

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصة البحث السابق

في الإشكال الثاني لصاحب «المنتقى»، نُسب إلى المحقق النائيني أنه يسري قاعدة «التفكير في تنجز المركب»، التي تُعَلَّم في باب الأقل والأكثر الارتباطيين بالنسبة إلى الأجزاء، إلى محل الشك بين النفسية والغيرية؛ والحال أن هذه القاعدة لا تجري في الشرائط، والقياس هو قياسٌ مع الفارق. إلا أنه بحسب نظرنا، فإنَّ الملاك في التفكير هو «القدر المتيقن من الامثال»، لا كون المقوّمات داخليةً أم خارجية. فالعقل في مقام المؤاخذة يفكِّك بين الحيثية المعلومة والحيثية المشكوكة: فما هو دخيلٌ قطعاً في تحقق الامثال – سواء كان جزءاً معلوماً أم شرطاً معلوماً – يتربَّط على تركه العقاب؛ وأما ما كانت دخلته مشكوكة – جزءاً كان أم شرطاً – فلا عقاب عليه بسبب الأصل المؤمن (وهو البراءة أو عدم البيان). وعليه، فلا وجه للتفصيل بين الأجزاء والشرائط في ساحة التنجُّز. فالصياغة الصحيحة للقاعدة هي «التفكير في محامل المؤاخذة ونطاق المؤمن»، لا دعوى «حكم موجود غير منجز». فيبعد جريان البراءة في الناحية المشكوكة، ينتفي التكليف الظاهري في تلك الحيثية موضوعاً، ويكون الحديث عن «بقاء حكم غير منجز» مضلاً. وبنفس هذا الملاك، فإنَّ امثال الوضوء – بوصفه معلوم الوجوب – لازم، وتجري البراءة بالنسبة إلى نفسية وجوب الصلاة عند فقدان الحجة بلا معارض. كما أنَّ دعوى لزوم «تکُرُّ الترُوك» لإمكان التفكير غير تامة؛ فالمعيار هو استناد ترك المأمور به إلى الحيثية المعلومة أو المشكوكة، لا كثرة طرق الترك. ومن هنا، فإنَّ تسوية منطق الأقل والأكثر بالشرائط، بملك القدر المتيقن، هو أمرٌ صحيح. وفوق ذلك، فإنَّ احلال العلم الإجمالي لا ينحصر في قبول «التوسط في التنجيز». إذ يمكن إخراج القدر المتيقن (من الأجزاء أو الشرائط المعلومة) عن تحت العلم الإجمالي، وإحالة الزائد المشكوك إلى البراءة، من دون افتراض «حكم باقي غير منجز». وهذه الصياغة منسجمةٌ مع أدلة البراءة (على الأقل بمفاد «رفع المؤاخذة»)، ومع الارتكاز العرفي في محاورات المولى والعبد. فالمحصل هو: أنَّ نقد صاحب «المنتقى» – القائم على حصر القاعدة في الأجزاء – غير تام؛ فالملاك العام لـ«القدر المتيقن والبراءة من الزائد» جارٍ في ساحتِي الأجزاء والشرائط معاً، ويكون توجيه المحقق النائيني على هذا المبني قابلاً للدفاع صناعياً.

الواجب التعيني والتخييري

ينعقد البحث في فرضٍ تكون فيه مشروعية الفعل وأصل وجوبه محرزٍ، ولكن يقع التردد في كيفية تعلق الوجوب به، أي في كونه تعينياً أم تخييرياً. والمثال البارز على هذا الفرض هو صلاة الجمعة في عصر الغيبة: فالملوك يفترض مشروعيتها، وأصل الوجوب مسلماً عنده، ولكنه يتربَّد في أنَّ الوجوب هل هو ثابتٌ على نحو التعين أم على نحو التخيير بين عدلين. والسؤال المحوري هو: هل لأصالة الإطلاق في مثل هذا المورد ظهورٌ في التعينية، أم أنها ساكتةٌ من هذه الجهة؟

بحسب بيان الأخوند الخراساني، فإنَّ أصالة الإطلاق تقتضي التعينية. وظاهر كلامه (قده) هو أنَّ المراد بـ«الإطلاق» في هذا المقام هو عدم القرينة على المقابل؛ بمعنى أنَّ فقدان القرينة على التخيير كافٍ في حد ذاته لإثبات التعينية. وقبل الخوض في الأدلة والمناقشات، لا بد من تبيين حقيقة الواجب التعيني والتخييري. وقد طرح المحقق الخراساني هذا المبحث في أواخر مباحث الأوامر، ثم فصلَه من بعده المحقق النائيني. وفي الوقت نفسه، فإنَّ تقرير المحقق الخوئي في «المحاضرات» يتمتع بانسجامٍ أكبر.

وفي ما يلي، سنسير على الترتيب المذكور نفسه في «محاضرات» السيد الخوئي.

### تحقق الواجب التخييري والإشكالات الثبوتية الثلاثة

إن تحقق الواجب التخييري في الشريعة، بحسب مقام الإثبات، أمر مسلم، وله نماذج بيّنة؛ ومنها تخبير المكلف بين القصر والإتمام في الأماكن الأربع بناءً على رأي المشهور، والتخبير في الخصال الثلاث لكافارة إفطار رمضان غير العمدي. كما أن هذا السنخ من الإلزام المخّير معهود عند العرف العقلائي أيضاً. عليه، فإن تقسيم الواجب إلى تعيني وتخبيري لا إشكال فيه من حيث مقام الإثبات. ولكن النزاع إنما هو في مقام الثبوت، حيث تُطرح ثلاثة إشكالات. مما لم تُنَقَّح حقيقة الواجب التخييري في مقام الثبوت بدقة – أي كيفية انطباق «الوجوب» على «أحد الأفراد»، وإلى أي حيّثٍ ينظر «جواز الترك» – فإن تصوير التخيير «بين المتبادرتين» يبقى هو الآخر غير تام. وبالطريق الأولى، فإن تفسير التخيير «بين الأقل والأكثر»، مع ما فيه من تعقيدٍ إضافي، يكون أشد صعوبة، وإن كان أصل تحققه في الشريعة مفروضاً. وستتناول أولاً هذه الإشكالات الثبوتية الثلاثة في ماهية الواجب التخييري، ثم نستعرض المسالك والمذاهب التي وُجدت في تبيين حقيقته.<sup>[1]</sup>

#### 1- تعقّل الإرادة بـ«أحدهما»

الإشكال الأول هو أن إرادة المولى في الواجب التعيني تتعلق بمعنى متعلّق بـ«أحدما»، حيث تتعلق إرادة الشارع بطبيعة الصلاة. وأما في الواجب التخييري، فإن ظاهر الأمر بـ«أحدما» أو «أحدها» هو أن متعلّق الإرادة عنوان بدلٍ، وهو بحسب الظاهر «مردّ». والسؤال الجوهرى هنا هو: كيف يُعقل تعلّق الإرادة بمثل هذا العنوان؟ فهل تعلّقت الإرادة بنفس التخيير؟ أم بـ«كلي واحد بدلٍ» له أفراد متعددة؟ أم بـ«جامعٍ انتزاعيٍّ» بين البديل؟ إن حلّ هذه العقدة هو الذي يجلّي الهوية الثبوتية للواجب التخييري، ويوسّس لمبني تقييم دلالة الإطلاق عند الشك بين التعين والتخيير.

#### 2- جواز ترك الفرد إلى بدلٍ ولزوم التنقية الثبوتي

في الواجب التعيني، يكون المكلف موظّفاً بالإتيان بنفس الفعل المعين، ولا سبييل فيه إلى جواز الترك. وأما في الواجب التخييري، فإن كل واحدٍ من البديل – كنحو خصال الكفارة الثلاث – مع اتصافه بعنوان «الواجب»، فهو قابلٌ للترك إلى بدلٍ؛ أي أنه «يجوز تركُ الفرد إلى بدلٍ». والمسألة في مقام الثبوت هي: كيف يُعقل هذا الجمع بين «الوجوب» و«جواز ترك الفرد» وكيف يمكن تبيينه؟ فإن ظاهر القاعدة هو أن «الواجب لا يجوز تركه». فلو قيل في كل فردٍ من أفراد البدل: «إنه واجبٌ، ويجوز تركه»، لبذا ذلك جمّعاً بين حكمين متنافيين. فإن كان «واجبًا»، فكيف يجوز تركه؟ وإن كان «جائز الترك»، فكيف يصدق عليه عنوان «الوجوب»؟

#### 3- الامتحال والثواب والعقاب

لو اعتبر كل واحدٍ من البديل – كنحو خصال الكفارة – «واجبًا» في الواجب التخييري، لوجب أن تنتظم نسبة الامتحال والمعصية، وبالتالي الثواب والعقاب، على هذا المبني نفسه. وهنا يبرز الإشكال: فلماذا يكفي فعل بدلٍ واحدٍ في الامتحال، ويعُدّ فعل سائر البديل امتحالاً زائداً؟ ولماذا يؤول ترك جميع البديل إلى عقابٍ واحدٍ، لا إلى عقوباتٍ متعددة؟ فلو كان كل بدلٍ «واجبًا»، لكان لازمه أنه في فرض إقدام المكلف على فعل جميع البديل دفعهً واحدة، يتحقق الامتحال بالنسبة إليها جمّعاً؛ والحال أن الم المشهور لا يلتزمون بذلك، وإنما يعتبرون فعل الواحد مصداقاً للامتحال، لا فعل الجميع. وعلى هذا القياس، فلو ترك المكلف البديل الثلاثة جميعاً، لوجب الالتزام بتعذر العقوبة بناءً على مبني «تعدد التكاليف»؛ والحال أن المشهور قائلون بوحدة العقاب. وهذه الأسئلة تكشف عن أنه في الواجب التخييري، ليس المراد هو «كون كل فردٍ بما هو فردٌ واجباً»؛ بل إن بنية الإلزام هي على نحو يفيد معه تحقق أحد البديل امتحالاً تماماً للتكاليف، ويشكّل معه ترك الجميع عنوان معصية واحدة.

الخلاصة: إنّ الجهات الثبوتية المؤثرة في تحليل حقيقة الواجب التخييري هي ثلاثة: 1- تعلق الإرادة بعنوانٍ غير معينٍ؛ 2- وتصوير جواز ترك الفرد مع اختيار البديل، مع بقاء عنوان الوجوب؛ 3- وتبين وحدة الامتثال ووحدة العقاب في عرض تعدد البديل. فما لم تُنَفَّح هذه الجهات بدقة، فإنّ التصوير الدقيق للتخيير – لا سيما في الموارد الأكثر تعقيداً كالتجهيز بين الأقل والأكثر – لا يكون تاماً.

## التخيير العقلي والشرعى

و قبل الخوض في تحليل حقيقة الواجب التخييري بدقة، يحسن بنا أن نمهّد لذلك بتمهيدٍ آخر. فإنّ المراد بـ«التخيير» في هذا البحث هو التخيير الشرعي، لا التخيير العقلي. فالتجهيز العقلي إنما يكون في الموارد التي تتعلق فيها الإرادة والحكم بجامعٍ حقيقيٍ ينطبق على أفرادٍ كثيرة؛ كقولنا: «جئني بـإنسانٍ»، حيث يفهم العقل تخيير المكلف بين أفراد الإنسان. وفي هذا السياق من التخيير، لا محظوظ في تصويره؛ وذلك لوجود جامعٍ حقيقيٍ بين المصادر. وأما في التخيير الشرعي – كنحو خصال الكفاره التي تشمل صوم ستين يوماً، وإطعام ستين مسكيناً، وعتق رقبة – فإنّه لا يُتصوّر بسهولةٍ وجود جامعٍ حقيقيٍ واحدٍ بين هذه البديل المتباعدة. ومن هنا، فإنّ محل الكلام ومنشأ الإشكال هو هذا السياق من التخيير الشرعي بالذات.

## حقيقة الواجب التخييري

وبعد بيان الإشكالات، سنتناول بالبحث والتحليل خمسَ مسالكَ في حقيقة الحكم التخييري.

### النظرية الأولى: الواجب هو ما يختاره المكلف

مطابقاً لهذه النظرية، فإنّ الواجب في الواجب التخييري هو بعينه ما يختاره المكلف في الخارج؛ فإنّ اختيار العتق، كان العتق واجبه. وإنّ اختيار إطعام ستين مسكيناً، كان الإطعام هو الواجب. وبعبارة أخرى: فإنّ التخيير قائمٌ في بدو العمل، ولكنّه يؤول إلى التعيين في مقام الامتثال، ويكون اختيار المكلف هو الذي يعيّن متعلق الوجوب.

ويرد المحقق الخوئي هذا المبني، ويشير إلى أنّ كلتا النحلتين (الأشعرية والمعتزلية) قد تبرّأتا منه. والأهم من ذلك هو ما يترتب على هذا التحليل من لوازمه، وهي:

1- اختلاف متعلق الواجب باختلاف الأشخاص والحالات: فلو اختار مكلفُ القصر واختار آخر الإتمام، فإنّ واقع الواجب، بناءً على هذا المبني، يكون القصر بالنسبة إلى الأول والإتمام بالنسبة إلى الثاني. وكذلك بالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ في زمانين مختلفين، فإنّ واقع الواجب يتغير. ويجري هذا الاختلاف نفسه في خصال الكفاره.

2- عدم ثبوت الوجوب قبل الاختيار: وتكون النتيجة هي أنّ الوجوب لا ثبوت له في الواقع ونفس الأمر قبل اختيار المكلف، بل هو تابعٌ لاختياره اللاحق.

ومع قبول هذه اللوازم، فإنّ التحليل المذكور يصبح غير منسجمٍ مع مبني ثبوت الحكم الشرعي بوصفه جعلاً مولوياً متقدّماً؛ وذلك لأنّ لازمه هو أن يكون واقع الحكم مقوّماً باختيار العبد في مقام الامتثال، وأن يكون فاقداً للثبوت قبل ذلك. وعلى هذا الأساس، فإنّ القول بأنّ «الواجب هو ما يختاره المكلف» غير تامٌ؛ لا لمجرد استهجانه، بل بسبب اللوازم المذكورة التي لا تنسجم مع ثبوت الحكم المولوي ووحدة واقع التكليف. ويشير السيد الخوئي في بيانه للمسار الأول إلى هذا المبني بقوله:

... المذهب الأول: أن الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال ... و كيف كان فلازم هذه النظرية هو أن الواجب يختلف

باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم ... فالنتيجة هي أن وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختيار المكلف في مقام الامتنال بحيث لا وجوب له قبل اختياره في الواقع ونفس الأمر.[2]

### الإشكال الأول على نظرية «الواجب هو ما يختاره المكلف»: مخالفتها لظهور أدلة التخيير

يقول المحقق الخوئي في نقد الأول على هذه النظرية: إنّ لسان نصوص باب التخيير – كخصال الكفارة – يدلّ صراحةً على التخيير: «المخيّر بين هذا وذاك». ومفاد هذا الظهور هو أنّ «وجوباً واحداً بديلاً» ثابت، وأنّ كل واحدٍ من البديل، قبل تحقق الاختيار، له صلاحية انطباق عنوان الواجب عليه. وبالتعبير الأصولي: «يجب أحد هذه الخصال»، لا «يجب ما تختاره». فالجعل الشرعي لـ«وجوب أحد الأفعال تخييراً» متقدّم على اختيار المكلف، وغير مقيّد بتحقق اختياره اللاحق.

وعلى خلاف هذا الظهور، فإنّ النظرية الأولى تقول: إنّ الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتنال؛ وكأنّ عنوان الوجوب يتعين بعد الاختيار. وهذا يمثل تحويلاً لـ«الوجوب الواحد البديلي» إلى «التعين بالاختيار»، وهو لا ينسجم مع إطلاق الأدلة؛ وذلك لأنّ الأدلة تفيد أنّ كلّ خصلةٍ من الخصال، بما هي هي، لها قابلية الامتنال – حتى لو لم يكن المكلف قد أوجد لها تعيناً لفظياً أو قصدياً سابقاً. وبيان آخر: فإنّ ظهور «هو بال الخيار بين كذا وكذا» إنما هو في وحدة التكليف وبديلية الأفراد؛ لا في عدم تعين التكليف حتى يتعين بواسطة اختيار المكلف. والثمرة المترتبة على ذلك هي أنه بناءً على ظهور الأدلة، فإنّ الامتنال يتحقق بالإتيان بأي بدل – حتى من دون تقديم اختيارٍ مستقلٍ. وأما بناءً على القول المزبور، فإنّ تعين الواجب منوطٌ بالاختيار السابق والجعل التعيني اللاحق، وهو زائدٌ على مفاد الأدلة ومخالفٌ لظهورها. ويشير المحقق الخوئي إلى هذا المبني بقوله:

و يردّه: أولاً – أنه مخالف لظواهر الأدلة الدالة على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، و لا تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع ونفس الأمر، فما يختاره مصداقٌ للواجب لا أنه الواجب بعينه.[3]

وعليه، فإنّ القول بأنّ «الواجب هو ما يختاره المكلف»، لتعليقه تعين التكليف على اختيار المكلف، يتعارض مع ظهور «وجوب أحدهما تخييراً»، وهو غير قابلٍ للالتزام. والذي يبدو لنا أنّ الإشكال الأول على هذا القول واردٌ قطعاً.

### الإشكال الثاني: عدم الانسجام مع قاعدة الاشتراك في التكليف

بناءً على القول بأنّ «الواجب هو ما يختاره المكلف»، فإنّ التكليف يختلف باختلاف اختيار الأشخاص: فأحدهم يختار العتق فيكون واجباً عليه؛ والآخر يختار الإطعام فيكون هو الواجب عليه. وهذا اللازم ينافي ظاهراً قاعدة الاشتراك في التكليف. ويشير السيد الخوئي إلى هذا الإشكال بقوله:

و ثانياً: إنه منافٍ لقاعدة الاشتراك في التكليف، ضرورة أن لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم ... ومن الواضح جداً أن هذا منافٍ صريح لقاعدة الاشتراك في التكليف التي هي من القواعد الضرورية، فإنّ لا يمكن الالتزام بهذه النظرية أبداً.[4]

وتبيّن القاعدة هو: أنّ للاشتراك صوراً عدة، منها اشتراك مكافي الأعصار في أصل التكاليف – فإذا كانت الصلاة واجبةً على أهل عصر النزول، فهي واجبةً علينا أيضاً. وأما نحو آخر من الاشتراك – وهو اشتراك العالم والجاهل – فلم يُقبل سابقاً. ومع ذلك كله، فإنّ أصل «الاشتراك في التكليف»، بوصفه قاعدةً كليّةً عند العامة والخاصة، هو قاعدةٌ ضرورية.

نقدُ على الإشكال الثاني

إنّ قاعدة الاشتراك لا تبلغ إلى حدّ أن يكون «شخص الفعل المعين» واحداً بالضرورة لدى جميع الأفراد؛ فالاشتراك إنما يتعلق بـ«نوع الإلزام»، لا بـ«شخص المتعلق». ففي الواجب التخييري، يكون المشترك بين الجميع هو «الوجوب الواحد البديلي» نفسه، وهو «يجب أحد هذه الحال». فكل مكلف لو كان قد اختار بدلاً آخر، لكن ذلك التكليف نفسه منطبقاً عليه. فالاشتراك إذن متحقّق في الجملة،[5] وهذا القدر كافٌ للوفاء بالقاعدة. وبعبارة أخرى: فإن الاشتراك ثابت في «نوع التكليف»، وإن كان «شخص مصدق الامثال» يتبعه بواسطة الاختيار.

وفي الأمثلة التي أوردها السيد الخوئي أيضاً، فإن الاشتراك – بهذا البيان – متحقّق. فاختلاف المصدق المختار لا يعني اختلافاً في «نوع التكليف»، بل هو اختلاف في «تعيين فرد الامثال» تحت ظلّ تكليف واحد مشترك. وعليه، فعلى الرغم من أن الإشكال الأول يهدم هذا القول من أساسه، إلا أن الإشكال الثاني قابل للدفع بحسب الصناعة.

### الإشكال الثالث: تعليق الوجوب على الاختيار ونفي العصيان

لو اعتبرنا معيار تعين الواجب هو «اختيار المكلف»، لكن لازمه أنه متى ما لم يختار المكلف أياً من البديل – لا العتق، ولا إطعام ستين مسكيناً، ولا صوم ستين يوماً – فإنه لا يتحقق وجوب في الواقع أساساً؛ وذلك لأن الواجب بناءً على هذا المبني هو «ما يختاره المكلف»، ومع عدم الاختيار، يكون شرط تحقق الوجوب مفقوداً. وتكون النتيجة هي أنه «لا وجوب واقعاً قبل الاختيار» حتى يصدق تركه ويترتب عليه عنوان العصيان واستحقاق العقاب.

وبعبارة أخرى: فإنّ الجعل الشرعي بالنسبة إلى كل بدلٍ بناءً على هذا القول، مقيّد بقيّد «الاختيار». ومع فرض عدم الاختيار، ينتفي الشرط، فتنتفي بالتبع جميع الوجوبات؛ لـ«انتفاء المشرط بانتفاء شرطه». ونتيجة ذلك أنّ «ترك الجميع» ليس تركاً لأيّ واجب، فيكون خالياً من عنوان «العصيان». وهذه اللوازم لا تنسجم مع الارتكاز الشرعي والعقلائي؛ فمفاد أدلة التخيير هو ثبوت «وجوبٍ واحدٍ بدنيٍ» قبل الاختيار، حتى يكتسب ترك جميع البديل عنوان معصية واحدة. ومن هنا، فإن الإشكال الثالث يزلزل أساس القول بأنّ «الواجب هو ما يختاره المكلف». ويشير السيد الخوئي إلى هذا المبني بقوله:

و ثالثاً: ان لازم هذا القول ان لا يكون وجوب في الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما و ترك امثاله و عصيانه، ضرورة ان الوجوب إنما يتحقق باختيار المكلف إياه في مقام الامثال كما هو المفروض، و اما قبل اختياره فلا وجوب واقعاً ليصدق عليه انه تركه و عصاه فيستحق العقوبة.

و ان شئت فقل: ان لازم هذه النظرية هو ان وجوب كل منهما في الواقع مشروط باختيار المكلف إياه في ظرف الامثال، و لازمه هو انه لا وجوب له قبل اختياره، ضرورة انتفاء المشرط بانتفاء شرطه، كما هو واضح، فاذن لا موضوع للعصيان و استحقاق العقوبة عند ترك المكلف الإتيان بالجميع، ضرورة ان إيجاد الشرط غير واجب عليه، و هذا بديهي البطلان.[6]

و صلّى الله على محمد و آلـه الطـاهرين

[1] – إنّ من الثغرات المنهجية الجادة في التدوين الشائع لعلم الأصول هو قلة إفراد بابٍ مستقلٍ تحت عنوان «ما هو الحكم»؛ مع أنّ هذا البحث لا يُعدّ من المبادئ، بل هو من صميم مسائل علم الأصول. إذ كيف يصح أن نعرف علم الأصول بأنه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»، من دون أن نُفرد لتحقيق حقيقة هذا «الحكم الشرعي» بحثاً مستقلاً؟ وأما إعراض البعض عن طرحه على نحوٍ مستقل، إما على نحوٍ ارتكازي أو لاعتقاد بدهاته، فإنه لا ينفي كون «الحكم وأقسامه» من صميم مسائل هذا العلم التي تستأهل أن يُفرد لها بابٌ مستقل.

ومن الأمثلة الشائعة في هذا الصدد التمييز بين الحكم المولوي والإرشادي. وتنظر ثمرة البحث في حقيقة الحكم في هذه المسألة في أنه لو لم يكن الحكم الإرشادي حكماً، لترتب على ذلك آثارٌ أصوليةٌ هامة؛ منها في الاستصحاب، وفي بحث ما إذا كان «الحكم

الوضعي» قابلاً للجعل الاستقلالي أم لا. فحجية خبر الواحد – بوصفها حكماً وضعيًا – يجب أن تُبحَث في علم الأصول ضمن إطار «قابليتها للجعل»، لا أن تُحال إلى المبادئ. وهل يمكن للشارع أن يعلق التكليف بالحالات النفسانية – كالحسد والحب والبغض والتمني والترجي وما شاكلها؟ فبغض النظر عن البحوث الإثباتية في الفقه، فإنّ أصل قابلية تعلق الحكم بالأفعال الباطنية (الجوانحية) هو مسألة أصولية ينبغي تحقيقها في هذا الموضوع.

ومن هنا، نجد أنّ بعض المتون المعتبرة المعاصرة قد أولت مبحث «الحكم وأقسامه» اهتماماً في مستهل بحوثها. راجع: محمد تقى بن محمد سعيد حكيم، الأصول العامة في الفقه المقارن (قم: مجمع جهاني أهل بيته (ع)، 1418)، ج 1، 83؛ محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (بيروت: دار المنتظر، 1405)، ج 1، 52. كما تعرض المحقق الأصفهانى لهذا البحث في موضع مختلف من كتابه. انظر: محمد حسين اصفهانى، نهاية الدرایة في شرح الكفاية (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 283، 412.

[2] - ابوالقاسم خوبي، محاضرات في أصول الفقه، با محمد اسحاق فياض (قم: دارالهادى، 1417)، ج 4، 26.

[3] - نفس المصدر.

[4] - نفس المصدر.

[5] - والمراد من تحقق الاشتراك «في الجملة» هو أنه لو كان المكلف – بدلاً من العتق – قد اختار إطعام ستين مسكيناً (ولو في وقتٍ لاحق)، لكن ذلك الفعل نفسه هو الذي يكتسب عنوان الواجب، والعكس بالعكس.

[6] - نفس المصدر، 27.

---

#### المصادر

- آخوند خراسانى، محمد كاظم. كفاية الأصول. ٣ ج. قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمية بقم، 1430.

- اصفهانى، محمد حسين. نهاية الدرایة في شرح الكفاية. ٦ ج. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.

- الصدر، محمد باقر. دروس في علم الأصول. ٣ ج. بيروت: دار المنتظر، 1405.

- حكيم، محمد تقى بن محمد سعيد. الأصول العامة في الفقه المقارن. قم: مجمع جهاني أهل بيته (ع)، 1418.

- خوبي، ابوالقاسم. محاضرات في أصول الفقه. با محمد اسحاق فياض. ٥ ج. قم: دارالهادى، 1417.