل نقول : إنّ الداعي إلى فعل المقدمة توصلاً إلى فعل الواجب ، إنما هو

---

(١) تقدّم من الماتن طاب ثراه في ص ٣٢٦ من الكتاب .

العقل ، وسيأتي أنّ هذا الحكم العقلي لا يُستكشف منه حكمٌ شرعي أي : ثبوت أمرٍ غيري من المولى ، ولا تلازم بين الحكمين ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، لا يلزم في عبادية المقدمات أن يكون هناك أمرٌ فعليٌّ بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها ، بل المصحح لعباديتها شيءٌ آخر ، وهو قصد التقرب بها ، ويكفي في التقرب بها إلى الله أن يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة ، أي : إلى ذي المقدمة العبادي .

فتحصل لدينا أمران لا ينبغي الخلط بينهما :

١ - إنَّ الداعي إلى فعل المقدمة ، هو حكم العقل .

٢ - إنَّ المصحح لعباديتها شيءٌ آخر ، هو قصد التقرب بها .

ومنه يظهر : إنَّ الداعي إلى فعل المقدمة شيءٌ ، والمصحح لعباديتها شيءٌ آخر ، فلا يتوهم أنَّ الداعي إلى فعل المقدمة ، هو نفس المصحح لعباديتها ، ولا أنَّ المصحح لعبادية العبادة منحصرٌ في قصد الأمر المتعلق بها خلافاً للمشهور ، كما سبق توضيح ذلك .

وفي ضوء هذا البيان نخرج بهذه النتيجة ، وهي : أنَّ مقدّمة الواجب تارةً تكون ذات الفعل ، وأخرى الفعل العبادي .

أ - فإنَّ كانت المقدّمة ذات الفعل ؛ كتطهير البدن من الخبث - مثلاً - ، فالعقل لا يحكم إلاّ بإتيانها على أي وجهٍ وقعت ، ولكن من الواضح أنه لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة ، صحَّ ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب .

ب - وإنَّ كانت المقدّمة عملاً عبادياً ؛ كالطهارات الثلاث ، فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك ، والمفروض أنَّ المكلف قادرٌ على ذلك ، فعليه الإتيان ، سواء أكان هناك أمرٌ غيري أم لم يكن ، وسواء أكانت المقدّمة في نفسها مستحبة أم لم تكن .

وعليه ، فلا إشكال في عبادية الطهارات من جميع الوجوه .

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه : ( وإن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة ؛ كتطهير

الثوب ... ) أي : وإن لم تكن المقدمة عباديةً ، مع ذلك لو أتى المكلف بها بقصد التوصل

بها إلى ذي المقدمة ، اكتسبت لون العبادة ، كما تقدّم توضيح ذلك مع الأمثلة .

## المحاضرة (( ٤٦ ))

قال المصنّف طاب ثراه : (( النتيجة :

### مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة ، وهو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب الذي قلنا : إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين ، وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها ، ببيان تحرير النزاع ، وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، إذ قلنا : إنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب أي : أنه يدرك لزومها ، ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم أيضاً بأنّ المقدّمة واجبة أيضاً عند مَنْ أَمَرَ بما يتوقف عليها ؟

لقد تكثّرت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها ، ونذكر ما هو الحق منها ، وهي :

١ - القول بوجوبها مطلقاً .

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقاً ، وهو الحق وسيأتي دليله .

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب ، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب .

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضاً ، ولكن بالعكس ، أي : يجب السبب

دون غيره .

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري ؛ باعتبار أنه واجبٌ بالوجوب النفسي ؛ نظير جزء الواجب ، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري ، وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني .

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً ، ولكن بالعكس ، أي : يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدّمي دون غيره .

٧ - التفصيل بين المقدّمة الموصلة ، أي : التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب ، وبين المقدّمة غير الموصلة فلا تجب ، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول .

٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدّمات فيقع على صفة الوجوب ، وبين ما لم يُقصد به ذلك فلا يقع واجباً ، وهو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصاري .

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي أشار إليه في مسألة الضد ، وهو اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها ، فلا تكون المقدّمة واجبةً على تقدير عدم إرادته .

١٠ - التفصيل بين المقدّمة الداخلية - أي الجزء - فلا تجب ، وبين المقدّمة الخارجية فتجب .

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدّمين لا حاجة إلى ذكرها .

وقد قلنا : إنّ الحق في المسألة - كما عليه جماعة<sup>(١)</sup> من المحققين المتأخرين - القول الثاني ، وهو عدم وجوبها مطلقاً .

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٢٩٤ ، من أنه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء ، لا يبقى مجالاً للأمر المولوي ، فإنّ هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة .

وذلك : لأنه إذا كان الأمر بذی المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به ، فإنّ دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمّله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له ، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قبَل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي ؛ لأنّ الأمر المولوي - سواء أكان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع ، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى ؛ لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل .

---

(١) أول مَنْ تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذي ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الأصفهاني - قدس الله نفسه الزكية - وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي - دام ظله - وكذلك ذهب إلى هذا القول ، وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم - دام ظله - في حاشيته على الكفاية . ( المصنّف ) .

وبعبارة أخرى : أن الأمر بذِي المقدمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فألف أمر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة، ومع كفاية الأمر بذِي المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها ، فأية حاجة تبقى إلى الأمر بها من قِبَل المولى ؟ بل يكون عبثاً ولغواً ، بل يمتنع ؛ لأنه تحصيلٌ للحاصل .

وعليه ، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات ، يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها ؛ كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل ، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام : " إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة " .

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية :

إنه لا وجوب غيري أصلاً ، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط ، فلا موقع إذاً لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ، فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الأصولية )) .

الكلام في نتيجة مبحث مقدمة الواجب ، وقد ذكرنا في مستهل البحث ، أن الماتن طاب ثراه جعل بحوث مسألة مقدمة الواجب ضمن محاور ثلاثة :

مقدمة ، وتسعة مطالب ، وخاتمة بعنوان النتيجة ، وقد تقدّم الكلام مفصلاً في المحورين الأولين ، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى المحور الأخير بعنوان : النتيجة .

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ، أنه بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل



المسألة ، ألا وهو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب الذي قلنا : إنه آخر ما يشغل بال الأصوليين .

وبحثنا في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وعدم ثبوتها .  
وبيان آخر : إنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب ، أي : أنه يدرك لزومها ولا بديتها ، ولكن وقع البحث في أنه هل يحكم - أيضاً - بأنّ المقدّمة واجبة أيضاً عند مَنْ أَمَرَ بما يتوقف عليها ؟

لقد تكثرَت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها ، ونذكر ما هو الحق منها ، وهي :

١ - القول بوجوب المقدّمة مطلقاً .

والمراد بالإطلاق هنا ، قبال التفصيل الذي ستأتي الإشارة إليه في الأقوال الآتية <sup>(١)</sup> .

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقاً <sup>(٢)</sup> ، وهو الحق عند الماتن طاب ثراه ، وسيأتي دليله .

٣ - التفصيل بين السبب ، وبين غيره ؛ كالشرط وعدم المانع والمعد ، فإن كانت المقدّمة

---

(١) وهذا هو ( مذهب أكثر القدماء والمحققين ) الوافية في أصول الفقه - الفاضل التونسي ٢١٩ ، بل لا نعلم قائلاً بخلافه من الأصحاب مَن تقدّم على صاحب المعالم طاب ثراه ، وحكاية الإجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ، ويستفاد من تتبع مطاوي المباحث الفقهية أنّ ذلك من المسلمات عندهم . ينظر : هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ١٠٣ / ٢ .

(٢) وقد ذهب إليه المحقق صاحب القوانين طاب ثراه ؛ قال : ( والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقاً ) قوانين الأصول ١٠٤ .

ومن الجدير بالذكر ، أنّ القول بعدم الوجوب مطلقاً للمقدّمة ، ليس أول مَنْ قال به هو المحقق الأصفهاني طاب ثراه ؛ كما صرّح بذلك الشيخ الماتن طاب ثراه في حاشية الكتاب ، كما سيأتي ، بل نسب المحقق الرشتي طاب ثراه هذا القول إلى صريح الإشارات في بدائع الأفكار ٣٤٨ .

من المقدمات السببية فلا تجب ، وإن كانت غيرها فتجب <sup>(١)</sup> .

ولا بأس ببيان هذه المفردات ، حيث قسّم الأصوليون المقدمة الخارجية إلى :

أ - السبب ويقال له مقتضي ، وهو : المؤثر في المقتضى - بالفتح - ؛ كالنار في الإحراق .

ب - الشرط ، وهو : الدخيل في تأثير المقتضي في المقتضى ؛ كالمحاذاة للإحراق ، فإنّ

النار ما لم تكن محاذية لشيء لم تحرقه .

ت - عدم المانع ، وهو : عدم ما يمنع عن تأثير المقتضي في المقتضى ؛ كعدم الرطوبة

للإحراق ، فإنّ الرطوبة مانعة عن تأثير النار فيه ، فعدمها يكون من مقدمات وجوده ،

أعني : وجود الإحراق .

ث - المعد ، وهو : ما يوجب الإعداد والتهيؤ من دون أن يكون له تأثير في المقتضى -

بالفتح - ، ولا في تأثير المقتضي في المقتضى - بالفتح - ؛ وذلك كإحضار الخطب وما يقدر به

النار وحفر الحفيرة وأشياء ذلك للإحراق ، أو كالزاد والراحلة وتحصيل الرفقة والسير

معهم في الطريق وأشياء ذلك للحج .

والحاصل : كلّ أمر توقّف عليه وجود الشيء في الخارج من دون أن يكون له تأثير فيه

ولا في تأثير المقتضي فيه فهو المعد .

ج - العلة التامة ، وهي : مجموع المقتضي والشرط وعدم المانع والمعد ، فإذا اجتمع

الجميع حصل المقتضى - بالفتح - قهراً بلا فصل زمني ، وإن كان يتأخر المعلول عن العلة

رتبة <sup>(٢)</sup> .

---

(١) نَسب هذا القولَ الفاضل التوني طاب ثراه ، إلى ابن الحاجب ولكن في خصوص الشرط

الشرعي ، ولم يذكر عدم المانع والمعد . ينظر : الوافية في أصول الفقه ٢١٩ .

(٢) ينظر : عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - الفيروزآبادي ١ / ٢٨٧ - ٢٨٨ .

٤ - التفصيل بين السبب وغيره أيضاً ، ولكن بالعكس ، أي : يجب السبب دون غيره<sup>(١)</sup> .

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري ؛ باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي ؛ نظير جزء الواجب ، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري ، وهو القول المعروف عن المحقق النائيني طاب ثراه<sup>(٢)</sup> .

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً ، ولكن بالعكس ، أي : يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره .

٧ - التفصيل بين المقدمة الموصلة فتجب ، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب ، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول طاب ثراه<sup>(٣)</sup> .

والمراد من المقدمة الموصلة ، هي المقدمة التي يترتب عليها وجود الواجب النفسي ، أي : وجود ذي المقدمة ، فسميت " موصلة " ؛ لأنها توصل إلى ذي المقدمة . وفي مقابلها المقدمة غير الموصلة ، وهي التي تنتج القدرة على إيجاد ذي المقدمة ، إلا أنه يتفق معها عدم إيجاد ذي المقدمة .

٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب ، وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً ، وهو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصاري<sup>(٤)</sup> .

٩ - التفصيل بين إرادة ذي المقدمة وعدمها ، فتجب على الأول دون الثاني .

---

(١) عزاه المحقق القمي طاب ثراه إلى الواقفية . ينظر : قوانين الأصول ١٠٤ .

(٢) ينظر : أجود التقريرات - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي ١ / ٢٥٥ وما بعدها .

(٣) ينظر : الفصول الغروية ٨٦ .

(٤) ينظر : مطارح الأنظار ٧٢ .

وهذا التفصيل يظهر من المحقق صاحب المعالم طاب ثراه<sup>(١)</sup> الذي أشار إليه في مسألة الضد .

١٠ - التفصيل بين المقدمة الداخلية - أي : الجزء - فلا تجب ، وبين المقدمة الخارجية فتجب .

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها ، وبذلك ننهي الكلام في المرحلة الأولى من البحث في هذه الخاتمة .

ثم يقع الكلام في المرحلة الأخرى : بيان القول الذي ارتضاه الشيخ الماتن طاب ثراه . وقد ذكرنا سابقاً أنّ الحق عند الماتن في المسألة ، القول الثاني ، وهو عدم وجوب المقدمة مطلقاً .

دليله طاب ثراه في المسألة :

واستدلّ على ذلك بما حاصله : إنّ الدليل على عدم الوجوب الغيري للمقدمة ، يتضح مما ذكرناه في المبحث الثالث من مباحث المستقلّات العقلية عند بيان ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع ؛ باعتبار أنّ الملاك في البابين متحدٌ ، فإنه في موارد حكم العقل المستقلّ بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء ، لا يبقى مجالاً للأمر المولوي ؛ إذ لا احتياج له بعد ذلك ، بل يكون لغواً وعبثاً ، بل يمتنع ؛ لأنه تحصيلٌ للحاصل .

وفي المقام الأمر كذلك ، فإنّ الأمر بذی المقدمة إذا كان داعياً ومحركاً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به ، فإنّ دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمّله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به ؛ تحصيلاً له ، ومع فرض وجود هذا الداعي والمحرّكية في نفس

المكلف ، لا تبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قِبَل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي ؛ على أساس أن الأمر المولوي - سواء أكان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ؛ إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعي ، وأما مع وجوده كما في هذا الفرض فجعل الداعي لغوً وعبثاً ، بل يستحيل جعل الداعي الثاني من المولى ؛ لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل .

ثم صاغ طاب ثراه المطلب بعبارة أخرى ، وحاصلها : إن الأمر بذي المقدمة إما ألا يكون - بحكم العقل - كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة ، أو يكون كافياً ، لا ثالث في البين .

أ - فإن لم يكن كافياً في الدعوة والتحريك ، فصدور ألف أمرٍ من المولى بالمقدمة ، مع ذلك لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة .

ب - وإن كان كافياً لتحريك المكلف إلى المقدمة وللدعوة إليها ، فأية حاجة تبقى إلى الأمر المولوي الغيري بها من قِبَل المولى ؟ ؛ لأن الهدف من الأمر المولوي ، هو إيجاد الداعي والمحرك في نفس المكلف ، والمفروض أن العقل - في هذا الفرض - قد أدى هذا الدور ، فلا حاجة إلى الأمر المولوي ، بل يكون عبثاً ولغواً ، بل يمتنع ؛ لأنه تحصيلٌ للحاصل .

وعلى هذا ، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات - من قبيل قوله تعالى : " إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ " الآية <sup>(١)</sup> ، وكقوله ﷺ : " إذا زالت الشمس ، فقد وجب الطهور والصلاة " <sup>(٢)</sup> - يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية

---

(١) سورة المائدة : من الآية ٦ .

(٢) وسائل الشيعة - الحر العاملي : ١ / ٢٦١ ، الباب ٤ من أبواب الوضوء ، ح ١ ، بلفظ : إذا دخل الوقت ، وجب الطهور والصلاة .

متعلّقها للواجب وتوقفه عليها ؛ نظير سائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل .

### النتيجة النهائية للشيخ الماتن

ومن هذا البيان كلّ خرج الماتن طاب ثراه بهذه النتيجة ، وهي : إنه لا وجوب مولوي غيري أصلاً ، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط ، وعندها فلا موقع - إذاً - لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ، فالأجدر حذف هذا المبحث - أي : مبحث الواجب الغيري - من سجل الأبحاث الأصولية .

إلى هنا انتهى الجزء الثالث من محاضرات في علم الأصول ، بعونه تعالى وتوفيقه .

## فهرس المصادر والمراجع

- ١ . القرآن الكريم .
- ٢ . أجود التقريرات : تقرير بحث الميرزا النائيني ، محمد حسين الغروي ( ت ١٣٥٥ ) ، بقلم السيد الخوئي - تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف - ط أولى - قم المقدسة ١٤١٩ هـ ، و ط ثانية - نشر مؤسسة مطبوعات ديني - قم المقدسة ١٣٦٩ ش .
- ٣ . الإحكام في أصول الأحكام : للآمدي ، علي بن محمد ( ت ٦٣١ ) ، تعليق : عبد الرزاق عفيفي - ط ثانية - نشر المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٢ هـ .
- ٤ . اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي : للطوسي ، محمد بن الحسن ( ت ٤٦٠ ) ، تصحيح وتعليق : الميرداماد ، تحقيق : السيد مهدي الرجائي - نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ .
- ٥ . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : للشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ( ت ١٢٥٥ ) - ط أولى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر ١٣٥٦ هـ .
- ٦ . أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة : للدكتور أسعد وحيد القاسم ( معاصر ) - ط أولى - نشر الغدير - بيروت ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- ٧ . الإشارات والتنبيهات : لابن سينا ، حسين بن عبد الله ( ت ٤٢٨ ) ، شرح : المحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي - ط أولى - نشر البلاغة - قم المقدسة ١٣٨٣ ش .
- ٨ . اصطلاحات الأصول : للميرزا علي المشكيني ( معاصر ) - ط أولى - منشورات الرضا - بيروت ١٤٣١ هـ .
- ٩ . أصول البحث : للدكتور الفضلي ، الشيخ عبد الهادي بن ميرزا محسن ( ت ١٤٣٢ ) - نشر مؤسسة دار الكتاب الإسلامي - قم المقدسة .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٨٣)

- ١٠ . الأصول العامة للفقه المقارن : للحكيم ، محمد تقي سعيد ( ت ١٤٢٣ ) ط رابعة - المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - بيروت ١٤٢٢ هـ .
- ١١ . الاعتقادات في دين الإمامية : للصدوق ، محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي ( ت ٣٨١ ) ، تحقيق : عصام عبد السيد - ط ثانية - نشر دار المفيد - بيروت ١٤١٤ هـ .
- ١٢ . الأعلام : للزركلي ، خير الدين ( ت ١٤١٠ ) ، ط خامسة - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٠ م .
- ١٣ . أعيان الشيعة : للعالمي ، السيد محسن الأمين ( ت ١٣٧١ ) ، تحقيق وتخرّيج : حسن الأمين - دار التعارف - بيروت .
- ١٤ . بحار الأنوار : للمحدّث المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني ( ت ١١١٠ ) ، ط ثانية - مؤسسة الوفاء - بيروت ١٤٠٣ هـ .
- ١٥ . بحوث في علم الأصول : تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر ( ت ١٤٠٢ ) ، بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي - ط ثالثة - نشر مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي ١٤٢٦ هـ .
- ١٦ . بدائع الأفكار : للمحق الرشتي ، ميرزا حبيب الله ( ت ١٣١٢ ) ، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المقدسة .
- ١٧ . بداية الوصول في شرح كفاية الأصول : لآل الشيخ راضي ، الشيخ محمد طاهر ( ت ١٤٠٠ ) ، أشرف على طبعة وتصحيحه : محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء - ط أولى - مطبعة ستاره - نشر أسرة آل الشيخ راضي ١٤٢٥ هـ .
- ١٨ . التبيان في تفسير القرآن : لشيخ الطائفة ، محمد بن الحسن ( ت ٤٦٠ ) ، تحقيق وتصحيح : أحمد حبيب قصير العاملي - ط أولى - نشر مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٩ هـ .
- ١٩ . تحريات في الأصول : للسيد مصطفى الخميني ( ت ١٣٩٨ ) ، تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم آثار الامام الخميني قدس سره - ط أولى - مطبعة مؤسسة العروج - قم المقدسة ١٤١٨ هـ .



- ٢٠ . تحقيق الأصول : للميلاني ، السيد علي الحسيني ( معاصر ) - ط أولى - المطبعة : صداقت - قم المقدسة ١٤٢٣ هـ .
- ٢١ . تعلية على معالم الأصول : للقزويني ، علي الموسوي ( ت ١٢٩٨ ) ، تحقيق : السيد علي العلوي القزويني - ط أولى - طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤٢٢ هـ .
- ٢٢ . التعريفات : للجرجاني ، علي بن محمد الشريف ( ٨١٦ ) ، تحقيق : جماعة من العلماء - ط أولى ١٤٠٣ هـ .
- ٢٣ . تصنيف المسامع بجمع الجوامع : للزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر ( ت ٧٩٤ ) ، تحقيق : د سيد عبد العزيز ، د عبد الله ربيع - ط أولى - نشر مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - ١٤١٨ هـ .
- ٢٤ . تنقيح الأصول : تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي ( ت ١٣٦١ ) ، بقلم السيد محمد رضا الطباطبائي - المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٧١ هـ .
- ٢٥ . جامع السعادات : للنراقي ، الشيخ محمد مهدي ( ت ١٢٠٩ ) ، تحقيق وتعليق : السيد محمد كلانتر ، تقديم : الشيخ محمد رضا المظفر - نشر دار النعمان - النجف الأشرف .
- ٢٦ . حاشية كتاب المكاسب : للأصفهاني ، الشيخ محمد حسين ( ت ١٣٦١ ) ، تحقيق : الشيخ عباس محمد آل سباع - ط أولى - المطبعة : علمية - ١٤١٨ هـ .
- ٢٧ . الحقائق الناضرة : للمحدث البحراني ، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور ( ت ١١٨٦ ) ، نشر : مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة .
- ٢٨ . الخصال : للصدوق ، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ( ت ٣٨١ ) ، تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة ١٤٠٣ هـ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٨٥)

٢٩ . خلاصة علم الكلام : للدكتور الفضلي ، الشيخ عبد الهادي بن ميرزا محسن ( ت ١٤٣٢ ) .

٣٠ . دروس في أصول فقه الإمامية : للدكتور الفضلي ، الشيخ عبد الهادي بن ميرزا محسن ( ت ١٤٣٢ ) - ط أولى - نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ١٤٢٠ هـ .

٣١ . دروس في علم الأصول " الحلقة الثالثة " : للشهيد الصدر ، السيد محمد باقر ( ت ١٤٠٠ ) - ط ثانية - نشر دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٤٠٦ هـ .

٣٢ . دلائل الصدق لنهج الحق : للعلامة المظفر ، الشيخ محمد حسن ( ت ١٣٧٥ ) ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - ط أولى - المطبعة : ستاره - قم المقدسة ١٤٢٢ هـ .

٣٣ . الذريعة إلى أصول الشريعة : للشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي ( ت ٤٣٦ ) ، تحقيق وتعليق : أبو القاسم كرجي - دانشگاه طهران ١٣٤٦ شمسية .

٣٤ . رسالة في التحسين والتقبيح العقليين : للسبحاني ، الشيخ جعفر ( معاصر ) - ط أولى - نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة ١٤٢٠ هـ .

٣٥ . شرح الأسماء الحسنی : للسبزواري ، الحاج ملا هادي ( ت ١٢٨٩ ) - منشورات مكتبة بصيرتي - قم المقدسة - طبعة حجرية .

٣٦ . شرح أصول فقه " شرح فارسي " : للخراساني ، الشيخ علي المحمدي - ط رابعة - نشر انتشارات دار الفكر - المطبعة : قدس - قم المقدسة .

٣٧ . شرح تنقيح الفصول : للقراقي ، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن ( ت ٦٨٤ ) ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد - نشر شركة الطباعة الفنية المتحدة - ط أولى ١٣٩٣ هـ .

٣٨ . شرح تجريد العقائد للطوسي " مبحث الإلهيات " : للقوشجي ، علي بن محمد السمرقندي ( ت ٨٧٩ ) ، دراسة وتحقيق : الدكتور صابر عبده أبا زيد ، تقديم الأستاذ الدكتور عبد الفتاح فؤاد - الناشر : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - رقم الإيداع : ١٥٥١٦ / ٢٠٠٢ .

- ٣٩ . شرح المقاصد في علم الكلام : للتفتازاني ، أسعد الدين ( ت ٧٩٢ ) - ط أولى - نشر دار المعارف النعمانية - باكستان ١٤٠١ هـ .
- ٤٠ . شرح المواقف : للجرجاني ، علي بن محمد الشريف ( ٨١٦ ) - ط أولى - مطبعة السعادة - مصر ١٣٢٥ هـ .
- ٤١ . صحاح اللغة : للجوهري ، إسماعيل بن حماد ( ت ٣٩٣ ) ، تحقيق : أحمد عبد الغفور العطار - ط رابعة - دار العلم للملايين - بيروت ١٤٠٧ هـ .
- ٤٢ . العُدّة في أصول الفقه : لشيخ الطائفة ، محمد بن الحسن أبي جعفر الطوسي ( ت ٤٦٠ ) ، تحقيق : محمد رضا الأنصاري القمي - ط أولى - ستارة - قم المقدسة ١٤١٧ هـ .
- ٤٣ . العروة الوثقى : لليزدي ، السيد محمد كاظم الطباطبائي ( ت ١٣٣٧ ) ، تعليق : عدة من الفقهاء العظام - ط أولى - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة ١٤١٧ هـ .
- ٤٤ . العقل والبلوغ عند الإمامية : للقمي ، الشيخ حسين الكريمي ( معاصر ) - ط أولى - نشر انتشارات دانشگاه - قم المقدسة ١٣٨١ ش .
- ٤٥ . العناوين الفقهية : للمراغي ، السيد مير عبد الفتاح الحسيني ( ت ١٢٥٠ ) ، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي - ط أولى - قم المقدسة ١٤١٧ هـ .
- ٤٦ . عناية الأصول في شرح كفاية الأصول : للفيروزآبادي ، السيد مرتضى الحسيني اليزدي ( معاصر ) - مطبعة النجف - النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ .
- ٤٧ . عوالي اللئالي : للأحسائي ، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور ( ت بعد سنة ٨٧٨ ) ، تقديم : السيد شهاب الدين النجفي المرعشي / تحقيق : الحاج آقا مجتبی العراقي - ط أولى - مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ١٤٠٣ هـ .
- ٤٨ . العين : للفراهيدي ، الخليل بن أحمد ( ت ١٧٥ ) ، ط ثانية - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٢٦ هـ .

- ٤٩ . غاية المراد في شرح نكت الإرشاد : للشهيد الأول ، الشيخ محمد بن مكي العاملي ( ت ٧٨٦ ) ، تحقيق : مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية - ط أولى - المطبعة : مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٤ هـ .
- ٥٠ . فرائد الأصول : للأصاري ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري ( ١٢٨١ ) ، إعداد : لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم - ط أولى - نشر مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٩ هـ .
- ٥١ . الفصل في الملل والأهواء والنحل : لابن حزم ، علي بن أحمد ( ت ٤٥٦ ) - ط أولى - نشر دار الصادر - بيروت ١٣١٧ هـ .
- ٥٢ . الفصول الغروية في الأصول الفقهية : للحائري ، محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني ( ت ١٢٥٠ ) - نشر دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ .
- ٥٣ . فهرست ابن النديم : لابن النديم ، محمد بن أبي يعقوب اسحق ( ت ٤٣٨ ) ، تحقيق : رضا تجدد .
- ٥٤ . فوائد الأصول : تقرير بحث المحقق النائيني ، محمد حسين الغروي ( ت ١٣٥٥ ) ، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني ، بتعليق : الشيخ آغا ضياء الدين العراقي - نشر : مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ .
- ٥٥ . الفوائد المدنية : للاسترآبادي ، المولى محمد أمين ( ١٠٣٣ ) ، تحقيق : الشيخ رحمه الله الرحمتي الأراكي - ط أولى - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة ١٤٢٤ هـ .
- ٥٦ . قواعد الحديث : للغريفي ، محي الدين الموسوي - ط ثانية - نشر دار الأضواء - بيروت ١٤٠٦ هـ .
- ٥٧ . القواعد الفقهية : للجنوردي ، السيد ميرزا حسن الموسوي ( ت ١٣٩٥ ) ، تحقيق : مهدي المهريزي - محمد حسين الدرايتي - ط أولى - نشر الهادي - قم المقدسة ١٤١٩ هـ .
- ٥٨ . قوانين الأصول : للقمي ، الميرزا محمد حسن الجيلاني ( ت ١٢٣١ ) - ط حجري .

- ٥٩ . الكافي : للشيخ الكليني ، محمد بن يعقوب ( ت ٣٢٩ ) ، صحّحه وقابله : علي أكبر الغفاري - دار الكتب الإسلامية - طهران ١٤٠٢ هـ .
- ٦٠ . كتاب الحج : تقرير بحث المحقق الداماد ، الحاج السيد محمد ( ت ١٣٨٨ ) ، بقلم عبد الله الجواد الطبري الآملي .
- ٦١ . كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه : للشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي ( ت ٣٨١ ) ، تحقيق وتعليق : السيد حسن الموسوي الخرسان - ط سادسة - مطبعة خورشيد - دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٨٣ شمسية .
- ٦٢ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : للعلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ابن المطهر ( ت ٧٢٦ ) ، تحقيق وتعليق : الشيخ حسن حسن زادة الآملي - ط سابعة - نشر مؤسسة نشر الإسلام - قم المقدسة ١٤١٧ هـ .
- ٦٣ . كفاية الأصول : للأخوند ، الشيخ محمد كاظم الهروي ( ت ١٣٢٩ ) ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - ط أولى - مطبعة مهر - قم المقدسة ١٤٠٩ هـ ، وتحقيق : الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري - ط سادسة - نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤٣٠ هـ .
- ٦٤ . كمال الدين وتمام النعمة : للشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي ( ت ٣٨١ ) ، تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة ١٤٠٥ هـ .
- ٦٥ . الكنى والألقاب : للقمي ، الشيخ عباس بن محمد رضا ( ت ١٣٥٩ ) ، ط ثالثة - منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٨٩ هـ .
- ٦٦ . لمحات الأصول : تقرير بحث السيد حسين البروجردي ( ت ١٣٨٣ ) ، بقلم الإمام الخميني ، تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني - ط ثانية - قم المقدسة ١٤٢٩ هـ .
- ٦٧ . المباحث الأصولية : للفيض ، الشيخ محمد إسحاق ( معاصر ) ، ط أولى - مطبعة شريعت - قم المقدسة .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٣٨٩)

٦٨ . مجمع البيان في تفسير القرآن : للطبرسي ، أبي علي الفضل بن الحسن ( ت ٥٤٨ ) ، تحقيق وتعليق : لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين - ط أولى - نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ١٤١٥ هـ .

٦٩ . محاضرات في أصول الفقه : تقرير بحث السيد الخوئي ( ت ١٤١٣ ) ، بقلم الشيخ محمد إسحاق الفياض - مطبعة النجف - النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ .

٧٠ . المحصول في علم الأصول : للأعرجي ، السيد محسن بن الحسن بن مرتضى ( ت ١٢٢٧ ) ، تحقيق : هادي الشيخ طه - ط أولى - نشر مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية - النجف الأشرف ١٤٣٧ هـ .

٧١ . المحصول في علم أصول الفقه : للفخر الرازي ، محمد بن عمر بن الحسين ( ت ٦٠٦ ) ، دراسة وتحقيق : الدكتور طه جابر فياض العلواني - ط ثانية - نشر مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤١٢ هـ .

٧٢ . المحكم في أصول الفقه : للحكيم ، السيد محمد سعيد الطباطبائي ( معاصر ) - ط أولى - نشر مؤسسة المنار ١٤١٤ هـ .

٧٣ . المسائل المنتخبة : للسبستاني ، السيد علي الحسيني ( معاصر ) - ط الثالثة - المطبعة : مهر - قم المقدسة ١٤١٤ هـ .

٧٤ . المصطلحات : إعداد مركز المعجم الفقهي .

٧٥ . مطارح الأنظار : للأنصاري ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري ( ١٢٨١ ) - ط أولى - طبع حجري .

٧٦ . مطالب السؤول في مناقب آل الرسول : للشافعي ، كمال الدين محمد بن طلحة ( ت ٦٥٢ ) ، تحقيق : ماجد أحمد العطية .

٧٧ . معالم الدين : للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني ( ت ١٠١١ ) ، ط ثانية عشرة - مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٧ هـ .

٧٨ . المعالم الجديدة للأصول : للشهيد الصدر ، السيد محمد باقر ( ت ١٤٠٠ ) - ط ثانية - نشر مكتبة النجاح - طهران ١٣٩٥ هـ .

- ٧٩ . المعتمد في أصول الفقه : للمعتزلي ، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري ( ت ٤٣٦ ) ، تحقيق : خليل الميس - ط أولى - نشر دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣ هـ .
- ٨٠ . معجم لغة الفقهاء : لقلعة جي ، ا . د محمد رواس - ط ثانية - نشر دار النفائس - بيروت ١٤٠٨ هـ .
- ٨١ . المفيد في شرح أصول الفقه : للشهرستاني ، الشيخ إبراهيم إسماعيل حسن إسماعيل ( معاصر ) - ط ثانية - منشورات مؤسسة الهداية - بيروت ١٤٢٤ هـ .
- ٨٢ . مقالات الأصول : للمحقق العراقي ، ضياء الدين ( ت ١٣٦١ ) ، تحقيق : الشيخ محسن العراقي / السيد منذر الحكيم - ط أولى - مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٤ هـ .
- ٨٣ . مقاييس اللغة : لبن زكريا ، أحمد بن فارس ( ت ٣٩٥ ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون - نشر مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٤ هـ .
- ٨٤ . المكاسب : للأنصاري ، الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري ( ت ١٢٨١ ) ، تحقيق : لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم - ط ثالثة - المطبعة : باقري - قم المقدسة ١٤٢٠ هـ .
- ٨٥ . الملل والنحل : للشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ( ت ٥٤٨ ) ، تحقيق : محمد سيد غيلاني - نشر دار المعرفة - بيروت .
- ٨٦ . مناهج الوصول إلى علم الأصول : للإمام الخميني ، السيد روح الله ( ت ١٤١٠ ) ، تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - ط ثانية - مطبعة مؤسسة العروج - قم المقدسة ١٤١٥ هـ .
- ٨٧ . منتهى الدراية في توضيح الكفاية : للسيد المروج ، محمد جعفر الجزائري ، ط سادسة - مطبعة غدير - نشر : مؤسسة دار الكتاب ( الجزائري ) - قم المقدسة ١٤١٥ هـ .
- ٨٨ . المنطق : للمظفر ، الشيخ محمد رضا بن محمد بن عبد الله ( ت ١٣٨٣ ) - ط رابعة - دار النعمان - النجف الأشرف ١٣٩٢ هـ .

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٩١)

٨٩ . المواقف في علم الكلام : للقاضي الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشافعي ( ت ٧٥٦ ) ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة - ط أولى - نشر دار الجليل - بيروت ١٤١٧ هـ .

٩٠ . موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة : للرّيشهريّ ، محمد ( معاصر ) ، تحقيق : مركز بحوث دار الحديث - ط أولى - نشر دار الحديث - قم المقدسة ١٤٢٥ هـ .

٩١ . الموسوعة الفقهية الميسرة : للأنصاري ، الشيخ محمد علي ( معاصر ) - ط أولى - نشر مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٥ هـ .

٩٢ . نهاية الأصول : تقرير بحث السيد البروجردي ( ت ١٣٨٣ ) ، بقلم الشيخ المنتظري - ط أولى - مطبعة القدس - قم المقدسة ١٤١٥ هـ .

٩٣ . نهاية الأفكار : تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي ( ت ١٣٦١ ) ، بقلم الحجة الشيخ محمد تقي البروجردي - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٥ هـ .

٩٤ . نهاية الحكمة : للطباطبائي ، السيد محمد حسين ( ت ١٤٠٢ ) ، تصحيح وتعليق : الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري - ط الرابعة عشرة المنقحة - نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٧ هـ .

٩٥ . نهاية الدراية في شرح الكفاية : للمحقق الأصفهاني ، محمد حسين الغروي ( ت ١٣٦١ ) ، تحقيق : مهدي أحدي أمير كلائي - ط أولى - انتشارات سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ١٣٧٤ شمسية .

٩٦ . النهاية في غريب الحديث والأثر : لابن الأثير ، المبارك بن محمد ( ت ٦٠٦ ) ، ط رابعة - نشر مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ١٣٦٤ شمسية .

٩٧ . نهج الحق وكشف الصدق : للعلامة الحلي ، الحسن بن يوسف المطهر ( ت ٧٢٦ ) ، تقديم : السيد رضا الصدر ، تعليق : الشيخ عين الله الحسيني الأرموي - نشر مؤسسة الطباعة والنشر دار الهجرة - قم المقدسة ١٤٢١ هـ .



٩٨ . هداية المسترشدين : للأصفهاني ، محمد تقي الرازي النجفي ( ت ١٢٤٨ ) ، تقديم :  
الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة  
المدرسين - قم المقدسة .

٩٩ . هدية العارفين : لإسماعيل باشا البغدادى ( ت ١٣٣٩ ) - دار إحياء التراث العربي -  
بيروت .

١٠٠ . الوافية في أصول الفقه : للفاضل التوني ، عبد الله بن محمد البشروي ( ت  
١٠٧١ ) ، تحقيق : السيد محمد حسين الرضوي الكشميري - ط أولى - مؤسسة  
إسماعيليان - قم المقدسة ١٤١٢ هـ .

١٠١ . وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة : للحر العاملي ، محمد بن الحسن ( ت  
١١٠٤ ) - ط خامسة - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٣ هـ .

## فهرس المحتويات

٣	مقدمة الكتاب .....
٥	المحاضرة (١) .....
٧	المقصد الثاني : الملازمات العقلية .....
٩	الأمر الأول : أقسام الدليل العقلي .....
١٤	المحاضرة (٢) .....
١٩	الأمر الآخر : لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟ .....
٢٤	المحاضرة (٣) .....
٢٩	الباب الأول : المستقلات العقلية .....
٣٤	المحاضرة (٤) .....
٣٨	المبحث الأول : التحسين والتقييح العقليان .....
٤٦	المحاضرة (٥) .....
٤٩	معنى الحُسن والقبح وتصوير النزاع فيهما .....
٤٩	المعنى الأول .....
٥٠	المعنى الثاني .....
٥٥	المحاضرة (٦) .....
٥٨	المعنى الثالث .....
٥٩	واقعية الحُسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة .....
٦٤	المحاضرة (٧) .....
٦٧	العقل العملي والنظري .....

المحاضرة (٨) .....	٧٢
أسباب حكم العقل العملي بالحُسن والقبح .....	٧٦
السبب الأول .....	٧٧
السبب الثاني .....	٧٧
المحاضرة (٩) .....	٨٠
تسمية هذه الأحكام العقلية العامة .....	٨٢
السبب الثالث .....	٨٣
المحاضرة (١٠) .....	٩٠
السبب الرابع .....	٩٣
السبب الخامس .....	٩٤
المحاضرة (١١) .....	٩٨
معنى الحُسن والقبح الذاتيين .....	٩٩
المحاضرة (١٢) .....	١٠٥
المحاضرة (١٣) .....	١١٠
أدلة الطرفين .....	١١٣
الدليل الأول للأشاعرة .....	١١٣
جواب الماتن عنه .....	١١٤
الدليل الآخر للأشاعرة .....	١١٥
جواب الماتن عنه .....	١١٦
المحاضرة (١٤) .....	١١٨

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٩٥)

---

الدليل الأول للعدلية .....	١٢٠
الدليل الآخر للعدلية .....	١٢٣
المحاضرة (١٥) .....	١٢٨
المبحث الثاني : إدراك العقل للحسن والقبح .....	١٣٠
المبحث الثالث : ثبوت الملازمة العقلية وعدم ثبوتها .....	١٣٢
تأريخ المسألة .....	١٣٢
معنى الملازمة العقلية .....	١٣٢
المحاضرة (١٦) .....	١٣٤
تحرير محل النزاع في مسألة الملازمة .....	١٣٥
الأقوال في هذه المسألة .....	١٣٧
مختار الماتن ، ودليله .....	١٣٧
حكم الشارع المقدس في هذا المقام ، مولوي أم إرشادي .....	١٣٨
المحاضرة (١٧) .....	١٤٢
توضيح وتعقيب .....	١٤٥
إنكار صاحب الفصول للملازمة .....	١٤٦
المحاضرة (١٨) .....	١٤٧
الاستنتاج الأخير للماتن حول إنكار صاحب الفصول .....	١٥٢
المحاضرة (١٩) .....	١٥٣
الباب الثاني : غير المستقلات العقلية .....	١٥٥
المسألة الأولى : الأجزاء .....	١٥٦

(٣٩٦) ..... محاضرات في علم الأصول

---

- معنى الإجزاء لغةً واصطلاحاً ..... ١٥٧
- تعيين محل النزاع ..... ١٥٨
- المحاضرة (٢٠) ..... ١٦٥
- مسألة الإجزاء من مباحث الألفاظ أم من الملازمات العقلية ؟ ..... ١٦٧
- المقام الأول : الأمر الاضطراري ..... ١٧٠
- موضوع البحث ..... ١٧٠
- المحاضرة (٢١) ..... ١٧٥
- مختار الماتن ..... ١٧٧
- الوجوه التي يمكن أن تكون مستنداً للقول بالإجزاء ..... ١٧٨
- المحاضرة (٢٢) ..... ١٨٤
- المقام الثاني : الأمر الظاهري ..... ١٨٦
- محل البحث ..... ١٨٦
- الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً ..... ١٩٠
- المحاضرة (٢٣) ..... ١٩١
- المقام الأول : في الأحكام ..... ١٩٢
- عدم الإجزاء على مبنى المشهور عند الإمامية ..... ١٩٣
- المحاضرة (٢٤) ..... ١٩٩
- المحاضرة (٢٥) ..... ٢٠٦
- المقام الآخر : في الموضوعات ..... ٢٠٨
- عدم الإجزاء فيها ..... ٢٠٩

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٩٧)

---

٢١٠	.....	الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطأ يقيناً
٢١٠	.....	تحرير محل النزاع في المسألة
٢١٦	.....	المحاضرة (٢٦)
٢١٧	.....	سؤال البحث في هذه المسألة
٢١٩	.....	عدم الإجزاء في باب الأصول العملية عند كشف الخطأ يقيناً
٢٢٥	.....	المحاضرة (٢٧)
٢٢٨	.....	الإجزاء في الأمانة والأصل مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة
٢٢٨	.....	أهمية هذه المسألة
٢٢٩	.....	بيان محل النزاع في هذه المسألة
٢٣١	.....	مقتضى القاعدة عدم الإجزاء
٢٣٥	.....	المحاضرة (٢٨)
٢٣٧	.....	المسألة الثانية : مقدمة الواجب
٢٣٨	.....	تحرير محل النزاع
٢٣٨	.....	مقدمة الواجب من أي قسمٍ من المباحث الأصولية
٢٤٣	.....	المحاضرة (٢٩)
٢٤٦	.....	ثمرة النزاع في مسألة مقدمة الواجب
٢٤٧	.....	١ - الواجب النفسي والغيري
٢٥٠	.....	المحاضرة (٣٠)
٢٥١	.....	٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري
٢٥٦	.....	المحاضرة (٣١)

(٣٩٨) ..... محاضرات في علم الأصول

---

- المحاضرة (٣٢) ..... ٢٦٦
- ٣ - خصائص الوجوب الغيري ..... ٢٦٨
- المحاضرة (٣٣) ..... ٢٧٤
- ٤ - تقسيم المقدمة إلى : مقدمة الوجوب ، ومقدمة الواجب ..... ٢٧٦
- ٥ - تقسيم المقدمة الوجودية إلى : المقدمة الداخلية ، والمقدمة الخارجية ..... ٢٧٩
- المحاضرة (٣٤) ..... ٢٨٤
- ٦ - تقسيم المقدمة الوجودية الخارجية إلى : المقدمة العقلية ، والمقدمة الشرعية ... ٢٨٥
- المحاضرة (٣٥) ..... ٢٩١
- مناقشة المحقق الأصفهاني فيما أفاده الميرزا النائيني ..... ٢٩٤
- المحاضرة (٣٦) ..... ٣٠٠
- ٧ - تقسيم الشرط الشرعي إلى : متقدّم ومقارن ومتأخّر ..... ٣٠١
- إمكان الشرط المتأخّر وعدم إمكانه ..... ٣٠٢
- المحاضرة (٣٧) ..... ٣٠٧
- أحسن توجيه في إمكان الشرط المتأخّر ..... ٣٠٩
- ٨ - المقدمات المفوّتة ..... ٣١٣
- تعريفها ووجه تسميتها ..... ٣١٣
- المحاضرة (٣٨) ..... ٣١٥
- وجه الإشكال في المقدمات المفوّتة ، وحلّه ..... ٣١٧
- المحاولة الأولى ، ونقدها ..... ٣٢٠
- المحاضرة (٣٩) ..... ٣٢٣

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٩٩)

المحاولة الثانية .....	٣٢٦
المحاولة الثالثة .....	٣٢٨
مناقشة الماتن لهاتين المحاولتين .....	٣٢٨
محاولة الشيخ الماتن .....	٣٢٩
المحاضرة (٤٠) .....	٣٣٢
المحاضرة (٤١) .....	٣٣٨
فرع فقهي .....	٣٤٢
المحاضرة (٤٢) .....	٣٤٥
٩ - المقدمة العبادية .....	٣٤٧
إشكال المقدمة العبادية .....	٣٤٨
المحاضرة (٤٣) .....	٣٥٣
أحسن الأجوبة على الإشكال في رأي الماتن .....	٣٥٥
عدم كفاية هذا الجواب ، ولزوم تكميله .....	٣٥٦
المحاضرة (٤٤) .....	٣٦٠
إشكالٌ ودفعٌ .....	٣٦٢
رأي الماتن في تصحيح عبادية الطهارات الثلاث .....	٣٦٤
المحاضرة (٤٥) .....	٣٦٦
المحاضرة (٤٦) .....	٣٧٢
نتيجة مبحث مقدّمة الواجب .....	٣٧٥
استعراض الأقوال في المسألة .....	٣٧٦



(٤٠٠) ..... محاضرات في علم الأصول

---

٣٧٩	..... مختار الماتن في المسألة ، ودليله
٣٨١	..... النتيجة النهائية
٣٨٢	..... فهرس المصادر والمراجع
٣٩٣	..... فهرس المحتويات