مركز مديريت حوزه هاى علميه

# أجود التقريرات

الجزء الأول

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

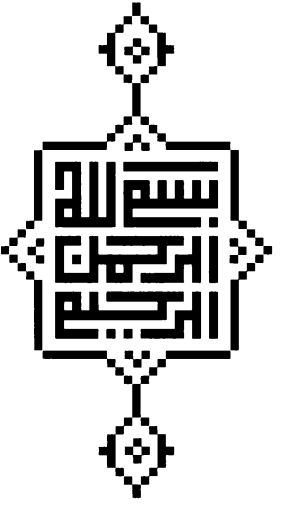
## الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

## آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

١٢
موسوعة العلامة المحقق النائيني




شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۱ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب‌الحج و أحكام‌العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأُمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأُصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارک): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

١٢

# أجود التقريرات

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

## الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الأول

تأليف

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ ■ الثاني عشر

عنوان الجزء ■ ■ أجود التقريرات

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ / الجزء الأوّل

تأليف■ ■ السيد أبوالقاسم الخوئيّ ﷺ

الناشر■ ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك■ ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع■ ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ■ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ■ ٢-١٧٦-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

## [مقدّمة المقرّر]

بِسْمِ اَللهِ اَلرَّحْمنِ اَلرَّحِيمِ

**وبه نستعين**

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وبعد فيقول المفتقر إلى رحمة ربّه الغنيّ أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي الخوئي -غفر الله تعالى لهما- أنّي كرّرت النّظر فيما كتبته سابقاً من تقريرات بحث شيخنا الأُستاذ علم التحقيق ومنبع الفضيلة والتدقيق من إليه ألقت الرئاسة العلميّة زمامها وبفضل أبحاثه القيّمة تمّ للعلوم الدينية نظامها، حضرة المولى الميرزا محمّد حسين النائيني قدّس الله تعالى أسراره، فغيّرت بعض عباراته توضيحاً للمراد مع التحفّظ على عدم الاختلال بالمفاد، وأضفت إليها بعض المطالب التي خطرت ببالي القاصر بمقدار لا يخرج عن عنوان التعليقة على نحو الاختصار، مستمدّاً من الله ومتوكّلاً عليه في جميع أُموري وهو وليّ الأمر.

وقد رتّبت كتابي هذا على مقدّمة ومقاصد وخاتمة فأقول - ومنه التوفيق-:



# [المقدّمة]

أمّا المقدمة: ففيها فصلان:

## الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته ورتبته

قدّم المحقّقون قبل الشروع في المقصود أُموراً سمّوها بالمبادي، ونشير تبعاً لهم إلى ما هو أهمّها وهي الأربعة التي تقدّم ذكرها.

### [في بيان رتبة علم الأُصول]

**أمّا من حيث المرتبة:** فلا إشكال في تأخّره عن علم المنطق فإنّه مبدأ لكلّ علم نظري إذ فيه يعرف كيفيّة الاستنتاج والطرق الصحيحة من الفاسدة، وكذا في تأخّره عن العلوم الأدبيّة حيث إنّ المهمّ في هذا العلم هو استنباط الأحكام الشرعية[1] وتوقّفه على تلك العلوم لا يحتاج إلى بيان، وكذا توقّفه على مهمّات علم الرّجال، فعلم الأُصول متوسّط بين علم الفقه وتلك العلوم وجزء أخير للعلّة التامّة للاستنباط، فتكون نسبته إلى تلك العلوم بالتأخّر وإلى الفقه بالتقدّم.

وأمّا تعريفه فقد علم ممّا سبق إجمالاً، وتفصيله هو العلم بالقواعد التي إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهيّة، وهو الحكم الكلّيّ الشرعي

---

١. لا يخفى أنّ مقتضى ذلك تأخّر علم الفقه عن العلوم الأدبية وعن علم الرجال لا تأخّر علم الأُصول عنها الّذي هو محلّ الكلام في المقام. [المقرّر حفظه الله]

الثابت لموضوعه المقدّر وجوده على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة.

وهذا التعريف أسدّ من تعريف المشهور بأنّه هو: العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، فإنّه لا يرد عليه ما أُورد على تعريف المشهور بأنّه إن أُريد من التمهيد أن ينحصر فائدة البحث عن تلك القواعد باستنباط الأحكام الشرعيّة فقط فقلّ أن تكون مسألة أُصولية كذلك، وإن أُريد منه أن يكون لتلك القواعد دخل في الاستنباط في الجملة، فالعلوم الأدبيّة أيضاً كذلك.

**وجه عدم الورود:** أنّ العلوم الأدبيّة أو غيرها من مبادئ الفقه إذا انضمّت صغرياتها إليها لا تنتج مسألة فقهيّة بلا واسطة، بخلاف القواعد الأُصوليّة، ولذا سمّيت بأُصول الفقه.

ثمّ لا يخفى أنّه إذا أُريد من الحكم المأخوذ في التعريف ما هو الأعمّ من الواقعي والظاهري فمباحث الأُصول العمليّة تدخل في المسائل التي يستنبط منها الحكم الشرعي.

وأمّا إذا خصّصناه بالواقعي فلا مناص في إدخالها في المباحث الأُصوليّة من إضافة قيد آخر إلى التعريف، وهو قولنا «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».

وأمّا فائدته فقد ظهرت ممّا تقدّم، وهو استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة التي تكون قابلة للإلقاء على المكلّفين، فيكون تطبيق موضوعاتها على مصاديقها الجزئيّة الخارجيّة مشتركاً فيه بين المجتهد وغيره.

**وأمّا** موضوعه فمعرفته يتوقّف على تمهيد **مقدّمتين:**

## [المقدّمة الأُولى: في تعريف كلّيّ موضوع العلم وتمييز العوارض الذاتيّة من الغريبة]

**أمّا المقدّمة الأُولى** فتشتمل على تعريف كلّي موضوع العلم، وتمييز العوارض الذاتيّة من الغريبة.

فنقول[1]: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

**بيان ذلك** أنّ العارض **تارة** يعرض بلا وساطة شيء أصلاً كإدراك الكلّيات العارض للنفس الناطقة ونحوه من عوارض البسائط فلا إشكال في كونه من العوارض الذاتيّة فإنّ المعروض فيها هي نفس الحقيقة من دون دخل لشيء آخر غير نفسها لفرض بساطتها الحقيقيّة، وأُخرى بواسطة أمر آخر، وذلك الأمر تارة يكون داخليّاً كالجنس والفصل، وأُخرى خارجيّاً.

أمّا الداخليّ فإن كان فصلاً فلا إشكال في كون عوارضه من العوارض الذاتيّة أيضاً، فإنّ فعليّة النوع وتحصّله بفصله.

وإن كان جنساً فقد وقع فيه الخلاف والإشكال: من جهة عدم كونه ما به فعليّة

---

١. هذا هو المشهور بينهم وقد التزموا بلزوم وجود الموضوع في كلّ علم وبلزوم كون البحث عن عوارضه الذاتيّة. والتحقيق: أنّ علمية العلم لا يتوقّف على وجود جامع بين موضوعات مسائله، بل هو أمر قد يكون وقد لايكون.

وما قيل في وجه لزومه من أنّ الغرض من العلم الواحد حيث إنّه واحد وهو مترتّب على مجموع المسائل فلا بدّ من وجود جامع بينها وإلّا لزم صدور الواحد من الكثير يرد عليه؛

أوّلاً: إنّ الاقتدار على الاستنباط مثلاً الّذي هو الغرض في علم الأُصول وإن كان واحداً إلّا أنّ وحدته نوعيّة لا شخصيّة ضرورة أنّ القدرة المترتّبة على مسألة حجّيّة خبر الواحد مثلاً غير القدرة المترتّبة على مسألة دلالة الأمر على الوجوب والبرهان المزبور على تقدير تماميّته فإنّما يتمّ في الواحد الشخصي دون النوعيّ.

وثانياً: إنّ الغرض على تقدير كونه شخصاً واحداً أيضاً فإنّما هو مترتّب على مجموع المسائل لا على كلّ واحدة منها فلا حاجة إلى تصوير الجامع.

وثالثاً: إنّ الغرض مترتّب على العلم بثبوت المحمولات لموضوعاتها لا على نفس المسائل فلا بدّ من فرض الجامع بين العلوم، وعلى تقدير التنزّل فلا بدّ من تصوير الجامع بين النسب الخاصّة الموجودة في المسائل وأين ذلك من تصوير الجامع بين خصوص الموضوعات؟

ورابعاً: إنّ موضوع المسألة في علم الفقه مثلاً قد يكون أمراً وجوديّاً وقد يكون أمراً عدميّاً كالترك، كما أنّه قد يكون من مقولة الكيف مثلاً كالتكلّم وقد يكون من مقولة أُخرى، وقد تحقّق في محلّه امتناع تصوير الجامع الماهوي بين مقولتين فضلاً عن الوجود والعدم فكيف يمكن الالتزام في مثله بوجود جامع حقيقي يكون مؤثّراً في الغرض الواحد، وسيجيء البحث عن لزوم كون العوارض ذاتيّة للموضوع على تقدير وجوده فيما بعد إن شاء الله تعالى. [المقرّر عفي عنه]

النوع فلا يكون عارضه ذاتيّاً للنوع، ومن جهة تقوّم النوع به ولو كان جزؤه بالقوّة فيكون عارضه ذاتياً للنوع كما في عوارض الفصل. ومن ثمّ يبحث في بعض العلوم عن عوارض جنس الموضوع أيضاً، والحقّ هو الثاني.

**[في دفع ما يرد على ذاتيّة عوارض الجنس للنوع من تداخل العلوم]**

**والإشكال عليه**[1] بأنّ عوارض الجنس لو كانت ذاتيّة لزم تداخل جملة من العلوم في تمام مسائلها، فإنّ الموضوع في علم النحو -مثلاً- هي الكلمة والكلام، وموضوع مسائله الفاعل والمفعول وغير ذلك. فلو فرضنا أنّ جميع ما يعرض للجنس من العوارض الذاتيّة فلا بدّ أن يبحث في علم النحو من جميع ما يعرض لهما، فيلزم إدخال جميع المسائل الأدبيّة في علم النحو، وهذا ما ذكرناه من اللازم. **مدفوع:** بأنّ الموضوع حيث قيّد بحيثية الإعراب أو البناء فكلّ عارض له دخل بالحيثيّة المذكورة يبحث عنه في علم النحو لا كلّ عارض ذاتي، فالغرض من التقييد بالذاتي إخراج العوارض الغريبة لا أنّ كلّ عارض ذاتي يبحث عنه في العلوم وإن لم يكن له دخل بالحيثيّات المذكورة.

**[في أنّ عوارض الخارج المباين لموضوع العلم والخارج الأعمّ منه غريبة له]**

وأمّا الخارجي: فإمّا أن يكون مبايناً أو أعمّ أو أخصّ أو مساوياً، لا كلام في كون عوارض الأوّلين من العوارض الغريبة.

وأمّا عوارض الأخصّ أو المساوي فيحتاج تحقيق الحال فيهما إلى بسط في المقال.

---

١. لا يخفى أنّ الخلاف إنّما هو في كون ما يعرض للجنس ذاتياً للنوع أو غير ذاتي لا في كون عارض نوع ذاتياً للنوع الآخر وأنّ فرض كون عوارض النوع ذاتيّة للجنس أيضاً، فالاعتراض على القول بكون عوارض الجنس ذاتيّة للنوع باستلزامه التداخل في جملة من العلوم مندفع من أصله من غير حاجة إلى تقييد الموضوعات بالحيثيات. [المقرّر ﷺ]

فنقول: أمّا عوارض الأخصّ فالجمهور على أنّها من العوارض الغريبة، وبذلك يشكل على كون محمولات العلوم عوارض ذاتيّة لموضوعاتها، بدعوى أنّ المحمولات، إنّما تعرض لموضوعات المسائل أوّلاً وبالذات وبوساطتها تعرض لموضوعات العلوم فلا ينطبق التعريف المذكور لموضوع العلم على موضوع علم من العلوم.

وجوابه: إنّا حيث قيّدنا الموضوع بالحيثيّة المذكورة[1] فينطبق موضوع العلم عليها بنحو العينيّة بحيث يحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي.

---

١. الحيثيّات المأخوذة في تعاريف جملة من العلوم حيثيّات راجعة إلى البحث، بمعنى أنّ البحث في علم الفقه -مثلاً- لا يقع عن جميع عوارض فعل المكلّف، بل يبحث فيه من حيث الاقتضاء والتخيير، فالقيد راجع إلى البحث لا إلى الموضوع، ضرورة أنّ الصلاة بما هي صلاة تكون واجبة لا من حيث اقتضائها للوجوب. مع أنّه على تقدير تسليم تقييد الموضوعات بالحيثيّات فإمّا أن يكون موضوع العلم الّذي هو عنوان جامع لموضوعات المسائل مأخوذاً بنحو المعرّفية وبه يشار إلى موضوعات المسائل، أو يلحظ هو بنفسه بما أنّه جامع لها، والأوّل يستلزم إنكار وجود الموضوع للعلم حتّى يقع البحث عن عوارضه الذاتية، والثاني يستلزم عدم كون عوارض موضوعات المسائل ذاتيّة لموضوع العلم، فإنّ انطباق العنوان الانتزاعي على منشأ انتزاعه على حدّ دون حدّ انطباق العناوين الذاتيّة على مصاديقها، فإذا فرضنا أنّ عوارض النوع غريبة بالقياس إلى الجنس مع أنّه ينطبق عليه بالذات فعوارض ما يكون منشأ لانتزاع عنوان أولى بالغرابة بالقياس إلى نفس العنوان الانتزاعي. وكون ما به الامتياز في العناوين الانتزاعيّة عين ما به الاشتراك لا ينافي التغاير بين موضوعات المسائل فإنّ موضوع كلّ مسألة بنفسه مغاير لموضوع مسألة أُخرى. هذا مع أنّ كون ما به الاشتراك من الأُمور الانتزاعيّة عين ما به الامتياز لا يستلزم كون المقيّد بالأمر الانتزاعي كذلك كما هو ظاهر.

والتحقيق في حلّ الإشكال أن يقال: إنّ الالتزام بكون العوارض المبحوث عنها في العلوم ذاتيّة بالمعنى الّذي ذهب إليه الجمهور بلا ملزم؛ ضرورة أنّه إذا تعلّق الغرض بالبحث عن عدّة مسائل يجمع موضوعاتها جامع واحد صحّ تدوين علم يبحث فيه عن تلك العوارض سواء سمّيت تلك العوارض بكونها ذاتيّة لموضوع العلم أو بكونها غريبة بالقياس إليه.

والّذي يمكن أن يقال باعتباره هو أن لا يكون إسناد تلك العوارض إلى موضوع العلم مجازياً، وأمّا كونها عارضة له بلا واسطة مطلقاً فلا ضرورة تقتضيه، بل الصحيح هو أنّ ترتّب الغرض لو توقّف على البحث عن العوارض الغريبة التي يكون إسنادها إلى موضوع العلم أو إلى موضوع المسألة مجازياً يصحّ عقد ذلك المبحث من مباحث العلم، فلا موجب للالتزام بكون العوارض ذاتيّة لموضوع العلم أصلاً.

وان أبيت عن ذلك فلا مناص عن الالتزام بكون عوارض الأخصّ -كالنوع مثلاً- بالقياس إلى الأعمّ كالجنس من العوارض الذاتيّة.

وممّا ذكرناه يظهر اندفاع الشبهة الناشئة من قبل أعمّية بعض موضوعات المسائل من موضوع العلم أيضاً.

[المقرّر]

وبعبارة واضحة المبحوث عنه في علم النحو -مثلاً- ليس عوارض الفاعل بما هو فاعل ككونه متقدّماً على المفعول بحسب الرتبة، بل عوارضه بما هو معرب فيكون عوارضه عوارض ذاتيّة لموضوع العلم أيضاً، فإنّ هذه الحيثيّة حيثيّة مضيّقة للموضوع فإنّها تقييديّة، وحيث إنّ موضوعات العلوم بسائط لأنّها مفاهيم متقيّدة بالحيثيّات الاعتباريّة فيكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتيازكما في الأعراض. ونتيجته إلغاء خصوصيّة الفاعليّة والمفعوليّة وغيرذلك، والبحث عنها بما هي معربة. ولا نعني بتلك الحيثيّة الحيثيّة اللاحقة الإعرابيّة حتّى يقال: إنّ الكلمة المعربة يستحيل عروض الإعراب عليها، بل الحيثيّة السابقة التي بها يستحقّ الإعراب الفعلي.

**[في اندفاع شبهة أعمّيّة موضوعات مسائل العلم من موضوع العلم بما تندفع به شبهة أخصّيّتها منه]**

ثمّ لا يخفى أنّ التقييد بالحيثيّة المذكورة كما اندفعت به الشبهة الناشئة من أخصّيّة موضوعات المسائل، كذلك تندفع به الشبهة الناشئة من أعمّيّة موضوعات المسائل عن موضوع العلم، كمباحث الألفاظ بالقياس إلى الأدلّة الأربعة بناءً على أنّ عوارض الجنس من العوارض الغريبة، فإنّ الموضوعات في المسائل وإن كانت أعمّ بحسب الظاهر إلّا أنّ البحث عنها مقيّد بحيثيّة خاصّة، وهو حيث ورودها في الكتاب والسنّة وإن لم يكن عروض المحمولات بتلك الحيثيّة، فلا يلزم أعمّيّة الموضوعات من تلك الجهة المبحوث عنها وإن كانت أعمّ من الجهة الأُخرى، كما أنّ الإشكال المعروف بأنّ تمايز العلوم[1] لو كان بتمايز الموضوعات لزم اتّحاد العلوم الأدبيّة يندفع بقيد الحيثيّة أيضاً كما هو ظاهر.

---

١. إن كان المراد من التمايز هو تمييز كلّ علم عن الآخر بالإضافة إلى الجاهل حتّى يتمكّن بمعرفة المميّز من تشخيص أيّ مسألة ترد عليه، وأنّها هل هي داخلة في علم الفقه مثلاً أو في علم النحو فلا ريب أنّ التمييز

**[في عدم كفاية الجواب عن الإشكال المعروف: بتعدّد الأغراض]**

وأمّا الجواب عنه بأنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا بالموضوعات فغير صحيح، فإنّ العلوم المدوّنة ربما لا يترتّب عليها الأغراض المذكورة، فلا يمكن أن يكون التمايز بها.

**[الكلام في عوارض الأمر الخارجي المساوي بالقياس إلىٰ المساوي]**

وأمّا عوارض الأمر الخارجي المساوي المنتهي إلى الذات ولو بوسائط كعروض إدراك الكلّيات -الذي هو لازم الفصل- على الإنسان، المستتبع لعروض التعجب، المستتبع لعروض الضحك فقد وقع فيها الخلاف والإشكال.

وتحقيقه يحتاج إلى بيان ضابط الوساطة في الثبوت والعروض.

فنقول: أمّا العارض الأوّل فلا واسطة له حتّى يقال: إنّها واسطة في الثبوت أو العروض.

---

في هذا المقام كما يمكن أن يكون بالفرض، يمكن أن يكون بالموضوع أو بالمحمول، أو بذكر فهرست مسائل العلم إجمالاً.

وإن كان المراد من التمايز هو التمييز في مقام التدوين وبيان ما هو السبب لاختيار المدوّن جملة من المسائل وجعلها علماً برأسه دون المسائل الأخر فلا مناص في هذا المقام من كون التمييز بالغرض الداعي إلى التدوين إن كان هناك غرض خارجي يترتّب على العلم والمعرفة كما هو الغالب، وهو ظاهر.

وأمّا فيما كان الغرض من التدوين هو نفس العلم والمعرفة فلا بدّ من كون الامتياز بالموضوع أو بالمحمول مثلاً: إذا كان غرض المدوّن هو معرفة أحوال الإنسان من تمام جهاته فلا مانع من تدوين علم يبحث فيه عن عوارضه النفسانيّة والجسمانية، وعن خصوصيّات أقسام أصنافه فيكون تمييز هذا العلم عن غيره بالموضوع، كما هو الحال في الفلسفة العالية.

كما أنّه إذا كان غرض المدوّن هو معرفة ما يعرضه الحركة والسكون فلا ضير في تدوين علم يبحث عن كلّ ما يمكن أن يعرضه الحركة أو السكون، ولو كان المعروض من مقولة تارة ومن مقولة غير المقولة الأُولى أُخرى فالتمييز يكون حينئذ بالمحمول. وممّا ذكرناه يظهر أنّ إطلاق القول بأنّ التمايز بالموضوعات أو بأنّ التمايز بالأغراض ليس في محلّه.

وممّا ذكرناه يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ من إنكاره كون التمايز بالأغراض، فإنّها ربما لا تترتّب على العلوم المدوّنة. فتدبّر. [المقرّر ﷺ]

وأمّا الثاني -وهو التعجّب- فله واسطة لكن وساطة ثبوتيّة، لأنّ الواسطة عارضة بلا واسطة.

وأمّا العارض الثالث -وهو الضحك- فله واسطة في العروض، فإنّ واسطة عروضه تحتاج إلى واسطة أُخرى في الثبوت أيضاً.

فالميزان[1] أنّ العارض إن احتاج إلى واسطة غير محتاجة إلى واسطة أُخرى فالواسطة في الثبوت، وإلّا ففي العروض.

**[في أنّ المختار بعد بيان ضابط الواسطة في الثبوت والعروض هو ذاتيّة تلك العوارض]**

إذا عرفت ذلك فيمكن أن يقال: إنّ هذا العارض مع الواسطة في العروض أيضاً من الأعراض الذاتيّة، لانتهائه إلى الذات بالآخرة.

ويمكن أن يقال: إنّه من العوارض الغريبة باعتبار أنّه لم يعرض لا لنفس الذات ولا بواسطة في الثبوت، فيكون من الغريبة.

لكن الحقّ هو الأوّل، وعلى تقدير التنزيل فيندفع إشكال البحث عنه بقيد الحيثيّة المذكورة، فإنّ العوارض وإن كانت مترتّبة في حدّ أنفسها إلّا أنّه لا ترتّب بينها من تلك الحيثيّة، فيكون جميعها في عرض واحد.

**[المقدّمة الثانية: في تقسيم المباحث المذكورة في العلوم إلى المبادئ والمسائل]**

وأمّا المقدّمة الثانية: فهي أنّ ما يذكر في العلوم ينقسم إلى مباد ومسائل.

أمّا المسائل: فقد علم تعريفها ممّا سبق.

---

١. الميزان في الواسطة في الثبوت هو أن يكون الواسطة علّة لثبوت العارض لمعروضه سواء كانت الوسائط متعدّدة أم غير متعدّدة، والتفصيل بين احتياج الواسطة إلى واسطة أُخرى وعدمه بلا وجه. [المقرّر ﷺ]

**[في تقسيم المبادئ إلى التصوّريّة والتصديقيّة وتعريف كلٍّ منهما]**

وأمّا المبادي: فتنقسم إلى تصورية وتصديقية.

أمّا التصوّريّة فهي التي توجب معرفة الموضوعات أو المحمولات.

وأمّا التصديقيّة: فهي الأدلّة التي توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.

ثمّ إنّ لعلم الأُصول مبادئ خاصّة، وتسمّى بالمبادي الأحكاميّة، وهي التي يبحث فيها عن حال الأحكام بما هي من كونها مجعولة استقلاليّة أو انتزاعيّة، ومن حيث اشتراطها بشروط عقليّة وغيرذلك. ومن هذا القبيل مباحث مقدّمة الواجب، والنهي عن الضدّ، واجتماع الأمروالنهي، بناءً على عدم كونها من المسائل الأُصوليّة على ما يأتي الكلام فيه في محالّها إن شاء الله تعالى.

**[في تقسيم المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول إلى ثلاثة]**

ثمّ إنّ المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول إمّا مسائل يبحث فيها عن دلالة الألفاظ بما هي، أو عن حال الأحكام ولو لم تكن مدلولاً عليها بشيء من الألفاظ، أو عن دليليّة الدليل كمباحث حجّيّة الخبرالواحد والكتاب وغيرهما من مباحث الحجّيّة.

**[في تعيين موضوع علم الأُصول والإيراد على كونه هي الأدلّة الأربعة]**

إذا تمهّد ذلك، فنقول: لوكان موضوع علم الأُصول هي الأدلّة الأربعة بعد الفراغ عن دليليّتها كما عليه المحقّق القمّيّ ﷺ فتخرج مباحث الحجج بالكلّيّة عن مباحث علم الأُصول لأنّ البحث فيها عن نفس الدليليّة لا عن عوارضها، وتدخل

في المبادئ، وكذلك المسائل التي يبحث فيها عن حال الأحكام ولو لم تكن مدلولاً عليها بدليل لعدم كون البحث فيها عن الأدلّة وتدخل في المبادي الأحكاميّة، فينحصر علم الأُصول في مباحث الألفاظ بناءً على ما ذكرنا من كون عوارض الجنس من العوارض الذاتيّة إمّا مطلقاً أو مع أخذ قيد الحيثيّة، وإلّا فتلك مباحث استطراديّة فلا يبقى لعلم الأُصول مسألة أصلاً.

وأمّا لو بنينا على أنّ الموضوع هو ذوات الأدلّة فيدخل فيها مباحث الألفاظ بالتقريب المتقدّم، ومباحث حجّيّة الكتاب والعقل، وأمّا بقيّة المباحث فهي خارجة لا محالة. أمّا خروج المباحث التي يتكلّم فيها عن حال الأحكام بما هي فواضح.

وأمّا خروج مباحث حجّيّة الخبر الواحد والشهرة والاستصحاب ونحوها، فلعدم البحث فيها عن ذوات الأدلّة الأربعة أيضاً كما هو ظاهر.

**[في أنّ إرجاع البحث عن الحجّيّة إلى البحث عن ثبوت السنّة وأنّه من العوارض لا يرفع الإشكال بتمامه مع عدم صحّته في نفسه]**

**وأمّا** إرجاع البحث عن حجّيّة الخبر إلى البحث عن ثبوت السنّة بالخبر بتقريب أنّ السنّة باعتبار الحكاية تنقسم إلى قسمين: المتواتر، والآحاد. أمّا المتواتر فلا إشكال في ثبوت السنّة به. وأمّا الآحاد فهي محلّ الخلاف والإشكال: فيرجع حاصل النزاع إلى أنّ السنّة المحكيّة هل هي سنّة أم لا **فغير مفيد**، فإنّه على فرض تماميّته في مبحث حجّيّة الخبر فلا يكاد يتمّ في غيره كمباحث حجّيّة الشهرة والاستصحاب وغيرهما ممّا تقدّم خروجها عن المسائل الأُصوليّة على تقدير كون الموضوع هي الأدلّة الأربعة، مع أنّه غير تامّ في نفسه، لأنّ عنوان (كون السنّة محكيّة)[1] تعرض لها

١. اتّصاف السنّة بكونها محكيّة وإن كان بوساطة الخبر الّذي هو مباين لها في الوجود إلّا أنّه من قبيل الواسطة في الثبوت لا في العروض كما هو ظاهر

بواسطة الخبر الذي هو مباين لها فيكون من العوارض الغريبة فضلاً عن الحجّيّة العارضة بوساطته. مضافاً إلى ما ذكره المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ من أنّ البحث عن الثبوت الذي هو مفاد كان التامّة بحث عن المبادئ[1].

**[في أنّ موضوع علم الأُصول هو أمر أوسع من الأدلّة الأربعة دخيل في الاستنباط]**

فالتحقيق: أنّ الالتزام بكون الموضوع هي الأدلّة بلا ملزم بل هو أمر وسيع أخذ موضوعاً للعلم مقيّداً بحيثية الاستنباط[2] فيكون جميع المباحث المذكورة داخلة في المسائل لأجل دخلها في الاستنباط.

---

نعم الحجّيّة التي هي المحمول في المسألة ليست من عوارض السنّة ذاتيّة أو غريبة بل هي من عوارض الخبر ونحوه.

وأمّا البحث عن ثبوت السنّة بالخبر بنحو مفاد كان التامّة فهو وإن لم يكن صحيحاً في نفسه، ضرورة عدم عليّة الخبر للسنّة خارجاً إلّا أنّه على تقدير صحّته لا يكون داخلاً في المبادئ، بل يكون البحث بحثاً عن العوارض فإنّ المبحوث عنه حينئذ ليس هو نفس الوجود والثبوت، بل الثبوت بالخبر الّذي هو عبارة أُخرى عن معلولية السنّة للخبر، ولا ريب أنّ البحث عن المعلولية بحث عن العوارض. [المقرّر ﷺ]

١. **كفاية الأُصول**، ص ٢٢-٢٣.

٢. قد عرفت فيما تقدّم أنّ اتّصاف جملة من المسائل بكونها مسائل علم واحد لا يتوقّف على وجود موضوع جامع لموضوعات مسائلها، فالالتزام بوجود موضوع وسيع أو ضيق لعلم الأُصول بلا موجب، بل الظاهر أنّ كلّ مسألة يترتّب عليها الاستنباط بضمّ صغرى تلك المسألة إليها فهي من مسائل علم الأُصول وإلّا فلا. وتمييز مسائل علم الأُصول عن غيرها إنّما هو بالغرض لا بغيره. [المقرّر ﷺ]

## الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة

### [في منشأ دلالة الألفاظ وأنّها ذاتيّة محضة أو جعليّة صرفة أو بهما معاً؟]

اختلف العلماء في أنّ دلالة الألفاظ هل هي ذاتيّة محضة أم جعليّة صرفة، أو بهما معاً؟[1]

---

١. لا ينبغي الريب في عدم كون الارتباط المتحقّق بين طبيعي اللفظ والمعنى من قبيل الأمور الواقعيّة بأقسامها.
أمّا عدم كونه من قبيل الجواهر والأعراض بعد فرض قيامه بطبيعي اللفظ والمعنى فظاهر.
وأمّا عدم كونه من قبيل الملازمات المتحقّقة في نفس الأمر مع قطع النّظر عن اعتبار أيّ معتبر وفرض أيّ فارض، فلأنّ دعوى الملازمة بين تصوّر اللفظ والانتقال منه إلى المعنى بطلانها ظاهر، وإلّا لما أمكن الجهل باللغات أصلاً ووقوع الجهل بها من أوضح الواضحات.
وأمّا ثبوت المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ ومعانيها فهو وإن كان ممكناً في الجملة إلّا أنّه لا دليل عليه.
ودعوى: أنّه لولاه لكان تخصيص لفظ خاصّ بمعنى مخصوص بلا مرجّح وهو محال، يدفعها أوّلاً: أنّه لا يلزم أن يكون المرجّح هي المناسبة الذاتيّة، بل يجوز أن يكون المرجّح أمراً خارجيّاً كما هو الواقع كثيراً في الاعلام الشخصيّة.
وثانياً: أنّ المستحيل إنّما هو المرجّح من دون ترجيح، وأمّا الترجيح بلا مرجّح فلا استحالة فيه، بل ولا قبح فيه أيضاً إذا كان هناك مرجّح لاختيار طبيعي الفعل، مع عدم وجود المرجّح في شيء من أفراده وحينئذ فالمصلحة الموجودة في طبيعي الوضع كافية في اختيار لفظ خاصّ وتخصيصه لمعنى مخصوص ولو من دون ربط ومناسبة بينهما أصلاً.
ومن هنا يظهر أنّ دعوى كون الوضع وسطاً بين الأمور التكوينيّة الواقعيّة والجعليّة لا يمكن المساعدة عليها ضرورة أنّه لا واسطة بين الأمور الواقعيّة والجعليّة.
والتخصيص وإن كان بإلهام إلهي كما في جملة من أفعال العباد أيضاً إلّا أنّ حقيقته لا تخلو من أن تكون من الواقعيّات أو الاعتباريّات الجعليّات.

## [في أنّ المختار في المقام هو الثالث بمعنىٰ أنّ الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي باعتبار مناسبة بين اللفظ والمعنىٰ]

والحقّ هو الثالث فإنّا نقطع -بحسب التواريخ التي بأيدينا- أنّه ليس هناك شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ المتكثّرة في لغة واحدة لمعانيها التي تدلّ عليها فضلاً عن

---

ومن ثمّ ذهب جمع إلى أنّ الارتباط المزبور أمر اعتباري، ووجوده إنّما هو باعتبار المعتبر.

وقد أُفيد في بيان ذلك وجهان:

الأوّل: أنّ الوضع الحقيقي -كما في وضع العلم على رأس الفرسخ- وإن لم يكن موجوداً في وضع الألفاظ إلّا أنّه موجود فيه بنحو الاعتبار، فكأنّ اللفظ وضع على معناه للدلالة عليه كما في وضع العلم على رأس الفرسخ.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته في نفسه فهو بعيد عن أذهان الواضعين، خصوصاً القاصرين منهم كالأطفال وأمثالهم، مع أنّا نرى صدور الوضع منهم كثيراً، فكيف يمكن أن يكون حقيقته أمراً يغفل عنه الخواصّ فضلاً عن غيرهم؟!.

وثانياً: إنّ لازم هذا البيان كون المعنى موضوعاً عليه لا موضوعاً له، وكم فرق بينهما، فإنّ الموضوع عليه في الوضع الحقيقي إنّما كان هو المكان المخصوص للدلالة على كونه رأس الفرسخ، فكونه رأس الفرسخ هو الّذي وضع له العلامة، وعليه فما هو الموضوع له في المقام إذا كان المعنى هو الموضوع عليه.

الوجه الثاني: أنّ اللفظ اعتبر وجوداً تنزيلياً للمعنى، فكان وجود اللفظ هو وجود المعنى في عالم الاعتبار والتنزيل.

ويرد عليه مضافاً إلى عدم مناسبة إطلاق لفظ «الوضع» على مثل هذا الاعتبار ما أوردناه على الوجه الأوّل أوّلاً من أنّ أمثال هذه التدقيقات بعيدة عن أذهان الواضعين.

هذا مع أنّ تنزيل وجود منزلة وجود آخر لا بدّ في صحّته من وجود ما يكون التنزيل بلحاظه كما في التنزيلات الشرعيّة أو العرفيّة، ومن الواضح أنّه لا يترتّب شيء من أحكام المعنى وآثاره على وجود اللفظ، فما معنى كونه وجوداً تنزيلياً له؟

فالتحقيق: أنّ ارتباط اللفظ بالمعنى ليس من الأمور الواقعيّة ولا من الأمور الاعتباريّة وليس هو من حقيقة الوضع في شيء، بل هو من شؤون الوضع وتوابعه ومن الأمور المنتزعة منه.

بيان ذلك: أنّ حقيقة الوضع -على ما يساعده الوجدان- عبارة عن الالتزام النفسيّ بإبراز المعنى الّذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فمتعلّق الالتزام والتعهّد أمر اختياري وهو المتكلّم بلفظ مخصوص عند تعلّق القصد بتفهيم معنى خاصّ والارتباط بينهما إنّما ينتزع من هذا الالتزام، وهذا المعنى هو الموافق لمعنى الوضع لغة، فإنّه فيها بمعنى الجعل والإقرار، ومنه وضع القانون بمعنى جعله وإقراره.

ومن هنا يظهر أنّ إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل إنّما هو لأسبقيّته، وإلّا فكلّ شخص من أفراد أهل لغة واضع حقيقة.

ثمّ إنّ التعهّد المزبور ربّما يكون ابتدائيّاً فيكون الوضع تعيينيّاً، وقد يكون ناشئاً من كثرة الاستعمال فيكون تعيّنيّاً، وحقيقة الوضع في كلا القسمين على نحو واحد كما هو ظاهر. [المقرّر عفي عنه]

سائر اللغات كما أنّا نرى وجداناً عدم الدلالة الذاتيّة بحيث يفهم كلّ شخص من كلّ لفظ معناه المختصّ به، بل الله -تبارك وتعالى- هو الواضع الحكيم جعل لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما مجهولة عندنا، وجعله تبارك وتعالى هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعيّة المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل وإنزال كتب، وجعل الأُمور التكوينيّة التي جبل الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء ونحو ذلك، فالوضع جعل متوسّط بينهما لا تكويني محض حتّى لا يحتاج إلى أمر آخر، ولا تشريعي صرف حتّى يحتاج إلى تبليغ نبيّ أو وصيّ، بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده على اختلافهم كلّ طائفة بالتكلّم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاصّ.

وممّا يؤكد المطلب أنّا لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أيّ لغة لما قدروا عليه، فما ظنك بشخص واحد؟ مضافاً إلى كثرة المعاني التي يتعذّر تصوّرها من شخص أو أشخاص متعدّدة.

ومنه ظهر أنّ حقيقة الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي، والتعبير عنه بالتعهّد والالتزام ممّا لا محصّل له.

**[في الفرق بين المعنى والمفهوم والمدلول]**

**فائدة استطراديّة:** الفرق بين «المعنى» و«المفهوم» و«المدلول» هو أنّ المعنى[1] يطلق على نفس المعاني المجرّدة في العقل التي جرّد عنها جميع ما يلازمها من المادّة ولوازمها، فـ«زيد» الخارجي الذي يجرّد عنه جميع ما يلازمه يعبّر عنه بالمعنى سواء وضع له لفظ أم لا، استعمل فيه اللفظ أم لا وعند الاستعمال يتنزّل هذا المعنى المجرّد إلى عالم الوجود الخارجي أيضاً بتوسّط اللفظ فكأنّ المتكلّم يلقي المعنى

١. الظاهر أنّ إطلاق لفظ المعنى على شيء إنّما هو باعتبار كونه مقصوداً وإلّا فالمدركات المجرّدة في العقل مع قطع النظر عن استعمال الألفاظ فيها لا تتّصف بكونها معاني كما لا تتّصف بأنّها مفاهيم أو مداليل. [المقرّر قدس سره]

في الخارج، ولذا قيل بأنّ للشيء أنحاء من الوجود وعدّ منها الوجود اللفظي فـ«زيد» له قوس صعودي من الخارج إلى الحسّ المشترك ومنه إلى الخيال ومنه إلى عالم العقل قبل الاستعمال، وله قوس نزولي حين الاستعمال.

وأمّا المفهوم أو المدلول فيطلقان عليه باعتبار انفهامه من اللفظ أو دلالة اللفظ عليه.

**[في أقسام المعنى المتصوّر والموضوع له في مقام الوضع]**

ثمّ إنّ المعنى المتصوّر في مقام الوضع إمّا أن يكون عامّاً أو خاصّاً، وعلى الأوّل إمّا أن يوضع اللفظ له أو لمصاديقه، وعلى الثاني فلا سبيل إلّا لوضع اللفظ له بخصوصه دون العامّ، بداهة أنّ الخاصّ بما هو لا يكون حاكياً لا عن العامّ ولا عن الأفراد الأُخر.

نعم قد يكون تصوّر الخاصّ موجباً وعلّة لتصوّر العامّ بنفسه، وهذا غير كون الفرد مرآتاً وحاكياً عنه كما في عكسه، فالأقسام المعقولة ثلاثة فقط.

**[في انقسام الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى قسمين]**

**تبصرة:** ينقسم الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى قسمين: فإنّ الخصوصيّة المأخوذة في الموضوع له تارة لا توجد من قبل اللفظ، بل هي خصوصيّة خارجيّة كما إذا وضع لفظ «على» مثلاً لكلّ من يتولّد ليلة الجمعة، فإنّ الخصوصيّة المأخوذة في المعنى لم تنشأ من قبل اللفظ الموضوع له، وأُخرى توجد من قبله، كوضع أسماء الإشارة فإنّها موضوعة للمعنى المشار إليه بنفس ألفاظ الإشارة[1] فعند الاستعمال يوجد

---

١. إشارة اللفظ إلى المعنى إن كان باعتبار دلالته عليه فلا يختصّ ذلك بأسماء الإشارة وإن كان بغير هذا الاعتبار، فما هو الغير المأخوذ في الموضوع له؟ فالظاهر أنّ أسماء الإشارة إنّما وضعت للمعاني الواقعة موقع الإشارة الخارجيّة، أو أنّها موضوعة بإزاء الإشارة الخارجيّة، فهي موجدة لها بالجعل والمواضعة، وتحقيق الحال موكول إلى محلّه. [المقرّر حفظه]

فرد من أفراد الإشارة وكذلك الخطاب والنداء، وهذه الخصوصيّات كلّها ناشئة من قبل نفس تلك الألفاظ لا من الخارج، فتدبّره لعلّك تنتفع به فيما بعد إن شاء الله تعالى.

**[في وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ]**

ثمّ إنّه لا إشكال في وقوع الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، كالأعلام الشخصيّة، وكذا الوضع العامّ والموضوع له كذلك كوضع أسماء الأجناس، إنّما الخلاف في وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فاختار بعض أنّ وضع الحروف وتوابعها من الأسماء من هذا القبيل وأنكره آخرون، وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم، فهنا مقامان: المقام الأوّل في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم. والمقام الثاني: في بيان أنّ الموضوع له خاصّ أو عامّ.

**[المقام الأوّل في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم]**

**أمّا المقام الأوّل:** فتحقيق الحال فيه يتوقّف على بيان الأقوال أوّلاً، ثمّ بيان المختار منها.

**[في بيان الأقوال الثلاثة في حقيقة المعنى الحرفي]**

فاعلم أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة:

**الأوّل:** أنّه لا فرق بين المفهوم الحرفي والاسمي في عالم المفهوميّة، وأنّ الاستقلاليّة وعدمها خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في حدّ ذاته لا يتّصف بالاستقلال ولابعدمه، وإنّما نشئا من اشتراط الواضع. وهذا القول الذي هو في حدّ الإفراط منسوب إلى المحقّق الرضيّ[1] ﷺ، واختاره المحقّق صاحب ***الكفاية***[2] ﷺ.

---

١. شرح الكفاية، ج ١، ص ١٠.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٥.

**والقول الثاني** الذي هو في حدّ التفريط: أنّ الحروف لم توضع لمعنى أصلاً، بل وضعت لأن تكون قرينة على كيفيّة إرادة مدخولها، نظير الإعراب مثلاً معنى كلمة «الدار» يلاحظ بنحوين: أحدهما بما أنّه موجود عيني خارجي فيقال دار زيد كذا. وأُخرى بما أنّه موجود أيني أي ظرف مكان لشيء آخر، فكلمة «في» في قولك: «ضربت في الدار» تدلّ على أنّ الدار لو حظت بنحو الأينيّة لا العينيّة. وهذا القول منسوب إلى المحقّق الرضيّ[1] أيضاً.

**والقول الثالث هو:** أنّ الحروف لها معان في قبال المعاني الاسميّة وهي في حدّ كونها معاني أي في عالم التجرّد العقلاني معان غير مستقلّة، بخلاف المعاني الاسميّة فإنّها معان استقلاليّة، فكما أنّ الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى موضوع بخلاف الأعراض، فإنّها في وجودها لا في حدّ ذاتها وكونها معاني تحتاج إلى موضوع، فكذلك المفاهيم الاسميّة في عالم التجرّد العقلاني بجواهرها وأعراضها معان مستقلّة، عكس المعاني الحرفيّة.

**[في أنّ المختار في المقام هو القول الثالث]**

والصواب هو القول الثالث، وقبل الشروع في توضيحه لا بدّ من إبطال القولين الأوّلين.

**[في إبطال القول الأوّل]**

**فنقول:** أمّا القول الأوّل: فيرد عليه أنّ لازمه جواز استعمال الحروف في موضع الأسماء وبالعكس مع أنّه من أفحش الأغلاط.

---

١. شرح الكفاية، ج ١، ص ١٠.

وأمّا حديث اشتراط الواضع: فممّا لا محصّل له، فإنّ الاشتراط المذكور هل هو اشتراط في ضمن الوضع أو في خارجه؟ وما الدليل عليه أو على لزوم اتّباعه في اشتراطه ما لم يرجع إلى الجهات الراجعة إلى الموضوع أو الموضوع له ثمّ على تقدير لزوم الاتّباع فليكن كأحد الأحكام الشرعيّة التي توجب مخالفته استحقاق العقاب فلم لا يصحّ الاستعمال بحيث يعدّ من الأغلاط؟

**وغاية ما** أُفيد في تقريبه ما ذكره المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ من إرجاع القيد يعني الاشتراط إلى ناحية الاستعمال بأن يكون ذات الموضوع له فيهما واحدة والاختلاف في كيفيّة الوضع فإنّ الاسم وضع ليستعمل مستقلّاً بخلاف الحرف فإنّه وضع لأن يستعمل آلة ومرآة، فالاستقلال وعدمه خارجان عن الموضوع له، مأخوذان في مقام الاستعمال[1].

**ويرد عليه:** أنّ المعنى يستحيل أن يكون في حدّ ذاته لا مستقلّاً ولا غير مستقلّ، وليس هذا إلّا ارتفاع النقيضين، مضافاً إلى أنّ تقييد الاستعمال في مقام الوضع لا يزيد على تقييد الموضوع له، فكما أنّه يصحّ الاستعمال في غير الموضوع له مجازاً، فليكن استعمال الاسم في موضع استعمال الحرف وبالعكس كذلك.

ثمّ إنّ الاستقلال وعدمه[2] هل هما من الفصول المنوّعة أو من قبيل الأعراض؟

---

١. كفاية الأُصول، ص ٢٧.

٢. إذا كان المراد من الاستقلال وعدمه هو الاستقلال في اللحاظ قبال اللحاظ الآلي كما هو مراد صاحب الكفاية ﷺ فالمعنى قبل تعلّق اللحاظ به لا يتّصف بالاستقلال ولا بعدمه، وليس هو من ارتفاع النقيضين في شيء، كما أنّ الاستقلال وعدمه على ذلك ليسا من الفصول المنوّعة، ولا من أعراض المعنى حتّى يرد عليه ما في المتن، بل هما من كيفيّات اللحاظ اللاحق على المعنى في مقام الاستعمال. فلا يرد عليه إلّا ما أورد عليه أوّلاً من أنّ لازم وحدة المعاني الاسميّة والحرفيّة ذاتاً صحّة استعمال الاسم في موضع الحرف وبالعكس، مع أنّه من أفحش الأغلاط، مضافاً إلى ان لحاظ المعنى آلة لو كان موجباً لكونه معنى حرفيّاً لزم منه كون كلّ معنى اسمي يؤخذ معرّفاً لغيره في الكلام وآلة للحاظه كالعناوين الكلّيّة المأخوذة في القضايا معرّفات -للموضوعات الواقعيّة معنى حرفيّاً كما أنّ لحاظ المعنى حالة لغيره لو كان موجباً لكونه معنى

وعلى الأوّل يلزم تركّب المعانيّ، وقد بيّنّا تجرّدها وبساطتها، مع أنّه لا معنى لأخذ الجنس في مقام الوضع والفصل في مقام الاستعمال. وعلى الثاني فما السبب في وجود هذا العرض؟ وعلى كلّ تقدير فلا معنى لاشتراط الواضع ما لم يكن سنخ المعاني مختلفاً، كما سنبيّن إن شاء الله تعالى.

**[في بيان بطلان القول الثاني]**

**وأمّا القول الثاني:** فيرد عليه أنّ الظرفيّة أو غيرها إمّا أن تؤخذ في مفهوم «الدار» بحسب الوضع، أو يدلّ عليها كلمة «في» مثلاً، والأوّل باطل على الفرض فيثبت الثاني.

ومنه يظهر الحال في المقيس عليه وهو الإعراب، فإنّا نلتزم فيه بما نلتزمه في الحروف من دلالتها على معان قائمة بمدخولها.

**[في بيان مقدّمات لتوضيح المختار من كون المعنى الحرفي غير مستقلّ دون المعنى الاسمي]**

وأمّا توضيح المختار فيحتاج إلى بيان مقدّمات:

**[المقدّمة الأُولى: انقسام المعاني إلى إخطاريّة وغير إخطاريّة]**

**الأُولى:** أنّ المعاني تنقسم إلى إخطاريّة وغير إخطاريّة، فإنّ الأسماء بجواهرها وأعراضها عند التكلّم بها يخطر معانيها في الذهن، سواء كانت في ضمن تركيب

---

حرفيّاً لزم منه كون جميع المصادر معاني حرفيّة، فإنّها تمتاز عن أسماء المصادر بكونها مأخوذات بما أنّها أوصاف لمعروضاتها بخلاف أسماء المصادر الملحوظ فيها الحدث بما أنّه شيء في نفسه مع قطع النظر عن كونه وصفاً لغيره. وبالجملة، لا مناص عن مغايرة المعنى الاسمي للمعنى الحرفي في ذاته، كما سيتّضح ذلك إن شاء الله تعالى. [المقرّر حفظه الله]

كلامي أم لم تكن، بخلاف الحروف فإنّها بنفسها لا توجب خطور معانيها في نفس سامعها ما لم تكن في ضمن كلام تركيبي.

**[المقدّمة الثانية: تقسيم المعاني غير الإخطاريّة إلىٰ إيجاديّة ونسبيّة]**

**الثانية:** أنّ المعاني غير الإخطارية تنقسم إلى قسمين، إيجاديّة ونسبيّة.

أمّا الأُولى: فكحروف التشبيه والنداء والتمنّي وغيرها، فإنّ الحروف الموضوعة لها في مقام الاستعمال يوجد فرداً منها في الخارج بحيث يصدق على الموجود خارجاً أنّه فرد من التشبيه أو النداء أو التمنّي أو غير ذلك.

وأمّا الثانية: فكالنسب الخاصّة التي بين الأعراض ومعروضاتها، فإنّ الأعراض حيث إنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها وإلّا لم يكن وجودها لموضوعاتها وجوداً رابطيّاً، بل استقلاليّاً يحتاج إلى رابط آخر، وحينئذ فبينها وبين موضوعاتها نسب خاصّة على اختلافها، والحكيم كما لا بدّ له من وضع الألفاظ للمفاهيم الاستقلاليّة كذلك لا بدّ له من وضع الألفاظ لإفادة هذه المعاني أيضاً[1].

**[المقدّمة الثالثة: أنّ اللفظ الموضوع للنِسَب تارة مستقلّ وأُخرىٰ غير مستقلّ]**

**الثالثة: أنّ الموضوع** للنسب تارة يكون في مقام لفظه مستقلّاً كلفظة «من» وأُخرى غير مستقلّ حتّى في هذا المقام أيضاً، كما في وضع الهيئات الخاصّة[2] فيكون الموضوع كالموضوع له في حدّ ذاته أمراً غير مستقلّ، وقوام ذاته بأمر آخر

---

١. سيتّضح لك فيما بعد -إن شاء الله تعالى- أنّ النسب الخارجيّة لم توضع لها شيء أصلاً، فإنّ وضع اللفظ مطلقاً لا بدّ وأن يكون بإزاء مفهوم مستقلّ أو غير مستقلّ، والموجود الخارجي بما هو كذلك لا معنى لوضع اللفظ له. نعم النسب الخارجيّة مصاديق لمفهوم النسبة الّذي هو معنى اسمي. [المقرّر ﷺ]

٢. سيجيء الكلام في مدالیل الهيئات في الجمل الاسميّة والفعليّة في مقام الفرق بين الفعل وغيره إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

**[وجود الهيئات في الجملة الاسميّة والفعليّة]**

ثمّ إنّ الهيئات **تارة** تكون في الجملة الاسميّة، **وأُخرى** في الجملة الفعليّة.

**أمّا الجملة الاسميّة**: فالحمل فيها قد يكون ذاتيّاً كزيد إنسان، وقد يكون غير ذاتي كزيد قائم.

أمّا القسم الثاني: فوجود النسبة فيه واضح.

وأمّا القسم الأوّل: فالنسبة فيه تنزيليّة بمعنى أنّه يلحظ الموضوع عارياً عن ذاته لا بمعنى «بشرط لا» بل بمعنى عدم لحاظ ذاته معه في مقام الفرض، ويحمل نفس الذات عليه.

**وأمّا الجملة الفعليّة**، فهي تنقسم إلى قسمين:

فمنها: ما يدلّ على النسبة الأوّليّة أي النسبة التي لا تزيد على قيام العرض بمعروضه كما في الفعل المبنيّ للفاعل.

ومنها: ما يدلّ على النسبة التي بين الفعل وملابساته كالفعل المبنيّ للمفعول.

ومنه يظهر أنّ الأصل في المرفوعات هو الفاعل، فإنّ الجملة الاسميّة كزيد قائم منتزعة من نسبة القيام إلى فاعله المستتبعة لعنوان اشتقاقي محمول على الذات والدالّ على تلك النسبة الأوّليّة اللازمة لوجود العرض جملة فعليّة مشتملة على فعل وفاعل.

**[المقدّمة الرابعة: تقسيم الألفاظ المستقلّة في الوجود من حيث وضعها للنسبة الأوّليّة والثانويّة]**

**الرابعة**: قد عرفت أنّ الهيئات منها ما هي مختصّة بالنسبة الأوّليّة، وما هي مختصّة بالنسبة الثانوية.

وأمّا الكلمات الاستقلاليّة:

فمنها: ما هو مشترك بينهما كلفظة «في» فإنّها تستعمل تارة لإفادة قيام العرض -أعني مقولة الأين أو متى- بموضوعه كزيد في الدار أو في زمان كذا، ويسمّى بالظرف المستقرّ فإنّها لا تدلّ على أزيد من النسبة الأوّليّة، وهو قيام العرض بموضوعه.

ومنها: ما هي مختصّة لإفادة النسبة الثانويّة، كما في قولك: ضربت في الدار، فإنّها تدلّ على نسبة الضرب إلى الدار زيادة على نسبته إلى موضوعه، ويسمّى بالظرف اللغو، والوجه في التسمية في كلتيهما ظاهر.

ومنها: ما هو مختصّ بالقسم الثاني فقط، كبقيّة الحروف، ولم نجد فيها ما يختصّ بالقسم الأوّل كما كان في الهيئات.

**[المقدّمة الخامسة: معاني الحروف كلّها إيجاديّة]**

**الخامسة**: أنّ الحروف بأجمعها معانيها إيجادية نسبية كانت أو غيرها، فإنّها لم توضع إلّا لأجل إيجاد الربط[1] بين مفهومين لا ربط بينهما، كلفظ «زيد» و«الدار»

---

١. لا إشكال في تحقّق الربط في الكلام بواسطة الحروف، وأنّه لولاها لما كانت الجملات مربوطة إلّا أنّ الربط المزبور إنّما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت لها، والكلام فعلاً إنّما هو في تعيين تلك المفاهيم التي بوجود الدالّ عليها يكون الكلام بعضه مربوطاً ببعض، فالقول بأنّ الحروف موضوعة لإيجاد الربط الكلامي لا يرجع إلى محصّل.

والتحقيق: أن يقال: إنّ الحروف بأجمعها وضعت لتضييقات المعاني الاسميّة وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها. ومع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيّة، بل التضييق إنّما هو في عالم المفهوميّة وفي نفس المعنى، كان له وجود في الخارج أو لم يكن، فمفاهيمها في حدّ ذاتها متعلّقات بغيرها، ومتدليات بها قبال مفاهيم الأسماء، التي هي مستقلّات في أنفسها.

توضيح ذلك أنّ كلّ مفهوم اسمي له سعة وإطلاق بالإضافة إلى الحصص التي تحته، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيّات المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، ومن الضروري أنّ غرض المتكلّم كما يتعلّق بإفادة المفهوم على إطلاقه وسعته كذلك قد يتعلّق بإفادة حصّة خاصّة منه، كما في قولك: الصلاة في المسجد حكمها كذا، وحيث إنّ حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيرة غير متناهية، فلا بدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصّص المعنى وتقيّده، وليس ذلك إلّا

فكلمة «في» هي الرابطة بينهما في الكلام في مقام الاستعمال، فالموجد للربط الكلامي هو الحرف، ولا منافاة بين كون المعاني الحرفيّة إيجاديّة، وأن تكون للنسبة الحقيقيّة واقعيّة وخارجيّة، قد تطابق النسبة الكلاميّة وقد تخالفها، فإنّ المطابقة بينهما ليس كمطابقة الكلّيّ مع فرده، بل كمطابقة فرد مع فرد آخر بحيث يكون النسبة بينهما كنسبة الظلّ مع ذي الظلّ، فالمفهوم الحرفي هو النسبة الظلّية الكلاميّة التي تطابق النسبة الخارجيّة تارة وتخالفها أُخرى.

**[في الاعتراض على صاحب الحاشية في ذهابه إلى إيجاديّة بعض الحروف لا كلّها]**

فما في كلام المحقّق صاحب الحاشية ﷺ -من اختصاص الإيجاديّة ببعض الحروف[1] -إنّما نشأ من لحاظ النسب الخارجيّة والغفلة عن أنّها لم توضع لها

---

الحروف والهيئات الدالّة على النسب الناقصة، كهيئات المشتقّات وهيأة الإضافة أو التوصيف، فكلمة «في» في قولنا: الصلاة في المسجد، لاتدلّ إلّا على أنّ المراد من الصلاة ليس هي الطبيعة السارية إلى كلّ فرد بل خصوص حصّة منها، سواء كانت تلك الحصّة موجودة في الخارج أم معدومة، ممكنة كانت أو ممتنعة. ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن والواجب والممتنع على نسق واحد وبلا عناية في شيء منها فنقول: ثبوت القيام لزيد ممكن، وثبوت العلم لله تعالى ضروري، وثبوت الجهل له تعالى مستحيل، فكلمة «اللام» في جميع ذلك يوجب تخصّص مدخوله فيحكم عليه بالإمكان مرّة، وبالضرورة أُخرى، وبالاستحالة ثالثة. فما يستعمل فيه الحرف ليس إلّا تضييق المعنى الاسمي من دون لحاظ نسبة خارجيّة حتّى في الموارد الممكنة فضلاً عمّا يستحيل فيه تحقّق نسبته، كما في الممتنعات وفي أوصاف الواجب تعالى ونحوهما. وبذلك يظهر أنّ إيجاد الحروف لمعانيها إنّما هو باعتبار حدوث الضيق في مرحلة الإثبات والدلالة، وإلّا لكان المفهوم متّصفاً بالإطلاق والسعة لو كان المتكلّم في مقام البيان. وأمّا باعتبار مقام الثبوت فالكاشف عن تعلّق القصد بإفادة المعنى الضيق إنّما هو الحرف وما يحذو حذوه، لكن المعنى مع ذلك غير إخطاري لعدم استقلاله. ثمّ لا يخفى أنّ المعاني الحرفية كثيراً ما يكون اللحاظ الاستقلالي والقصد الأولى متعلّقين بإفادتها، ويكون ذكر الاسم مقدّمة لإفادة تلك الخصوصيّة والتخصّص فتقول في جواب من سألك عن كيفيّة ركوب زيد مع العلم بأصل تحقّقه: إنّه ركب على الدابّة أو مع الأمير، ونحو ذلك كما هو المشهور من أنّ المعاني الحرفيّة ملحوظات آليات لا أصل له. نعم نفس المفهوم الحرفي غير مستقلّ في ذاته كما عرفت.

هذا ملخّص ما اخترناه في المعنى الحرفي وتوضيحه يحتاج إلى بسط في الكلام لا يسعه هذا المختصر. [المقرّر ﷺ]

١. هداية المسترشدين، ص ٢٣ (الفائدة الثانية).

الحروف، بل الموضوع له فيها هي النسب الكلاميّة، وهي إيجادية مطلقاً. فظهر أنّ المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدوية معان غير مستقلّة في أنفسها ومتدلية في حدّ ذواتها بالمفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة لا أنّها أشياء لها الربط.

ولقد أجاد أهل العربيّة حيث عبّروا في مقام التعبير عن مفاهيمها بأنّ «في» للظرفيّة ولم يقولوا بأنّ «في» هو الظرفيّة، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المعاني الاسميّة وإن تسامحوا من جهة عدم التصريح بالنسبة بأن يقولوا في للنسبة الظرفيّة.

**[في الفرق بين المفهوم من لفظي «النسبة» و«الربط» مثلاً والمفهوم من الحروف]**

ثمّ إنّ الفرق بين المفهوم من لفظ (النسبة) و(الربط) وغيرهما من المفاهيم الاسميّة والمفهوم من الحروف هو الفرق بين المفهوم والحقيقة، فكما أنّ الإنسان قد يحتاج إلى حقيقة الماء مثلاً، فلا يفيده تصوّر المفهوم، كذلك قد يحتاج إلى مفهوم الماء فلا يفيده الحقيقة، كما إذا سئل عن الماء الخارجي بـ«ما هو؟» فإنّه لا يفيد السائل إتيان ماء اخر في الخارج، بل لا بدّ من الجواب بأنّه ماء فالمفهوم لا يغني عن الحقيقة، وكذلك العكس. وفيما نحن فيه أيضاً قد نحتاج إلى حقيقة الربط بين كلمتين فلا يفيد قولنا: زيد، الربط، الدار وكذلك قد نحتاج إلى مفهوم الربط كقولنا: الربط متقوّم بطرفين، فلا يفيد قولنا: من متقوّمة بطرفين. ولأجل غاية البينونة بينهما لا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر ويكون المستعمل خارجاً عن طريق المحاورة.

**[في ابتناء الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي على أركان أربعة]**

وحاصل الفرق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة مبتن على أركان أربعة:

**[الركن الأوّل: أنّ المعاني الحرفيّة إيجاديّة والاسميّة إخطاريّة]**

**الركن الأوّل:** أنّ المعاني الحرفيّة بأجمعها إيجاديّة[١] وإلّا لكانت إخطاريّة، فتكون هناك معان متعدّدة إخطاريّة، كمفهوم «زيد» و«دار» ومفهوم «النسبة الظرفيّة» لا حقيقتها، فما الرابط لهذه المفاهيم غير المربوط بعضها ببعض؟

ولا فرق في هذا المعنى بين الهيئات الإخباريّة والإنشائيّة، فإنّ الربط الكلامي في كليهما وجد بالهيئة، غاية الأمر أنّ المادّة في الإنشاء -مع كونها إخطاريّة بحيث لا يفرق بين أنحاء استعمالاته- لها نحو إيجاد أيضاً، كما يظهر لك في الركن الثالث إن شاء الله تعالى.

**[الركن الثاني: أنّ المعاني الحرفيّة لا توجد في غير التراكيب الكلاميّة بخلاف الاسميّة]**

**الركن الثاني:** إنّ لازم كون المعاني الحرفيّة إيجاديّة أن لا واقع لها بما هي معان حرفيّة في غير التراكيب الكلاميّة[٢]، بخلاف المفاهيم الاسميّة، فإنّها مفاهيم متقرّرة في عالم مفهوميّتها سواء استعمل اللفظ فيه أم لا.

نعم، المفاهيم الامتناعيّة لها تقرّر في مرحلة انتزاع العقل لا في مرحلة المفهوميّة، فإنّه كما يمتنع حقيقة اجتماع النقيضين، كذلك يمتنع حضور مفهومه في الذهن أيضاً بداهة عدم إمكان تصوّر الوجود والعدم في آن واحد، بل ينتزع العقل مفهوم الاجتماع من اجتماع زيد وعمرو مثلاً، ثمّ يتصوّر كلّاً من الوجود والعدم ويضيف مفهوم الاجتماع إليهما. وكذلك الكلام في مفهوم شريك الباري كما عن الشيخ الرئيس من أنّه كما يمتنع الممتنعات بحسب الوجود الخارجي كذلك بحسب الوجود الذهني أيضاً.

---

١. لا مقابلة بين الإيجادية والإخطارية حتّى يكون نفي الثانية مستلزماً لإثبات الأُولى. [المقرّر]

٢. قد ظهر ما فيه ممّا بيناه في تحقيق المعنى الحرفي. [المقرّر]

**[الركن الثالث: أنّ معاني الهيئات إيجاديّة سواء فيه الإخبار والإنشاء]**

**الركن الثالث:** قد عرفت عدم الفرق بين الهيئات في الإخبار والإنشاء في أنّ معانيها إيجاديّة، فمنه ظهر أنّ الفرق بينهما ليس بحسب الوضع[1]، بداهة عدم وضع لفظ بالخصوص لإفادتهما، بل هما من المدلولات السياقيّة التي يدلّ عليها سياق كلام المتكلّم.

وأمّا من حيث المادّة فهي في كليهما مفهوم إخطاري، بمعنى أنّ لفظ «البيع» مثلاً متى أُطلق يفهم منه ذاك المعنى المجرّد العقلاني الصادق على كثيرين، غاية الأمر أنّ في الإنشاء يكون دخول الهيأة عليها موجداً لها في ضمن فرده، لأنّ الكلّيّ عين الفرد.

**[في الفرق بين موجوديّة الحرف للمعنى وموجوديّة الهيئة للإنشائيّة له]**

والفرق بين هذا النحو من الإيجاد والإيجاد في الحروف هو: أنّ الحروف موجدة لمعان غير استقلاليّة ربطيّة بين مفهومين في مقام الاستعمال، ولا واقع لها غير هذا المقام كما عرفت بخلاف البيع، فإنّ إيجاده بمعونة الهيأة ليس في عالم الاستعمال بل بتوسّط الاستعمال يوجد المعنى في نفس الأمر في الأُفق المناسب لوجوده. وهو عالم الاعتبار، فكم فرق بين إيجاد معنى ربطي في الكلام بما هو كلام وبين إيجاد معنى استقلالي في موطنه المناسب له.

**[الركن الرابع: أنّ المعنى الحرفي غير ملتفت إليه حين الاستعمال بخلاف المعنى الاسمي]**

**الركن الرابع:** أنّ المعنى الحرفي حاله حال الألفاظ حين استعمالاتها، فكما أنّ المستعمل حين الاستعمال لا يرى إلّا المعنى، وغير ملتفت إلى الألفاظ نظير القطع للقاطع فإنّها هي المرايا دون المرائي، فالملتفت إليه هو الواقع دونها، كذلك المعنى

---

١. بل الفرق بينهما من ناحية الوضع، كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

الحرفي غير ملتفت إليه حال الاستعمال[١]، بل الملتفت إليه هي المعاني الاسميّة الاستقلاليّة.

توضيح ذلك: أنّك تارة تخبر عن نفس السير الخاصّ فتقول: سرت من البصرة، فالنسبة الابتدائيّة في هذا المقام مغفول عنها، وأُخرى عن نفس النسبة فتقول: النسبة الابتدائيّة كذا، فهي الملتفت إليها.

وهذا الركن هو الركن الوطيد، وبانهدامه ينهدم الأركان كلّها، فإنّ المعاني الحرفيّة لو كان ملتفتاً إليها لكانت إخطاريّة، ولكان لها واقعيّة سوى التراكيب الكلاميّة.

وبهذا يفرق بين المعاني النسبيّة وموادّ العقود، فإنّها ملتفت إليها وإن كانت النسبة إنشائيّة كسائر النسب الكلاميّة، لا مغفولاً عنها.

ومنه ظهر وجه التشبيه في كلمات القوم لكلّ أمر غير ملتفت إليه بالمعاني الحرفيّة، وإلّا فمن حيث الألفاظ فالجميع كذلك.

**[تنبيه: في أنّ الأركان الأربعة لم توجد في كلمات القوم وإنّما هي موجودة في الرواية الواردة في تعريف الاسم والفعل والحرف]**

**تنبيه:** لا يخفى أنّ التعاريف المذكورة في كلمات القوم لم تجد فيها ما يشتمل على الأركان الأربعة التي ذكرناها إلّا التعريف المذكور في الرواية التي نسبت إلى مولى الكونين أمير المؤمنين، عليه الصلاة والسلام وهو: «إنّ الحرف ما أوجد معنى في غيره»[٢] فإنّه من حيث اشتماله على الإيجاد، وعلى أنّ الموجد معنى قائم في غيره لا في نفسه قد جمع الأركان كلّها. وأمّا تبديل بعضهم لكلمة «أوجد» بكلمة «دلّ» فهو خطأ نشأ من توهّم كون المعاني الحرفيّة إخطاريّة.

---

١. قد ظهر ما في ذلك فلا نعيد. [المقرّر حفظه الله]

٢. بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ١٦٢.

ثمّ إنّ الرواية نقلت بوجهين: أحدهما ما ذكرنا والثاني «إنّ الحرف ما أنبأ عن معنى ليس بإسم ولا فعل»[1] ولا يبعد أن يكون هذا التعريف اشتباهاً من الراوي، فإنّ أصل الرواية ليست من طرقنا بل من العامّة، وإنّما أخذها الخاصّة منهم، مضافاً إلى أنّ علوّ المضمون من جملة المرجّحات المذكورة في بابها، ولا ريب في علوّ مضمون الرواية الأُولى ودقّته بحيث لم يلتفت إليه إلّا المحقّقون من المتأخّرين.

**تذييل وكشف قناع [في الإشارة إلى ما اشتمل عليه الحديث الوارد في تعريف الاسم]**

الرواية مشتملة على أجزاء ثلاثة: تعريف الاسم والفعل والحرف.

أما تعريف الاسم وهو قوله ﷺ: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى»[2] فقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا من أنّ المعاني الاسميّة بجواهرها وأعراضها معان إخطاريّة فالاسم هو الذي يوجب خطور معناه في ذهن السامع.

وأمّا تعريف الحرف فقد بيّنّاه آنفاً.

**[في الإشارة إلى ما في تعريف الفعل من الإشكالين]**

إنّما الإشكال في الفعل من جهتين:

**[الإشكال الأوّل هو جَعْل الفعل من أقسام الكلمة]**

**الأُولى**: في أصل جعل الفعل من أقسام الكلمة مع أنّه ليس إلّا مركّباً من الاسم وهو جزؤه المادّي والحرف وهو جزؤه الصوري كما أنّ جملة من الأسماء مشتملة على المعاني الحرفيّة، كأسماء الإشارة والموصولات وأسماء الأفعال، والفرق بوحدة الوضع

---

١. أمالي، الزجاجي، ص ٢٣٨؛ وعنه في كنز العمال، ج١٠، ص ٢٨٣ و ج ٢٩، ص ٤٥٦.

٢. بحار الأنوار، ج ٤٠، ص ١٦٢.

وتعدّده بحسب المادّة والهيأة غير مجد في الجهة المذكورة مع أنّ الوضع متعدد في المشتقّات الاسميّة أيضاً، فما هو الفارق بينها وبين الأفعال؟

**[الإشكال الثاني هو أخذ الحركة في تعريف الفعل]**

**الثانية:** في أخذ الحركة في التعريف وأنّها بأيّ معنى أُخذت، فإنّها ظاهرة في المعنى المقابل للسكون، وعليه يخرج غالب الأفعال عن التعريف.

أمّا الكلام من الجهة الأُولى فتحقيقه: أنّ الحروف وضعت بإزاء نسب خاصّة كلاميّة، ولذا لا تقع محكوماً عليها ولا محكوماً بها، بخلاف الأسماء فإنّها من جهة استقلالها بالمفهومية قابلة لكليهما، والفعل واسطة بينهما بشهادة أنّه لا يقع مسنداً إليه بل يقع مسنداً دائماً فهو متوسّط حقيقة بين الاسم والحرف لا محالة.

**[تفصيل الإشكال الأوّل على تعريف الفعل]**

**وتوضيح ذلك** يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي: أنّ مادّة المشتقّات ليست بمصادر ولا أسمائها، بداهة أنّ كلّاً منهما أُخذت فيه خصوصيّة خاصّة، وهي ملاحظة العرض بما هو عرض في المصادر وبما هو شيء من الأشياء في أسمائها وكلّ من الخصوصيّتين بالإضافة إلى الأُخرى وإلى بقيّة الخصوصيّات المأخوذة في باقي المشتقّات مباينة فلا يعقل أن يكون بعضها مادّة لبعض آخر بل الموادّ هي المأخوذة «لا بشرط» من جميع الخصوصيّات كما في الهيولى المبهمة بالإضافة إلى صورها، فالمادّة في حدّ ذاتها غير متحصّلة بتحصّل، بل يعرضها التحصّل من إضافة الهيئات إليها فتارة تلحظ عند عروض الهيأة لها بما هي شيء فتسمى باسم المصدر ويخبر عنه وبه فيكون مفهوماً استقلالياً، وأُخرى مع خصوصيّة كونها عرضاً فيكون مصدراً، وثالثة بما هي متّحدة مع الذات، فيكون مشتقّاً اسميّاً بأنحاء الاشتقاق، وفي كلّ ذلك قابل

لأن يكون طرفاً للنسبة بالحكم عليه أو به، ورابعة بما هي متحصّلة من جهة الإسناد فقط، وبهذه الملاحظة تكون مادّة الأفعال فهي بالدقّة تكون في التحصّل واسطة بين الحروف والأسماء، فإنّ المعاني الحرفيّة من جهة عدم استقلالها غير قابلة للتحصّل في نفسها، والأسماء قابلة له مطلقاً، وأمّا الأفعال فهي قابلة له من جهة الإسناد فقط فالحروف لا تقبل التحصل أصلاً، والأسماء قابلة مطلقاً، والأفعال من جهة الإسناد فقط.

**[تفصيل الإشكال الثاني على تعريف الفعل]**

وأمّا الكلام من الجهة الثانية: فتحقيقه[1] إنّ المراد من الحركة هو الخروج من العدم إلى الفعليّة.

---

١. ما ذكره -قدّس الله سرّه- في تحقيق خروج مادّة الأفعال من قابليّة الاستقلال إلى الفعليّة بعروض الهيأة عليها وإن كان معنى دقيقاً إلّا أنّه لا يمكن أن يكون هو المراد من الرواية، فإنّ مدلول الرواية هو أنّ الفعل ينبئ عن حركة المسمّى. ومن الواضح أنّ الحركة بالمعنى المزبور هو ما به قوام الفعل وتحقّقه لا أنّها مدلوله، ولابدّ لنا في هذا المقام من توضيح مفاد الهيئات على الإطلاق حتّى يتّضح مداليل الأفعال خبريّة وإنشائيّة. فنقول: قد عرفت أنّ الحروف إنّما وضعت لإفادة التضييق في المعاني الاسميّة من دون أن يكون شيء منها دالّاً على النسبة الخارجيّة، ومن هذا القبيل هيئات المشتقّات والإضافة والتوصيف وما يلحق به، فإنّه لايستفاد منها إلّا التضييق في عالم المفاهيم، مع قطع النظر عن الإمكان وعدمه فضلاً عن الوقوع الخارجي. وأمّا هيئة الجملة الاسميّة فهي غير موضوعة للنسبة الخارجيّة -كما هو المعروف- لعدم وجود النسبة في كثير من الجمل الاسميّة كما في قولنا: الإنسان ممكن أو موجود، وشريك الباري ممتنع. ونحو ذلك. ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك خلاف الوجدان.

هذا، مع أنّ فائدة الوضع هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى، ومن الواضح أنّ الجملة الخبريّة بما هي كذلك لا كاشفية لها عن تحقّق النسبة في الخارج ولو ظنّاً، فما معنى كون الهيأة موضوعاً لها؟

نعم إنّ الجملة الاسميّة توجب الانتقال إلى ثبوت المحمول للموضوع بنحو التصوّر، لكنّه لا يستفاد من الهيأة فإنّ الجملة تصديقيّة لا تصوّريّة.

ودعوى أنّ الهيئات موضوعة للنسب الكلاميّة كالحروف قد عرفت ما فيها.

فالصحيح ان مدلول الهيأة في الجمل الاسميّة إنّما هو إبراز قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه فهو مصداق للمبرز خارجاً بالجعل والمواضعة.

بيان ذلك: أنّ اللفظ بما أنّه فعل اختياري صادر من المتكلّم فلابدّ وأن يكون صدوره عنه بداع من الدواعي ووضع اللفظ للمعنى الّذي هو عبارة عن التعهّد والالتزام بأنّه متى قصد تفهيم معنى يجعل

مبرزه لفظاً مخصوصاً يوجب دلالة اللفظ على كون الداعي إلى إيجاده هو قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع مثلاً، فتكون الجملة بنفسها مصداقاً للحكاية كما إذا قصد الإخبار عن قيام زيد بتحريك الرأس ونحوه.

والكلام بما أنّه دالّ على معناه لا يتّصف بالصدق والكذب، فإنّ دلالته على قصد الحكاية لا ينفكّ عنه أبداً إذا لم تكن قرينة على خلافه حتّى إنّ المتكلّم لو لم يكن قاصداً للحكاية في الواقع لكان تكلّمه بلا قرينة على خلاف تعهّده والتزامه. والدلالة موجودة لا محالة إمّا قطعاً وأمّا من جهة الظهور النوعيّ بل الاتّصاف بالصدق والكذب إنّما هو من ناحية المدلول، فإن انحكاية والإخبار عن الثبوت أو النفي إن طابق الواقع ونفس الأمر فهي صادقة وإلّا فكاذبة. واتّصاف الكلام بهما إنّما هو بتبع المدلول، وعلى كلّ من تقديري الصدق والكذب يكون دلالة اللفظ على معناه وهو كون الداعي إلى إيجاده هو قصد الحكاية على نسق واحد، فهيأة الجملة الاسميّة موجدة للحكاية حقيقة، فإنّ الفعل الصادر بداعي الحكاية يكون مصداقاً لها لا محالة، كما أنّه لو وقع بداع آخر من الإرشاد والسخرية وغيرهما لكان مصداقاً له.

وأمّا الأفعال: فهيأة الفعل الماضي تدلّ على قصد الحكاية عن تحقّق المبدأ سابقاً على التكلّم كما أنّ هيئة الفعل المضارع تدلّ على تلبّس الذات بالمبدأ في حال التكلّم أو بعده، ولذا لو استند الفعل الماضي أو المضارع إلى الزمانيّات لدل على تحقّق الفعل في الزمان الماضي أو في خصوص الحال أو الاستقبال، وإلّا فالهيئة بما هي كذلك لا تدلّ على الزمان أصلاً على ما سنبين ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الإنشائيّات فالتحقيق فيها أنّ حقيقة الإنشاء ليست عبارة عن إيجاد معنى كالطلب وغيره باللفظ كما هو المعروف، فإنّ الوجودات الحقيقيّة للمعاني لا يمكن إيجادها إلّا بأسبابها الخارجيّة واللفظ ليس منها بالضرورة. وأمّا الوجودات الاعتباريّة فاعتبار نفس المتكلّم قائم بنفسه ولا دخل لوجود اللفظ في تحقّقه أصلاً وهو ظاهر.

وأمّا الاعتبارات العقلائيّة فالإنشاءات وإن كانت موضوعات لتلك الاعتبارات إلّا أنّ تلك الاعتبارات مترتّبة على قصد المعاني بها، والكلام فعلاً في بيان ذلك وانه كيف يوجد باللفظ!؟ بل الصحيح أنّ الإنشاء حقيقة هو إبراز أمر نفساني باللفظ غير قصد الحكاية فالمتكلم بمقتضى تعهده والتزامه يكون اللفظ الصادر منه مبرزاً لاعتبار من الاعتبارات القائمة بنفسه، وأنّه هو الداعي لإيجاده فكما أنّ في الجملة الخبريّة كان اللفظ دالّا بالدلالة الوضعيّة على قصد الحكاية وكان مبرزاً له عن الخارج، فكذلك الجملة الإنشائيّة تكون دالّة على اعتبار خاصّ ويكون مبرزاً فهيأة افعل بمقتضى التعهد المزبور تكون مبرزة لاعتبار الوجوب وكون المادّة على عهدة المخاطب فالإخبار والإنشاء يشتركان في تحقّق الإبراز بهما.

والفرق بينهما هو أنّ المبرز في الإخبار حيث إنّه عبارة عن قصد الحكاية وهو متّصف بالصدق أو الكذب فالجملة تتّصف بأحدهما أيضاً لا محالة بالتبع، وهذا بخلاف المبرز في الإنشاء فإنّه اعتبار خاصّ لا تعلّق له بوقوع شيء ولا بعدمه، فلا معنى للاتصاف بالكذب والصدق من ناحية المدلول، وقد عرفت أنّ الدلالة بما هي كذلك لا تتّصف بشيء منهما مطلقاً كانت الجملة خبريّة أو إنشائيّة.

ويترتّب على ما ذكرناه في بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار أنّ الاختلاف بينهما من ناحية الوضع، فما هو المعروف من كون المستعمل فيه فيهما واحداً، وإنّما يفترقان من ناحية الدواعي للاستعمال لا يمكن

وبيانه: أنّ الأسماء كما أنّ معانيها معان إخطاريّة، كذلك هي بنفسها ألفاظ استقلاليّة. والحروف وإن لم تكن معانيها مستقلّة في حدّ ذاتها ولا قابلة لعروض الاستقلال لها، إلّا أنّها في غير الهيئات كلمات استقلاليّة.

والأفعال هيئاتها من جملة الحروف كما بيّنّا. وأمّا بحسب المادّة فهي -كما عرفت- لا تحصّل لها في حدّ ذاتها لا لفظاً ولا معنى، إلّا أنّها قابلة للتحصّل بعروض الهيأة عليها فهي من جهة كونها في حدّ ذاتها غير مستقلّة تشبه بالحرف، بل هي أردأ من الحرف، لأنّ الحرف مستقلّ من جهة اللفظ دونها.

وأمّا من جهة كونها قابلة للتحصّل ولو بعروض الهيأة النسبيّة عليها بالاسم، غاية الأمر أنّ الأسماء مستقلّات في حدّ أنفسها سواء كانت في ضمن التراكيب الكلاميّة أم لا؟ والأفعال لا تكون مستقلّة إلّا بعروض الهيأة النسبيّة الموضوعة بوضع على حدة.

وبهذا تفترق عن المشتقّات، فإنّ هيئاتها وإن كانت موضوعة بوضع آخر إلّا أنّ تلك الهيئات تفيد معاني اسميّة غير نسبيّة، فالهيأة مع المادّة لا تفيد إلّا معنى واحداً بسيطاً مجرّداً في عالم العقل، فيصحّ أن يقال: إنّ الأفعال تخطر معاني مستقلّة بلحاظ حركتها وخروجها عن قابليّة الاستقلال إلى الفعليّة من جهة عروض الهيأة

---

المساعدة عليه، مع أنّه لو كان الأمر كذلك لصحّ استعمال الجملة الاسميّة في مقام الطلب كالجملة الفعليّة مع أنّه لا يصحّ قطعاً فيكشف ذلك عن خصوصيّة خاصّة في الأفعال دون غيرها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مادّة الأفعال في حدّ ذاتها بما أنّها لا بشرط ولم يؤخذ فيها التحقّق ولا عدمه، ولا كونه متعلّقاً لاعتبار من الاعتبارات ولا عدمه لكنها في نفسها قابلة لعروض شيء منها عليها، والمنبئ عن خروج هذه القابليّة إلى الفعليّة وكون المادّة متعلّقة للحكاية عن تحقّقها في الخارج، أو عن عدم تحقّقها فيه، أو متعلّقة لاعتبار من الاعتبارات هي هيئات الأفعال، فهيأة الفعل الماضي مثلاً تدلّ على أنّ مادّة الفعل قد تعلّق بها قصد الحكاية عن تحقّقها في الخارج، فهي منبئة عن حركة المسمّى لا محالة. وهذا المعنى وإن كان مشتركاً فيه بين الأفعال والجمل الاسميّة إلّا أنّ الجعل الاسميّ خارجة عن المقسم في الرواية فإنّها مركّبة من كلمتين فصاعداً، والكلام إنّما هو في تقسيم الكلمة. وعليك بالتدبّر في أطراف ما ذكرناه لعلّك تنتفع به إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

عليها، بخلاف الأسماء التي اشرب فيها معاني الحروف، كأسماء الإشارة وأسماء الأفعال، لأنّها غير مشتملة على مادّة وهيأة موضوعتين بوضعين حتّى تخرج المادّة إلى الفعليّة بعروض الهيأة عليها.

وأمّا المشتقّات فقد عرفت حالها.

وهذا الذي ذكرناه هو الصحيح لا ما يقال من أنّ الحركة وإن كانت بمعنى الخروج من القوّة إلّا أنّ المراد منها فيما نحن فيه هو الخروج من قوّة الوجود إلى الفعليّة، فالأفعال تنبئ عن خروج المادّة من العدم إلى الوجود، فإنّ لازمه أن يكون المراد من المسمّى في تعريف الاسم هو المعنى الإخطاري، وفي تعريف الفعل هو المعنى الحدثي القابل للخروج من العدم إلى الوجود، والسياق ينافي ذلك.

ولكن ما ذكرنا من التحقيق أيضاً مبنيّ على أن يكون ذلك المعنى للحركة معنى عرفيّاً، كما هو ليس ببعيد، بل يمكن أن يكون إطلاق الحركة على ما يقابل السكون من جهة كونها أحد مصاديق المفهوم العامّ، ولذا يطلق على الأُمور غير القابلة للحركة الأينيّة أيضاً كالغصب وأمثاله.

## [المقام الثاني: في أنّ معنى الحروف هل هو عامّ أو خاصّ؟]

**وأمّا المقام الثاني:** فقد اختلف فيه كلمات القوم على وجوه ثلاثة:

الأوّل: كون كلّ من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عامّاً.

الثاني: كون الوضع عامّاً مع كون كلّ من الموضوع له والمستعمل فيه خاصّاً.

الثالث: كون المستعمل فيه فقط خاصّاً.

أمّا القول الأوّل: فقد اختاره المحقّق صاحب ***الحاشية***[1] تبعاً للمحقّق

---

١. هداية المسترشدين، ص ٣٤ (آخر الفائدة الخامسة).

الرضيّ[١] ﷺ، ووجدناه في بعض تقريرات أُستاذ الأساتيذ، الأنصاري ﷺ ولم يعرف المقرّر بشخصه.

وأمّا القول الثاني: فهو للمحقّق الشريف[٢] وتبعه صاحب ***الفصول***[٣] وجماعة.

وأمّا القول الثالث: فقد رفضه المحقّقون، فإنّ وضع اللفظ لمعنى يستحيل استعمال اللفظ فيه ولا بدّ من استعماله أبداً في معنى آخر، غير معقول، وحديث اشتراط الواضع قد عرفت ما فيه، فالمهمّ في المقام بيان الوجهين الأوّلين.

**[في أنّ المراد من الكلّيّة والجزئيّة في باب الحروف ليس بمعنىٰ قابليّة الصدق علىٰ كثيرين]**

**فنقول:** ليس المراد من الكلّيّة والجزئيّة في المقام ما هو المتبادر منها في المفاهيم الاسميّة من قابليّة الصدق على الكثيرين وعدمها كما توهّمه المحقّق صاحب ***الكفاية***[٤] ﷺ فأورد على القائلين بكون الموضوع له خاصّاً بأنّ ما يستعمل فيه الحروف غالباً لا يكون خاصّاً، كما في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّ ما يستعمل فيه الحروف كما عرفت في المقام الأوّل ليس إلّا النسب الرابطة في الكلام بحيث إذا أُعيد الكلام مرّة ثانية تكون النسبة مغايرة للأُولى، وهذه النسبة يستحيل صدقها على الخارج حتّى تتّصف بالكلّيّة والجزئيّة باعتبار الصدق وعدمه.

وبعبارة واضحة المفهوم الاسمي والحرفي متعاكسان، فإنّ المفهوم الاسمي له خارج يطابقه ولو فرضاً، فإمّا أن يكون الوضع لنفس المفهوم أو لمصاديقه، بخلاف

---

١. شرح الكفاية، ج ١، ص ١٠.
٢. تعليقة الشريف على المطوّل، ص ٣٧٤.
٣. الفصول، ص ١٦.
٤. كفاية الأُصول، ص ٢٥.

المفهوم الحرفي، فإنّه متقوّم بطرفي الكلام، ويستحيل صدقه على موطن آخر غير موطنه الكلامي. بل هو من جملة ما ينطبق عليه المفهوم الاسمي كمفهوم النسبة الصادق على النسبة الخارجيّة والكلاميّة، فالمفاهيم الاسميّة مفاهيم منطبقة والمفاهيم الحرفيّة ممّا ينطبق غيرها عليها لا هي على غيرها.

بل المراد من الكلّيّة والجزئيّة في المعاني الحرفيّة هو أنّ ما يتقوّم به النسبة الكلاميّة وهي أطراف الكلام كما أنّها خارجة عن حريم المعنى الحرفي فهل التقيّدات أيضاً خارجة حتّى يكون الموضوع له واحداً وكلّيّاً أم هي داخلة في الموضوع له حتّى يكون المعنى متعدّداً والموضوع له خاصّاً؟

وبعبارة أُخرى: المفاهيم الحرفيّة -كما عرفت- لا محالة معان غير استقلاليّة بل إيجاديّة، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصوّر مفاهيم اسميّة عامّة كمفهوم النسبة الابتدائيّة فيكون الوضع لا محالة عامّاً.

ثمّ إنّ الموضوع له إمّا أن يكون تلك المفاهيم الربطية الكلاميّة بخصوصياتها فيكون الموضوع له خاصّاً أولا فيكون عامّاً وهذا معنى كلام الفصول حيث قال ويحتمل خروج القيد والتقيد[1].

ثمّ إنّ إطلاق الجزئي الإضافي على المفاهيم الحرفيّة بلحاظ أنّها بالإضافة إلى المفهوم الاسمي جزئيّة وأمّا بالإضافة إلى موارد استعمالاتها فلا محالة تكون كلّيّة، ولكنّه مع ذلك أيضاً ممّا لا محصّل له، فإنّ المعنى الحرفي كما عرفت ليس بصدقي، بل يوجد في مورد الاستعمال بنفس الاستعمال وإن كان التقيّد خارجاً أيضاً.

---

١. الفصول، ص ١٦.

**[في أنّ المختار في المقام هو القول بكون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كلّها عامّاً]**

إذا عرفت ذلك، فالحقّ أنّ الموضوع له فيها كالوضع عامّ[1] فكما أنّ المفاهيم العرضيّة لا تحتاج في مقام ماهيّاتها إلى موضوع بل في مقام وجودها، فكذلك المفاهيم الحرفيّة لا تحتاج في مقام مفهوميّتها إلى خصوصيّة الطرفين بل في مقام استعمالاتها، فالموضوع له فيها هو المعنى الواحد بالهوية المشتركة بين جميع موارد الاستعمالات، والخصوصيّة إنّما نشأت من ناحيتها.

**[في الفرق بين التحصّل والتحقّق وأنّ المعنى الحرفي يحتاج إلى المعنى الاسمي في التحقّق والوجود لا في التحصّل]**

وتوضيح ذلك: أنّ المفاهيم الحرفيّة كما عرفت قائمة بالمفاهيم الاسميّة، نظير قيام الأعراض بموضوعاتها، فكما أنّ الخارجيّات لها جواهر وأعراض فكذلك المفاهيم، فالمفاهيم الاسميّة بأنواعها معان استقلاليّة جوهريّة والمعاني الحرفيّة معان عرضية قائمة بها، فكما أنّ الأعراض في مقام تحصّلها وقوامها لا تحتاج إلى موضوع، وإنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز لبساطتها، فهي في كلّ مرتبة بسيطة. فكذلك المفاهيم الحرفيّة أيضاً بسائط في مقام مفهوميّتها، وتحتاج في مقام وجودها في عالم الاستعمال إلى مفاهيم اسميّة حتّى تتحقّق بها، ففرق بين التحصّل والتحقّق.

فما يقال في أنّ المفاهيم الحرفيّة حيث إنّها معان عرضيّة والعرض لا يتقوّم إلّا

---

١. معاني الحروف على ما عرفت ليست إلّا تقييدات للمعاني الاسميّة وتضييقات في ناحيتها، وخصوصيّات الأطراف وإن كانت خارجة عن مداليلها، وبهذه الملاحظة يكون الموضوع له كالوضع عامّاً إلّا أنّ واقع التضيق الّذي هو المعنى الحرفي حيث إنّه في كلّ مورد مغاير للتضيق في مورد آخر فلا مناص في مقام الوضع من تصوّر مفهوم اسمي كمفهوم التضيّق بلحاظ ظرف الشيء مثلاً فيوضع اللفظ بإزاء واقعه، ومن هذه الجهة لا بدّ من كون الموضوع له خاصّاً وهو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

بموضوع فلا بدّ وأن تكون الخصوصيّات داخلة في حقيقته، قد ظهر جوابه من أنّ قوام العرض بموضوعه في الوجود لا في التحصّل وفي مقام الماهيّة.

**[في تزييف الاستدلال على جزئيّة المعاني الحرفيّة بإيجاديّتها]**

**وأمّا الاستدلال** على جزئيّة المعاني الحرفيّة بأنّها إيجاديّة والشيء ما لم يتشخّص لم يوجد[1] فهو مبتن على عدم وجود الكلّيّ الطبيعي في الخارج أصلاً وأنّ الموجود في الخارج هي الأشخاص، أو على أنّ الكلّيّ وإن كان موجوداً إلّا أنّه لا بدّ وأن يتشخّص في رتبة سابقة على الوجود حتّى يوجد في الخارج، فإنّه بناءً عليهما -حيث إنّ المعاني الحرفيّة إيجاديّة والإيجاد يستحيل تعلّقه بالكلي- فيستحيل أن يكون الكلّيّ موضوعاً له.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الكلّيّ موجود في الخارج والتشخّص مساوق الوجود [و] في مرتبته كما هو التحقيق، لأنّ متعلّق الوجود والتشخّص شيء واحد فعليه يكون الموضوع له نفس الكلّيّ وإن كان عين وجوده متشخّصاً بخصوصيّات الطرفين إلّا أنّ تلك الخصوصيّات في لوازم الوجود لا الماهيّة.

ومن الغريب أنّ المحقّق الرشتي ﷺ بنى في مسألة وجود الكلّيّ الطبيعي على ما بنينا عليه، ومع ذلك غفل في مسألة الحروف عن ذلك، وقال: إنّ إيجاديّة المعاني الحرفيّة تستدعي جزئيّة معانيها، فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد[2].

---

١. قد عرفت معنى الإيجاديّة في المعاني الحرفيّة وأنّه لا تنافي بينه وبين إنباء الحروف عن تضييق المفاهيم الاسميّة في عالم مفهوميّتها، وعليه فلا وجه لدعوى جزئيّة المعاني الحرفيّة ببرهان أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ولا للجواب عنها بأنّ التشخّص من ناحية الوجود وإلّا ففنفس الكلّيّ الطبيعي موجود في الخارج. [المقرّر ﷺ]

٢. بدائع الأفكار، ص ٤٣.

## [أُمور:]

بقي هناك أُمور:

### [الأمر الأوّل: في أنّ الاستعمال المجازي تابع للوضع النوعي أم لا؟]

**الأوّل:** في بيان أنّ استعمال الألفاظ في المعاني المجازيّة تابع للوضع النوعيّ أم لا؟

فنقول: حقيقة الوضع -كما عرفت سابقاً- ليس إلّا جعل اللفظ بالجعل المتوسّط بين التكويني والتشريعي وجوداً بالقوّة للمعنى.

**[في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع إلى كلّيّ وشخصيّ كتقسيمه إليهما باعتبار الموضوع له]**

ثمّ إنّه كما ينقسم باعتبار الموضوع له إلى كلّي وشخصي، فكذلك ينقسم باعتبار اللفظ إلى كلّي وشخصي، فإنّ الموضوع تارة يكون لفظاً مستقلّاً بنفسه فيكون الوضع شخصيّاً، وأُخرى لا يكون كذلك بل أمراً لا تحصّل له في حدّ ذاته كموادّ المشتقّات وهيئاتها على ما عرفت مفصّلاً، فيكون الوضع نوعيّاً، فالمشتقّات وضعها عامّ من جهة الموضوع والموضوع له في المادّة والهيأة.

**[في أنّ الاستعمال المجازي غير تابع للوضع بل تابع لوجود المناسبة بين الموضوع له والمستعمل فيه]**

ثمّ إنّ الاستعمال ليس إلّا إيجاد المعنى البسيط العقلاني في الخارج كما أشرنا إليه سابقاً، فكأنّه إلقاء للمعنى في الخارج، واللفظ غير ملتفت إليه إلّا تبعاً نظير الوجوب المقدّمي، فهذا الإلقاء تارة يستند إلى الجعل والمواضعة كما في الاستعمالات الحقيقيّة، وأُخرى إلى حسنه بالطبع لأجل غاية المناسبة بين المستعمل فيه والمعنى

الحقيقي بحيث يوجب صحّة تنزيل أحدهما منزلة الآخر في استعمال اللفظ فيه، أو جعله فرداً ادّعائيّاً له كما ادّعاه السكّاكي[١]، وعلى كلّ تقدير فبعد وجود المناسبة المذكورة لا يحتاج إلى ترخيص من أحد أصلاً، فالقول بأنّ الاستعمالات المجازيّة تابعة للترخيص النوعيّ ممّا لا محصّل له.

**[في أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله ممّا يحسن عند الطبع والوجدان]**

ثمّ إنّ استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله من هذا القبيل أيضاً[٢]، بمعنى أنّ حسنه بالطبع والوجدان، وحقيقة الاستعمال في الجميع على نحو واحد، فإنّ المتكلّم يلتفت إلى طبيعة لفظ «زيد» أوّلاً، ثمّ حين الاستعمال يكون اللفظ -الذي هو من أفرادها حقيقة- مغفولاً عنه بحيث لا يرى إلّا نفس الطبيعة، ولا يلقي في الخارج إلّا إيّاها كالاستعمال في المعاني عيناً، غاية الأمر أنّ المفنيّ فيه في الاستعمال الحقيقي أو المجازي أُمور متغايرة لطبيعة الألفاظ وفيما نحن فيه من سنخها. وحقيقة الاستعمال في الجميع واحدة، والفرق أنّ مصحّح الفناء في الاستعمال الحقيقي جعل الواضع، وفي الاستعمال المجازي شدّة مناسبة المعنى المجازي مع الحقيقي، وفيما نحن فيه كون اللفظ الملقى بنفسه متّحداً مع المفنيّ فيه خارجاً، والارتباط بينهما أشدّ من الارتباط الجعلي.

---

١. مفتاح العلوم، ص ١٥٦-١٥٨.

٢. قد عرفت سابقاً أنّ الحروف وضعت لتضييق المفاهيم الاسميّة، فإن كان المفهوم لا يمكن إحضاره في ذهن المخاطب إلّا باللفظ، فيكون إحضار ذات المعنى بالإسم وإفادة تضييقه بحرف من الحروف.
وأمّا إذا أمكن إحضاره بنفسه من دون دالّ آخر فلا يحتاج إلى الاستعمال أصلاً، غاية الأمر أنّه في فرض تعلّق القصد بإفادة المعنى المضيّق يكون الدالّ على التضييق هو الحرف أيضاً. فإذا قلت زيد في ضرب زيد فاعل، فقد أوجدت طبيعي لفظ زيد في الخارج بناءً على وجود الكلّيّ الطبيعي بوجود فرده، وأحضرته في ذهن المخاطب بنفسه، غاية الأمر أنّ قصد المتكلّم تعلّق بإفادة حصّة خاصّة من ذلك الطبيعي وقد جعل الدالّ عليه هو الحرف، وعليه لا يبقى لدعوى استعمال اللفظ في النوع أو المثل أو الصنف مجال أصلاً. [المقرّرة]

**[في أنّ استعمال اللفظ في شخصه ممتنع]**

وممّا ذكرنا تعرف امتناع الاستعمال في شخص نفسه، فإنّه لا إثنينيّة حينئذ يمكن فناء شيء في شيء.

وأمّا ما ذكره صاحب ***الفصول*** في مقام الامتناع: من اتّحاد الدالّ والمدلول من دون تأويل في البين أو تركب القضيّة من جزءين[1] فلا وجه له، فإنّ التأويل أو اتّحاد الدالّ والمدلول فرع إمكان الاستعمال، وهو منتف فيما نحن فيه رأساً، ومع قطع النّظر عمّا ذكرنا نمنع تركّب القضيّة من جزءين، بل هي مركّبة من أجزاء ثلاثة، غاية الأمر أنّ موضوع القضيّة هو نفس الموضوع الواقعي.

وبالجملة، صحّة الاستعمال في مواردها تارة تكون معلولة للاتّحاد الجعلي الناشئ من الوضع أو من المناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له، أو للاتّحاد الذاتي، والأخير أقوى من الأوّلين، ووجهه واضح فلا يحتاج إلى جعل وتعيين، مضافاً إلى أنّ صحّة الاستعمال كذلك موجودة في المهملات أيضاً، وكونها مجعولة وموضوعة ينافي كونها مهملة.

**[الأمر الثاني: في تبعيّة الدلالة للإرادة وعدمها وتقسيم الدلالة إلى التصوّريّة والتصديقيّة وتعريفهما]**

**الأمر الثاني:** في أنّ الدلالة تابعة للإرادة أم لا[2].

---

١. الفصول، ص ٢٢.

٢. مقتضى ما اخترناه في معنى الوضع هو أن يكون طرف الالتزام هو قصد تفهيم المعنى باللفظ، إذ لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر من لافظ من غير شعور واختيار، فإنّه غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للالتزام والتعهّد، وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الدلالة الوضعيّة مختصّة بصورة قصد التفهيم، وإرادة المعنى من اللفظ سواء كانت الإرادة جدّيّة أم استعماليّة.

وما يرى من الانتقال إلى المعنى عند سماع اللفظ ولو كان اللافظ بلا شعور واختيار، فهو من جهة الأُنس

ولبيان موضع النزاع لا بدّ من أن يقال: إنّ الدلالة إمّا تصوّرية وأمّا تصديقيّة.

أمّا الأُولى: فهي عبارة عن نفس خطور المعنى في الذهن عند تصوّر اللفظ وهذه ممّا لا شبهة في عدم كونها تابعة للإرادة، بل الإرادة تابعة للدلالة، أي كون اللفظ بحيث إذا سمع ينتقل منه إلى المعنى.

وأمّا الثانية: فهي عبارة عن الدلالة على كون معاني الألفاظ ممّا تعلّقت بها الإرادة الجدّية، وكلام العلمين[1] ﷺ في التبعيّة ناظر إلى المقام الثاني، فيخرج بذلك الاستعمال الكنائي من الدلالات الوضعيّة، فإنّها تابعة لأن تكون المعاني مرادة جدّية وليس الأمر في الكناية كذلك.

وأمّا لو قلنا بعدم التبعيّة فلا فرق بين الاستعمال الكنائي وغيره في كون الدلالة اللفظيّة على المعاني وضعيّة، غاية الأمر أنّ الإرادة الجدّية -أي الغرض من استعمال اللفظ في المعنى- في أحدهما متعلّقة بالمعاني الموضوع لها الألفاظ، وفي الآخر متعلّقة بلوازمها، فتدبّر حتّى لا تتوهّم أنّ مرادهما تبعيّة الدلالة التصوريّة للإرادة التي لا يتفوه بها عاقل فضلاً عن مثلهما.

## [الأمر الثالث: في أنّ لهيئات المركّبات التركيبيّة الاسميّة وضعاً]

**الأمر الثالث:** في أنّ للمركّبات وضعاً أم لا؟ والمراد من وضع المركّبات هو وضع

---

الحاصل من الاستعمال كثيراً لا من جهة العلقة الوضعيّة، ومن ثمّ يتحقّق هذا الانتقال حتّى مع تصريح الواضع باختصاص العلقة الوضعيّة بما ذكرناه.

هذا مع أنّ فائدة الوضع هو التفهيم فلا موجب لجعل العلقة الوضعيّة على الإطلاق، وكلام العلمين في بحث الدلالات الثلاث صريح فيما ذكرناه فراجع. [المقرّر ﷺ]

١. الشفاء، قسم المنطق من المقالة الأُولى من الفن الأول، الفصل الثامن، ص ٤٢-٤٣؛ شرح الاشارات للمحقّق الطوسي، ج ١، ص ٣٢، ونقله العلّامة الحلّي ﷺ في الجوهر النضيد، ص ٨ عن استاذه الطوسي ﷺ.

الهيئات التركيبيّة الاسميّة في الكلام العربي[١] كـ(زيد قائم) فإنّه وقع النزاع في أنّ الموضوع للربط الكلامي هل هو الإعراب -كما ذهب إليه بعض وأُورد عليه بأنّ الإعراب مشترك بين هذا النحو من التركيب وبقيّة التراكيب- أو أنّه هو الضمير المقدر، أي لفظة «هو» كما اختاره جماعة من أهل الميزان، وأُورد عليه بأنّه موضوع لمفهوم استقلالي اسمي، فلا يكون مفيداً للمعنى الحرفي أو أنّه الهيأة التركيبيّة، كما هو المختار للمحققين؟

وأمّا الجمل الآخر كـ«ضرب زيد» أو «كان زيد قائماً» فالمفيد للربط فيها هي هيأة الفعل بأنواعها، وقد يكون الدالّ على الربط أحد الأفعال الناقصة، كلفظ «كان» مثلاً ولو كان للهيأة التركيبيّة في الجمل الفعليّة وضع على حدة، لزم إفادة المعنى الواحد مرّتين، وهو غير معقول.

**[في أنّ المركّبات الفعليّة ليس لهيئتها التركيبيّة وضع]**

وأمّا ما يتوهّم: من أنّ المراد من وضع المركّبات وضع المركّب بما هو مركّب، فغير صحيح، ولا يمكن أن ينسب إلى أحد من العقلاء فضلاً عن العلماء.

ومنه ظهر أنّه لا معنى لكون المجاز في المركّب بما هو مركّب، إذ المجازيّة فرع وجود الموضوع له، وهو في المركّب غير موجود.

نعم، يجوز التشبيه فيه إمّا من حيث تشبيه المجموع بالمجموع، أو من حيث تشبيه كلّ من اجزاء أحدهما بما يقابله من أجزاء الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُم كَمَثَلِ الذي استَوقَدَ نَاراً﴾[٢] إلى آخر الآية.

---

١. لا يختصّ وضع الهيأة التركيبيّة بخصوص هيئة الجملة الاسمية بل الخصوصيّات المستفادة من الكلام الزائدة على ما يستفاد من هيئة الفعل كصدور الفعل من عيسى في قولك أعان عيسى موسى أو الحصر المستفاد من قوله تعالى: ﴿إيّاك نعبد﴾ إلى غير ذلك كلّها يستفاد من هيئات الجمل، فما أفاده -قدّس الله سرّه- في معنى ثبوت الوضع للمركّب وإن كان وجيهاً إلّا أنّ تخصيصه ذلك بخصوص الجملة الاسميّة، لا وجه له. [المقرّر ﷺ]

٢. البقرة: ١٧.

وأمّا توهّم أنّ الآية المباركة وما ماثلها من الآيات من قبيل المجاز في المركّب، كتوهّم ذلك في قولهم: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى» فغير صحيح، لما عرفت من أنّه غير معقول، بل التحقيق أنّ المستعمل فيه في جميع ما ذكر هي المعاني الحقيقيّة إمّا على سبيل التشبيه أو الكناية، ويمكن أن يكون المثل المتقدّم جارياً على نهج كلّ منهما، وعلى كلّ حال فليس الاستعمال في مثل هذه التراكيب بنحو المجاز.

## [الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعيّة وأنّه ليس للبحث عنها ثمرة وإن قيل بها]

**الأمر الرابع:** في الحقيقة الشرعيّة.

لا يخفى أنّ البحث في هذه المسألة لا يترتّب عليه ثمرة أصلاً، فإنّه وإن ذكر بعض[1] ثمرة له وهو حمل الألفاظ المستعملة بلا قرينة على المعنى اللغوي بناءً على عدمها وعلى المعنى الشرعي بناءً على ثبوتها، إلّا أنّ التحقيق أنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه في المراد الاستعمالي أصلاً.

## [الكلام في الحقيقة الشرعيّة تارة يقع في الوضع التعييني وأُخرى في التعيّني]

ثمّ إنّ الكلام تارة يقع في الوضع التعييني وأُخرى في التعيّني.

أمّا الأوّل: فهو مقطوع بعدمه، إذ لو كان الشارع المقدّس قد وضع هذه الألفاظ لمعانيها الشرعيّة بنحو التعيين لبيّنه لأصحابه، ولو بيّنه لهم لنقل إلينا لتوفّر الدواعي إلى نقله وعدم المانع منه، فلا يقاس ذلك بالنصّ على الخلافة الذي أخفوه مع التصريح به، وذلك لثبوت الداعي إلى الكتمان هناك دون المقام.

---

١. كالعضدي في شرحه على المختصر (حواشي على المختصر)، ص ١٦٣.

وتوهّم إمكان الوضع بنفس الاستعمال[١] كما أفاده المحقّق صاحب ***الكفاية***[٢] ﷺ مدفوع، بأنّ حقيقة الاستعمال كما بيّنّاه إلقاء المعنى في الخارج بحيث يكون الألفاظ مغفولاً عنها، فالاستعمال يستدعي كون الألفاظ مغفولاً عنها، وتوجّه النظر إليه بتبع المعنى بخلاف الوضع، فإنّه يستدعي كون اللفظ منظوراً إليه باستقلاله، ومن الواضح أنّه لا يمكن الجمع بينهما في آن واحد.

وأمّا الوضع التعيّني فهو بالنسبة إلى زمان الصادقين عليهما السلام مقطوع به إلّا أنّه لا طريق لنا إلى إثباته في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله حتّى تثبت الحقيقة الشرعيّة، وعليه تكون الألفاظ المستعملة في زمانه صلى الله عليه وآله مجملات.

وأمّا ما يقال كما عن صاحب ***الكفاية***[٣] ﷺ إنّ ثبوت الحقيقة الشرعيّة فرع كون هذه المعاني مستحدثة، وهو خلاف التحقيق على ما يظهر من جملة من الآيات[٤] فيردّه أنّ جملة من المعاني وإن كانت ثابتة في الشرائع السابقة أيضاً كالحجّ، فإنّه كان في عصر الخليل عليه السلام إلّا أنّها لم تكن يعتبر عنها بهذه الألفاظ بل بألفاظ أُخر قطعاً.

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ حقيقة الوضع ليست إلّا عبارة عن الالتزام والتعهّد بأنّه متى ما تعلّق إرادة المتكلّم بإفادة معنى خاصّ أن يبرز ذلك بلفظ مخصوص، كما هو المختار أو أنّه اعتبار نفساني قائم بها نظير بقيّة الاعتبارات القائمة بمعتبرها، وعلى كلّ حال فالوضع سابق على الاستعمال لا محالة، وعليه فلا يكون الوضع بنفس الاستعمال حتّى يرد عليه استحالة الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في آن واحد، بل يكون الاستعمال كاشفاً عن الوضع فيما إذا كان هناك قرينة على ذلك. ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ: من عدم كون هذا الاستعمال بحقيقة ولا مجاز، لا وجه له. والظاهر أنّ دعوى القطع بثبوت الوضع التعييني بهذا النحو قريبة جداً ومع قطع النظر عن ذلك أيضاً فلا ينبغي الريب في ثبوت الوضع التعيّني في الألفاظ التي كثر استعمالها في المعاني الشرعيّة حتّى في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّ منشأ الوضع التعيّني لا يختصّ بخصوص كثرة الاستعمال في لسانه صلى الله عليه وآله بل يكفي في ثبوته كثرة الاستعمال في لسانه ولسان تابعيه بحيث يكون دلالة اللفظ على المعنى الشرعي غير محتاجة إلى القرينة. [المقرّر ﷺ]

٢. كفاية الأُصول، ص ٣٦.

٣. كفاية الأُصول، ص ٣٦.

٤. البقرة: ١٨٣، الحجّ: ٢٧، مريم: ٣١.

وأمّا لفظ «الصلاة» فإنّه وإن كان مذكوراً في إنجيل برنابا إلّا أنّ المستعمل فيه في غير عصر نبيّنا ﷺ كان هو المعنى اللغوي، فإنّ صلاة المسيح لم تكن إلّا مركّبة من أدعية مخصوصة، فالألفاظ المستعملة في الشرائع السابقة لم يكن المراد منها هذه المعاني الشرعيّة، والمعاني الموجودة في الشرائع السابقة لم يكن يعبّر عنها بهذه الألفاظ، وعليه فلا يكون ثبوتها في الشرائع السابقة مانعاً عن ثبوت الحقيقة الشرعيّة.

## [الأمر الخامس: في الصحيح والأعمّ، وفيه مقدّمات]

**الأمر الخامس**: في أنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام للصحيح أو الأعمّ؟

ولنقدّم لتحقيق الحال فيها مقدّمات:

### [الأُولىٰ: في عدم توقّف النزاع علىٰ ثبوت الحقيقة الشرعيّة]

الأُولى: أنّ النزاع المذكور كما أنّه يجري على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة كذلك يجري على القول بعدمها.

أمّا على الأوّل: فواضح.

وأمّا على الثاني: فإنّه يقع الكلام في أنّ المعاني الشرعيّة التي استعمل فيها الألفاظ مجازاً ولوحظ العلاقة بينها وبين المعاني اللغويّة هل هي المعاني الصحيحة أو الأعمّ منها؟

وبعبارة أُخرى لا إشكال في ثبوت الحقيقة في لسان المتشرّعة في زماننا هذا تبعاً للاستعمالات الشرعيّة بنحو الحقيقة أو المجاز، فيقع الكلام في أنّ المعاني التي يستعمل الألفاظ فيها في عرفنا هل هي الصحيحة أو الأعمّ؟

**[الثانية: في أنّ الصحّة هي التماميّة]**

الثانية: أنّ الصحّة وإن فسّرت بموافقة الشريعة تارة وبإسقاط الإعادة والقضاء أُخرى إلّا أنّهما من باب التفسير باللوازم، وإلّا فمعنى الصحّة واحد، وهي التماميّة التي يعبّر عنها بالفارسيّة بـ«درستى».

**[الثالثة: في أنّ للتماميّة مراتب خمسة]**

الثالثة: أنّ التماميّة المبحوثة عنها **تارة** تلاحظ بالإضافة إلى الأجزاء وحدها.

**وأُخرى:** بإضافة الشرائط المأخوذة في المأمور به إلى أجزاء العبادة.

**وثالثة:** بإضافة عدم المزاحم الموجب لانتفاء الأمر، فيكون الصحيح هو المركّب الجامع للأجزاء والشرائط مع عدم كونه مزاحماً بواجب آخر.

**[الرابعة: في اقتضاء كون الاستعمال إيجاداً للمعنى وضع اللفظ بإزاء الحقيقة لا المفهوم]**

ورابعة: بإضافة عدم النهي إلى ما ذكر.

وخامسة: من جهة إضافة قصد التقرّب بالعبادة إلى جميع ما تقدّم اعتباره في التسمية.

والتحقيق: أن يقال أنّه لا وجه لاختصاص النزاع بالأجزاء قطعاً، بل يجري النزاع في دخول الشرائط في المسمّى وعدمه أيضاً.

وأمّا عدم المزاحم الموجب لعدم الأمر أو عدم النهي: فكلاهما خارجان عن محلّ النزاع، بداهة أنّهما فرع المسمّى حتّى ينهى عنه أو يوجد له مزاحم فينتفي أمره.

وأمّا قصد التقرّب: فهو متأخّر عن المسمّى بمرتبتين، فإنّه متأخّر عن الأمر المتأخّر عن المسمّى فلا يعقل أخذه في المسمّى.

الرابعة: قد عرفت أنّ الاستعمال هو إيجاد المعنى العقلاني البسيط المجرّد

الذي هو بإزاء الحقائق باللفظ المستعمل فيه، فلا بدّ من أن يوضع اللفظ بإزاء الحقيقة ولو كانت الحقيقة من الممتنعات.

فالقول بأنّ لفظ «الصلاة» موضوع لمفهوم «الصحيح» أو «فريضة الوقت» أو «المطلوب» غير معقول[1] فإنّ المفهوم لا بدّ وأن يكون بإزاء الحقيقة لا بإزاء مفهوم آخر.

مضافاً إلى أنّ عنوان المطلوب منتزع من تعلّق الطلب بشيء والطلب متأخّر عن المسمّى كما عرفت، فلا يعقل كون المسمّى هو نفس عنوان المطلوب، ففيه محذور آخر غير عدم تعقّل جعل المفهوم بإزاء المفهوم.

**[الخامسة: في لزوم تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح والأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ]**

الخامسة: أنّه لا بدّ على كلا القولين من وجود حقيقة واحدة يشترك فيها جميع الأفراد حتّى يكون هو القدر المشترك الذي وضع اللفظ بإزائه، أو استعمل فيه مجازاً في لسان الشارع وعلى نحو الحقيقة في لساننا.

**وتوهّم:** عدم لزومه بناءً على كون الموضوع له خاصّاً، **مدفوع** بأنّ الموضوع له وإن كان خاصّاً إلّا أنّه لا بدّ من قدر جامع به يشار إلى الموضوع له، فالقدر المشترك لازم على كلّ حال.

مضافاً إلى أنّ كون الموضوع له خاصّاً مع عموم الوضع فرع الوضع التعييني، وقد أبطلناه فيما مرّ.

**إذا عرفت ذلك فنقول:** الكلام تارة يقع في العبادات، وأُخرى في المعاملات.

---

١. لا ينبغي الريب في إمكان وضع لفظ «الصلاة» مثلاً لمفهوم «الصحيح» حتّى يكون اللفظان مترادفين ولا استحالة في ذلك أصلاً، غاية الأمر عدم وقوع ذلك خارجاً، وأين ذلك من الاستحالة وعدم الإمكان؟. [المقرّرتيْن]

**[المقام الأوّل: في أنّ تصوير الجامع في العبادات في غاية الإشكال سواء فيه الصحيح والأعمّ]**

أمّا الأُولى: فتصوير الجامع فيها في غاية الإشكال على الصحيح فضلاً عن الأعمّ، فإنّ مراتب الصحّة مراتب متعدّدة كالصلاة مثلاً، فإنّ أقلّ مراتبها صلاة الغرقى، وأعلى مراتبها صلاة الحاضر المختار، وبينهما وسائط كثيرة، فتصوير جامع حقيقي يكون متعلّق الأمر ويجمع تمام تلك المراتب صعب جدّاً.

وأمّا على الأعمّ فأشكل، فإنّ كلّ صلاة فرضت إذا بدل بعض أجزائه إلى أجزاء آخر فالصدق على حاله.

ويمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بالتزام أنّ الموضوع له أوّلاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الاجزاء والشرائط[1] والاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي أو الأعمّ منها على الأعمّ من باب الادّعاء والتنزيل.

والموضوع له على كلا القولين هي المرتبة العليا، وبقيّة المراتب الصحيحة أو الأعمّ يستعمل فيها الألفاظ ادّعاء ومن باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، كما في جملة من الاستعمالات أو من باب اكتفاء الشارع به، كما في صلاة الغرقى فإنّه لا يمكن فيه الالتزام بالتنزيل المذكور كما هو واضح.

ثمّ إنّ الاستعمال في فاسد صلاة الغرقى أيضاً - بتنزيل الفاقد منزلة الواجد المنزل منزلة تامّ الأجزاء والشرائط - من باب الأجزاء والاكتفاء، فبعد البناء على كون الصحيح فرداً للطبيعة من جهة الأجزاء يصحّ تنزيل الفاقد منزلته أيضاً، ولا يلزم سبك مجاز عن مجاز.

---

١. الالتزام بذلك - مع أنّه على خلاف الوجدان - لا يغني عن تصوير الجامع، فإنّ أجزاء المراتب العالية تختلف قلّة وكثرة حسب اختلاف أقسام الصلاة، فإنّ الصلاة ذات ركعتين فاسدة ممّن هو مأمور بأزيد منها وبالعكس، فما هو الموضوع له لو لم يكن هناك جامع يجمع الأقسام، وستعرف ما هو الصحيح في تصوير الجامع فيما سيأتي إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

وأمّا القصر والإتمام: فهما وإن كانتا في عرض واحد بالقياس إلى المرتبة العليا إلّا أنّه يمكن تصوير الجامع بينهما فقط.

وعلى ما ذكرناه فيبطل نزاع الأعمّي والصحيحي رأساً، فإنّ ثمرة النزاع -كما سيجيء إن شاء الله تعالى- هو التمسّك بالإطلاق على تقدير تماميّة مقدّمات الحكمة على الأعمّي، وإجمال الخطاب على الصحيحي، وهذا لا يصحّ على ما ذكرناه، لأنّه لو بنينا على أنّ الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا، واطلاقها على غيرها من باب المسامحة والتنزيل، فعلى تقدير وجود المطلق في العبادات أيضاً فحيث إنّ اللفظ لم يوضع للجهة الجامعة المشتركة حتّى تكون الأجزاء والشرائط المأخوذة في المأمور به من قبيل القيود، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق، بل اللفظ يكون مجملاً لعدم العلم بالتنزيل والمسامحة في مقام استعمال اللفظ حتّى يتمسّك بإطلاقه.

ثمّ إنّ هذا الاحتمال الذي ذكرناه غير بعيد في حدّ ذاته، ويساعده الوجدان العرفي، وليس في مقام فهم المفاهيم أمر آخر أوضح منه، وعلى تقدير الإغماض والاحتياج إلى تصوير الجامع، فيقع الكلام تارة في الجامع بين الأفراد الصحيحة فقط وأُخرى في الجامع بين أفراد الأعمّ.

**[في أنّ صُور تصوير الجامع على الصحيح ثلاثة وكلّها باطلة]**

**أمّا الأوّل:** فالتحقيق أنّ الجامع بحيث يوضع اللفظ له غير معقول، إذ تصويره بأحد وجوه ثلاثة كلّها باطلة.

**[الأُولى: أن يفرض الجامع ما يترتّب على إتيان المأمور به بدون أن يكون غرضاً له كالمسقط للإعادة ونحوه]**

**الأوّل: أن يكون** الجامع هو الذي يسقط الإعادة أو ما يوجب ارتفاع اشتغال الذمّة إلى غير ذلك ممّا يترتّب على إتيان المأمور به ولم يكن غرضاً منه، وهذا

الأمر المترتّب واحد وجهة جامعة بين تمام ما يترتّب عليه وإن كانت كثيرة.

**وفيه أوّلاً:** إنّ هذه المفاهيم كلّها مترتّبة على إتيان المأموربه في الخارج بقصد الأمر المتأخّر عن المسمّى، فكيف يعقل أخذها في المسمى!؟

ولو سلّمنا ترتّب هذه الأُمور على نفس الفعل الخارجي ولو بلا داعي الأمر إلّا أنّه من أين يستكشف ترتّب المعلول الواحد على جميع المراتب؟ فلم لا يكون هناك أوامر متعدّدة متعلّقة بأُمور متعدّدة؟ الأمر الأوّل متعلّق بحقيقة الصلاة، ولكلّ من المراتب النازلة أمر آخر اكتفي الشارع بامتثاله عن امتثال الأمر الأوّل، كما لا يبعد أن يكون الأمر كذلك بل لا مناص عنه فيما كان الصحّة ثابتة بمثل «لا تعاد» وأمثالها.

ولو سلّمنا اشتراك الجميع في معلول واحد لأجل تسليم كون الغرض من الجميع واحداً، فغاية ما هناك إنّا نستكشف وجود جامع بين جميع المراتب في عالم من العوالم، كما في موارد التخيير الشرعي، وإلّا فما وقع في حيّز الخطاب ليس ذاك الجامع كما في موارد التخيير العقلي، والمدّعى تصوّر جامع يكون متعلّقاً للخطاب الشرعي ومسمّى بلفظ الصلاة مثلاً، لا تصوّر جامع كيف ما كان.

وبعبارة أُخرى: الكلام في تصوّر جامع قريب عرفي يقع تحت الخطاب كما في التخيير العقلي لا في الجامع العقلي الملاكي.

**وثانياً:** إنّ من المسلّم في محلّه أنّ إجراء البراءة فرع أن يكون المأموربه هو نفس الأجزاء والشرائط لا مقيّداً بأمر آخر يشكّ في حصوله، وإلّا لكان مقتضى القاعدة هو الاشتغال فيلزم على القائلين بوضع الألفاظ للصحيح أن لا يقولوا بالبراءة عند الشكّ في الأجزاء والشرائط لأجل تقيّد المأموربه بمعلوله، فيكون الشكّ شكّاً في المحصّل لا محالة. ومقتضى القاعده فيه هو الاشتغال، مع أنّ جلّهم قائلون بالبراءة وعلى فرض عدم التقيّد فلا يكون جامع في مقام الموضوعيّة للخطاب وإن كان هناك جامع بلحاظ مقام ترتّب الأثر.

**[الثانية: أن يكون الجامع ما يترتّب عليه النهي عن الفحشاء]**

**الثاني:** أن يكون الجامع هو الذي يترتّب عليه النهي عن الفحشاء الذي هو علّة التشريع وغرض من المأموربه، فإنّ وحدة الغرض تكشف عن وحدة المؤثّر[1].

وهذا الوجه أردأ من سابقه، وبيانه يتوقّف على تمهيد مقدّمة شريفة يبتني عليها مطالب مهمّة، وهي: أنّ الفرق بين الأسباب التوليديّة والعلل المعدّة هو أنّ الأسباب التوليديّة ما يترتّب عليها مسبّباتها بلا توسّط أمرآخر بينهما.

وهي على قسمين: فتارة لا تكون محتاجة في ترتبها عليها إلى أُمورأُخر أصلاً كالعلّة البسيطة، وأُخرى تكون محتاجة إليها كما في العلل المركّبة، نظيررمي السهم فإنّ الجزء الأخيرمن الفعل الاختياري وإن لم يتوسّط بينه وبين معلوله شيء آخرإلّا أنّه محتاج إلى سبق أُمورآخر أيضاً كوجود القوّة الدافعة في القوس مثلاً.

وعلى كلّ حال فحيث لم يفرض التوسّط بين المعلول والفعل الاختياري فيمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة بكلّ منهما فيمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بهما أيضا لإمكان الانبعاث من المكلّف.

وحينئذ فلا فرق في لسان الدليل بين تعلّق الأمربالمسبّب أو السبب، فإنّ المسبّب يكون عنواناً لسببه في الفرض المزبور، فأمرالمولى بالإحراق عبارة أُخرى عن أمره بإلقاء المترتّب عليه الإحراق، فالإلقاء هو الإحراق عنواناً.

---

١. التحقيق أنّه لا يعقل وجود الجامع الحقيقي المقولي بين أفراد الصلاة حتّى يكون الأثر الواحد مترتّباً عليه لأنّه -مضافاً إلى أنّ الصلاة مركّبة من مقولات متباينة، وقد ثبت في محلّه أنّها أجناس عالية، ولا يمكن الجامع الحقيقي بين فردين منها- لا ينبغي الريب في أنّ الصحّة في صلاة الصبح مثلاً متوقّفة على إيقاع التسليمة في الركعة الثانية، وفي صلاة المغرب متوقّفة على إيقاعها في الثالثة وعدم إيقاعها في الثانية، فكيف يمكن تصوير الجامع بين المشروط بشيء والمشروط بعدمه، وإنّما يمكن الالتزام بترتّب الأثر على الجامع فيما إذا لم يكن للخصوصيّات دخل في ترتّبه.

وأمّا ترتّب النهي عن الفحشاء على الصلاة فبيان كيفيّته يحتاج إلى بسط لا يسعه المجال. [المقرّر عفي عنه]

وهذا هو ملاك الفعل التوليدي وهو الذي بنى صاحب ***المعالم***[1] ﷺ على عدم الجدوى في البحث عن وجوبه المقدّمي، لاتّحادهما خارجاً، والسبب المبحوث عن وجوبه بمعنى المقتضي لا السبب التوليدي.

وأمّا العلل المعدّة: فهي ما يتوسّط بينها وبين المعلول أمر آخر سواء كان ذاك الأمر اختياريّاً، كصعود الدرج المترتّبة أو غير اختياري، كما في الزرع والسقي ونحوهما فإنّهما من العلل المعدّة لكون البذر حنطة أو تمراً، فإنّ ترتّبهما على الزرع والسقي يحتاج إلى أُمور عديدة غير مقدورة للزارع والساقي.

والفرق بين القسمين هو: أنّ الواسطة إذا كانت اختياريّة فحالها حال الأسباب التوليديّة في صحّة تعلّق التكليف بالمعلولات، وأمّا إذا كانت غير اختياريّة فيستحيل تعلّق الإرادة التكوينيّة بها إلّا إرادة سفهائيّة، فيستحيل تعلّق الإرادة التشريعيّة بها أيضاً.

**والسرّ فيه هو:** أنّ الإرادة التشريعيّة بعث إلى ما يتعلّق به الإرادة التكوينيّة، فلو لم يمكن الثانية يستحيل الأُولى أيضاً، فالتكاليف في هذا القسم لا محالة تتعلّق بنفس العلل المعدّة لا بما يترتّب عليها من الأُمور غير الاختياريّة.

وما يقال: من أنّ المقدور بالواسطة مقدور، إنّما يتمّ فيما كان الواسطة أمراً اختياريّاً لا غير اختياري كما هو واضح، ولذا أفتى الفقهاء بأنّه لو شرط في ضمن العقد جعل البسر رطباً كان المشروط كشرطه باطلاً لعدم كونه تحت القدرة.

ثمّ إنّ هذا كلّه في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات فتارة تكون المسبّبات من الأُمور العرفيّة التي يعلم كونها من الأفعال التوليديّة، فلا فرق حينئذ بين تعلّق التكليف بالمسبّبات أو الأسباب كالطهارات الخبثيّة، إذ لا فرق بين أمر المولى بالطهارة بقوله: «وثيابك فطهر»[2] وبين أمره بالغسل بقوله: «اغسل ثوبك

---

١. المعالم، ص ٢٥٨.

٢. المدثر: ٤.

من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[1] وعلى كلا التقديرين فيكون كلّ منهما مقيّداً بالآخر.

وأُخرى لا يكون كذلك، بل من الأُمور التي لا يكون للعرف طريق إلى معرفة حقيقتها، وحينئذ فيستكشف ذلك بطريق الآن من تعلّق الأمر فإنّ تعلّق الأمر بالمسبّب فنعلم أنّه من قبيل الأفعال التوليديّة كما قيل ذلك في الطهارة الحدثيّة من جهة قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[2] وإلاّ فلا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العبادات كلّها من قبيل العلل المعدّة، فإنّ المأمور به فيها هي أنفسها لا ما يترتّب عليها من الأغراض، فيعلم أنّ نسبة العبادات إليها نسبة العلل المعدّة إلى معاليلها لا نسبة الأسباب التوليديّة إلى مسبّباتها، ويحتاج ترتّب الأغراض عليها إلى توسّط أُمور إلهيّة غير اختياريّة للمكلّف، وإلّا لكان تعلّق الأمر بنفس الغرض مع عدم كونه أمراً عرفيّاً معلوماً نظير الطهارة الخبثيّة أولى من تعلّقه بنفس الأجزاء والشرائط، فلا يعقل أن يكون هناك جامع يكون عنواناً للمصاديق في مقام التسمية وتعلّق الخطاب والغرض تصوير الجامع في هذا المقام.

ولو تنزّلنا وسلّمنا أنّها من قبيل الأسباب التوليديّة، فلازمه أن لا يمكن التمسّك بالبراءة عند الشكّ في الأجزاء والشرائط، لرجوع الشكّ إلى الشكّ في المحصّل كما في الوجه السابق.

**[الثالثة: أن يكون الجامع هي المادّة الصلاتيّة الحافظة للصورة الناهية عن الفحشاء]**

**الوجه الثالث:** هو أن يكون الجامع هي المادّة الصلاتية الحافظة للصورة الناهية عن الفحشاء والمنكر.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو أنّه في الوجه السابق اعتبر النهي عن

---

١. **الكافي**، ج ٣، ص ٥٧؛ التهذيب، ج ١، ص ٢٦٤- ٧٧٠؛ الوسائل، ج ٣، ص ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢. المائدة: ٦.

الفحشاء علّة غائية وتصور الجامع من ناحية العلّة، وفي هذا الوجه اعتبر صورة نوعيّة حافظة للمادّة الصلاتيّة.

ويرد عليه: أنّ التقيد بهذا العنوان إن لم يعتبر فما هو الجامع في مقام تعلّق الخطاب والمسمّى؟ وإن كان معتبراً فمرجع الأمر إلى الشكّ في المحصّل الذي لازمه القول بالاشتغال[1].

**[الرابعة: كون الجامع في خصوص الصلاة هيئةً اتّصاليّة]**

**الوجه الرابع:** أن يفرض الجامع في خصوص الصلاة التي استكشفنا من أدلّة القواطع وجود هيأة اتّصاليّة معتبرة فيها، كما أفاده العلّامة الأنصاري[2] ﷺ، فيكون لفظ «الصلاة» موضوعاً لتلك المادّة الحافظة لهذه الوحدة الاتّصاليّة.

والجواب عنه أوّلاً: أنّ غاية ما نستفيد من أدلّة القواطع إبطالها للصلاة ولو بنحو المانعيّة بأن يكون عدم هذه الأُمور من شرائط الصلاة.

وأمّا اعتبار صفة وجوديّة فلا، وعلى تقدير الاعتبار فمرجع الأمر عند الشكّ هو الاشتغال لكونه شكّاً في المحصّل[3].

**[في صور تصوير الجامع على الأعمّ]**

فالتحقيق: عدم إمكان تصوير الجامع أصلاً على الصحيح، وأمّا على الأعمّ فقيل بتصوير الجامع من وجوه:

---

١. مضافاً إلى أنّ الانتهاء عن الفحشاء على تقدير كونه أمراً واحداً مترتّباً على الصلاة فهو من قبيل الآثار، ولا معنى لكونه صورة نوعيّة لما هو المركّب من مقولات متباينة. [المقرّر ﷺ]

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٩٠.

٣. هذا مع أنّ الكلام إنّما هو في تصوير الجامع بين الأجزاء التي اعتبر الهيأة الاتّصاليّة بينها مع فرض اختلافها قلّة وكثرة بل بحسب الحقيقة والماهيّة أيضاً. [المقرّر ﷺ]

**[الوجه الأوّل: كون الجامع الموضوع له هي الأركان]**

**الأوّل:** أن يكون الموضوع له هي الأركان[١]، كما ذهب إليه المحقّق القمّيّ[٢] ﷺ وتكون بقيّة الأجزاء دخيلة في المأمور به لا في المسمّى، فيرجع حاصل دعواه إلى دعويين: الأُولى: كون الأركان هو الموضوع له. والثانية: خروج بقيّة الأجزاء عن المسمّى.

---

١. التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ معرفة الموضوع له في كلّ مركّب اعتباري لا بدّ وأن تكون من قبل المخترع لذلك المركّب، سواء كان المخترع هو الشارع أو غيره، وعليه فالمستفاد من الروايات الكثيرة أنّ التكبيرة والتسليمة معتبرتان في الصلاة، وإنّ التكبيرة ابتداؤها وافتتاحها، كما أنّ التسليمة انتهاؤها واختتامها، كما أنّ الركوع والسجود والطهارة معتبرة فيها، وإنّ كلّاً منها ثلث الصلاة، وأمّا غير ذلك من الأجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها ودخيلة في المأمور به على اختلاف الأشخاص والحالات، ومن هنا لو كبر المصلّي لصلاة الوتر ونسي جميع الأجزاء غير الركوع والسجود حتّى سلّم لصحّ صلاته، فيعلم من ذلك أنّه لا يتقوّم الصلاة إلّا بما ذكرناه.

والمراد من الطهارة المقوّمة للصلاة أعمّ من المائيّة والترابيّة، كما أنّ المراد من الركوع والسجود أعمّ ممّا هو وظيفة المختار أو المضطرّ ولا بأس بكون مقوّم المركّب الاعتباري أحد الأُمور على سبيل البدل كما في لفظ الحلوى مثلاً، فإنّه موضوع للمركّب المطبوخ من شكر وغيره سواء كان ذلك الغير حنطة أو أرزاً أو غير ذلك فلا يرد على ذلك ما في المتن من لا بدّية تصوّر جامع آخر بين تلك المراتب.

نعم بناءً [على] ما ذكرناه لا يكون صلاة الغرقى بصلاة حقيقة ولا ضير في الالتزام بذلك، بل هي كذلك كما يظهر بالوجدان والرجوع إلى المتفاهم العرفي.

ثمّ إنّه لا استحالة في دخول شيء في مركّب اعتباري عند وجوده وخروجه عنه عند عدمه إذا كان ما أُخذ مقوّماً للمركّب مأخوذاً فيه لا بشرط كما في لفظ الدار مثلاً، فإنّه موضوع لما اشتمل على ساحة وحيطان وغرفة، فإن كان هناك غير ذلك من سرداب وبئر وحوض وغير ذلك، فهي من أجزاء الدار وإلّا فلا، واعتبار اللابشرطيّة كما يمكن أن يكون على نحو لا يضرّ بالصدق، كذلك يمكن أن يكون على نحو يدخل الزائد في المركّب.

ثمّ إنّ دخول شيء في الماهيّة تارة وخروجه عنها أُخرى يستحيل في الماهيّات الحقيقيّة، لكنّها أجنبيّة عمّا هو محلّ الكلام في المقام.

ومن هنا يظهر أنّه لا يبتني ما ذكرناه على كون التشكيك في الوجود أو الماهيّة، بل هو أمر على طبق الارتكاز العرفي في كثير من المركّبات الاعتباريّة.

وأمّا ما في المتن: من عدم تصوير التشكيك في الوجود ولزوم كونه في الوجود، ففساده غير خفيّ على أهله، وكيف كان فالصحيح في تصوير الجامع هو ما عرفت والتوضيح لا يسعه المجال. [المقرّر ﷺ]

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٤ و٦٠.

**[في ردّ الوجه الأوّل]**

والحقّ فساد كلتا الدعويين.

أمّا الأُولى: فلأنّ المراد من الأركان أيّ مرتّبة منها مع اختلافها بحسب الموارد من القادر والعاجز والغريق وأمثال ذلك، فلا بدّ من تصوّر جامع آخر بين تلك المرّات، فيعود الإشكال.

والقول بأنّ الموضوع له هو الأركان بحسب الجعل الأوّلي والبقيّة أبدال لها، فاسد، إذ الالتزام بالبدليّة إنّما يمكن في مقام الإجزاء كما على الصحيح لا في المسمّى بلا جهة عناية أصلاً.

وأمّا الدعوى الثانية: فإن التزم ﷺ بأنّ بقيّة الأجزاء خارجة دائماً، فهو ينافي الوضع للأعمّ، فإنّ المفروض صدقها على الصحيحة أيضاً. وإن أراد خروج بقيّة الأجزاء عند عدمها، فيلزم دخول شيء في الماهيّة عند وجوده وخروجه عنها عند عدمه، وهو محال.

فإن قلت: ألستم تقولون بالتشكيك في الوجود وفي بعض الماهيّات كالبياض والسواد وأنّ المعنى الواحد يصدق على الواجد والفاقد، فالوجود يصدق على وجود الواجد ووجود الممكن على اختلاف مراتبه، وكذا السواد يصدق على القويّ والضعيف، ولتكن الصلاة أيضاً صادقة على التامّ من جميع الجهات وعلى الناقص أيضاً؟

قلت: أمّا التشكيك في الوجود فلا نفهم ما معناه، وهو أمر فوق إدراك العقل، وقد صرّح أهله بأنّه لا يعلم إلّا بالكشف والمجاهدة.

وأمّا التشكيك في الماهيّات فهو أمر معقول لكن لا في كلّ ماهيّة، بل في الماهيّات البسيطة التي يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الافتراق، ولا تكون

مركّبة من جنس وفصل ولا مادّة وصورة نظير البياض والسواد، فإنّ المرتبة القويّة من السواد لا تزيد على السواد بشيء، والمرتبة الضعيفة لا تنقص عن حقيقة السواد بشيء، بل الكلّ مشترك في حقيقة بسيطة واحدة.

وهذا، بخلاف الصلاة، فإنّها على الفرض مركّبة من أركان وأجزاء، فكونها بحيث تدخل بقيّة الأجزاء التي لها وجود مستقلّ في الخارج مرّة، وتخرج أُخرى ممّا لايعقل.

ومنه علم أنّ قياسها بالوجود على تقدير تعقّل التشكيك فيه وإمكان إدراكه أفسد من قياسه بالماهيّات التشكيكيّة، فإنّ الوجود أشدّ بساطة من الماهيّات البسيطة كما حقّق في محلّه.

وأمّا ما ربما يقال: من أخذ الأركان لا بشرط، فكلام لا معنى له فإنّ اللا بشرطيّة توجب عدم إضرار بقيّة الأجزاء بالصدق لا أنّها توجب دخولها في الماهيّة.

**[الوجه الثاني: كون الموضوع له معظم الأجزاء]**

**الثاني:** أن يكون الجامع هو معظم الأجزاء، ونسبه شيخ الأساطين العلّامة الأنصاري ﷺ إلى المشهور[1].

**[في ردّ الوجه الثاني]**

ويرد عليه -بعد وضوح أنّه ليس المراد هو الوضع بإزاء مفهوم «معظم الاجزاء» يقيناً وإلّا لترادف اللفظان، وصحّ استعمال كلّ واحد منهما في موضع الآخر، ولا بإزاء مفهوم آخر يحكي عن مفهوم معظم الأجزاء، لما بيّنّا مراراً أنّ الوضع لا بدّ وأن يكون بإزاء مفهوم حاك عن الحقيقة- أنّ الحقيقة متبدّلة غاية التبدّل، فإنّه يمكننا تصوير حقيقة المعظم على ألف وجه، فيلزم التردّد والتبدّل في أجزاء الماهيّة، وهو مستحيل،

---

١. مطارح الأنظار، ص ٨، السطر٣.

ولا يمكن التصحيح بكون الموضوع له خاصّاً والوضع عامّاً، لما ذكرنا من أنّ كون الموضوع له خاصّاً يبتني على الوضع التعييني، وهو باطل.

مضافاً إلى أنّه يرجع بالأخرة إلى عدم الجامع في مقام تعلّق الخطاب.

ولكن التحقيق: إمكان تصوّر الجامع من هذا الوجه بأن يكون الجامع هو الكلّيّ في المعيّن، نظير البيع الواقع على صاع من الأُصواع المعيّنة فإنّ المبيع كلّي يمكن انطباقه على كلّ واحد من الأصواع على البدل، فالمبيع واحد وإنّما الاختلاف في التشخّص، فالموضوع له هو الكلّيّ المنطبق على أقلّ مراتب معظم الأجزاء فصاعداً.

ولم يؤخذ الجامع «لا بشرط» حتّى يورد علينا باستلزام ذلك لدخول بقيّة الأجزاء في المسمّى عند وجودها وخروجها عنه عند عدمها، فيكون مبتنياً على جواز التشكيك في الماهيّات المركّبة، الذي أوضحنا فساده آنفاً، بل المأخوذ في الموضوع له هو عدّة من الأجزاء فصاعداً المبهمة من حيث التشخّص، فيكون كلّيّاً منطبقاً على القليل والكثير، نظير لفظ «الكلام» فإنّه وضع بحسب اللغة لما يتركّب من حرفين من الحروف الهجائيّة فصاعداً فيصدق على كلمة «أب» و«أحمد» وغير ذلك من الكلمات المركّبة من ثمانية وعشرين حرفاً، فلفظ «الصلاة» أيضاً يكون موضوعاً لعدّة من الأجزاء بنحو الإبهام فصاعداً، فلا نحتاج إلى التشكيك أصلاً. وهذا بخلاف الأركان، فإنّ الموضوع له -على تقدير الوضع لها- شخصي فيلزم دخول بقيّة الأجزاء عند الوجود وخروجها عند العدم، وهذا هو محذور التشكيك.

لكنّ الإنصاف: أنّ تصوير الجامع بهذا النحو خلاف الوجدان، لما ذكرناه من أنّ الموضوع له هو خصوص المرتبة العليا، وإطلاقها على غيرها بنحو من العناية.

وعليه فينبغي أن يحرّر النزاع -بعد الفراغ عن الوضع لخصوص المرتبة العالية- في أنّ العناية المصحّحة للتنزيل والاستعمال هل هو خصوص اجتزاء الشارع واكتفائه

في مقام الامتثال حتّى تثبت نتيجة الوضع للصحيح، أو هو مع المشابهة في الصورة أيضاً، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد حتّى يثبت نتيجة الوضع للأعمّ؟

**[الوجه الثالث: كون الموضوع له ما يطلق عليه الاسم عرفاً]**

**الوجه الثالث:** أن يكون الجامع هو المعنى الذي يدور مداره التسمية عرفاً، فمن صدق اللفظ عرفاً يستكشف وجود المعنى، ومن عدمه عدمه.

**[في ردّ الوجه الثالث]**

وهذا الوجه بظاهره ظاهر الفساد، فإنّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى ووضع اللفظ له، فكيف يعقل أن يكون تصوير الجامع والوضع له من توابع الصدق العرفي!؟ إلّا أنّه يمكن إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثاني على النحو الذي صحّحناه ويكون التعبير بالصدق العرفي من باب المسامحة في التعبير.

**[التنبيه على أمرين:]**

**وينبغي التنبيه على أُمور.**

**[الأوّل: في أنّ أدلّه الطرفين باطلة]**

**الأوّل:** أنّ كلّ ما يستدلّ به من الطرفين لكلّ من القولين باطل، لايمكن الركون إليه، ولا يسع المجال للتعرّض لها بخصوصيّاتها وإبطالها فلا بدّ من الإشارة إليها وإلى ما يرد عليها إجمالاً.

فنقول: أمّا الاستدلال على الصحيح بمثل: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] وأمثاله: فغير تامّ، لأنّ هذه التراكيب كلّها في مقام بيان أجزاء المأمور به وشرائطه لا في مقام التسمية.

---

١. مسند أبي عوانة، ج ٢، ص ١٢٥؛ حلية الأولياء، ج ٧، ص ١٢٤؛ الكامل، لابن عدي، ج ٤، ص ١٤٣٧.

وكذا الاستدلال بمثل ﴿الصلاة معراج المؤمن﴾ أو ﴿تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[1] فإنّ جميع هذه التراكيب في مقام بيان آثار المأموربه ترغيباً وتحريصاً إلى امتثال أمره، لا في مقام بيان آثار المسمّى بما هو.

وأمّا الاستدلال على الأعمّ بالاستعمال في الفاسد في كثيرمن الموارد -كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيّام أقرائك»[2] وكقولهم ﷺ: «يعيد الصلاة»[3] أو «بطلت صلاته» إلى غيرذلك من الموارد- ففاسد أيضاً، فإنّ الاستعمال في الفاسد أعمّ من أن يكون على نحو الحقيقة والمجاز، وكون الأصل في الاستعمال هي الحقيقة إنّما هو في مورد الشكّ في المراد، لا في مورد الشكّ في كيفيّة الإرادة بعد معلوميّة المراد.

هذا، مع إمكان منع الاستعمال في الفاسد، بدعوى أنّ المستعمل فيه دائماً هو الصحيح ولو باعتقاد المصلّي أو بتنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة.

**[الثاني: في ثمرات النزاع في الصحيح والأعمّ]**

**الثاني**: ربما يذكر للنزاع المذكور ثمرات:

**[تمسّك الصحيحي بالاشتغال والأعمّي بالبراءة]**

**الأُولى**: ما ذكر في ***القوانين***[4] وفي بعض عبارات الرياض أيضاً من أنّ الصحيحي يتمسّك بالاشتغال والأعمّي بالبراءة.

وأشكل عليه جملة من المحقّقين، ومنهم أُستاذ الأساطين العلّامة الأنصاري ﷺ

---

١. العنكبوت: ٤٤.

٢. الكافي، ج ٣، ص ١-٨٨؛ التهذيب، ج ١، ص ١١٨٣-٣٨٤؛ الوسائل، ج ٢، ص ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٣. انظر على سبيل المثال: التهذيب، ج ٢، ص ٧٦٠-١٩٣؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٤٢٤-٣٧٥؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٤. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٤٣.

بأنّ إجزاء البراءة والاشتغال فرع انحلال العلم الإجمالي وعدمه سواء قلنا بالصحيح أو بالأعمّ، ولذا ذهب المشهور القائلون بالصحيح إلى البراءة[1].

**[في الإيراد على الثمرة وتضعيفه]**

وفيه: أنّ الوضع للصحيح كما عرفت لا يمكن إلّا بتقييد المسمّى، أمّا من ناحية المعلولات أو من ناحية العلل، وحيث إنّه يؤخذ أمر آخر خارج عن المأتيّ به في المأمور به فلا بدّ من القول بالاشتغال.

وأمّا ذهاب المشهور القائلين بالصحيح إلى البراءة فإمّا أن يحمل منهم على الغفلة عن مبناهم، أو على تخيّلهم إمكان تصوير الجامع بلا تقيّد بأمر آخر. نعم جريان البراءة على الأعمّ مبتن على الانحلال الذي هو مقتضى التحقيق في محلّه.

فالتحقيق أنّ النزاع في مسألة الانحلال وعدمه مبتن على الوضع للأعمّ حتّى يكون المأمور به أمراً خارجيّاً مركّباً غير مقيّد بأمر بسيط آخر، فإن قلنا بالانحلال كما هو التحقيق فنقول بالبراءة وإلّا فبالاشتغال، وهذا بخلاف الوضع للصحيح، لما عرفت من أنّه لا يمكن تصوير الجامع إلّا بتصور عنوان بسيط خارج عن نفس الأجزاء والشرائط سواء كان ذلك متعلّق الأمر أو قيده، فلا محالة يكون الشكّ في الأجزاء والشرائط شكّاً في حصوله، فيرجع إلى الشكّ في المحصّل، ولا إشكال حينئذ في الاشتغال على كلّ تقدير.

**[التمسّك بالإطلاق على الأعمّ وإجمال الدليل على الصحيح]**

**الثانية:** التمسّك بالإطلاق على القول بالوضع للأعمّ للقطع بصدق اللفظ على الفاقد، فيكون الشكّ في اعتبار أمر زائد عليه شكّاً في التقييد، فيرجع إلى أصالة الإطلاق، بخلاف الوضع للصحيح فإنّه يشكّ في صدق اللفظ عند الشكّ في اعتبار

---

١. فوائد الأصول، ص ٢٨٠.

أمر شرطاً أو شطراً، ومن المعلوم أنّ التمسّك بالإطلاق فرع صدق اللفظ والشكّ في التقييد بأمر زائد على المسمّى[1].

**[في الإيراد على الثمرة الثانية بوجهين والجواب عنهما]**

**وقد أُورد عليه بوجهين:**

**الأوّل:** إنّ عدم التمسّك بالإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة لعدم كونها في مقام البيان، إذ ليس فيها ما يكون في هذا المقام قطعاً، بل كلّها في مقام التشريع فقط، فكما أنّ الصحيحي لا يمكنه التمسّك بالإطلاق فكذلك الأعمّي، وإلّا فلو فرضنا أنّ هناك دليلاً وارداً في مقام البيان كصحيحة حمّاد الواردة في مقام بيان الأجزاء والشرائط فالصحيحي أيضاً يتمسّك بعدم جزئيّة المشكوك، للسكوت عنها في مقام البيان.

وفيه: أنّ مطلقات الكتاب والسنّة وإن لم يكن فيها ما يكون في مقام البيان فالأعمّي كالصحيحي في عدم جواز التمسّك بها في مقام الشكّ إلّا أنّه يكفي في الثمرة فرض وجود مطلق في مقام البيان، فإنّ ثمرة المسألة الأُصوليّة هو أن يمكن وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، ولا يلزم أن يكون ذلك فعليّاً.

وأمّا توهّم: إمكان تمسّك الصحيحي أيضاً بالإطلاق إذا كان وارداً في مقام البيان كصحيحة حماد، ففيه: أنّ الكلام متمحّض في جواز التمسّك بالإطلاق في مقام البيان، لا في جواز التمسّك بقاعدة «عدم الدليل دليل العدم» فإنّ التمسّك بصحيحة حمّاد في نفي الأجزاء والشرائط المشكوكة ليس من جهة التمسّك بالإطلاق، بل من جهة أنّ الإمام ﷺ -العالم بأجزاء المأمور به وشرائطه- لو كان بصدد بيانها وأنّ

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٨-٣١١؛ الفقيه، ج ١، ص ٩١٦-١٩٦؛ التهذيب، ج ٢، ص ٣٠١-٨١؛ الوسائل ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

المؤثّر في النهي عن الفحشاء والمنكر ما هو ومع ذلك لم يذكر غير ما ذكره من الأجزاء والشرائط فيستكشف منه عدم دخله، لأنّ عدم الدليل على دخل ما احتمل دخله دليل العدم إذا كان المتكلّم في مقام البيان، وإلّا لكان مخلّاً بغرضه، فالتمسّك بالصحيحة خارج عمّا هو محلّ الكلام، وهو التمسّك بالإطلاق لا بأمر آخر.

ولكنّ الإنصاف: عدم استقامة ذلك، بل التمسّك بها من قبيل التمسّك بالإطلاق أيضاً، غاية الأمر أنّ الإطلاق قد يكون في المعاني البسيطة الإفراديّة، وأُخرى في الجمل التركيبيّة كإطلاق القضيّة الشرطيّة المستتبع للمفهوم، فإطلاق الصحيحة وإن لم يكن من القسم الأوّل إلّا أنّه من قبيل الثاني؛ فالتمسّك بها تمسّك بالإطلاق.

فالتحقيق: أنّ الصحيحي يتمسّك بالإطلاق كالأعمّي في المطلقات التركيبيّة، نعم تظهر الثمرة في المطلقات الإفراديّة على تقدير وجودها.

**إيقاظ:** لا يخفى أنّه لا يجوز التمسّك بالصحيحة في إثبات وجوب الأجزاء المذكورة فيها إذا شكّ في وجوب بعضها، فإنّا نعلم إجمالاً باشتمالها على أجزاء مستحبّة أيضاً، فيسقط ظهور الصحيحة في بيان الاجزاء الواجبة، ومن ذلك يظهر عدم صحّة التمسّك بقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1] فإنّا نقطع بعدم اكتفاء النبيّ ﷺ بالأجزاء الواجبة من الصلاة بل لا محالة كان يأتي بأجزاء مستحبّة فيكون الأمر مستعملاً في مطلق الطلب جزماً فلا يفيد في مقام إثبات الجزئيّة.

**الوجه الثاني:** أنّ الصحيحي وإن لم يمكن له التمسّك بالإطلاقات، لما ذكر إلّا أنّ الأعمّي لا يمكنه ذلك أيضاً، فإنّ المأمور به هو الصحيح قطعاً، فثبت تقييد المسمّى بقيد يشكّ في تحقّقه عند الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة، فلا فرق في

---

١. صحيح البخاري، ج ١، ص ١٧٥- ٦٣١-١٧٦؛ سنن الدارقطني، ج ١، ص ٢٧٢- ١-٢٧٣ و٢، و١-٣٤٦؛ سنن البيهقي، ج ١، ص ٣٤٥.

الشكّ في الصدق -المانع من التمسّك بالإطلاق- بين أن يكون منشؤه دخل شيء في المسمّى أو دخله في المأموربه قطعاً، مثلاً إذا أمر الشارع بعتق رقبة ثمّ ثبت من الخارج تقييده بالمؤمنة وشككنا في رقبة خاصّة أنّها مؤمنة أوكافرة فلا يمكن التمسّك بالإطلاق قطعاً.

وفيه: أنّ المأموربه أوقيده البسيط على الصحيح مشكوك الصدق على الفاقد كما عرفت، فلا يمكن معه التمسّك بالإطلاق، بخلافه على الأعمّ، فإنّ المأموربه على هذا، ليس إلّا نفس الأجزاء والشرائط، والصحّة ليست إلّا أمراً منتزعاً من كون الشيء موافقاً للمأموربه، فالصحّة متأخّرة عن تعلّق الأمر، ويستحيل أخذها في المأمور به، فصدق المأموربه على المأتيّ به في الخارج معلوم، وجزئيّة الجزء المشكوك تدفع بالإطلاق، فيثبت أنّ المأتيّ به هو الصحيح وموافق للمأموربه، وليس غرض القائل بالأعمّ أنّ الفاسد مأموربه، بل غرضه أنّ الإطلاق يكشف عن أنّ الصحيح هو الأعمّ من فاقدة السورة وواجدتها مثلاً، لأنّ الأمرلم يتعلّق إلّا بهذا المقدار، ولا نعني بالصحيح إلّا ما كان موافقاً للمأموربه، وهو المسقط للإعادة والقضاء، فهذه المغالطة واضحة الفساد وإن كان شيخ الأساطين العلّامة الأنصاري[1] ﷺ أطال الكلام في هذا المقام وأتعب نفسه المقدّسة، واعتنى بالجواب عن هذه المغالطة فوق ما تستحقّ، ولعلّه لأجل عدم وضوحه في ذلك الوقت فأراد ﷺ بيانه على وجه أوفى وأتمّ.

ثمّ إنّك قد عرفت فيما مرّ أنّه على ما ذكرناه -من كون الموضوع له هو خصوص المرتبة العالية التامّة من حيث الأجزاء والشرائط وأنّ بقيّة المراتب كلّها أفراد تنزيليّة- لا يمكن التمسّك بالإطلاق أيضاً، لعدم العلم بالتنزيل حين الاستعمال. نعم، تجري البراءة لكون الشكّ في اجزاء نفس المأموربه أو شرائطه غيرمتقيّد

١. فرائد الأصول، ص ٢٨٢-٢٨٠.

بأمر آخر، فيكون القول المختار واسطة بين الصحيحي والأعمّي، فإنّ الصحيحي لايمكنه إجراء البراءة على ما حقّقناه، كما لا يمكنه أن يتمسّك بالإطلاق، والأعمّي بخلافه فيهما، ونحن نوافق الأعمّي في الأوّل والصحيحي في الثاني.

تذييل: ربما يقال بأنّ الشرائط حيث إنّها في مرتبة متأخّرة عن الأجزاء -فإنّها في مرتبة المقتضى دون الشرائط- فلا محالة لا تكون في عرضها، فالألفاظ موضوعة للتامة من حيث الاجزاء فقط، والشرائط دخيلة في مقام فعليّة التأثيركما في تقريرات العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

ولكنّه لا يخفى أنّ التأخّربحسب مقام لا يوجب التأخّرفي كلّ مقام، فالتأخّرفي مقام العلّية لا يوجب التأخّرفي مقام التسمية، كما لا تأخّرفي مقام الأمر أيضاً.

## المقام الثاني: في المعاملات

### [في أنّ النزاع المذكور يأتي في المعاملات إذا كانت الألفاظ أسامي للأسباب دون المسبّبات]

لا يخفى أنّ جريان النزاع المذكورفي المعاملات يتوقّف على كون ألفاظها أسامي للأسباب، إذ لوكانت أسامي للمسبّبات فلا تتّصف إلّا بالوجود والعدم دون الصحّة والفساد، والمتّصف بهما هي الأسباب فقط.

### [في التعرّض لكلام الشهيد والإيراد عليه]

ثمّ إنّ الشهيد ﷺ ذكرأنّ الماهيّات الجعليّة كالصلاة والصوم وسائرالعقود حقيقة في الصحيح، مجازفي الفاسد إلّا الحجّ، لوجوب المضيّ فيه. فلو نذرأن لا يصلّي

---

١. مطارح الأنظار، ص ١٨-١٧.

فصلّى صحيحاً ثمّ أفسدها يحنث، ويحتمل عدم الحنث بخلاف ما إذا أتى بها من الأوّل فاسدة، فإنّه لا يحنث قطعاً[١].

وأورد عليه بأنّه كيف يمكن أن تكون العقود أسامي للصحيح مع أنّه ﷺ كغيره يتمسّك بإطلاقات المعاملات، والصحيحي لا يمكنه التمسّك بالإطلاقات، لإجمال المعاني كما عرفت سابقاً؟!

**[في توجيه الجمع بين القول بالصحيح في المعاملات والتمسك بالإطلاق]**

وتحقيق الجواب يحتاج إلى بسط في المقال، فنقول: إنّ المعاملات حيث إنّها أُمور عرفيّة عقلائيّة فهي ليست بمجعولة للشارع قطعاً، وإنّما الشارع قد أمضاها. وعليه فتارة يكون إمضاؤه للأسباب التي يتسبب بها إلى ما ينشأ بها، وأُخرى لمسبّباتها، فإذا كان الإطلاق الوارد في مقام البيان مسوقاً لإمضاء الأسباب العرفيّة ومع ذلك لم يزد شيئاً على ما هو سبب عندهم، فلا محالة يتمسّك بإطلاق كلامه في إلغاء كلّ ما يحتمل دخله، كما يتمسّك بإطلاق ﴿أوفوا بالعقود﴾[٢] في مقام الشكّ في اعتبار شيء زائد على الأسباب العرفيّة، بخلاف ما إذا كان إمضاؤه للمسبّبات أي للمعاملات التي هي رائجة عند العرف كالزوجيّة والمبادلة، مع قطع النّظر عن الأسباب التي يتوسّل بها إليها، كما في قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع وحرم الرّبا﴾[٣] فإنّه في مقام أنّ المعاملة الربويّة من دون نظر إلى الأسباب غير ممضاة في الشريعة، بخلاف المعاملة البيعيّة، فالإطلاق لو كان وارداً في هذا المقام فلا يدلّ على إمضاء الأسباب العرفيّة أصلاً.

---

١. القواعد والفوائد، ج ١، ص ١٥٨، الفائدة الثالثة من القاعدة (٤٢).
٢. المائدة: ١.
٣. البقرة: ٢٧٥.

**[في أنّ المطلقات واردة في مقام إمضاء المسبّبات دون الأسباب]**

إذا عرفت ذلك، فنقول: المطلقات الواردة في الكتاب والسنّة كلّها واردة في مقام إمضاء المسبّبات دون الأسباب إلّا قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ فإنّه يحتمل أن يكون وارداً في مقام إمضاء الأسباب العرفيّة.

ولكن التأمّل فيه يقتضي أن يكون هو أيضاً في مقام إمضاء المسبّبات، فإنّ لفظ «العقود» وإن كان ظاهراً في الأسباب إلّا أنّها بقرينة تعلّق وجوب الوفاء بها تكون ظاهرة في المسبّبات، فإنّ الأسباب آنية الحصول وغير قابلة للبقاء حتّى تكون متعلّقة لوجوب الوفاء، بل القابل هي المسبّبات التي لها نحو بقاء بعد انعدام أسبابها، فعليه لا يمكن التمسّك بمطلقات المعاملات أصلاً.

وأمّا ما في كلام صاحب ***التقريرات***: من أنّ العرف حيث يرى حصول المسبّب بسبب معيّن عندهم فإمضاء المسبّب يستلزم إمضاء السبب[1] فغير تامّ، فإنّ المتّبع هو إنظار العرف في تعيين المفاهيم لا في التطبيق، فهم وإن رأوا حصول المسبّب عند وجود أمر خاصّ إلّا أنّ إمضاء المسبّب لا دليل على كونه إمضاء لنظره في التطبيق أيضاً، بل المتّبع هو نظر الشارع، فإن ثبت وإلّا فيتمسّك بأصالة عدم حصول المسبّبات، فإنّها تحدث عند وجود أسبابها، فإذا شكّ في حدوثها من جهة الشكّ في شرطيّة شيء أو مانعيّته لأسبابها فالأصل عدمها، كما أنّه عند الشكّ في الأجزاء والشرائط في العبادات على الصحيح نتمسّك بأصالة الاشتغال، للشكّ في الفراغ.

والحاصل أنّ المسبّب حيث إنّه موجود آخر في قبال السبب فلا دليل على أن يكون إمضاؤه إمضاءً له فيما إذا كان له سبب متيقّن.

---

١. لم نعثر عليه في مظانّه من مطارح الأنظار، ونسبه في فوائد الأُصول، ج١، ص ٨٠ إلى الشيخ ﷺ في المكاسب، ص ٨٠.

نعم، إذا لم يكن له سبب متيقّن أصلاً فلا بدّ وأن يكون إمضاؤه إمضاءً لأسبابه أيضاً، وإلّا لكان الإمضاء لغواً محضاً.

فإن قلت: ما الفارق بين ما نحن فيه وما إذا علّق حكم على موضوع من الموضوعات، فإنّ المعيار في التطبيق هو نظر العرف في الثاني دون الأوّل؟

قلت: الفارق هو أنّ الموضوعات ليست إلّا أموراً خارجيّة غير قابلة للجعل وليس للإمضاء وعدمه فيها مجال أصلاً، فيكون المتّبع هو نظر العرف فقط بخلاف الأسباب، فإنّها جعليّة إمضائيّة فنحتاج إلى دليل الإمضاء في إثبات سببيتها، ولايكفي فيه إمضاء المسبّب فقط.

**[في توجيهٍ آخر - وهو المختار - للجمع بين الصحيح والتمسّك بالإطلاق]**

والتحقيق[1] في حلّ الإشكال أن يقال: إنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبّباتها حتّى يكونا موجودين خارجيّين يترتّب أحدهما على الآخر ترتّباً قهريّاً، والإرادة تكون متعلّقة بالمسبّب بتبع تعلّقها بالسبب حيث إنّ اختيارتّه باختيارتّه، كما هو الحال في جميع الأفعال التوليديّة بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذيها، والإرادة متعلّقة بنفس المعاملة ابتداء كما في سائر الإنشاءات، بداهة أنّ قول «بعت» أو «اضرب» ليس بنفسه موجداً للملكيّة أو الطلب في الخارج نظير

---

١. بل التحقيق أن يقال: إنّ المراد من المسبّب في المعاملة ليس هو الإمضاء الشرعي أو إمضاء العقلاء، ضرورة أنّ البيع ونحوه اسم لفعل البائع وهو يصدر منه لا من غيره، بل المراد منه هو الاعتبار الصادر من البائع المظهر باللفظ أو بغيره، والاعتبار أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة بلا احتياج إلى سبب أو آلة.
وقد عرفت سابقاً أنّه لا أساس لما هو المعروف من كون الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، وعلى ما ذكرناه فإذا كان دليل الإمضاء وارداً في مقام إمضاء الاعتبارات الصادرة من المتعاملين، فمقتضى إطلاقه وعدم التقييد بمظهر خاص يثبت عموم الإمضاء لكلّ ما يمكن أن يكون مظهراً له، وبذلك يستغنى عن جميع ما أفيد في المقام في وجه التمسّك بالإطلاقات في المعاملات، مع عدم تماميّتها في أنفسها، فافهم واغتنم. [المقرّر ﷺ]

الإلقاء الموجد للإحراق، بل الموجد هو الإرادة المتعلّقة بإيجاده إنشاءً، فإذا لم يكن من قبيل الأسباب والمسبّبات فليس هناك موجودان خارجيّان حتّى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل الموجود واحد، غاية الأمر أنّه باختلاف الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة، فالبيع المنشأ باللفظ العربي قسم وبغير العربي قسم آخر، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم يقيّده بنوع دون نوع فيستكشف منه عمومه لجميع الأنواع والأصناف، كما في سائر المطلقات طبق النعل بالنعل.

فإن قلت: حيث إنّ ألفاظ المعاملات موضوعة لمعاني أسماء المصادر التي لم تلحظ فيها نسبة أصلاً، وهي بهذا الاعتبار تباين معاني المصادر الملحوظة فيها النسبة الناقصة، فالجهتان متباينتان وإن كانت ذات المعنى فيهما واحدة، فإذا كان الإمضاء إمضاءً للمعاملة التي بمعنى اسم المصدر فلا ملازمة بينه وبين الإمضاء للمعنى المصدري، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات إمضاء سبب المعاملة.

قلنا نعم، وإن كانت الجهتان متباينتين إلّا أنّ دليل الإمضاء حيث إنّه مثل قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] أو ﴿أحل الله البيع﴾[2] وأمثالهما فهو ظاهر في أنّ الممضاة هي الجهة الصدوريّة، فإنّ ظاهره أنّ المعاملات الصادرة في الخارج منكم يجب الوفاء بها أو أحلّها الله -تبارك وتعالى- في محلّها لا نفس المعاملات بما هي.

بل يمكن أن يقال: إنّ معاني أسماء المصادر حيث إنّها متّحدة وجوداً مع المعاني المصدريّة فيكون إمضاؤها ملازماً لإمضائها عرفاً، فتدبّر.

فظهر أنّه لا منافاة بين القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيحة والتمسك بالإطلاق أصلاً وإن كان المطلقات في مقام إمضاء نفس المعاملات أيضاً.

---

١. المائدة: ١.

٢. البقرة: ٢٧٥.

**[في توجيهٍ آخر لكلام الشهيد بأنّ مراده نذر الصحيح لا الوضع للصحيح]**

ويمكن توجيه عبارة الشهيد ﷺ بوجه آخر أيضاً، وهو أنّه ﷺ ليس في مقام بيان المفاهيم التي وضع لها أسماء المعاملات وأنّها هي الصحيحة حتّى يورد عليه بعدم صحّة التمسّك بالإطلاق حينئذ، بل في مقام بيان المصاديق التي يتعلّق بها قصد الناذر، وأنّ الناذر إنّما يقصد أن لا يصلّي صلاة صحيحة وأن لاينقل ماله من آخر بقرينة التفريع الذي ذكره. وحاصله: أنّه بعد تبيّن تعلّق النذر بالصحيح لا بمجرّد مسمّى الصلاة أو التلفّظ بلفظ الصيغة إن أتى بالصلاة فاسدة من أوّل الأمر فلا إشكال في عدم الحنث، وإن أتى بها صحيحة إلى آخرها فلا إشكال في الحنث، وإنّما الإشكال فيما لو أتى بها صحيحة من أوّل الأمر وأفسدها في الأثناء فإنّه يشكّ حينئذ في أنّ هذا المقدار من الصحّة يحصل به الحنث أم لا؟

## الأمر السادس: [في إمكان الاشتراك والترادف ووقوعهما والاختلاف في منشأ وجودهما]

لا إشكال في إمكان الاشتراك والترادف ووقوعهما في لغة العرب وغيرها، ولا يعتنى ببعض التسويلات والمغالطات التي فسادها غنيّ عن البيان، إنّما الإشكال في منشئهما، فالمعروف أنّه الوضع تعييناً أو تعيّناً لكنّه يظهر من بعض المورّخين أنّهما حدثا من خلط بعض اللغات ببعض، مثلاً كان يعبّر عن معنى في لغة الحجاز بلفظ، ويعبّر عن ذلك المعنى في لغة العراق بلفظ آخر، وبذلك اللفظ عن معنى آخر. ومن جمعهما أخيراً وجعل الكلّ لغة واحدة حدث الاشتراك والترادف، ولا فائدة مهمّة في تحقيق ذلك.

## الأمر السابع: [في أنّ الحقّ هو امتناع استعمال لفظٍ واحد على نحو الاستقلال في أكثر من معنىً]

الحقّ امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال بحيث يكون الإطلاق الواحد استعمالين حكماً بل حقيقة وإن كان ذات المستعمل واحدة، فإنّ الاستعمال -كما عرفت سابقاً- ليس إلّا إيجاد المعنى في الخارج والقاءه في العين، والملحوظ أوّلاً وبالذات هو المعنى واللفظ ملحوظ بتبعه، فلازم الاستعمال في المعنيين تعلّق اللحاظ الاستعمالي في آن واحد بمعنيين، ولازمه الجمع بين اللحاظين في آن واحد، وهو ممتنع[1] عقلاً.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الاستعمال في المعنيين الحقيقيّين أو المجازيّين أو معنى مجازي وحقيقي، ولا بين المفرد وغيره، ولا بين النفي والإثبات، لأنّ الملاك في المنع هو لزوم المحال، وهو في الجميع موجود. نعم، إذا كان المستعمل فيه مجموع المعنيين أو الجامع بينهما لكان جائزاً وإن كان الاستعمال مجازيّاً.

---

١. لا استحالة في الجمع بين اللحاظين بل هو واقع كثيراً.
نعم يستحيل الجمع بين اللحاظين على ملحوظ واحد، لكن استعمال اللفظ الواحد في معنيين لا يستلزمه بعد ما عرفت من أنّ حقيقة الوضع هو التعهّد والالتزام بأنّه متى ما أراد المتكلّم تفهيم معنى يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، وعليه فليس شأن اللفظ إلّا أنّه علامة للمعنى، ولا مانع من جعل علامة واحدة لشيئين كما هو ظاهر.
نعم إنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد خلاف الظهور العرفي فلا يحمل اللفظ عليه إلّا مع القرينة.
ثمّ إنّه إذا قام قرينة على ذلك، فإن علم كيفيّة الاستعمال فهو وإن دار الأمر بين أن يراد من اللفظ مجموع المعنيين على سبيل المجاز أو كلّ واحد من المعنيين بنحو التعدّد في الاستعمال. فإن قلنا بأنّ الاستعمال في أكثر من معنى حقيقة فلا بدّ من الحمل عليه تقديماً لأصالة الحقيقة على المجاز، وإن قلنا بمجازيّته فلا محالة يكون اللفظ من المجملات فينتهي الأمر إلى الأُصول العمليّة. [المقرّر حفظه الله]

## الأمر الثامن: في المشتقّ

**[المقدّمات]**

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدّمات:

**[الأُولىٰ: في أنّ النزاع ليس في صحّة استعمال المشتقّ في المنقضي عنه المبدأ وعدمها بل هو في كونه حقيقةً أو مجازاً]**

**المقدّمة الأُولى:** لا خلاف بينهم في صحّة استعمال المشتقّ في المتلبّس بالمبدأ فعلاً، والمنقضي عنه، وما لم يتلبّس به بعد ولكنّه يتلبّس به في الاستقبال.

وكذا لا خلاف في كونه مجازاً في الأخير، كما أنّه لا خلاف أيضاً في عدم صحّة استعمال الجوامد -كالإنسان والحجر وغير ذلك- إلّا في خصوص المتلبّس وأنّ استعماله في غيره يعدّ من الأغلاط ولو كان ممّا انقضى عنه المبدأ، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى.

إنّما الخلاف في كونه حقيقة في خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه.

**[الثانية: في المراد من المشتقّ المبحوث عنه في الأُصول]**

**المقدّمة الثانية:** المراد بالمشتقّ في محلّ الكلام ليس خصوص اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة، أو هي مع إضافة بقيّة المشتقّات المصطلحة كأسماء الأمكنة والأزمنة والآلات، بل كلّ مفهوم جار على الذات ولم يكن ذاتيّاً أو منتزعاً عن مقام الذات سواء كان مبدؤه من المصادر الحقيقيّة المتصرّفة أو من المصادر الجعليّة غير المتصرّفة كالزوجيّة والرقّية وأمثالهما.

**[في تقسيم المحمولات إلى أربعة أقسام وتعيين ما هو محلّ النزاع]**

بيان ذلك: أنّ المحمولات على أقسام:

منها: ما يكون مبدأ الاشتقاق فيه نفس الذات أو مقوّماً للذات كالإنسان والحيوان والناطق، فإنّ مبادءها -وهي الإنسانيّة والحيوانيّة والناطقيّة- داخلة في مقام الذات.

ومنها: ما يكون المبدأ فيه منتزعاً من مقام الذات ولا يحاذيه شيء في الخارج فيكون خارجاً محمولاً، كعنوان «العلّة» و«المعلول» و«الممكن» وما يقابلانه، فإنّ مبادءها لايحاذيها شيء في الخارج، وتكون العناوين المشتقّة منها من قبيل الخارج المحمول.

ومنها: ما يكون المبدأ فيه أحد الأعراض التسعة ويكون العنوان المشتقّ من قبيل المحمولات بالضميمة، سواء كان المبدأ من الأعراض المتأصّلة كالكمّ والكيف والفعل والانفعال، أو من الأعراض النسبيّة غير المتأصّلة كبقيّة الأعراض الخمسة.

ومنها: ما يكون المبدأ عنواناً انتزاعيّاً من قيام عرض من الأعراض التسعة بموضوعاتها، كالسابقيّة والمسبوقيّة أو الأشدّيّة والأضعفيّة، فإنّها منتزعة من قيام أحد الأعراض التسعة بموضوعاتها، مثلاً بياض الجسم من الأعراض التي لها وجود خارجي لكن أشدّيته بالإضافة إلى بياض آخر ليست إلّا أمراً انتزاعياً لا يحاذيها شيء في الخارج، فيكون من الخارج المحمول المنتزع من غير مقام الذات.

لا إشكال في خروج القسم الأوّل عن محلّ النزاع، فإنّ شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته، فإذا فرضنا تبدّل الإنسان بالتراب فما هو ملاك الإنسانيّة هي الصورة النوعيّة وقد زالت، وأمّا المادّة المشتركة الباقية التي هي القوّة الصرفة لإفاضة الصور، فهي غير متّصفة بالإنسانيّة في حال من الأحوال.

وبالجملة، فالمتّصف زائل، والباقي غير متّصف، وهذا بخلاف المشتقّات العرضيّة كضارب مثلاً، فإنّه محمول على نفس الذات، وهو المتّصف بالضرب، فإذا

انتفى عنه الضرب فقد بقي ذات المتّصف حقيقة وإن زال الاتّصاف، فيقع النزاع في أنّ الصدق حقيقة أو مجاز؟

وكذا[1] القسم الثاني، فإنّ المحمولات فيه تتبع نفس العناوين الذاتيّة، وقد عرفت خروجها عن محلّ الكلام.

وأمّا القسم الثالث: فلا إشكال في دخوله في محلّ الكلام، لما بيّنّا آنفاً من بقاء ذات المتّصف حين زوال الاتّصاف. ومنه يعلم دخول القسم الرابع أيضاً في محلّ الكلام، لعدم الفرق أصلاً بين المبادئ الجعليّة غير المتصرّفة والحقيقيّة المتصرّفة في ملاك الإشكال والخلاف.

**[في أنّ كلام صاحب الكفاية من دخول العرض والعرضي في محلّ النزاع غير صحيح]**

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ ما أفاده المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ من تعميم محلّ النزاع للعرض والعرضي[2] لا يستقيم بظاهره، فإنّ محلّ الكلام هي المشتقّات العرضيّة فقط، ولعلّه أراد من العرضي نفس المبادئ التي لا يحاذيها شيء في الخارج ويكون ما يشتقّ منها من قبيل الخارج المحمول، وهو مع كونه خلاف الاصطلاح لا ينطبق على الأمثلة المذكورة فيها، فإنّ الظاهر أنّ الزوجيّة[3] وأمثالها من مقولة الإضافة

---

١. النزاع في المشتق إنّما هو في خصوص وضع الهيئات، وحيث إنّ الهيأة في مثل لفظ الممكن والمعلول وأمثالهما لم توضع بوضع على حدة، فلا معنى لخروجها عن محلّ البحث، غاية الأمر أنّ خصوص المادّة في الأمثلة المذكورة غير قابلة للزوال مع بقاء الذات، وذلك لا ينافي وضع الهيأة في نفسها للأعمّ من المنقضي عنه المبدأ، إذ لا نظر في وضعها إلى خصوص مادّة دون مادّة كما هو ظاهر.
فالتحقيق دخول جميع العناوين المحمولة على الذات غير ما ينتزع منها عن مقام الذات، سواء كانت من المشتقّات الاصطلاحيّة أو لم تكن. [المقرّر ﷺ]

٢. كفاية الأُصول، ص ٥٧.

٣. بل إنّ الزوجيّة وأمثالها من الاعتبارات الشرعيّة أو العقلائيّة ولا يحاذيها في الخارج شيء كما هو ظاهر، ومراد المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من العرضي هو ذلك، كما صرّح به في بحث الاستصحاب عند تعرّضه لمجعوليّة الأحكام الوضعيّة. [المقرّر ﷺ]

المعدودة من الأعراض التسعة، فتكون العناوين المنتزعة منها من قبيل المحمولات بالضميمة لا الخارج المحمول.

**[في الاستشهاد لدخول العناوين المنتزعة من المبادئ الجعليّة في محلّ النزاع بكلمات جملة من الأعلام]**

وممّا يدلّ على ما ذكرناه -من دخول العناوين المنتزعة من المبادئ الجعليّة في محلّ النزاع- ما ذكره جملة من الأعلام في جملة من المباحث الفقهيّة.

**[في الاستشهاد بكلام فخر المحقّقين في مسألة الرضاع]**

منها: ما ذكره فخر المحقّقين ﷺ في مسألة الرضاع في أحكام المصاهرة من ابتناء تحريم المرضعة الثانية على القول بكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ، فإنّه ﷺ ذكر فيمن كان له زوجتان أرضعتا زوجته الصغيرة مع الدخول بإحداهما: أنّه لا إشكال في تحريم المرضعة الأُولى والصغيرة، وأمّا المرضعة الثانية ففي تحريمها إشكال، واختار والدي المصنّف ﷺ تحريمها فإنّه يصدق عليها أنّها أُمّ زوجته، لعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ[1] انتهى.

وتوضيح ما ذكره: إنّه تارة لا يفرض هناك دخول أصلاً، وأُخرى يفرض الدخول بالمرضعة الأُولى، وثالثة بالثانية.

أما في الفرض الأوّل: فبمجرّد تحقّق الرضاع تتحقّق الأُمّيّة والبنتية بينهما فتبطل زوجيّتهما معاً، لعدم[2] إمكان الجمع بين الأُمّ والبنت في الزوجيّة في زمان واحد ولو بقاء، فلا محالة ترتفعان معاً لعدم المرجّح في البين.

---

١. إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٥٢ (احكام الرضاع).

٢. هذا يبتني على عدم إمكان الجمع بين الأُمّ والبنت في الزوجيّة ولو مع قطع النظر عن حرمة أُمّ الزوجة مؤبّداً وإلّا ففي بطلان زوجيّة البنت نظر واضح، ومن ذلك يظهر الحال في بعض الفروض الآتية أيضاً فتدبّر. [المقرّر ﷺ]

وأمّا المرضعة الثانية: فبطلان زوجيّتها يبتني على النزاع في المشتق، وعلى فرض البطلان تحرم مؤبّداً كالمرضعة الأُولى لصدق أُمّ الزوجة عليها.

وأمّا البنت فلا تحرم، لاشتراط تحريم الربيبة بالدخول بأُمّها، والمفروض في المقام عدم التحريم من غير جهة المصاهرة، لفرض أنّ اللبن من غيره.

فإن قلت: أيّ دليل على حرمة أُمّ الزوجة الرضاعيّة مع أنّ الدليل نزّل الرضاع منزلة النسب لا منزلة المصاهرة، فلا وجه لتسرية أحكام المصاهرة إلى الرضاع، كما ذكره المحقّق الميرداماد[1] ﷺ.

قلت: نعم، لكن بأدلّة تنزيل الرضاع منزلة النسب بتحقّق موضوع أحكام المصاهرة، فيترتّب أحكامه قهراً، مثلاً ورد في الدليل حرمة أُمّ الزوجة، ودليل الرضاع يثبت كون المرأة أُمّ الزوجة فتحرم بذلك الدليل، لا أنّ دليل التنزيل يجري في المصاهرة بلا واسطة.

وأمّا في الفرض الثاني فلا إشكال في تحريم الرضيعة وأُمّها وبطلان زوجيّتهما، لكون الرضيعة بنت الزوجة المدخول بها[2]، وكون الأُمّ أُمّ الزوجة، وتحريم المرضعة الثانية مبتن على النزاع في المشتقّ.

وأمّا في الفرض الثالث: فالرضاع الأوّل يحرم الأُمّ لكونها أُمّ الزوجة، وأمّا البنت فلا تحرم وإن بطلت زوجيّتها، نعم بالرضاع الثاني تحرم البنت أيضاً، وأمّا الأُمّ فيبتني بطلان زوجيّتها وحرمتها مؤبّداً على كون المشتق حقيقة في الأعمّ.

---

١. لم نعثر عليه في مظانّه.

٢. إذا فرض بطلان زوجيّة الأُمّ والبنت في آن واحد، فليس هناك زمان خارجي تتّصف الأُمّ فيه بأنّها أُمّ الزوجة، أو تتّصف البنت فيه بأنّها بنت الزوجة.

نعم، إنّ بطلان الزوجيّتين في طول حصول الأُمّيّة والبنتيّة رتبة إلّا أنّ الأحكام الشرعيّة مترتّبة على موجودات الزمانية دون الرتبيّة كما هو الظاهر. [المقرّرﷺ]

**[في استدلال فخرالدين على حرمة المرضعة الثانية بوجهين]**

ثمّ إنّ فخرالدين ﷺ استدلّ على تحريم المرضعة الثانية بوجهين:

وحاصل أحدهما: أنّه يكفي في الحرمة صدق المشتقّ وتحقّق الزوجيّة في زمان ما، فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وأُمّهات نسائكم﴾[1].

وهذا الوجه يمكن أن يريد به اختياركون المشتقّ حقيقة في الأعمّ، ويمكن أن يكون مراده ﷺ أنّ صدق الزوجة على البنت في زمان ما كاف في تحريم أُمّها أبداً، إذ لم تقيّد حرمة أُمّ الزوجة في الآية بكونها أُمّ الزوجة الفعليّة فيكفي في الحرمة كونها أُمّ الزوجة السابقة، فيكون نظيرقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[2] حيث إنّ الظالم في زمان ما لا يناله العهد دائماً، فتحقّق الزوجيّة في زمان موجب لتحريم أُمّها ولوكانت الأُمّيّة في زمان متأخّرعن الزوجيّة.

وحاصل الدليل الآخرأنّه لو فرضنا زوال الزوجيّة في مقام ثمّ تزوّجت المرأة من رجلٍ آخرفولدت منه بنتاً، فلا إشكال في حرمة البنت على الزوج الأوّل مع دخوله بأُمّها، فكذا إذ أحدثت البنتيّة بالرضاع، فإنّ ما يحرم بالنسب يحرم من الرضاع، فإذا كان هذا حال حدوث البنتيّة بعد زوال الزوجيّة، فكذلك حال حدوث الأُمّيّة فهي أيضاً توجب الحرمة وإن كانت بعد زوال زوجيّة البنت.

وبالجملة، فلا إشكال في عموم النزاع ولا وجه لاختصاصه ببعض المشتقّات كما في كلام جماعة من المحقّقين بعد عموم الملاك وهو بقاء الذات مع زوال الاتّصاف.

---

١. النساء: ٢٣.

٢. البقرة: ١٢٤.

**[الثالثة: في عدم خروج اسم الزمان عن حريم النزاع]**

**المقدّمة الثالثة:** ربما يتوهّم خروج اسم الزمان عن حريم النزاع، بداهة أنّ الذات فيه -وهو الزمان- بنفسه ينقضي ويتصرّم وليس له بقاء بعد انقضاء عارضه، وقد عرفت أنّ بقاء الذات معتبر في محلّ النزاع، ولذا بنينا على خروج المشتقّات المنتزعة عن مقام الذات عن محلّ الكلام.

ولكن هذا التوهّم إنّما يتمّ إذا كان المعروض هو الشخص دون الكلّيّ، وإلّا فبقاء الذات فيه أوضح من أن يخفى.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ لفظ «السبت» و«أوّل الشهر» وغيرهما من أسماء الأزمنة موضوعة لمعان كلّيّة، لها أفراد تدريجيّة، ولا يمكن اجتماع فردين منها في الوجود، فإن كان أسماء الأزمنة المصطلحة كالمقتل والمضرب وغيرهما موضوعة لزمان كلّي متّصف بالقتل والضرب ككلّيّ يوم العاشر من المحرّم مثلاً، فلا إشكال في بقاء الذات ولو مع انقضاء العارض، وأمّا إذا كان الزمان المأخوذ فيها شخص ذاك اليوم بعينه لا كلّيّة، فللتوهّم المذكور مجال، لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص في حيّز المنع، بل الظاهر أنّه الكلّيّ[1] كما في بقيّة أسماء الأزمنة غير المصطلحة كأسماء الأيّام والشهور والسنين.

---

١. لا ينبغي الريب في أنّ الموضوع له في أسماء الأزمنة معنى كلّي إلّا أنّ مصداقه في الخارج والمتّصف بالمبدإ إنّما هو الشخص، فمع زوال الوصف وانعدام ذلك الشخص لا معنى لبقاء الذات في ضمن شخص آخر.
والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الشبهة المذكورة مبتنية على كون هيئات أسماء الأزمنة موضوعة مستقلّة في قبال وضع هيئات أسماء الأمكنة.
وأمّا إذا كان الوضع فيها واحداً وبمعنى جامع يطلق على الزمان مرّة وعلى المكان أُخرى كما هو الظاهر فلا إشكال أصلاً، فهيأة مفعل -مثلاً- وضعت لظرف الفعل أعمّ من كونه زماناً أو مكاناً، وعليه فيمكن وضع هذه الهيأة لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه ومن المنقضي عنه المبدأ، غاية الأمر أنّه في خصوص الإطلاق على الزمان لا يمكن فيه الانقضاء، وهذا لا ضير فيه أصلاً بعد عدم كون الوضع مختصّاً به، وقد تقدّم نظير ذلك في مثل لفظ الممكن والمعلول وأمثالهما. [المقرّر ﷺ]

ولا يخفى أنّ هذا الذي اخترناه أولى ممّا اخترناه في الدورة السابقة[1] من أنّ المعروض هو الشخص، ولكنّه يجرّد عن الخصوصيّة فيكون باقياً بعد زوال الوصف، وكذا ممّا اختاره المحقّق صاحب ***الكفاية***[2] ﷺ من أنّ انحصار الكلّيّ في فرد وامتناع فرد آخر لا يوجب الوضع لخصوصه، كما في لفظ الواجب تعالى، فتدبّر جيّداً.

**[الرابعة: في المراد من «الحال»]**

**المقدّمة الرابعة:** قد ذكرنا في المقدّمة الأُولى أنّه لا إشكال في كون المشتقّ حقيقة في المتلبّس في الحال، وإنّما الكلام في أنّه موضوع لخصوصه أو للأعمّ منه ومن المنقضي عنه، وحينئذ فيقع الكلام في أنّه ما المراد من «الحال» فهل هو زمان النطق أو معنى آخر.

فنقول: لفظ «الحال» يطلق تارة ويراد منه الزمان الحاضر في قبال الماضي والمستقبل، ولا إشكال في وجوده.

**[في أنّ للفظ «الحال» إطلاقين: الزمان الحاضر وحال التلبّس]**

ولا يصغى إلى ما قيل من انحصار الزمان في الماضي والمستقبل وإنكار الزمان الحاضر بتوهّم أنّ الزمان حيث إنّه بنفسه ينقضي ويتصرّم فالجزء المتحقّق ماض وغير المتحقّق مستقبل فأين الزمان الحاضر، بداهة أنّه مغالطة محضة ومساوق لإنكار أصل وجود الزمان واستصحابه، وسيجيء في باب الاستصحاب -إن شاء الله تعالى- أنّ الزمان وإن كان بنفسه ممّا يتصرّم إلّا أنّ له حافظ وحدة جامعة لتمام الآنات المتكثرة التي توجد وتنعدم، فكلّ جزء حين وجوده زمان حاضر، وبعده ماض، وقبله مستقبل.

---

١. فوائد الأُصول، ج ١، ص ٩٠-٨٩.
٢. كفاية الأُصول، ص ٥٨.

ويطلق أُخرى ويراد منه حال التلبّس، وليس المراد منه زمان التلبّس كما في عبارة كثير من الأعلام ومنهم المحقّق صاحب ***الكفاية***[1] ﷺ، بداهة أنّ لازمه أخذ الزمان في مدلول المشتقّات ولا نلتزم بأخذ الزمان في مداليل الأفعال -كما سيجيء إن شاء الله تعالى- فضلاً عن الأسماء، مضافاً إلى أنّه مستلزم لأخذ النسبة الناقصة في مدلولها المستلزم لأخذ الذات فيه على ما سيجيء. وهو خلاف مذهب التحقيق حتّى عنده ﷺ، بل المراد منه هي فعليّة التلبّس الملازمة لأحد الأزمنة الثلاثة، وعليه فلا يدخل الحال بالمعنى الثاني -الذي هو زماني ملازم للزمان- مع المعنى الأوّل تحت جامع واحد، بل هما متباينان مفهوماً، فلا وجه لدعوى العموم من وجه بينهما بتوهّم أنّ المراد منه هو زمان التلبّس، والعموم من وجه بين الزمانين ظاهر.

إذا عرفت ذلك، فنقول: المراد من «الحال» في كلام القوم هو المعنى الثاني لا زمان النطق، بداهة أنّ قولنا: زيد كان ضارباً، أو: سيكون ضارباً حقيقة عند الكلّ، مع أنّه لم يصرّح أحد بخصوص إرادة زمان النطق في محلّ الكلام، مضافاً إلى استبعاد الوضع لما هو قليل الفائدة إلى الغاية.

**[في توهّم إيرادين على المختار من إرادة فعليّة التلبّس من «حال التلبّس»]**

**هذا**، وربما يشكل على ما ذكرنا من أنّ المراد بحال التلبّس هو فعليّة التلبّس والزمان خارج عن مدلول المشتقّ بوجهين:

**الأوّل**: أنّه ينافي ما ذكره علماء النحو من اشتراط عمل اسم الفاعل والمفعول بما إذا كانا بمعنى الحال أو الاستقبال، فإنّ ظاهره دلالة المشتقّات على الزمان.

**الثاني**: أنّه ينافي النزاع المعروف بين الشيخ والفارابي[2] في أنّ اللازم في

---

١. كفاية الأُصول، ص ٦٣.

٢. شرح المطالع، ص ١٢٨.

اتّصاف ذات الموضوع بوصفه هل هو كونه بالإمكان أو بالفعل؟ وفسّر الفعليّة في كلام البعض[1] بأحد الأزمنة الثلاثة.

وجه المنافاة المتوهّمة أنّه إذا كان شرط إطلاق المشتقّ هو فعليّة التلبّس وخروج الزمان عن مدلوله كما ذكرنا، فيكون النزاع المعروف ممّا لا يترتّب عليه ثمرة أصلاً، إذ بعد الفراغ عمّا ذكرناه فأيّ وقع لما اختاره الفارابي من كفاية الاتّصاف بالإمكان؟ ولا بدّ من الالتزام بمقالة الشيخ بعد إرجاع تفسير كلام الشيخ بأحد الأزمنة إلى ما ذكرنا بأن يكون تفسيراً باللازم، فإنّ فعليّة التلبّس ملازمة للوقوع في أحد الأزمنة قهراً، بل إنّ مختار الفارابي ينافي ما ذكرناه سابقاً من خروج الأوصاف الذاتيّة عن حريم النزاع والاتفاق على اعتبار الفعليّة فيها، فإنّ ما اختاره الفارابي لا يختصّ بالمشتقّات العرضيّة ويشمل العناوين الذاتيّة المشتقّة من المبادئ الجعليّة.

**[في دفع الإيرادين المذكورين]**

ولكن المتأمّل لا يخفى عليه فساد كلا الإشكالين.

**أمّا الأوّل:** فلأنّ الاشتراط المذكور ليس من جهة دلالة نفس اللفظ على الزمان كيف والمسلّم عندهم عدم دلالة الاسم على الزمان بل من جهة القرينة الخارجيّة من لفظ «أمس» أو «غد» وأمثال ذلك، كما أنّ الدلالة على الزمان الحاضر من جهة الانسباق من سياق الجملة أجنبيّة عمّا نحن بصدده من تعيين المفاهيم الإفراديّة.

**وأمّا الثاني:** فلأنّ محلّ كلامنا هو المفاهيم الإفراديّة، والنزاع المعروف إنّما هو في القضايا التركيبيّة، بمعنى أنّ المحمولات فيها هل هي ثابتة على الأفراد الفعليّة أو على الأفراد الممكنة؟ ولا تنافي بين الالتزام باعتبار فعليّة التلبّس مع الالتزام بمقالة

---

١. كما في شرح المطالع، ص ١٢٨.

الفارابي، وأنّ معنى قولنا: كلّ إنسان كاتب، إن كلّ ما يمكن أن يتّصف بالإنسانيّة وإن لم يتّصف بها في أحد الأزمنة فهو متّصف بالكتابة حين اتّصافها بالإنسانيّة.

وبالجملة، اعتبار فعليّة التلبّس في المفهوم الإفرادي أجنبيّ عن تعيين موضوعات الأحكام في القضايا التركيبيّة.

نعم، اعتبار فعليّة التلبّس بالمعنى الآخر وهو كون الاتّصاف في الزمان الحاضر ينافي كون الموضوع هو الأفراد الممكنة غير المتّصفة بالوصف العنواني في الزمان الحاضر

**[الخامسة: في أنّ النزاع في سعة مفهوم المشتقّ وضيقه لغةً لا في الصدق كما ذهب إليه بعضٌ]**

**المقدّمة الخامسة:** أنّ النزاع في هذا المبحث -كما ذكرنا- إنّما هو في سعة المفهوم وضيقه بمعنى أنّ الموضوع له هل هو خصوص المتلبّس بالمبدأ أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه؟

وتخيّل بعض[1] أنّ النزاع ليس في ناحية المفهوم بل في الصدق.

وحاصله: أنّ مفهوم المشتقّات ممّا لم يقع الإشكال لأحد فيه، وإنّما النزاع في أنّ صدقه على المنقضي عنه المبدأ هل هو باعتبار أنّه من الأفراد التنزيليّة أو من الأفراد الحقيقيّة؟ وأورد على القوم بأنهم لم يميّزوا محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام.

**[في أنّ كلام صاحب المحجّة مأخوذ من السكّاكي المنكر للمجاز في الكلمة]**

وكلامه هذا مأخوذ من السكّاكي المنكر للمجاز في الكلمة القائل برجوعه إلى المجاز في الإسناد، وأنّ المصاديق المجازيّة أفراد ادّعائية المعنى الحقيقي والتصرف في أمر عقليّ[2].

---

١. هو صاحب محجّة العلماء، الشيخ الهادي الطهراني، راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٦٤.

٢. مفتاح العلوم، ص ١٥٦.

**[في إبطال كلام السكّاكي ثمّ كلام صاحب المحجّة]**

ولا بدّ لنا أوّلاً من إبطال كلام السكّاكي حتّى يظهر بطلان كلام التابع له أيضاً.

فنقول: إنّ مختاره على تقدير تماميّته فإنّما يتمّ في القضايا الخارجيّة الصدقيّة سواء كان الصدق فيها ملحوظاً استقلالاً، كقولنا: زيد أسد، أو ضمناً، كقولنا: رأيت أسداً يرمي.

وأمّا في القضايا التي لم يلحظ فيها الصدق على موضوع خاصّ أصلاً، بل هي من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة التي لم يلحظ فيها صدق الموضوع على شخص منقض عنه المبدأ حتّى يتكلّم أن هذا من الأفراد الحقيقيّة أو الادّعائيّة كما في قولنا: تحرم أُمّ الزوجة، فمثل هذه القضايا خارجة عن موضوع كلامه بالكلّيّة، وعمدة ما يكون محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام هي هذه القضايا التي لم يلحظ فيها صدق الموضوع على شخص، فإنّه إذا كان الصدق مفروضاً فلا إشكال في شمول الحكم له غاية الأمر يكون النزاع علميّاً في أنّه هل هو من الأفراد الادّعائيّة أو الحقيقيّة؟

وأمّا القضايا الصدقيّة فهي على ثلاثة أقسام، فإنّ صدق المعنى تارة يكون على فرده بلا خفاء ولا عناية كصدق «الماء» على ماء الفرات مثلاً.

وأُخرى على فرد مع الخفاء لكنّه أيضاً من أفراد المعنى الحقيقي كصدق «الماء» على ماء الزاج والكبريت، فإنّهما من أفراد الماء بحسب المعنى الموضوع له وإن كان صدقه عليهما يحتاج إلى تأمّل.

وثالثة يكون صدقه على فرد باعتبار التوسعة في المعنى، واستعمال اللفظ في المعنى المجازي، كما إذا استعمل لفظ «الأسد» في مطلق الحيوان الشجاع، فيصدق على «زيد» أيضاً. وإذا لم يكن أحد هذه الوجوه فلا يمكن الحمل قطعاً، ويكون دعوى الصدق والانطباق من الدعاوي الكاذبة الجزافيّة.

وبعبارة أُخرى حيث إنّ زيداً ليس من أفراد الحيوان المفترس قطعاً، فلا بدّ من الادّعاء والتنزيل فهو إمّا في الموضوع، أو في المحمول، أو في النسبة. لا إشكال في عدم الادّعاء والتنزيل في الموضوع وهو زيد، فإمّا أن يكون في المحمول بتوسعة في المفهوم فهو المطلوب وما اختاره المشهور في المجازات، وإمّا أن يكون في النسبة فيكون من الدعاوي الكاذبة الجزافيّة.

ومنه: يعلم عدم الفرق بين ما إذا كان الصدق ملحوظاً ابتداء أو ضمناً في أنّه لو لم يكن توسعة في ناحية المعنى لكان الدعوى كاذبة لا محالة.

وإذ ظهر لك بطلان ما ذهب إليه السكّاكي، فيظهر لك بطلان كلام التابع له أيضاً.

وجه الظهور أنّ مفهوم المشتقّ إن كان أعمّ من المنقضي عنه والمتلبّس سواء كان هذا المعنى حقيقيّاً أو مجازيّاً، فلا إشكال في الصدق وإلّا فيستحيل صدقه على المنقضي عنه، ويكون دعوى الفرديّة من الدعاوي الكاذبة.

ثمّ إنّ النزاع العلمي لا بدّ وأن يكون في ناحية المعنى. وإلّا فالصدق من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة، ولا معنى للنزاع فيه بعد وضوح المفهوم وعدم الجهل بخصوصيّات الفرد الخارجي فكيف يجعل الأمر التكويني الخارجي محلّاً للنزاع بين الأعلام؟ بل لا بدّ وأن يكون نزاعهم في أمر علمي نظري، وهو ليس إلّا أعمّيّة المعنى وأخصّيته.

**[السادسة: في تعيين مبدأ المشتقّات ومفاد هيئاتها]**

**المقدّمة السادسة**: في تعيين مبدأ المشتقّات ومفاد هيئاتها.

**[في أنّ المعروف بين المتقدّمين هو مبدئيّة المصدر للمشتقّات]**

**أمّا الأوّل**: فالمعروف بين المتقدّمين أنّه المصدر.

وربما يورد عليه بأنّه مشتمل على مادّة وصورة من حيث لفظه، وحدث ونسبة

من حيث المعنى. ويستحيل أن يكون مثله مبدأ لبقيّة المشتقّات، إذ لا بدّ وأن يكون المشتقّ مشتملاً على المبدأ، والمصدر مباين مع بقيّة المشتقّات لفظاً ومعنى، ولذلك عدل المتأخّرون عنه، وجعلوا المبدأ اسم المصدر. ولا يخفى أنّه كالمصدر في استحالة كونه مبدأ لسائر المشتقّات، فإنّه مباين معها أيضاً كما ستعرف فيستحيل كونه مبدأ لها.

**[في أنّ المبدأ للجميع هي المادّة الهيولاويّة التي ليست لها هيئة ولا نسبة]**

والتحقيق أنّ المبدأ للجميع هي المادّة الهيولاويّة غير المشتملة على خصوصيّة من خصوصيّات المشتقّات من هيئاتها ونسبها الخاصّة، فاللفظ والمعنى الملحوظان بنحو اللابشرطيّة هما المبدءان لألفاظ المشتقّات ومفاهيمها المشتملتين على خصوصيّة بها يمتاز بعضها عن بعض، كما أشرنا إليه في مبحث المعاني الحرفيّة.

نعم، لا بأس بالتعبير عن المبدأ بالمصدر لكن مع إلغاء الهيأة المصدريّة، لعدم إمكان التعبير عنه إلّا في ضمن هيأة من الهيئات. والتخصيص بالمصدريّة لتقدّم رتبته على سائر المشتقّات كما ستعرف آنفاً.

**[في بيان مفاد هيئات المشتقّات وتعيين معيار المصدر واسمه والماضي وغيرها]**

**وأمّا الثاني:** فتوضيحه[1] أنّ تلك المادّة الهيولاويّة التي عرفت أنّها المبدأ

---

١. التحقيق أنّ كلّ خصوصيّة من خصوصيّات المعنى التي يدلّ عليها خصوص هيئته إنّما هي مباينة مع خصوصيّة أُخرى، ولا نظر في إحداها إلى الأُخرى فلا موجب لتقدّم بعضها على بعض أصلاً.
والظاهر أنّ هيئة اسم المصدر موضوعة للدلالة على قصد المعنى بما هو من دون لحاظه منتسباً إلى غيره من ناحية استعمال اللفظ فيه، كما أنّ هيئة المصدر موضوعة للدلالة على قصد المعنى بما أنّه منتسب إلى فاعل ما أو إلى مفعول ما.
وأمّا هيئة الفعل الماضي فهي موضوعة للدلالة على قصد الحكاية عن تحقّق المبدأ سابقاً على التكلّم ولو آناً ما، وهيأة الفعل المضارع موضوعة للدلالة على قصد الحكاية عن تحقّق المبدأ حال التكلّم أو بعده بزمان، والمشتقّات الاسميّة موضوعة للدلالة على قصد إفادة تقييد الذوات بقيام المبادئ بها نحو قيام وجميع هذه الخصوصيّات تطرأ على معنى واحد من دون أن يكون هناك ما يوجب بقدم بعضها على بعض. وقد مرّ ما ينفع في المقام من الكلام في بحث الخبر والإنشاء وفي بحث المعاني الحرفيّة. [المقرّر عفي عنه]

للمشتقّات بالحقيقة تارة لا تلاحظ فيها إلّا نفس نسبتها إلى محلّها التي هي ذاتيّة لها من جهة كونها عرضاً له، فتكون مدلولة للمصدر الدالّ على النسبة الناقصة بإضافته إلى فاعله كثيراً وإلى مفعوله أحياناً.

وأُخرى تلاحظ بدون النسبة بما أنّها شيء من الأشياء. وبعبارة أُخرى: نتيجة المصدر والحاصل عنه، فيسمّى الدالّ عليها باسم المصدر، ورتبته بالقياس إلى المصدر كأنّها رتبة الانفعال من الفعل فيكون متأخّراً عنه لا محالة، وحيث إنّه لم تلاحظ فيه النسبة بل لوحظ مدلوله بما هو شيء من الأشياء فلا يعمل عمل المصدر، ولا يبعد أن يكون المفعول المطلق مأخوذاً بمعنى اسم المصدر، ولا ينافي ذلك اشتراط وقوعه مصدراً لاشتراكه معه في الهيأة غالباً.

وثالثة تلاحظ بما هي مخبر بها تحقّقاً، فتكون النسبة التقييديّة المصدريّة تحت الحكاية من حيث التحقّق كما في الفعل الماضي، فإنّه متكفّل لحكاية تحقّق نسبة المبدأ إلى موضوعه. وبهذه الملاحظة يدلّ على الزمان الماضي بالملازمة، فإنّ تحقّق نسبة شيء إلى محلّه لا يعقل إلّا سابقاً على التكلّم ولو بآنٍ ما، وإلّا فالزمان الماضي الذي هو معنى اسمي يستحيل لأن يوضع له الهيأة قطعاً، فظهر أنّ رتبة الفعل الماضي متأخّرة عن رتبة المصدر أيضاً.

فإن قلت: أليس من المسلم في محلّه أن الأوصاف التي هي النسب التقييديّة قبل العلم بها ولو فرضاً أخبار، كما أنّ الأخبار التي هي النسب التامّة بعد العلم بها كذلك أوصاف، فلا محالة تكون النسب التقييديّة رتبتها متأخّرة عن النسب التامّة الخبريّة، ولازم ذلك أن يكون المصدر متأخّراً رتبة عن الفعل الماضي كما ذهب إليه جماعة من النحويّين.

قلت: تأخّر النسبة التقييديّة في الأوصاف عن النسبة التامّة الخبريّة لا يستلزم تأخّر كلّ نسبة تقييديّة عن كلّ نسبة تامّة، بل التقدّم والتأخّر لا بدّ وأن يكونا بملاك

وهو في الأوصاف يقتضي التأخّر وفيما نحن فيه يقتضي التقدّم كما عرفت وجهه.

وبالجملة حيث إنّ الفعل الماضي لوحظ فيه المادّة منتسبة إلى الفاعل بالنسبة التامّة التحقيقيّة، فلا محالة يكون متأخّراً عمّا لم يلاحظ فيه التحقّق قطعاً.

ورابعة تلاحظ المادّة بما أنّ موضوعها منشأ لها كما في الفعل المضارع، فإنّه يحكي عن منشئيّة الموضوع للحدث، فهو وإن شارك الفعل الماضي في أنّ المبدأ لوحظ فيه عرضاً غير محمول، كما في المصدر واسم المصدر إلّا أنّ الملحوظ في الماضي الحكاية عن تحقّق هذا الحدث المنتسب، وفي المضارع الحكاية عن مبدئيّة الذات للحدث.

ومنه يعلم فساد ما عليه المشهور من دلالة الفعل المضارع على الحال أو الاستقبال، لما عرفت من أنّه لا يدلّ إلّا على خصوص مبدئيّة الذات للحدث فعلاً، فلا بدّ في دلالته على الاستقبال من إلحاق كلمة «سين» أو «سوف» ويلحاظ دلالته على مبدئية الذات يكون مضارعاً لاسم الفاعل، فهو وسط بين الماضي واسم الفاعل.

**[في تقدّم رتبة اسم الفاعل على سائر المشتقّات المبحوث عنها]**

وخامسة تلاحظ المادّة بما هي عرضي محمول على الذات، بخلاف المشتقّات السابقة، كما في اسم الفاعل وما يلحقه من الصفات. ورتبة هذا القسم من المشتقّات متأخّرة عن جميع ما تقدّم فما أحسن تعبيرهم بـ«ضرب يضرب فهو ضارب» حيث إنّه للإشارة إلى أنّ مرتبة الفعل الماضي متقدّمة على المضارع وهو متقدّم على اسم الفاعل ولذا ذكرنا سابقاً أنّ الأصل في المرفوعات هو الفاعل الذي هو في مرتبة الفعل الماضي دون المبتدأ الذي هو في مرتبة اسم الفاعل.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرناه من أنّ المصدر يدلّ على النسبة الناقصة دون اسم المصدر ليس الغرض منه أنّ النسبة الناقصة مدلولة للهيأة، وإلّا لوجب أن تكون المصادر

مبنيّة[١] لتضمّنها للمعنى الحرفي، بل الغرض أنّ المصادر لوحظ فيها المادّة بحيث تكون قابلة لورود النسبة إليها، فيضاف إلى الفاعل كثيراً وإلى المفعول نادراً، بخلاف اسم المصدر، فإنّه لم يلحظ فيه النسبة أصلاً، ولا يمكن إضافته إلى شيء، فإنّ الإضافة ملازمة للنسبة وقد بيّنّا كونه معرّى عنها[٢] وملحوظاً بما هو شيء من الأشياء.

والحاصل: أنّ المصدر، موضوع للحدث حال قيامه بالموضوع فيمكن إضافته إلى موضوعه بخلاف اسم المصدر فإنّه موضوع بإزاء الحدث بشرط عدم هذه الملاحظة.

ثمّ لا يخفى أنّ اسم الفاعل متقدّم رتبة على سائر المشتقّات التي لوحظ المبدأ فيها عرضيّاً محمولاً، كاسم المفعول واسمي الزمان والمكان وغير ذلك، فإنّه ينتزع من قيام العرض ونسبته الأوّليّة إلى موضوعه، بخلاف بقيّة المشتقّات، فإنّها تنتزع من النسبة الثانويّة إلى المفعول أو الزمان أو المكان أو غيرهما.

**[في تركّب مفهوم المشتقّ وبساطته]**

بقي الكلام في أنّ المفاهيم الاشتقاقيّة هل هي بسيطة لم تؤخذ فيها الذات والنسبة أولا؟

فنقول: وقع الخلاف بين الأعلام في أنّها بسيطة أو مركّبة، وربما يفصّل بين الذات والنسبة بالاعتراف بأخذ الثانية دون الأُولى.

ولا يخفى على المتأمّل غرابته، فإنّ أخذ كلّ منهما يلازم أخذ الآخر أمّا الذات فلأنّها لو أخذت في مفهومها والمبدأ مأخوذ فيه لا محالة، فلا بدّ من أخذ النسبة أيضاً،

---

١. دلالة هيئة المصدر -التي هي موضوعة بوضع غير وضع المادّة- على النسبة الناقصة لا توجب كون المصادر مبنيّة، وإنّما الموجب له تضمن نفس الاسم الموضوع للمعنى الاستقلالي لمعنى حرفي كأسماء الإشارة ونحوها، وكم فرق بين الأمرين كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

٢. كون اسم المصدر بنفسه معرّى عن النسبة لا ينافي إضافته إلى شيء، ولحاظ النسبة فيه من جهة الإضافة كما في الجوامد، ولازم ما ذكر في المتن استحالة الإضافة في الجوامد، وهي واضحة البطلان. [المقرّر ﷺ]

إذ لا معنى لدلالة المشتقّ على الذات والمبدأ بحيث يكون كلّ منهما أجنبيّاً عن الآخر.

وأمّا النسبة فحيث إنّها متقوّمة بالطرفين فيلزم من أخذها فيه أخذ الذات أيضاً، وإلّا كانت قائمة بطرف واحد، وهو محال[1].

**[في تحرير محلّ النزاع في المسألة]**

وكيف كان فقبل الخوض في الاستدلال لا بدّ لنا من تحرير محلّ النزاع. وبيانه أنّه لا إشكال في أنّ في الخارج أُموراً ثلاثة ذاتاً ونسبة ومبدأ متّحداً معها نحواً من الاتّحاد، فوقع الكلام في أنّ الموضوع له هل هو المعنى البسيط أعني خصوص المبدأ الملحوظ متّحداً مع الذات، أو المركّب منه ومن الذات المنتسب إليها المبدأ؟

**[في أنّ المراد من البساطة والتركّب هو البساطة والتركّب بحسب التحليل العقلي دون التركّب المفهومي والبساطة كذلك]**

والغرض من البساطة والتركّب هي البساطة والتركّب بحسب التحليل العقلي، وإلّا فلا ريب في أنّ مفهوم المشتقّ ليس مركّباً من مفاهيم تفصيليّة، وهي مفهوم «ذات ثبت له المبدأ» والقائل بالتركّب يسلم وحدة المفهوم، غاية الأمر يدّعي انحلاله إلى أُمور متعدّدة في العقل بداهة أنّ لازم التركب المفهومي[2] هو انقلاب الإدراك التصوّري اللازم في المحمول إلى إدراك تصديقي، ولا يلتزم به أحد من القائلين بالتركّب[3].

---

١. سيأتي أنّ الذات المأخوذة في مفاهيم المشتقّات أو الجوامد إنّما هو أمر مبهم من جميع الجهات إلّا من جهة قيام المبدأ بها، وعليه فلا يلزم من أخذ الذات في الجوامد أخذ كلّ من الجنس والفصل والنوع في غيره، كما سيتّضح ذلك، إن شاء الله تعالى. [المقرّرﷺ]

٢. كون النسبة في مقام تحقيقها وتعقّلها متقوّمة بالطرفين أجنبيّ عن كون الطرفين مدلولين لما يدلّ عليها، وإلّا كانت المداليل الاسميّة داخلة في معنى الحروف الدالّة على النسب الخاصّة، وهو واضح البطلان.

٣. تركّب المفاهيم في مداليل المشتقّات مع قطع النظر عن التحليل العقلي وإن كان على خلاف الوجدان العرفي إلّا أنّ لازمه ليس هو انقلاب الإدراك التصوّري إلى إدراك تصديقي بعد كون المبدأ مأخوذاً نحو التقييد كما هو المفروض. [المقرّرﷺ]

**[في دخول الجوامد أيضاً في محلّ النزاع كما فَعَله الشيخ الأنصاري]**

ثمّ إنّه يظهر من تقريرات أُستاذ الأساطين العلّامة الأنصاري ﷺ دخول الجوامد أيضاً في محلّ الكلام، حيث إنّه استدلّ بعدم أخذ الذات في مفاهيم الجوامد على عدم الأخذ في مفاهيم المشتقّات.

وأشكل عليه بأنّ الجامد -كالإنسان مثلاً- موضوع لنفس الذات، فلا معنى لأخذها فيه.

ويرد عليه: أنّ مفهوم الإنسان -مثلاً- وإن لم يكن ذاتاً يقوم بها مبدأ الإنسانيّة إلّا أنّه لا إشكال في تقدّم مراتب سابقة عليه هي موادّ للصورة الإنسانيّة كالجوهريّة والجسميّة، ولذا أشرنا سابقاً إلى أنّ الموضوع في «زيد إنسان» هو زيد المنخلع عنه الإنسانيّة الملحوظ فيه الجسميّة فقط حتّى لا يلزم حمل الشيء على نفسه، فمرتبة الجسميّة هي مرتبة الموضوع للصورة الإنسانيّة. فيقع الكلام في أنّ لفظ الإنسان موضوع لما ينحلّ إلى جسم له الإنسانيّة أو لخصوص الصورة الإنسانيّة التي هو الفصل الأخير.

وبالجملة الذات تختلف في الجوامد والمشتقّات، فهي في المشتقّات عبارة عن المعروض لكن لا بخصوصيّته الخاصّة كزيديّة زيد وعمرويّة عمرو، وفي الجوامد هي الموادّ السابقة على الصورة النوعيّة التي بها يكون شيئيّة الأشياء.

وتوضيح ذلك أنّ ملاك الحمل في العناوين الذاتيّة كالجنس والفصل أو في العناوين العرضيّة كالمشتقّات الاصطلاحيّة هو أخذ المحمول «لا بشرط» بالإضافة إلى ما يحمل عليه، كما سيتّضح ذلك في المقدّمة السابعة إن شاء الله تعالى. وحينئذ فالذات التي أُخذ المحمول الاشتقاقي بالإضافة إليها لا بشرط هو المعروض والذات التي أُخذ المحمول الذاتي بالإضافة إليها كذلك هو الفصل تارة، والجنس

أُخرى، والنوع ثالثة على اختلاف القضايا باختلاف موضوعاتها، فلازم تركّب مفاهيم الجوامد هو أخذ الجنس والفصل والنوع كلّ منها في الآخر، لأنّ كلّاً منها قائم بالآخر بحسب تركّب القضيّة موضوعاً ومحمولاً فلقد أجاد في التسوية بينهما، إذ الملاك في الحمل هو اعتبار اللا بشرطيّة المشترك بين المقامين.

إن قلت: إنّ المشتقّات لها وضعان من حيث المادّة والهيأة فلا يلزم من بساطة المفاهيم غير الاشتقاقيّة -التي ليس لها إلّا وضع واحد شخصي- بساطة المفاهيم الاشتقاقيّة.

قلت: محلّ الكلام في المشتقّات ليس هو وضع موادّها السارية في جميعها اسميّة كانت أو فعليّة، بل خصوص وضع هيئاتها التي بها تكون محمولات في القضايا وهي وإن كانت تفارق الجوامد في أنّ وضعها نوعي بخلافها، فإنّ وضعها شخصي إلّا أنّه ليس بفارق في محلّ الكلام وهو البساطة والتركّب، فإنّ اللا بشرطية المصحّحة لأخذ شيء محمولاً إن كانت مستلزمة لأخذ الذات، فيشترك فيه الجميع وإلّا فكذلك وكون الوضع شخصيّاً أو نوعيّاً أجنبيّ عن المقام.

**[في أنّ المختار هو بساطة مفهوم المشتقّ]**

**إذا عرفت ذلك**، فاعلم أنّ التحقيق[1] وفاقاً لأهله بساطة مفاهيم المشتقّات

---

١. بل التحقيق هو تركّب المفاهيم الاشتقاقيّة والبرهان عليه -مضافاً إلى ضرورة الوجدان العرفي وأنّ المفهوم من لفظ القائم مثلاً ليس إلّا ما قام به المبدأ وهو القيام دون نفس المبدأ- هو أنّ وجود العرض في الخارج في نفسه وإن كان عين وجوده لموضوعه إلّا أنّه مغاير مع وجود الموضوع الّذي هو موجود لنفسه ومعها كيف يمكن الاتّحاد بينهما في الوجود الّذي هو الملاك في صحّة الحمل الشائع، وهل اعتبار اللا بشرطيّة يوجب اتّحاد المتغايرين في الوجود؟ وإذا كان هذا حال العرض مع موضوعه في الخارج فكيف حال المبادئ الاعتباريّة التي لا وجود لها في الخارج، فكيف يمكن حملها على الذوات الخارجيّة مع أنّ صحّة الحمل تتوقّف على اتّحاد في الوجود!؟

هذا مع أنّك قد عرفت فيما مرّ أنّ كلّ هيئة من هيئات المشتقّات موضوعة بوضع على حدة في قبال وضع المواد، فلا محالة يكون ما استعمل فيه الهيأة مغايراً لما يستعمل فيه المادّة فلا بدّ من دلالتها على النسبة

وخروج الذات والنسبة عن مداليلها بالكلّيّة، فلا تدلّ إلّا على المبدأ الملحوظ اتّحاده مع الذات فقط، والبرهان عليه من **وجهين**:

**[الدليل الأوّل على بساطة مفهوم المشتقّ طريق «الإنّ»]**

الأوّل: من طريق الإنّ فإنّه لو كان المشتقّ دالّاً على النسبة التي هي معنى حرفي فلا محالة يكون متضمّناً للمعنى الحرفي، فيلزم أن يكون مبنيّاً[1] فيستكشف من كونه معرباً عدم أخذ النسبة فيه، وبالملازمة يستكشف عدم أخذ الذات فيه أيضاً.

**[الدليل الثاني: عدم ما يدلّ على الذات والنسبة]**

الثاني: أنّ المشتقّ -كما عرفت سابقاً- ليس إلّا ما لوحظ المبدأ فيه بحيث يتّحد مع الذات وينطبق عليه[2] والمفروض أنّ المحمول ليس إلّا نفس المشتقّ، فليس هناك ما يكون منشأ لدعوى أخذ الذات في مفهومه، فإنّ مادّته موضوعة للمادّة الهيولاويّة المشتركة بين جميع المشتقّات، وهيئته موضوعة لإفادة اتّحاد المبدأ

---

أو عليها مع الذات، وحيث إنّ المشتقّ بنفسه من دون أن يكون معتمداً على الموصوف يمكن أن يكون موضوعاً في القضيّة الحمليّة أو مسنداً إليه في غيرها فلا مناص عن دلالته على الذات أيضاً، وإلّا كانت النسبة الكلاميّة قائمة بطرف واحد وهو غير معقول.

ثمّ لا يخفى أنّ الذات المأخوذة في مفهوم المشتقّ حسب التحليل العقلي ليست عبارة عن الذوات الخاصّة حسب اختلاف الموارد حتّى يكون المشتقّ من قبيل متكثّر المعنى فإنّ ذلك باطل بالضرورة، بل هي عبارة عن معنى مبهم من جميع الجهات غير جهة قيام المبدأ به، كما هو مدلول الأسماء الموصولة ونحوها من المبهمات، فيصدق ذلك المعنى تارة على الواجب، وأُخرى على الممكن كما أنّه تارة يصدق على العرض، وأُخرى على الجوهر، وثالثة على ماهيّة من الماهيّات أو مفهوم من المفاهيم مع قطع النّظر عن الوجود الخارجي.

وبذلك يندفع جملة من الإشكالات التي أُورد على تركّب المفاهيم الاشتقاقيّة على ما يظهر ذلك إن شاء الله تعالى. [المقرّر قدس سره]

١. قد مرّ أنّ دلالة الهيأة على النسبة أجنبيّة عن كون الاسم بنفسه متضمّناً للمعنى الحرفي كما في أسماء الإشارة وغيرها. [المقرّر قدس سره]

٢. قد عرفت أنّ المبدأ يستحيل اتّحاده مع ما يقوم به في الخارج في الأعراض فضلاً عن غيرها فلا مناص من أخذ الذات في المفهوم تصحيحاً للحمل. [المقرّر قدس سره]

مع موضوعه فلم يبق هناك ما يدلّ على النسبة والذات أصلاً، وعدم إمكان وجود المبدأ في الخارج إلّا بالذات لا يقتضي أخذها في المفهوم وإلّا لكانت مأخوذة في المصادر أيضاً، مع أنّه لا إشكال في عدم أخذها فيها.

**[في أنّ الدليل الثاني يدلّ على عدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ لا على ما هو الحقّ المختار من استحالته]**

ثمّ الغرض من هذا البرهان إثبات عدم أخذ الذات فيه واقعاً وإن كان لا يفي بإثبات ما هو الصحيح من استحالة ذلك إلّا أنّه يمكن الاستدلال عليه بأنّ المراد بالذات -كما مرّ- هي التي أخذت في مرتبة سابقة على المبدأ الحقيقي، كما في المشتقّات أو الجعلي كما في الجوامد، والهيأة لم توضع إلّا لقلب المبدأ عن «البشرط لائيّة» العاصية عن الحمل إلى «اللابشرطيّة» لما ذكرنا أنّ كلّ محمول -جامداً أو مشتقّاً- لا بدّ وأن يؤخذ «لا بشرط» حتّى يكون قابلاً للحمل، فأخذ الذات فيه خلف، لأنّه ملازم لأخذه «بشرط شيء» وهو ينافي المحموليّة الصرفة[1]، مع أنّه يلزم من أخذ الذات فيه محاذير أُخر.

منها: أنّ الواضع الحكيم لا بدّ وأن يلاحظ في أوضاعه فائدة مترتّبة عليها ولا يترتّب فائدة على أخذ الذات أصلاً.

ومنها: أنّه يلزم منه أخذ المعروض في العرض وكلّ من الجنس والفصل في الآخر، وهو خلف، بل يلزم انقلاب كلّ منهما إلى النوع، فإنّ النوع ليس إلّا مركّباً من الجنس والفصل وقد أُخذ في كلّ منهما الآخر، فيكون كلّ منهما نوعاً.

ومنها: أنّه يلزم منه التكرار في القضيّة فلا بدّ من التجريد، وهو خلاف الوجدان.

---

١. قد عرفت أنّ الذات المأخوذة في المفهوم معنى مبهم من تمام الجهات غير جهة قيام المبدأ بها، فلا يلزم من أخذ الذات فيه أخذ المحمول «بشرط شيء» كما هو ظاهر، وبما ذكرناه يظهر اندفاع جميع ما ذكر في المتن لإبطال أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في هذا المقام. [المقرّر حفظه الله]

ومنها: أنّه يلزم من أخذ الذات فيه أخذ النسبة فيه أيضاً، فيلزم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد، وفرض النسبة التقييديّة مقدّمة على التامّة الخبريّة، وانقلاب الإدراك التصوّري إلى التصديقي، إذ لا بدّ من لحاظ النسبة تقييديّة أوّلاً ثمّ تامّة خبريّة في المحمول ثانياً، ثمّ تامّة خبريّة في تمام القضيّة ثالثاً، وكلّ هذه الأُمور ممّا لا يمكن الالتزام به أصلاً.

هذا كلّه إذا كان المراد بالذات الذات الكلّيّة، وأمّا إذا أُريد منها الذوات الخاصّة فأخذها فيه أفحش، إذ يرد عليه -مضافاً إلى ما ذكرنا- أنّ لازمه كون المشتقّات من قبيل متكثّر المعنى مع وضوح كون معانيها أمراً واحداً صادقاً على كثيرين. هذا حاصل ما أفاده السيّد المحقّق العلّامة الشيرازي[1] ﷺ.

وأورد عليه بعض[2] من يغوص في بحار الغرور بأنّ هيأة المشتقّ موضوعة للربط بين المبدأ والذوات الخاصّة، وهو من قبيل المتّحد المعنى، وتخيّل أنّ ما ذكره السيّد ﷺ ناش من عدم تعقّل المعنى الحرفي.

وهو مع رعده وبرقه وجسارته لم يأت بمطلب معقول، إذ -مضافاً إلى ما عرفت من أن لازم أخذ النسبة في المشتقّ أن يكون الكلام الواحد مشتملاً على نسبتين، وأن يكون النسبة التقييديّة متقدّمة على التامّة الخبرية- يتوجّه عليه سؤال أنّ العنوان المحمول على هذا ما هو؟ فإنّ المبدأ بنفسه غير قابل للحمل، وكذلك النسبة التي هي معنى حرفي. فكلام السيّد العلّامة ﷺ مبتن على أن لا يكون الهيأة موضوعة للنسبة، بل كانت موضوعة لقلب المبدأ المأخوذ بشرط لا إلى اللابشرطيّة فقط.

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي، للعلامة الروزدري، ج ١، ص ٢٩٤-٢٩٣.

٢. هو صاحب محجة العلماء الشيخ هادي الطهراني.

**[في برهان السيّد الشريف على بساطة المشتقّ مع توضيح ما يناسب ذلك]**

وأمّا البرهان الذي أقامه السيّد الشريف على استحالة تركّب المشتقّ فتوضيحه: أنّ جماعة عرّفوا الفكر بأنّه ترتيب أُمور معلومة لتحصيل أمر مجهول.

وأشكل عليه بأنّه لا يتمّ في التعريف بالخاصّة أو الفصل، فإنّه ليس هناك ترتيب أُمور متعدّدة.

وأجاب عنه شارح المطالع[1] ﷺ: بأنّه ليس فيه كثير إشكال، فإنّ الخاصّة أو الفصل وإن كان واحداً بحسب النظر البدوي إلّا أنّهما ينحلّان بالدقّة إلى شيء له النطق أو الضحك فيكون في الحقيقة ترتيب أُمور معلومة.

وأشكل عليه المحقّق الشريف[2] ﷺ في الهامش: بأنّ «الشيء» لا يعقل أن يؤخذ في المفاهيم الاشتقاقيّة، فإنّ المراد به إن كان مفهوم «الشيء» فيلزم دخول العرض العامّ في الفصل، وإن كان المراد به ما صدق عليه الشيء فينقلب مادّة الإمكان الخاصّ ضرورة، بداهة أنّ ما صدق عليه «الشيء» هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

وأجيب عن الشقّ الأوّل بوجهين:

الأوّل: أنّ الناطق إنّما اعتبر فصلاً مقوّماً للإنسان مع التجريد عن معناه اللغوي فلا منافاة بين أخذ مفهوم الشيء فيه بحسب اللغة وتجريده عنه بحسب الاصطلاح.

وفيه: أنّ المقطوع به عدم التصرّف في معنى اللفظ، بل جعل الناطق بما له من المعنى فصلاً للإنسان.

الثاني: أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقيّاً للإنسان، بل هو لازم الفصل وجعل

---

١. شرح المطالع، ص ١١.

٢. هامش شرح المطالع، ص ١١، ذيل قوله: «إلّا أن معناه...».

مكانه، لتعذّر معرفته غالباً، فلا يلزم من أخذ مفهوم «الشيء» فيه إلّا أخذ العرض العامّ في الخاصّة لا في الفصل.

وفيه: أنّ الناطق بمعنى التكلّم أو إدراك الكلّيات وإن كان من عوارض الإنسان إلّا أنّه بمعنى صاحب النفس الناطقة يكون فصلاً حقيقياً[1]، فيلزم من أخذ مفهوم «الشيء» فيه أخذ العرض العامّ في الفصل.

والتحقيق[2]: أنّ «الشيء» ليس من العرض العامّ في شيء، فإنّ العرض العامّ ما كان خاصّة للجنس القريب أو البعيد كالماشي والتحيّز مثلاً، والشيئيّة تعرض لكلّ ماهيّة من الماهيّات، وهي جهة مشتركة بين جميعها، وليس وراءها أمر آخر يكون هي الجهة المشتركة وجنس الأجناس حتّى يكون الشيئيّة عارضة وخاصّة له.

إن قلت: أ ليست الشيئيّة مساوقة للوجود؟ ومن الواضح أنّ الوجود ليس بجنس للماهيّات فكذلك الشيئيّة.

قلت: نعم إلّا أنّ معنى المساوقة ليس هو الاتّحاد بحسب المفهوم، بل الملازمة بحسب الصدق، فكلّ ما لم يتحقّق فيه الشيئيّة فلا يتحقّق الوجود، لاستحالة

---

١. لا يخفى إنّ صاحب النفس الناطقة هو الإنسان وهو نوع لا فصل، فلا مناص عن كون الناطق فصلاً مشهوريّاً قد جعل مكان الفصل الحقيقي، لتعذّر العلم به غالباً، كما صرّح به المحقّق السبزواري في حاشيته على شرح منظومته، وعليه فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق إلّا دخول العرض العامّ في الخاصّة دون الفصل. [المقرّر ﷺ]

٢. بل التحقيق أنّ مفهوم «الشيء» من المفاهيم العامّة المبهمة الصادقة على الوجود الواجبي والإمكاني، وعلى الماهيّات وعلى المفاهيم الانتزاعيّة، بل على المستحيلات أيضاً باعتبار وجودها بتصوّرها في عالم الذهن، كما تقول: هذا شيء مستحيل، فمفهوم «الشيء» مساوق لمفهوم الأمر، ولما يستفاد من ألفاظ الموصولات كلفظة «ما» مثلاً، ومع ذلك كيف يمكن أن يقال: إنّه جنس عال لتمام الماهيّات!؟

ثمّ إنّ المراد من كون مفهوم «الشيء» عرضاً عاماً أنّه ليس من الذاتيّات وممّا يتقوّم به الماهيّة في حدّ ذاتها، بل هو ممّا يلحقها ويكون خارجاً عن ذاتها ويصدق عليها وعلى غيرها.

ومن هنا يظهر بطلان جميع ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام، فلا تغفل. [المقرّر ﷺ]

وجود اللا شيء، فالشيء هو الموجود لا محالة، وأمّا وحدتهما مفهوماً فمستحيلة، فإنّ الشيئيّة من سنخ الماهيّات المعروضة للوجود، بداهة أن شيئيّة الشيء بماهيّته لا بوجوده.

إن قلت: أ ليست الشيئيّة من المفاهيم الانتزاعيّة، ومعه كيف لا يكون من الأعراض العامّة!؟

قلت: قد ذكرنا سابقاً أنّ المفاهيم الانتزاعيّة -التي لا وجود لها في الخارج إلّا بتبع منشأ انتزاعها- لا حكم لها في حدّ أنفسها، بل تتبع حال منشأ الانتزاع فإن كان عرضيّاً فلا محالة تكون هي عرضيّة أيضاً كالسبق واللحوق المنتزعين من قيام العرض بمحلّه، وإن كان ذاتيّاً تكون المفاهيم الانتزاعيّة أيضاً ذاتيّة كالعلّيّة والمعلوليّة، فبعض أقسام الخارج المحمول ملحق بالمحمولات الذاتيّة، وبعضها الآخر بالعرضيّة. ولهذا قلنا: إنّ إنسانيّة الإنسان ذاتيّة للإنسان وفيما نحن فيه، حيث إنّ منشأ انتزاع الشيئيّة ليس من الأُمور العرضيّة فلا تكون هي عرضيّة أيضاً.

إن قلت: هب إنّ ما ذكرتم يتمّ على أصالة الماهيّة، وأمّا على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّات فلا محالة يكون مفهوم «الشيء» من المفاهيم العرضيّة.

قلت: اعتباريّة الماهيّة لا تستلزم عرضيّة مفهوم «الشيء» وإلّا لكان تمام المفاهيم حتّى مفهوم «الجوهر» من المفاهيم العرضيّة، لأنّ كلّ ممكن -ومنها الجواهر- لها ماهيّة ووجود، والمراد منها ومن أصالة الوجود هو: أنّ الأصل في التأثير والمفاض الأصلي والمجعول الأوّلي هو الوجود، والماهيّة مجعولة بالتبع. ولذا قيل: ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها، وهذا لا ينافي تقرّر الماهيّة بنحو من التقرّر في الوعاء المناسب له الذي هو مغاير للوجود الذهني والخارجي، فإنّ كلّاً من الوجودين لاحق لها بعد تقرّرها.

إن قلت: أليس من المسلّم عند أهله أنّ المقولات العشر -من الجوهر والأعراض

التسعة- أجناس عالية لتمام الممكنات ولا جنس، فوقها فكيف يكون «الشيء» جنساً عالياً لتمام الموجودات!؟

قلت: المشهور وإن كان ذلك إلّا أنّه ممنوع جدّاً، لما عرفت أنّ الشيء جهة مشتركة بين تمام الموجودات فلا محالة يكون جنساً عالياً لها.

إن قلت: على ذلك يلزم تركّب مفاهيم الأعراض من الجنس والفصل، مع أنّه لا إشكال في بساطة مفاهيمها.

قلت: ما هو المتسالم عليه في باب الأعراض بساطتها، بمعنى أنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، لا أنّه ليس لها ما به الاشتراك أصلاً حتّى لا تكون هي داخلة تحت جنس واحد.

فاتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ اللازم على تقدير أخذ مفهوم «الشيء» في المشتقّ هو دخول الجنس في الفصل، لا دخول العرض العامّ فيه، ولم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقّق الشريف عنه بالعرض العامّ[1] وإن ارتضاه كلّ من تأخّر عنه، إلاّ أنّ يقال: إنّ عروض مفهوم «الشيء» للماهيّات ليس إلّا باعتبار تقرّرها في وعاء من الأوعية. ومن الواضح أنّ التقرّر عارض للماهيّات بما هي وليس ذاتيّاً لها فيكون مفهوم الشيء أيضاً عارضاً للماهيّة، وحيث إنّ الماهيّة جنس لتمام الماهيّات فيكون مفهوم الشيء خاصّة للجنس، وبهذا الاعتبار يكون عرضاً عامّاً لتمام الموجودات.

**[في تماميّة مدّعى المحقّق الشريف وإن كان وجهه غير تامّ]**

وكيف كان فلا إشكال في تماميّة مدّعى المحقّق الشريف، وهو خروج مفهوم الشيء عن مفاهيم المشتقّات، سواء كان محذور دخوله فيها هو أخذ العرض العامّ في الفصل أو الجنس فيه.

---

١. حاشية شرح المطالع، ص ١١.

وممّا ذكرنا ظهر بطلان أخذ مفهوم «الذات» فيها أيضاً وإنّ محذوره ذاك المحذوربعينه، غاية الأمرأن محذورأخذ مفهوم الشيء فيها هوأخذ الجنس البعيد في الفصل، ومحذورأخذ مفهوم الذات هو أخذ الجنس القريب فيه، ولا فرق في الاستحالة بين الأمرين أصلاً.

وأُجيب عن الشقّ الثاني بأنّ ثبوت مصداق الذات -وهو الإنسان لنفسه- وإن كان ضروريّاً إلّا أنّه إذا أُخذ مطلقاً. وأمّا إذا أُخذ مقيّداً بالضحك، فلا يكون ثبوته له ضروريّاً، لجواز أن لا يكون القيد ضروريّاً.

وفيه: أنّ المحمول -على هذا- يكون منحلّاً إلى شيئين، أحدهما ذات الإنسان، والثاني كونه له الضحك، وثبوت الجزء الأوّل للموضوع حيث إنّه نفسه ضروري، فيلزم الانقلاب ولو باعتبارثبوت المحمول الأوّل له وإن لم يكن ثبوت المحمول الثاني له ضروريّاً.

وبيانه أنّ كلّاً من الموضوع والمحمول قد يعتبرمطلقاً وغيرمقيّد بشيء كـ«الإنسان كاتب» على البساطة، وأُخرى يعتبرالموضوع مقيّداً، وحينئذ فإمّا أن يكون مقيّداً بغير المحمول فحكمه حكم المطلق كالإنسان الكاتب شاعر، أو يكون مقيّداً بالمحمول فلا محالة تنقلب القضيّة إلى الضروريّة كالإنسان الكاتب كاتب. وثالثة يعتبرالمحمول مقيّدا إمّا بأمرخارج عن الموضوع فحكمه حكم البساطة كالإنسان كاتب ماهر، وإمّا بالموضوع فلا محالة تنقلب القضيّة إلى الضروريّة.

توضيح ذلك: أنّ المقيّد بقيد في غيرما نحن فيه كالمبيع مثلاً، إن كان كلّيّاً فلامحالة يكون التقييد موجباً لتضييق دائرة المبيع بحيث لوأُدّي في الخارج غيرالمقيّد لما كان منطبقاً على المبيع، وإن كان شخصيّاً فلا يعقل فيه تضييق الدائرة. نعم عند التخلّف يكون موجباً للخيارلأجل تخلّف الوصف، وأمّا فيما نحن فيه فالمأخوذ في المشتقّ وإن

كان كلّياً كالإنسان إلّا أنّه في حكم الشخص في عدم التضيّق، لكونه عين الموضوع والشيء لا يتضيّق بالقياس إلى نفسه، فلا محالة يكون التقييد في حكم محمول آخر أجنبيّ عن المحمول الأوّل، والمحمول الأوّل هو نفسه فيلزم الانقلاب المذكور.

والحاصل كما أنّ اعتبار المحمول في الموضوع موجب للانقلاب، فكذلك اعتبار الموضوع في المحمول.

وأمّا ما ذكره المجيب[1] ﷺ في وجه الانقلاب -من أنّ المحمول وإن كان مقيّداً بوصف إمكاني إلّا أنّ الموضوع إن كان مقيّداً به واقعاً، فيصدق الإيجاب بالضرورة وإلّا صدق السلب بالضرورة- فغير مفيد، فإنّ الثبوت وعدمه في الواقع مناط الصدق والكذب لا الانقلاب إلى ضروريّة النسبة سلباً أو إيجاباً، إلّا أن يريد به الضرورة بشرط المحمول فيخرج عن محلّ الكلام بالكلّيّة.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ما أفاده ثانياً من كفاية برهان الانقلاب في إبطال أخذ مفهوم «الذات» أو «الشيء»[2] غير صحيح أيضاً، فإنّ مفهوم الذات وإن كان ضروري الثبوت بإطلاقه لكنّه غير ضروري إذا أخذ مقيّداً بغير ضروري، وقد ذكرنا أنّ المفاهيم الكلّيّة تتضيّق بالتقييد وأنّ الانقلاب لا يكون إلّا عند أخذ المحمول في الموضوع أو بالعكس. ثمّ إنّ البرهان المذكور وإن كان صحيحاً في حدّ ذاته، إلّا أنّه مختصّ بالقضايا الحمليّة، وحينئذ فيمكن أن يلتزم بتجريد المحمول عن مفهوم الذات ومصداقه عند الحمل وإن كان مأخوذاً فيه بحسب الوضع فلا يلزم الانقلاب عند الحمل أصلاً.

كما أنّ ما أفاده بعض المحقّقين: من لزوم أخذ النوع في الفصل أو الخاصّة في مقام الحمل، يندفع بذلك أيضاً.

---

١. هو صاحب الفصول، الفصول، ص ٦١.

٢. الفصول، ص ٦١.

فالأولى تقرير البرهان على الامتناع في المفاهيم الإفراديّة بأن يقال: لو كان الذات مفهوماً أو مصداقاً مأخوذاً في المشتقّات لزم أخذ الجنس في الفصل والفصل في الجنس والنوع في الفصل أو الخاصّة وغير ذلك من المحاذير التي لا يمكن الالتزام بواحد منها، فثبت من جميع ما ذكرنا، بداهة بساطة المعاني الاشتقاقيّة وعدم تعقّل التركّب فيها أصلاً.

**[السابعة: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه وبين المصدر واسمه]**

المقدّمة السابعة: قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّ مفهوم المشتقّ مأخوذ «لابشرط» بخلاف المصدر واسم المصدر، فإنّهما مأخوذان بشرط لا وإن افترقا من وجه آخر تقدّم الكلام فيه.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ اللا بشرطيّة والبشرط لائيّة قد تلاحظان بالإضافة إلى الطوارئ والعوارض المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة، ويقع البحث عن ذلك في مبحث المطلق والمقيّد، وليس المراد منها في المقام هو ذلك، وإن كان ظاهر كلام صاحب *الفصول*[1] ﷺ أنّه فهم هذا المعنى من كلام القوم، فأورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك.

وأُخرى يكون المراد من البشرط لائيّة هو أخذ الماهيّة بشرط التعرية عن جميع ما سواها، أي بشرط أن لا يكون معها شيء آخر، وبشرط لا بهذا المعنى لا يوجد إلّا في عالم العقل، بداهة أنّ كلّ ما فرض في الخارج من الأعراض فهو لا محالة يكون مقارناً لوجود موضوعه.

وثالثة يراد منها عدم اتّحادها مع غيرها.

---

١. الفصول، ص ٦٢ (التنبيه الثاني)

وتوضيحه: أنّ وجودات الأعراض -كما ثبت في محلّه- في حدّ أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها، بمعنى أنّ العرض غير موجود بوجودين، بل وجوده النفسيّ عين وجوده الرابطي، فوجودها في الخارج هو الرابط بين ماهيّاتها وموضوعاتها، وإلّا فالموضوعات في حدّ ذواتها أجنبيّة عن ماهيّات أعراضها ولا رابط بينهما إلّا الوجودات العرضيّة.

وحينئذ فقد يلاحظ العرض على واقعه بلا مؤونة أُخرى، فحيث إنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فلا محالة يكون مرآتاً ومعرّفاً لموضوعه ونعتاً له وفانياً فيه، حيث إنّه من أطواره وشؤونه، وبهذا الاعتبار يكون عرضيّاً ومشتقّاً[1].

وأخرى يلاحظ لا كذلك، بل بإسقاط حيثيّة كونه لموضوعه، ويلاحظ بما هو شيء من الأشياء فيكون عرضاً مبايناً غير محمول، حيث إنّه بهذه الملاحظة غير موضوعه، فكيف يكون عينه؟ ويعبّر عنه بالمصدر أو اسم المصدر مع ما ذكرنا من الفرق بينهما.

وممّا ذكرنا علم عدم إمكان «البشرط شيئيّة» في هذا المقام، فإنّها إنّما تلحظ

---

١. لا يخفى عليك ما في هذه الدعوى من وجوه:

الأوّل: أنّها على تقدير تماميّتها فإنّما تختصّ بخصوص المبادئ التي هي من سنخ الأعراض حتّى تكون وجوداتها في أنفسها وجودات لموضوعاتها.

وأمّا في غيرها من المبادئ الاعتباريّة كالإمكان والوجوب والامتناع والوجوب والحرمة ونحوها، فلا مجال فيها لدعوى أنّ اعتبار اللابشرطيّة يوجب اتّحادها مع موضوعاتها، فإنّ المفروض أنّ المبادئ فيها لا وجود لها في أنفسها حتّى تكون وجوداتها وجودات لموضوعاتها.

الثاني: أنّ لحاظ العرض على ما هو عليه وإن سلمنا أنّه يصحّح كونه نعتاً لموضوعه إلّا أنّه لا يصحّح كونه نعتاً لجميع ملابساته من الزمان والمكان والآلة والمفعول وغيرها، فلا يبقى مجال لدعوى اللابشرطيّة فيها أصلاً كما هو ظاهر.

الثالث: أنّ وجود العرض في نفسه وإن كان وجوده لموضوعه إلّا أنّه مغاير مع وجود موضوعه لا محالة، ومعه كيف يمكن دعوى الاتّحاد بينهما خارجاً، وهل المغايرة الحقيقيّة ترتفع بلحاظ اللابشرطيّة، وعليه فلا مناص في مقام الحمل من أخذ مفهوم الذات في المشتقّ كما عرفت. [المقرّر ﷺ]

بالإضافة إلى الخارجيّات، وأمّا في غيرها -كما فيما نحن فيه- فيكفي في الاتّحاد لحاظ الشيء على واقعه ولا بشرط.

كما أنّه ظهر أنّ المبدأ للمشتقّات ليس المصدر ولا اسم المصدر، فإنّهما مأخوذان «بشرط لا» وما كان كذلك يستحيل أن يكون مبدأ لما أُخذ «لا بشرط» بل المبدأ شيء يعرضه الاعتباران كلاهما وهو المبهم حتّى من حيث اللابشرطيّة والبشرط لائيّة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أنحاء الأعراض، فإنّ الجهة المذكورة -وهي كون وجوداتها في حدّ أنفسها وجوداتها لموضوعاتها- مشتركة بين الجميع، سواء كان قيامها بنحو الصدور أو الحلول، كما أنّه لا فرق في ذلك بين أقسام المشتقّات من اسمي الفاعل والمفعول وأسماء الآلة والأزمنة والأمكنة، فإنّ العرض منتسب إلى الذات وقائم بها في الجميع وإن اختلفت النسبة فيها، كما أوضحناه في المقدّمة السادسة.

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا حال الجنس والفصل والمادّة والصورة، فإنّ الفرق بينهما أيضاً باللابشرطيّة والبشرط لائيّة وإن كان بينهما وبين العرض والعرضي فرق من جهة أُخرى، حيث إنّ العرض قائم بالموضوع وغير محصّل له بخلاف الصورة، فإنّها فعليّة المادّة ومحصّلة لها وحالّة فيها، والمادّة بالقياس إليها قوّة واستعداد لكنهما مشتركان مع العرض والعرضي من تلك الحيثيّة، فإن أُخذ ذات الصورة والمادّة بشرط لا ولوحظ كلّ منهما على حياله من القوّة والفعليّة فلا اتّحاد لأحدهما مع الآخر، ولا يصحّ الحمل بينهما، ويعبّر عنهما بالصورة والمادّة كالنفس والبدن للإنسان.

وإن أُخذتا «لا بشرط» وبما هما عليه من الاتّحاد حيث إنّ المادّة مقوّمة للصورة والصورة محصّلة لها فيصحّ الحمل بينهما ويتّحد كلّ منهما مع الآخر.

**[في ذكر الأقوال في مسألة المشتقّ]**

إذا تمهّدت هذه المقدّمات، فنقول: الأقوال في المسألة وإن كثرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخّرين، والأصل في المسألة قولان: الوضع مطلقاً لخصوص المتلبّس، أو للأعمّ منه ومن المنقضي عنه. ويشبه أن يكون النزاع مبتنياً على البساطة والتركّب في مفهوم المشتقّ، فإن قلنا بالتركّب فحيث إنّ مفهوم المشتقّ أُخذ فيه انتساب المبدأ إلى الذات ويكفي في الانتساب التلبّس في الجملة فلا محالة يكون موضوعاً للأعمّ، بخلاف ما إذا قلنا بالبساطة فإنّه عليها ليس المشتقّ إلّا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط، فهو ملازم لصدق نفس المبدأ، ومع انتفائه ينتفي العنوان الاشتقاقي أيضاً، ويكون حاله حينئذ حال الجوامد بعينها في أنّ مدار صدق العنوان هو فعليّة المبدأ وإن كان بينهما فرق من جهة، وهي أنّ شيئيّة الشيء حيث إنّها بصورته والمادّة غير متّصفة بالعنوان أصلاً فلا يصحّ الاستعمال في المنقضي عنه وما لم يتلبّس بعد أصلاً، بخلاف المشتقّات فإنّ المتّصف بالعناوين الاشتقاقيّة هي الذوات وهي باقية بعد زوال التلبّس فيصحّ الاستعمال مجازاً.

**[في أنّ المختار هو البساطة والوضع لخصوص المتلبّس بالمبادئ]**

وعليه فبعد ما عرفت -بما لا مزيد عليه- بساطة العناوين الاشتقاقيّة يظهر لك الحقّ من القولين، وهو الوضع لخصوص المتلبّس بالمبادئ على اختلافها، ولا فرق في ذلك بين أنحاء المشتقّات أصلاً.

وأمّا الأقوال الأُخر فهي: إنّما نشأت من اختلاف المبادئ تارة من جهة انقسامها إلى الأعراض كما هو الغالب أو الجواهر والاعراض تنقسم إلى مقولة

الكيف كما هو الغالب وإلى غيرها، والكيف إلى جسماني ونفساني، والنفسانيّ إلى حال وملكة باعتبار سرعة الزوال وعدمها، والجسماني إلى ما كان من قبيل الأفعال العرفيّة أي ما كان نسبتها إلى موضوعاتها نسبة صدوريّة كالضرب والقتل وأمثالهما أو من قبيل الصفات التي نسبتها إلى موضوعاتها نسبة الحلول كالسواد والبياض وأمثالهما. والجواهر تنقسم إلى ما كان النسبة بينها وبين الذات نسبة المبدئيّة كالحائض، فإنّ نسبة المرأة إلى الدم نسبة المبدئيّة أو غيرها كالمشمّس واللابن وغيرهما.

وأُخرى من جهة الفعليّة والملكة والصناعة فاختلط ما كان مبدؤه ملكة بما كان فعليّاً، ولذا استدلّ على الأعمّ بصدق المجتهد والبزاز على من لا يشتغل بالبزّازيّة والاستنباط فعلاً مع الغفلة عن أنّ المبدأ فيهما ملكة وصناعة، فالتلبّس بهما فعلي وانقضاء كلّ شيء بحسبه، أو من جهة اختلاف المشتقّات بحسب هيئاتها، ففصل بين أسماء الفاعلين وما يتبعها وبين أسماء الأمكنة والآلات ونحوهما.

**[في بطلان القولين الآخرين وهُما التفصيل تارة بين كون المشتقّ محكوماً عليه وبه وأُخرىٰ بين كون الذات متّصفةً بضدّ المبدأ وعدمه]**

وقد ظهر ممّا ذكرنا عدم الفرق أصلاً فيما يهمّنا باختلاف المبادئ أو باختلاف النسب والإضافات، فنسبة العرض إلى فاعله وإن كانت أوّليّة وإلى غيره ثانويّة وفضلة إلّا أنّها لا تتفاوت فيما نحن فيه.

وأمّا التفصيل بين ما إذا كان المشتقّ محكوماً عليه أو به أو بين ما إذا كان الذات متّصفة بضدّ المبدأ وعدمه، فيظهر بطلانهما ممّا ذكرناه أيضاً، فالذي يليق لأن يكون محلّ الكلام بين الأعلام هو الوضع مطلقاً لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، وقد عرفت أنّ المسألة مبتنية على مسألة البساطة والتركّب.

**[في أنّ ما يليق للبحث عنه هو الوضع للأعمّ والأخصّ وأنّهما مبتنيان على التركّب والبساطة وتوضيح الابتناء]**

وتوضيح ذلك: أنّه إن قلنا بالوضع للمركّب فلا محالة يكون الركن الوطيد هو الذات، وانتساب المبدأ إليها كأنه جهة تعليليّة لصدق المشتقّ عليها، ومن المعلوم أنّ النسبة الناقصة التقييديّة لم يؤخذ فيها زمان دون زمان، كيف وقد بيّنّا عدم دلالة الأفعال على الزمان، فالمشتقّات لا تدلّ عليه بالأولويّة، وأمّا من لم يتلبّس به بعد فلا يصدق عليه المشتقّ إلّا بالعناية ولحاظ علاقة الأول أو المشارفة لعدم تحقّق الانتساب، فلا ملازمة بين عدم دلالتها على الزمان وصدقها على من لم يتلبّس بعد على نحو الحقيقة لما عرفت: من أنّها -على تقدير التركّب- تدلّ على فعليّة التلبّس المفقودة فيمن لم يتلبّس بعد، بخلاف المنقضي عنه، فحيث إنّ التلبّس والانتساب صارفيه فعليّاً، والذات- التي هي الركن في صدق المشتقّ- باقية، فلامحالة يصدق المشتقّ عليه بحسب اقتضاء طبع المعنى في نفسه. ولابدّ في عدم الصدق من لحاظ عناية أُخرى توجب التخصيص بأحد الفريقين، ولذا كان المشهور بين القدماء القائلين بالتركّب هو الوضع للأعمّ، وهذا بخلاف الوضع لمعنى بسيط، فإنّ الركن في صدق المشتقّ -بناءً على البساطة- هو نفس المبدأ، غاية الأمر أنّه ملحوظ بنحو يصحّ معه الحمل، ولا يكون مباينا للذات بحسب الوجود، فتقوّم الصدق بالمبدأ فإذا انعدم وانقضى فلامحالة لا يصدق العنوان الاشتقاقي إلّا بالعناية، بل أقول: إنّ العناوين الاشتقاقيّة من هذه الجهة أسوأ حالاً من العناوين الذاتيّة.

بيان ذلك: أنّ العناوين الذاتيّة وإن كانت فعليّتها بفعليّة صورها، والمادّة غير متّصفة بالعنوان أبداً إلّا أنّ المادّة قبل الاتّصاف وبعده موجودة، ولذا قلنا: إنّ الاستعمال فيها قبل الاتّصاف وبعد انقضائه غلط، وأنّ العلائق المذكورة في علم

البيان من الأول أو المشارفة أو علاقة مّا كان كلّها مختصّة بخصوص المشتقّات، وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقيّة فإنّها عين مبادئها وهي بسيطة، فإذا انعدمت المبادئ تنعدم العناوين بالكلّيّة ولا يبقى شيء أصلاً.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لا بدّ وأن لا يصحّ الاستعمال في المنقضي عنه أو من لم يتلبّس بعد في العناوين الاشتقاقيّة بطريق أولى، فإنّها كما ذكرت أسوأ حالاً من العناوين الذاتيّة.

قلنا: نعم إلّا أنّ المتّصف بالعناوين الاشتقاقيّة حين الاتّصاف هي الذات، وحيث إنّها موجودة قبل الاتّصاف وبعده، فيصحّ الاستعمال، بخلاف العناوين الذاتيّة فإنّها كما عرفت عناوين لنفس الصورة والمادّة غير متّصفة بها في حال من الحالات أبداً.

وبالجملة بقاء الموصوف في العناوين الاشتقاقيّة هو المصحّح للاستعمال وإن لم يكن مأخوذاً في المعنى.

**[في أنّ البراهين الدالّة على بساطة المعنى تدلّ على الوضع لخصوص المتلبّس]**

وحاصل ما ذكرنا: أنّ البراهين الدالّة على بساطة المعنى تدلّ على الوضع لخصوص المتلبّس وفاقاً لمتأخّري الأصحاب والأشاعرة.

ويدلّ عليها -زيادة على البراهين السابقة- التبادر، فإنّه لا إشكال ولا ريب في أنّ أهل كلّ لغة يتبادر إلى أذهانهم من الهيئات الاشتقاقيّة ركنيّة المبدأ، ويلزمها بساطة المعنى وخروج الذات عن المفهوم، ويتفرّع عليه كون المعنى هو خصوص المتلبّس، فكما أنّ البراهين العقليّة تدلّنا على بساطة المعنى، فكذلك يدلّ عليها الفهم العرفي والتبادر في الأوضاع النوعيّة ممّا يسهل تحصيله في كلّ لغة، لكثرة دوران ما كان موضوعاً بهذا الوضع على الألسنة بحيث لا يخفى معناه على من التفت إليه وإن صعب تحصيله في الأوضاع الشخصيّة غاية الصعوبة.

**[في أنّ تبادر البساطة المستلزمة للوضع لخصوص المتلبّس يتفرّع عليه صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ]**

وبالجملة فلو شككنا في كلّ تبادر فلا نشكّ في انفهام ركنيّة المبدأ من المشتقّات[1]، ويلزمها الوضع لخصوص المتلبّس، ويتفرّع على ذلك صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ.

**[في عدم التنافي بين صحّة السلب وصحّة الحمل]**

ودعوى: منافاة صحّة السلب مع صحّة الحمل مع أنّها مفروضة فيما نحن فيه فكيف يعقل أن تكون علامة المجاز؟ مدفوعة بأن صحّة الحمل بالعناية لا تنافي صحّة السلب بلا عناية، كما هو واضح.

**[إيرادٌ ودفعٌ]**

وأمّا **ما أُورد** عليها بما حاصله: بأنّه إن أردتم صحّة السلب المطلق فهي ممنوعة، وإن أردتم صحّته مقيّداً بكون المبدأ فعليّاً في الحال، فهي لا تدلّ على المجازيّة، فإنّ سلب المقيّد أعمّ من سلب المطلق كما هو ظاهر، **فمدفوع** بأنّه بناءً على البساطة -كما أثبتناها- لا يعقل هناك معنى جامع بين المتلبّس والمنقضي عنه، فإن لم يصحّ السلب عن المنقضي عنه فلا مناص عن وضعه له بخصوصه أو الاشتراك لفظاً بينه وبين المتلبّس، وكلاهما واضح البطلان، ولا يلتزم بها أحد.

والحاصل: أنّه بعد إثبات بساطة المعنى لا يعقل عدم صحّة السلب عن المنقضي عنه بعد الفراغ عن عدم الاشتراك وعن عدم الوضع له بخصوصه، فلاحاجة

---

١. لا يخفى أنّ استفادة ركنيّة المبدأ من المشتقّات وإن كانت ظاهرة إلّا أنّه لا ملازمة بينها وبين بساطة المفاهيم الاشتقاقيّة، نعم لازمها هو الوضع لخصوص المتلبّس، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

إلى ما أجاب به الشيخ الأنصاري[1] ﷺ عن هذا الإشكال بأنّ صحّة السلب باعتبار المعنى الوجداني الارتكازي من ألفاظ المشتقّات وإن لم يمكن إلزام الخصم بها بدعوى الوجدان كما في كلّ مقام. فلو ادّعى أحد أنّ صحّة سلب الأسد عن الرجل الشجاع إن كان باعتبار المعنى الجامع، فممنوعة، وإلّا فغير مفيدة، فلا يمكن جوابه إلّا بما أجاب به الشيخ الأنصاري ﷺ وإن لم يلزم به الخصم، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الجامع بناءً على البساطة غير معقول حتّى يقال بأن صحّة السلب باعتباره ممنوعة، وإلّا فغير مفيدة، بل أقول: إنّه لا يمكن أن يتصوّر الجامع حتّى بناءً على التركيب.

وبيانه: أنّ مفهوم المشتقّات -بناءً على التركيب- ليس مركّباً من مفهوم المبدأ ونسبة ناقصة تقييديّة حتّى يكون المفهوم مركّباً من مفهوم اسمي وحرفي، إذ عليه لا يمكن الحمل على الذات أبداً، ولا يمكن استعمالاتها، لما ذكرنا سابقاً من أنّ الحروف لا يصحّ استعمالها إلّا في طي الكلام حتّى تكون رابطة بين المفاهيم الاستقلاليّة، مع أنّه لا إشكال في حمل المشتقّات على الذوات وجواز استعمالها منفردة وإفادتها لمعانيها وإن لم تكن في ضمن تركّب كلامي.

وتخصيص الشيخ الأنصاري[2] ﷺ محلّ الكلام والنزاع بخصوص المفاهيم الإفراديّة إنّما هو للإشارة إلى ذلك، ولئلّا يدّعى الخصم بأنّ دلالتها على خصوص المتلبّس أو الأعمّ من جهة وقوعها في ضمن التراكيب الكلاميّة، بل القائل بالتركّب إنّما يدّعى التركّب من الذات والمبدأ، غاية الأمر أنّ المفهوم متضمّن لمعنى حرفي كأسماء الإشارة والموصولات وغير ذلك، ولذا قلنا: إنّه بناءً على التركّب فالذات هي الركن، لكنّها لم تؤخذ مطلقة بحيث يكون المفهوم مركّباً من المبدأ والذات على إطلاقها، بل بما هي

---

١. انظر: المشتق، ص ١٨و١٩و٢٣.

٢. انظر: المشتق، ص ١٧و١٨و٢٣.

متضمّنة لمعنى حرفي، وحينئذ فحيث إنّ فرديّة الفردين أي المنقضي عنه والمتلبّس بلحاظ الزمان، فلا بدّ وأن يكون هناك زمان جامع بينهما. ومن المعلوم أنّ مفاهيم المشتقّات عارية عن الزمان، فما ذا يكون جامعاً بينهما مع قطع النّظر عن الزمان، وبما ذا يكون الفردان فردين مع قطع النّظر عنه فلا بدّ -مع عدم اعتبار الزمان في المفهوم وعدم تعقّل جامع آخر بين المتلبّس والمنقضي عنه- أن يكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس وأن يكون سلبه عن المنقضي عنه صحيحاً، بداهة أنّ عدم صحّة السلب إمّا باعتبار المعنى الجامع، أو من جهة وضعه لخصوص المنقضي عنه، أوله بوضع آخر بنحو الاشتراك، والأوّل غير معقول، والأخيران لا يلتزم بهما القائل بالأعمّ.

والحاصل: أنّ الشبهة المذكورة في صحّة السلب وإن لم يمكن دفعها فيما أمكن تصوّر الجامع العرفي بين المعنيين -إلّا بدعوى الوجدان غير المفيد في إلزام الخصم- إلّا أنّه يمكن دفعها في خصوص ما لا يمكن فيه تصوّر الجامع أبداً. بل التحقيق أنّه لو تنزّلنا عن عدم أخذ النسبة في مفاهيم المشتقّات وقلنا بوضع الهيئات للنسبة الناقصة التقييديّة التي هي من المعاني الحرفيّة لما أمكن تصوّر الجامع أيضاً فإنّ حال النسبة التقييديّة في المقام لا تزيد على سائر النسب التقييديّة كـ«غلام زيد» أو التامّة كـ«زيد إنسان» فكما لا يتوهّم صدق النسبتين المذكورتين في غير المتلبّس، كذلك في المقام، بل النسبة الناقصة التقييديّة كما عرفت نتيجة النسبة التامّة الخبريّة فلو لم تكن التامّة أعمّ من المنقضي عنه والمتلبّس فلا بدّ وأن تكون الناقصة أيضاً كذلك.

**[في ذكر دليل آخر على الوضع للمتلبّس]**

فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ ما بنينا عليه -من ملازمة القول بالتركيب للوضع للأعمّ- غير صحيحة، بل الحقّ هو الوضع لخصوص المتلبّس مطلقاً. وربما يستدلّ على المطلوب بتضادّ المبادئ بعضها مع بعض كالقيام والقعود فلا بدّ وأن يكون

مشتقّاتها أيضاً متضادّة، وهو يدلّ على الوضع للمتلبّس وإلّا لم يكن بينهما مضادّة، بل مخالفة لصدقهما فيما إذا كان التلبّس بأحدهما منقضياً وبالآخر فعلياً، فيجتمعان في الصدق فلا يكون بينهما مضادّة، هذا خلف.

**[إيرادٌ ودفعٌ]**

**وأُورد عليه** بما حاصله بتوضيح منّا: إنّ المبادئ وإن كانت مضادّة إلّا أنّه لايمتنع أن يحصل من ناحية الهيئات فيها خصوصيّة يرتفع التضادّ بها، فتضادّ المبادئ لايلازم تضادّ المشتقّات أصلاً.

**وفيه:** أنّ هيئات المشتقّات بناءً على كون مفادها بسيطاً لا تفيد إلّا إخراج المبدأ عن البشرط لائيّة إلى اللا بشرطيّة، فهي هي بعينها والاختلاف بالاعتبار، فلامحالة يكون التضادّ باقياً على حاله كما في مبادءها، وأمّا بناءً على التركيب فحيث إنّك عرفت عدم تعقّل جامع بين المنقضي عنه والمتلبّس فلا محالة يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس فيبقى التضادّ على حاله.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته -من مضادّة المعاني الاشتقاقيّة- ينافي ما ذهب إليه علماء الميزان من أنّ نقيض المطلقة العامّة الدائمة المطلقة، وأن لا تنافي بين قضيّتي «زيد قائم» و«زيد قاعد» إلّا إذا قيّد أحدهما بالدوام فينافي صدق الآخر ولو في أحد الأزمنة بالضرورة.

قلت: إنّ نظر المنطقي إلى البراهين المفيدة للقطع فلا محالة يكون نقيض «زيد قائم»، «زيد ليس بقائم دائماً»، وأمّا لو لم يقيّد بالدوام، فيمكن أن يكون مراد المتكلّم من الإثبات الإثبات في زمان ومن النفي النفي في زمان آخر وإن كان على خلاف الظاهر، إذ ليس نظره إلى الظواهر أصلاً بل إلى البراهين القطعيّة. وهذا بخلاف الأُصولي، فإنّ نظره إلى الظواهر وما يفهم من اللفظ بحسب الانفهام العرفي فإذا فرضنا أنّ المشتقّ

ظاهر في خصوص المتلبّس دون الأعمّ لوضعه له بخصوصه، فلا محالة يكون بين الإثبات والنفي تنافٍ بحسب ظاهر الكلام، والمتّبع للأُصولي ليس إلّا الظواهر.

وبالجملة، المضادّة بحسب الفهم العرفي لا تنافي عدمها بحسب الفهم الفلسفي.

ونظير ما نحن فيه ما توهّمه بعض من أنّ مفهوم أدلّة عدم انفعال الكرّ انفعال الماء القليل بشيء في الجملة، فإنّ نقيض السالبة الكلّيّة الموجبة الجزئيّة لا الكلّيّة، مع الغفلة عن أنّ المنافاة القطعيّة بينهما وعدم إمكان اجتماعها عقلاً -كما عليه نظر المنطقي- لاتنافي أن يكون ظهور القضيّة في الموجبة الكلّيّة كما عليه نظر الأُصولي فإنّ قولهم ﷺ: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء»[1] ينحلّ بنظر العرف إلى قضايا متعدّدة كقولنا: «لا ينجّسه بول» و«لا دم» و«لا» و«لا» فيكون مفهومه بنظرهم إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه كذا وكذا وكذا، والمدار في الاستنباط على الظهور العرفي[2] لا على الدقّة الفلسفية، فتدبّر.

**[في أدلّة القائل بالأعمّ]**

واستدلّ القائل بالأعمّ بوجوه:

**[الدليل الأوّل: كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، والجواب عنه]**

**الأوّل:** كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، فلو كان حقيقة في خصوص المتلبّس، لزم كثرة الاستعمالات المجازيّة وهي منافية لحكمة الوضع.

**وفيه:** أنّ الاستعمال في موارد الانقضاء وإن كان كثيراً إلّا أنّه لم يعلم أنّ الاستعمال

---

١. الكافي، ج ٣، ص ١-٢؛ التهذيب، ج ١، ص ١٠٩-٤٠؛ الوسائل، ج ١، ص ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٢. قد بيّنا في محلّه أنّ المفهوم من تعليق الحكم على الشرط إنّما هو ارتفاع الحكم المذكور عند ارتفاع الشرط فإذا كانت القضيّة سالبة كلّيّة فرفع الحكم المذكور فيها ولو عرفاً ليس إلّا نقيض الحكم ولو بنحو الموجبة الجزئيّة، وأمّا إثبات الموجبة الكلّيّة فهو يحتاج إلى دليل آخر غير المفهوم. [المقرّر ﷺ]

بلحاظ حال الانقضاء حتّى يكون مجازاً، بل الظاهر أنّه بلحاظ حال التلبّس ولا إشكال في كونه على هذا حقيقة.

وتوهّم: أنّ الاستعمال لو كان بلحاظ حال التلبّس حتّى يكون حقيقة فلا يكون فرق في هذا اللحاظ بين المشتقّات والجوامد مع أنّ الاستعمال في الجوامد في حال الانقضاء ولو بلحاظ حال التلبّس في غاية الندرة، مدفوع بما ذكرناه سابقاً من أنّ المتلبّس بالأوصاف الذاتيّة هي الصور النوعيّة لا الهيولى المبهمة حتّى في حال وجود الصور أيضاً، فإذا زالت الأوصاف الذاتيّة انعدمت موضوعاتها أيضاً، وما هو باق ليس إلّا الهيولى المبهمة غير المتّصفة بالوصف العنواني أصلاً، بخلاف العناوين الاشتقاقيّة، فإنّ الموصوف فيها -وهي الذات- باقية بعد انقضاء الوصف فيصحّ الاستعمال فيها بلحاظ حال التلبّس بلا عناية.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا ملازمة بين كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء وبين كثرة المجاز، بل الملازمة بينها وبين كثرة الاستعمال بلحاظ حال الانقضاء، وكثرة الاستعمال بلحاظ هذا الحال ممنوعة جدّاً، بل لم يعلم مورد لا يمكن الاستعمال فيه بلحاظ حال التلبّس فضلاً عن كثرته.

فإن قلت: إنّ آية السرقة والزنا من هذا القبيل، فإنّ الظاهر بل المتعيّن أنّ الاستعمال فيهما بلحاظ حال الانقضاء.

قلت: كلّا بل يمتنع أن لا يكون بلحاظ حال التلبّس، فإنّ صدور السرقة هي العلّة للحكم والسارق هو تمام الموضوع، ويمتنع انفكاك الحكم عن موضوعه كانفكاك المعلول عن علّته التامّة، فالسارق حين صدور السرقة منه محكوم بوجوب جلده، غاية الأمر أنّ الحكم المذكور لا يسقط مع عدم امتثاله، وأين هذا من استعمال المشتقّ في المنقضي عنه بلحاظ حال الانقضاء؟ بل أنّ كون الاستعمال في الآية المباركة في حال

الانقضاء ممنوع فضلاً عن كونه بلحاظ الانقضاء، بل هي من قبيل القضايا الحقيقيّة التي فعليّة الحكم فيها بفعليّة موضوعه، فتدور فعليّة الحكم مدار فعليّة السرقة ويمتنع تخلّفها عنها، وإلّا فما فرضناه موضوعاً تامّاً للحكم يلزم أن لا يكون كذلك، وهو خلف.

**[في تقسيم الحكم إلى قسمين أحدهما يدور الحكم مدار موضوعه وجوداً وعدماً والآخر يدور مدار حدوثه فقط]**

وبالجملة الحكم على **قسمين**:

**قسم** يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً، فلايبقى الحكم بعد انقضاء الوصف المأخوذ في الموضوع كحرمة شرب الخمر، فإنّها تدور مدار الخمريّة وجوداً وعدماً.

**وقسم آخر** يدور مدار وجود موضوعه في الخارج، ولا يحتاج إلى بقاء الموضوع في بقائه، فتكون العلّة المحدثة علّة مبقية أيضاً، ولا يسقط هذا الحكم إلّا بالامتثال كحكم السارق والزاني. وفي كلا القسمين حدوث الحكم فرع التلبّس بالوصف، فلابدّ وأن يكون المشتقّ مستعملاً في المتلبّس، وإلّا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه.

**[في بطلان الاستدلال للأعمّ بآية ﴿لا ينال...﴾]**

وممّا ذكرناه ظهر فساد الاستدلال للأعمّ باستدلال الإمام عليه السلام على عدم لياقة من كان عابداً للوثن للخلافة بآية ﴿لَا يَنَالُ عَهدِيَ الظَّالِمِين﴾[1] [2] بأنّه لو كان المشتقّ موضوعاً للمتلبّس لما صحّ الاستدلال بالآية قطعاً، لعدم اتّصافهم بهذا الوصف ظاهراً حين التصدّي للخلافة.

وجه الفساد: أن هذه القضيّة من القضايا الحقيقيّة التي عرفت أنّ فعليّة الحكم فيها بفعليّة موضوعه، فمن اتّصف بالظلم في زمان ما يشمله الحكم قطعاً، وهو أنّ عهد

---

١. البقرة: ١٢٤.

٢. الكافي، ج ١، ص ١٧٥-١٧٤ (باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة) الحديث ١.

الله لا يناله أبداً، غاية الأمر أنّ استدلال الإمام عليه السلام بالآية مبتن على أن يكون حدوث الظلم ولو آناًما علّة لعدم نيل الخلافة حدوثاً وبقاءً، وأين هذا من استعمال المشتقّ في الأعمّ؟

تبصرة: لا يخفى أنّه ليس لأحد أن يمنع عن كون الظلم وهو عبادة الأوثان في مورد الآية علّة لامتناع نيل عهد الله ولو بعد زواله وانعدامه، فإنّا وإن لم نشترط العصمة بالمعنى المعتبر في الإمام عليه السلام حين إمامته قبل اتصافه بالإمامة، إلّا أنّه لا بدّ من اعتباركونه خالياً عن الرذائل والأوصاف الذميمة حتّى لا يكون مطعوناً فيه بعد إمامته بما علم منه سابقاً، فمنصب الخلافة لعظم قدرها لا بدّ وأن يكون المتلبّس بها غير متلبّس بما ينافيها من الظلم ولو في آن ما.

**[في ذهاب الفخر الرازي إلى الوضع للمتلبّس وكلام منه في تفسير آية ﴿لا ينال...﴾]**

فمن الغريب أنّ الفخر الرازي لمّا تعرّض لتفسير هذه الآية المباركة ذكرما حاصله: أنّ الشيعة استدلّوا بهذه الآية على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلهيّة لأنّهم كانوا عابدين للوثن مدّة مديدة.

وأجاب عنه بأن استدلالهم إنّما يتمّ بناءً على كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ من المنقضي عنه والمتلبّس، وهو ممنوع بل الحقّ أنّه موضوع لخصوص المتلبّس.

ثمّ أورد على نفسه بأنّهم فيما كانوا متلبّسين بالظلم شملهم قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1] فدلّت الآية المباركة على عدم لياقتهم للخلافة أبداً[2].

ولقد أجاد فيما أفاد وأنصف، والحقّ ينطق منصفاً وعنيداً، وحاصل ما ذكره يرجع إلى ما ذكرناه من كون القضيّة قضيّة حقيقيّة، وأنّ الظلم ولو آناًما علّة لعدم نيل الخلافة حدوثاً وبقاءً.

---

١. البقرة: ١٢٤.

٢. التفسير الكبير، ج ٤، ص ٤٦-٤٥.

**[في أُمور ينبغي التنبيه عليها]**

وينبغي التنبيه على أُمور:

**[الأوّل: في أنّ استعمال المشتقّ في القضايا في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء في غاية الندرة]**

**الأوّل**: أنّ المراد من «الحال» كما ظهر من مطاوي ما ذكرناه هو حال التلبّس لا حال النطق، لبداهة أنّ قضيّة: «كان زيد ضارباً»، أو: «يكون ضارباً» حقيقة وإن كان الضرب منقضياً في الأوّل وممّا لم يتلبّس به «زيد» في الثاني، فإطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة وإن كان الذات غير متّصف بالمبدأ حين الاستعمال.

ثمّ إنّ المشتقّ إمّا أن يؤخذ في ناحية الموضوع أو في ناحية المحمول، وعلى تقدير أخذه في الموضوع فإمّا أن يكون تمام الموضوع أو جزءه كما أنّه على تقدير أخذه في المحمول إمّا أن يكون تمام المحمول أو جزءه وما أُخذ في الموضوع إمّا أن يكون معرّفاً أو ممّا له دخل في الحكم.

أمّا ما كان من قبيل المعرّف -كالحكم بعدم جواز استصحاب أجزاء غير مأكول اللحم في الصلاة فإنّ العنوان فيه معرّف لما جعل موضوع الحكم حقيقة من الماهيّات الخارجيّة كالأسد والأرنب وغير ذلك- فهو ليس قسماً برأسه، فإنّ المعرّف لامحالة يكون مرآة للموضوع الحقيقي والكلام في أقسامه.

وأمّا ما كان بنفسه موضوعاً حقيقة فهو على قسميه -من كونه تمام الموضوع أو جزءه- إمّا أن يكون علّة للحكم حدوثاً وبقاءً، أو يكون علّة للحكم حدوثاً فقط، فبقاؤه ببقائه وارتفاعه بارتفاعه. وعلى كلّ تقدير فلا محالة لا ينفكّ الحكم عن وجوده، فلابدّ وأن يكون مستعملاً في خصوص المتلبّس وإلّا فيلزم ما ذكرناه سابقاً من تخلّف الحكم عن موضوعه، وهو محال.

وأمّا ما أُخذ في المحمول بقسميه ولم يكن في القضيّة رابطة زمانيّة، فإن استعمل في المتلبّس فلا إشكال في أنّه بلا عناية ولا تكلف، وأمّا إذا استعمل في المنقضي عنه فحيث إنّ المحمول إنّما حمل في ظرف الانقضاء وعدم التلبّس، والحمل يقتضي بظاهره التلبّس الفعلي، فيقع التنافي بينهما لا محالة، فلابدّ من تكلّف وعناية إما بأن يفرض المنقضي عنه متلبّساً تنزيلاً، أو بأن يلحظ الحمل باعتبار تلبّسه السابق حتّى يكون مفاد القضيّة أنّ زيداً هو الذي تلبّس بالضرب سابقاً، وكلاهما بعيدان عن الأفهام العرفيّة.

فظهر أنّ المشتقّات إذا كانت مأخوذة في عقد الوضع يستحيل استعمالها في المنقضي عنه، وإن كانت مأخوذة في عقد الحمل فيبعد ذلك، ويترتّب عليه أنّ الاستعمال في المنقضي مجازاً في غاية الندرة، بل ملحق بالمعدوم. ودعوى الكثرة نشأت من خلط موارد الاستعمال في الانقضاء بالاستعمال بلحاظ حال الانقضاء، فتدبّر جيّداً.

**[الثاني: في أنّ اسمي المفعول والآلة خارجان عن عموم عنوان النزاع]**

**الأمر الثاني:** أنّ العنوان المذكور في محلّ النزاع وإن كان يعمّ جميع المشتقّات إلّا أنّه لا بدّ من تخصيصه[1] بغير اسم المفعول واسم الآلة، فإنّ الأوّل موضوع لمن وقع

---

١. لا يخفى أنّ اسم المفعول إنّما وضع لمن يكون نسبة المبدأ إليه نسبة الوقوع سواء كانت هذه النسبة متحقّقة في الخارج أو لم تكن، فلفظ «المضروب» مثلاً في قولنا: زيد مضروب، قد استعمل في عين ما استعمل فيه قولنا: عمرو ليس بمضروب، ومن هنا يكون إطلاقه بلحاظ ظرف التلبّس حقيقة مطلقاً ولو في مورد لم يتحقّق فيه التلبّس بالمبدإ بالفعل كما في قولنا: زيد يكون مضروباً غداً، وعليه فلا مجال لدعوى خروج اسم المفعول عن حريم النزاع، بل يكون حاله حال بقيّة المشتقّات بلا فرق بينه وبينها أصلاً.
وأمّا اسم الآلة ففرض الانقضاء فيه إنّما يكون بانقضاء التهيّؤ والاستعداد، كما إذا اخرج المفتاح -مثلاً- عن قابليّة الفتح به فهو أيضاً بهذا اللحاظ يكون داخلاً في محلّ النزاع، فلا موجب لإخراج شيء من المشتقّات عن حريم النزاع أصلاً. [المقرّر حفظه الله]

عليه الفعل. وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء أبداً، بداهة أنّ الشيء بعد وقوعه لا ينقلب عمّا هو عليه، فصدق المشتقّ حال تلبّسه وانقضائه على نحو واحد.

وأمّا اسم الآلة فإنّ الهيأة فيه موضوعة لإسناد المبدأ إلى ما يقوم به بالتهيّؤ والاستعداد بمعنى أنّها موضوعة لإفادة صلاحية الموضوع لقيام المبدأ به، فلايشترط فيها التلبّس بالمبدأ أصلاً، بداهة صدق المفتاح مع عدم التلبّس بالفتح في زمان من الأزمنة.

**[الثالث: في أنّ ما ذكر في الفرق بين المشتقّ ومبدئه لا يختصّ بما إذا كان المبدأ غير الذات]**

**الأمر الثالث**: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً أنّ المبادي مأخوذة[1] «بشرط لا» والمشتقّات «لا بشرط» وهذا إنّما يتمّ فيما إذا كان المبدأ غير الذات كما في صفات الممكن، وأمّا ما كان المبدأ فيه عين الذات كما في صفات الواجب، فيشكل الأمر فيها فلا بدّ من الالتزام بما ذهب إليه صاحب ***الفصول***[2] ﷺ من نقل الصفات فيه -تبارك وتعالى- عن المعاني اللغويّة وهو أيضاً ممّا لا يمكن أن يلتزم به، لاستلزامه تعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار بالكلّيّة.

---

١. قد بيّنّا فيما سبق بطلان التفرقة بين المشتقّات ومبادءها باعتبار اللا بشرطيّة والبشرط لائيّة، وذكرنا أنّه لامناص من أخذ الذات المبهمة من جميع الجهات غير جهة ثبوت المبدأ لها في المفهوم الاشتقاقي. وعليه فكما يمكن أن يكون المبدأ مغايراً في الوجود مع الذات كذلك يمكن أن يكون متّحداً معها في الوجود بل في المفهوم أيضاً، كما في قولنا: الضوء مضيء والوجود موجود، وقد ذكرنا أنّ النسبة المأخوذة في المفهوم الاشتقاقي ليست نسبة خارجيّة حتّى لا يعقل تحقّقها بين الشيء ونفسه، بل هي عبارة عن تضييق المفهوم مع قطع النظر عن الوجود والعدم كما مرّ توضيح ذلك في بيان معاني الحروف، وعليه فلا موجب للالتزام بالنقل أو التجوّز في حمل مثل العالم والقادر عليه تعالى، ولكنّه لا يخفى أنّه بناءً على النقل أو التجوّز فلايراد من العالم إلّا نفس العلم والحضور كما لا يراد من القادر إلّا نفس القدرة والإحاطة فلا يكون ذلك مستلزماً لتعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار أصلاً. [المقرّر ﷺ]

٢. الفصول، ص ٦٢ (التنبيه الثالث).

**[في الجواب عن نقل صفات الله، وتمثيل عرفيّ لها]**

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن صفات الله -تبارك وتعالى- التي مرجعها إلى العلم والقدرة على ما هو المعروف وإن كانت عين ذاته وبعضها عين الآخر إلّا أنّها بحسب الخارج، وأمّا بحسب اللحاظ فقد تُؤخذ «لا بشرط» ويصحّ حمل بعضها على بعض، وأُخرى بشرط لا فلا يكون قابلة للحمل.

ونمثل لذلك مثالاً عرفيّاً تقريباً للأذهان، فنقول: إنّ النفس الناطقة الإنسانيّة نسبتها إلى معلوماتها وتصوّراتها نسبة الخلق والإيجاد فقد تلاحظ التصوّرات بما أنّها تحت حيطتها بحيث تفنى بغفلة النفس عنها ولو آناًما، فيعبّر عنها بالقدرة والإحاطة والاستيلاء، وأُخرى بما أنّها حاضرة للنفس بنفس ذواتها بحضور ذاتي فيعبّر عنها بالعلم، إذ لا معنى للعلم إلّا الحضور والانكشاف، فقدرة النفس إذا أُخذت «بشرط لا» أي بشرط أن لا يلحظ جهة الحضور والانكشاف، فلا يمكن حمل العلم عليها ولا حملها على العلم، وإذا أُخذت «لا بشرط» فيصحّ حمل أحدهما على الآخر.

هذا حال النفس التي هي مثال وظلّ له تبارك وتعالى، ويعلم منها كيفيّة حمل صفاته تعالى بعضها على بعض.

ومنه ظهر وجه حمل صفاته على الذات أيضاً، فإنّ العلم مثلاً إذا أُخذ «بشرط لا» فكما لا يصحّ حمله على القدرة، كذلك لا يصحّ حمله على الذات المتّحدة معها أيضاً.

**[في خروج البحث عن كيفيّة اتّحاد ذاته تعالىٰ مع صفاته عن محلّ الكلام]**

وأمّا البحث عن كيفيّة اتّحاد ذاته تعالى مع صفاته فهو خارج عن محلّ كلامنا ومن أدقّ المسائل الكلاميّة فلا وجه للخوض فيه أصلاً، بل الكلام متمحّض في جهة اللا بشرطيّة والبشرط لائيّة.

فإن قلت: إنّ المفاهيم الاشتقاقيّة يتبادر منها مغايرة مبادءها لما تحمل عليه، فلابدّ في حملها عليه تعالى من الالتزام بالتجوّز أو النقل، لفرض اتّحاد مبادءها مع الذات.

قلت: لا شبهة أنّ المغايرة المذكورة لم تؤخذ في مفاهيم المشتقّات، غاية الأمر أنّ المتعارف في صدق المشتقّات كذلك وعدم فهم العرف صدقه على المتّحد، لخفائه لا ربط له بتعدّد المفهوم أصلاً، فالمفهوم واحد، غاية الأمر أنّ التشكيك في صدقه والمتّبع هو نظر العرف في فهم المعاني لا في كيفيّة الصدق على ما في الخارج.

**[تنبيهان آخران]**

بقي هناك تنبيهان آخران أشار إليهما صاحب ***الكفاية***[1] ﷺ:

**[الأوّل: في عدم صحّة ما توهّمه بعضٌ من أنّه لا يشترط في صدق المشتقّ على شيء قيام المبدأ به]**

**أحدهما:** إنّه توهّم بعضهم أنّه لا يشترط في صدق المشتقّ على شيء قيام المبدأ به، ومثّل له بصدق «الضارب» و«المؤلم» مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم، وليت شعري ما أراد هذا المتوهّم؟ فهل يعقل صدق المشتقّ الذي بيّنّا أنّه عبارة عن نفس المبدأ المأخوذ «لا بشرط» مع عدم قيام المبدأ بالذات؟ وكيف يعقل حمله عليها أو وصفها به. غاية الأمر أنّه يختلف كيفيّة التلبّس فتارة يكون القيام حلوليّاً، وأُخرى صدوريّاً كما في المثالين، وثالثة غير ذلك.

**[الثاني: فيما توهّمه بعض من توقّف استعمال المشتقّ حقيقةً على كون الإسناد حقيقيّاً]**

**التنبيه الثاني:** أنّه توهّم بعض أنّ استعمال المشتقّ في معناه حقيقة -أي في المتلبّس- يشترط فيه أن يكون الإسناد حقيقيّاً كما في الماء الجاري لا مجازيّاً، كما في الميزاب الجاري.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٧٦ و٧٨.

والّذي يمكن أن يقال: إنّه لو بنينا على تركّب المشتق، فحيث إنّه مشتمل على النسبة الناقصة التقييديّة وقد بيّنّا سابقاً أنّها نتيجة النسبة التامّة الخبريّة فإن كانت نسبة حقيقيّة كانت الناقصة أيضاً، كذلك وإن كانت مجازيّة كانت الناقصة مثلها، وأمّا إذا قلنا ببساطته فحيث إنّه عارمن النسبة فيكون حاله حال المبدأ بل هو هو. غاية الأمرأنّ الاختلاف بينهما باللابشرطيّة والبشرط لائيّة فكما يكون استعمال لفظ الجريان في معناه في قولنا: جرى الميزاب، حقيقيّاً كذلك يكون في قولنا: الميزاب جار، ولا ملازمة بين مجازيّة الإسناد ومجازيّة الكلمة أصلاً.

والتحقيق أنّ الأمركذلك ولو بنينا على التركّب، فإنّ المفهوم كما ذكرناه بسيط في مقام الإدراك لا محالة، غاية الأمرأنّه عند التحليل ينحلّ إلى ذات ومبدأ ملحوظين بنحو خاصّ، أي بما أنّ أحدهما قائم بالآخرفالنسبة بما هي نسبة غيرملحوظة في مفهومه أصلاً، فلا تكون ملازمة بين مجازيّة الإسناد في النسبة التامّة بل الناقصة كما في الميزاب الجاري وبين مجازية الكلمة، فيكون توهّم ملازمة مجازيّة الإسناد لمجازيّة الكلمة في المفاهيم الاشتقاقيّة باطلاً على كلا القولين.



# المقصد الأوّل: في الأوامر

وفيه فصول:

## الفصل الأوّل: فيما يتعلّق بمادّة الأمر

وقد ذكرلها بحسب اللغة معان متعدّدة، منها: الشيء، والطلب، والحادثة، والغرض، وغير ذلك.

### [في أنّ لمادّة الأمر معنىً واحداً وهي الواقعة التي لها أهمّيّة في الجملة]

والتحقيق: أنّه لا إشكال في كون الطلب -المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة له- معنى له، وأنّ استعماله فيه بلا عناية وأمّا بقيّة المعاني فالظاهر أنّ كلّها راجعة إلى معنى واحد، وهي[1]: الواقعة التي لها أهمّيّة في الجملة. وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة، وقد ينطبق على الغرض، وقد يكون غير ذلك.

نعم، لا بدّ وأن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال والصفات، فلا يطلق على الجوامد، بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد[2]، فإنّه أيضاً من الأُمور التي لها أهمّيّة، فلا يكون للفظ «الأمر» إلّا معنى واحد

---

١. الظاهر أنّه لا وجه لأخذ «الأهمّيّة» قيداً في مفهوم الأمر، فإنّه يصحّ توصيف الأمر بأنّه لا أهمّيّة له، فلو كان التقيّد بالأهمّيّة مأخوذاً فيه لزم التناقض من توصيفه بذلك. [المقرّر حفظه الله]

٢. الظاهر أنّ إطلاق الأمر على الطلب وعلى غيره من قبيل الاشتراك اللفظي، فإنّه يجمع الأمر بمعنى الطلب على أوامر، وبالمعنى الآخر على أُمور، واختلاف الجمع شاهد على اختلاف المعنى. [المقرّر حفظه الله]

تندرج فيه كلّ المعاني المذكورة، وتصوّر الجامع القريب بين الجميع وإن كان صعباً إلّا أنّا نرى وجداناً أنّ الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد، ومعه ينتفي الاشتراك اللفظي.

## [في أنّ صيغة افعل للأمر أوجبت دلالته أيضاً على الوجوب بالوجه الذي دلّت الصيغة عليه]

ثمّ إنّ صيغة افعل حيث إنّها من مصاديق الأمر ونسبتها إليه نسبة المصداق إلى المفهوم، فيكون[1] الأمر في الدلالة على الوجوب كالصيغة في الدلالة عليه، وأمّا التفكيك بينهما في ذلك فهو وإن كان بالنظر البدوي أمراً ممكناً بأن يقال بدلالة الصيغة على الوجوب دون الأمر، أو بالعكس إلّا أنّه خلاف التحقيق، لما ستعرف من أنّ دلالة الصيغة على الوجوب إنّما هو بوجه يشبه الانصراف وإن لم يكن انصرافاً حقيقة، فلامحالة تدلّ مادّة الأمر على الوجوب أيضاً بتلك الدلالة وإن لم يكن الاستعمال في غيره مجازاً، لعدم أخذ الوجوب في الموضوع له، فلا يكون الاستعمال في خلاف الموضوع له الذي هو ملاك المجازيّة.

## [في أنّ مصداق الأمر هي الصيغة التي صدرت من العالي مولويّاً]

ثمّ لا يخفى أنّ الصيغة مطلقاً ليست من مصاديق الأمر، بل خصوص ما صدر من العالي بعنوان المولويّة وجوبيّاً أو استحبابيّاً، دون ما إذا كان بعنوان الشفاعة أو الإرشاد وإلّا كان من مصاديق الإرشاد والشفاعة دون الأمر وأمّا إذا كانت صادرة عن المساوي أو السافل فتكون مصداقاً للالتماس أو الدعاء ولا تكون مصداقاً للأمر وبالجملة يشترط في صدق الأمر على الصيغة كونها صادرة من العالي بعنوان المولويّة.

---

١. دلالة لفظ «الأمر» المستعمل في الطلب على الوجوب لعين الوجه الّذي يقتضي دلالة الصيغة على الوجوب وإن كان صحيحاً إلّا أنّه ليس لما أفاده ﷺ من أنّه من مقتضيات كون الصيغة من مصاديق الأمر، ودلالة الصيغة على الوجوب كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

## الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر

### [وفيه مقامان]

ويقع الكلام في مقامين:

**الأوّل**: من جهة شرح اللفظ.

**والثاني**: من الجهة الأُصوليّة.

### [المقام الأوّل في شرح اللفظ وبيان معنىٰ هيئات الأفعال الثلاثة من الماضي والمضارع والأمر وأنّ المعنىٰ في الأوّلين ينقسم إلىٰ الإنشاء والإخبار]

**أما المقام الأوّل**: فتوضيح الحال فيه أنّ هيئات الأفعال مطلقاً كما مرّ في بحث المشتقّ موضوعة[1] لنسب خاصّة، والنسبة تارة تكون إخباريّة، وأُخرى إنشائيّة مثلاً هيأة الفعل الماضي موضوعة لإفادة تحقّق المادّة، والنسبة المأخوذة فيه نسبة تحققية، ولذا قلنا بدلالته على الزمان التزاماً فيما إذا كان إخباراً.

---

١. قد مرّ الكلام في تحقيق مفاهيم هيئات الأفعال وما هو المستفاد من هيئة الأمر، فراجع. [المقرّر]

**[في الكلام عن هيئة الفعل الماضي وأنّها موضوعة إمّا للإخبار عن تحقّق المادّة أو لإنشاء تحقّقها]**

وأمّا إذا كان إنشاءً فقد يكون لإنشاء تحقّق المادّة بنفس اللفظ، كما في لفظ «بعت» الموجدة لنفس البيع في عالم الاعتبار، وقد يكون لإنشاء تحقّق المادّة في عالم التشريع، فيفيد مطلوبيّة المادّة من المكلّف، وهذا وإن كان نادر الاستعمال في غير القضايا الشرطيّة، بل لم نجد مورد يكون كذلك إلّا أنّه كثير الاستعمال فيها.

وبالجملة فمفاد الفعل الماضي في الجميع تحقّق المادّة، سواء كان في الخارج أو في عالم الاعتبار أو في عالم التشريع.

**[في الكلام عن هيئة الفعل المضارع وأنّها لا تدلّ على الحال والاستقبال إلّا بالسين أو سوف خلافاً للنحاة]**

وأمّا هيأة الفعل المضارع فهي موضوعة للنسبة التلبّسية، بمعنى أنّه يفيد تلبّس الفاعل بالمادّة فعلاً.

وأمّا ما ذكره النحويّون -من كونه مشتركاً بين الحال والاستقبال- فقد عرفت بطلانه سابقاً، وأنّ الدلالة على الاستقبال لا بدّ وأن تكون بمعونة كلمة «سين» أو «سوف».

والنسبة التلبّسية تارة تكون إخباراً وأُخرى إنشاء لإفادة تلبّس الفاعل بالمادّة في عالم الاعتبار بناءً على صحّته كما هو قول بعض، أو لإفادة تلبّس الفاعل بها في عالم التشريع كما في الاستعمالات الشائعة المتعارفة، فالمستعمل فيه على كلّ تقدير هي النسبة التلبّسيّة، والإنشاء والإخبار في الأفعال خارجان عن المداليل اللفظيّة، بل هما من المداليل السياقيّة، كما سبق في مباحث الحروف.

**[في الكلام عن مفاد صيغة افعل وأنّه النسبة الإنشائيّة الإيقاعيّة]**

وأمّا صيغة الأمر فهي دالّة على النسبة الإنشائيّة الإيقاعيّة فقط، فما لم تصدر الصيغة لا يتّصف المكلّف بأنّه وقع عليه المادّة في عالم التشريع، ويكون إيقاعها عليه وجعله في كلفتها بنفس الإنشاء، فهي موضوعة للنسبة الإنشائيّة الإيقاعيّة، ولا تستعمل في غير ذلك أبداً، فإذا ظهر أنّ ما وضعت له الهيأة ليس إلّا النسبة الإيقاعيّة الإنشائيّة ظهر لك أنّ القول بكون الموضوع له هو الطلب الإنشائي لا معنى له.

**[في أنّ الصيغة بعد استعمالها في معناها تصير مصداقاً للطلب]**

نعم قد بيّنّا في مبحث الحروف أنّها بعد استعمالها في معانيها تكون من مصاديق المعنى الاسمي كحروف النداء مثلاً، فإنّها إذا استعملت في معانيها النسبيّة تكون من مصاديق النداء الذي هو معنى اسمي، وكذلك الهيأة إذا استعملت في معناها يكون من مصاديق الطلب، وهذا غير الوضع لمفهوم الطلب، كما هو واضح.

**[الكلام في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه والكلام فيه في موضعين]**

بقي الكلام في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه، والكلام فيه يقع في موضعين:

**الأوّل:** في اتّحاد مفهومهما وعدمه

**والثاني:** في أنّ الموجود في النفس المترتّب عليه حركة العضلات هل هو أُمور ثلاثة: التصوّر، والتصديق بالفائدة، والشوق المؤكّد المعبّر عنه غالباً بالإرادة كما هو المعروف، أو هناك أمر آخر متوسّط بين الإرادة والحركة ونسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فاعله، لا نسبة الكيف إلى موضوعه، كما ذهب إليه جماعة من محقّقي المتأخّرين؟

**[تنبيه: في أنّ القائل بوحدة الطلب والإرادة لم يُقم برهاناً عليها مع إجمال مراده من الاتّحاد]**

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من التنبيه على أمر، وهو: أنّ القائلين بوحدة الطلب والإرادة -على إجمال المراد منها- لم يقيموا عليها برهاناً أصلاً، وإنّما أحالوها إلى الوجدان، وأنّه لا نرى غير الإرادة أمراً آخر يسمّى بالطلب، وسيتّضح لك -إن شاء الله تعالى- أنّ الأمر على خلاف ما يدّعونه.

**[الكلام في الموضع الأوّل في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه واختيار تغايرهما مفهوماً ومصداقاً وتزييف القول باتّحادهما مفهوماً والقول بتغايرهما مفهوماً واتّحادهما مصداقاً]**

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا الكلام في الموضع الأوّل فحاصله: أنّ المدّعي للوحدة وجداناً إن أراد أنّ المفهوم من أحدهما هو عين المفهوم من الآخر بأن يكون لفظا الطلب والإرادة مترادفين، فالإنصاف أنّ الوجدان على خلاف ما ادّعوه، فإنّ الإرادة باتفاق الجميع عبارة عن الكيف النفسانيّ القائم بالنفس. وأمّا الطلب فهو عبارة عن التصدّي لتحصيل شيء في الخارج، فلا يقال: طالب الضالّة، إلّا لمن تصدّى لتحصيلها في الخارج دون من يشتاق إلى تحصيلها فقط وإن لم يتصدّ لتحصيلها في الخارج. وإطلاقه على الفعل النفسانيّ -بناءً على ثبوت مرتبة أُخرى غير الإرادة- فإنّما هو من باب أخذ الغايات وترك المبادئ، فإنّه أيضاً يوجد باعمال النفس وإن لم يكن محتاجاً إلى تعب ومشقّة، كما في إطلاق «الأكل» على مجرّد البلع من دون مضغ، فإنّه أيضاً من هذا القبيل.

والحاصل: أنّ الطلب في التشريعيّات عبارة عن نفس إيجاد الصيغة، فإنّه بها يتصدّى الآمر لتحصيل مطلوبه في الخارج، وفي التكوينيّات ليس هناك تصدّ أصلاً،

بل بمجرّد تحريك النفس للعضلات يوجد المطلوب قهراً، فليس هناك مطلوب منه حتّى يتوقّف وجود المطلوب على إرادته، وعليه فيكون إطلاق الطلب على تحريك النفس من باب الأخذ بالغاية وترك المبادئ.

وإن أراد أنّهما مفهومان متغايران غاية الأمر أنّهما يصدقان على أمر واحد باعتبارين كما يصدق النيّة والعزم والقصد على شيء واحد باعتباركونه مضمراً في النفس وباعتبارفع التردّد وباعتبار الاستقامة، فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى الدعوى الأُولى إلّا أنّه أيضاً فاسد في حدّ ذاته، فإنّ الإرادة -كما عرفت- من مقولة الكيف، والطلب من مقولة الفعل[1] ويستحيل صدق المقولتين على أمر واحد باعتبارين، لتباينهما. فظهر أنّ الحقّ في هذا المقام مع القائلين بالتغاير وفاقاً للأشاعرة.

**[الكلام في الموضع الثاني في الأُمور التي في النفس وأنّ في النفس أمراً آخر رابعاً وراء التصوّر والتصديق والإرادة وهو الطلب]**

وأمّا الموضع الثاني فالحقّ فيه[2] أيضاً أنّ هناك مرتبة أُخرى بعد الإرادة تسمّى

---

١. مفهوم الطلب على ما عرفت عبارة عن التصدّي لحصول المراد، وهو وإن لم يكن من مقولة الفعل الاصطلاحية إلّا أنّه لا ريب في كونه من الأفعال العرفيّة الصادرة عن إرادة واختيار، فلا يمكن أن يتّحد مع مفهوم الإرادة مصداقاً. [المقرّرﷺ]

٢. ما أفاده شيخنا الأُستاذﷺ في تصوير الأمر بين الأمرين وكشف الغطاء عمّا دلّت عليه الروايات الواردة عن المعصومين ﷺ هو محض الحقّ الّذي لا ريب فيه، بداهة أنّ الفعل الاختياري بعد تعلّق الشوق به لا يخرج عن كونه تحت اختيار المكلّف وسلطانه، بل هو على ما كان عليه من أنّه إذا شاء فعله، وإذا لم يشأ لم يفعله، ولكنّه مع ذلك لا مانع من استناده إلى الله تعالى بوجه من جهة عدم استقلال العبد في إيجاده، فإنّ وجود الفعل يتوقّف على أن يفيض الله تعالى الوجود والقدرة وغيرهما من مبادئ الفعل على العبد آناً فآناً على ما هو الصحيح من أنّ الممكن لا يستغني في بقائه عن المؤثّر.

ولتوضيح ذلك نمثل مثالاً عرفياً يفترق به كلّ من مذهبي الجبر والتفويض عن المذهب الحق، فنقول: إذا فرضنا أنّ المولى أعطى لعبده سيفاً مع علمه بأنّه يقتل به نفساً، فالقتل إذا صدر منه باختياره لا يكون مستنداً إلى المولى بوجه، فإنّه حين صدوره يكون أجنبياً عنه بالكلّيّة، غاية الأمر أنّه هيّأ بإعطائه السيف مقدّمة إعداديّة من مقدّمات القتل، وبعد ذلك قد خرج أمر القتل عن اختياره بحيث لو شاء أن لا يقع في

بالطلب وهو نفس الاختيار وتأثير النفس في حركة العضلات، وفاقاً لجماعة من محقّقي المتأخّرين، ومنهم المحقّق صاحب ***الحاشية***[١] ﷺ.

**[في إقامة البرهان على المدّعى في الموضع الثاني]**

والبرهان عليه أن الصفات القائمة بالنفس من الإرادة والتصوّر والتصديق كلّها غير اختيارية فإن كانت حركة العضلات مترتّبة عليها من غير تأثير النفس فيها وبلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس في حركاتها، وهو باطل وجداناً، فإنّ النفس تامّة التأثير في العضلات من دون أن يكون لها مزاحم في سلطانها وملكها، وللزم أن تصدق شبهة إمام المشكّكين في عدم جواز العقاب بأنّ الفعل معلول للإرادة والإرادة غير اختيارية[٢]، وأن لا يمكن الجواب عنها ولو تظاهر الثقلان، كما ادّعاه[٣].

---

الخارج لما تمكّن منه، وهذا هو واقع التفويض وحقيقته. كما أنّه إذا شدّ آلة الجرح بيد العبد مع فرض ارتعاش اليد بغير اختيار العبد فأصابت الآلة من جهة الارتعاش نفساً فجرحته، فالجرح لا يكون صادراً من العبد بإرادته واختياره، بل هو مقهور عليه في صدوره منه لا محالة، وهذا هو واقع الجبر وحقيقته. وإذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوّة الكهربائيّة أو بغيرها فأوصل المولى القوّة إليها بوساطة سلك يكون أحد طرفيه بيد المولى، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس والمولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنّه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، وليس هو بمقهور عليه. وبما أنّ السلك بيد المولى وهو الّذي يعطي القوّة للعبد آناً فآناً فالفعل مستند إليه، وكلّ من الإسنادين حقيقي من دون أن يكون هناك تكلّف أو عناية، وهذا هو واقع الأمر بين الأمرين، فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار فهم مختارون في أفعالهم من دون أن يكون هناك شائبة القهر والإجبار. وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور وغيرها من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالى آناً فآناً بحيث لو انقطع عنهم الفيض آناً واحداً لما تمكّن العبد فيه من فعل أبداً، فالأفعال الاختياريّة بين الجبر والتفويض، ومنتسبة إلى المخلوقين من جهة وإلى الخالق من جهة أُخرى، فافهم ذلك واغتنمه. [المقرّر ﷺ]

١. هداية المسترشدين، ص ١٣٥.

٢. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٥١٧-١؛ التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٣٥-٢٣٦.

٣. التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٣٦.

**[في عدم كفاية مسبوقيّة الفعل بالإرادة غير الاختياريّة في دفع الإشكال مضافاً إلى استلزامه كون البارئ تعالى مقهوراً في أفعاله]**

وأمّا الجواب عنها بأنّ استحقاق العقاب مترتّب على الفعل الاختياري أي الفعل الصادر عن الإرادة وإن كانت الإرادة غير اختياريّة، فهو لا يسمن ولا يغني من جوع، بداهة أنّ المعلول لأمر غير اختياري، غير اختياري وتسميته إراديّاً من جهة سبقه بالإرادة من غير اختيار لا يوجب عدم كون العقاب ظلماً وتعدّياً في حقّ العبد المسكين العاجز المقهور في إرادته التي لا تنفكّ عن الفعل، بل يلزم أن يكون الباري -جلّ وعلا- مقهوراً في أفعاله، فإنّ الإرادة التي هي علّة تامّة لوجود المعلولات عين ذاته، ومن البديهي أنّ ذاته -تعالى وتقدّس- غير اختيارية له تبارك وتعالى.

**[في أنّ الأفعال الخارجيّة وحركات العضلات مستندة إلى فعل النفس وتأثيرها وهو الطلب وبذلك يثبت الأمريين الأمرين]**

والحاصل: أنّ علّية الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار، ومؤسّسة لمذهب الجبر، بخلاف ما إذا أنكرنا علّية الصفات النفسانيّة -من الإرادة وغيرها- للفعل وقلنا بأنّ النفس مؤثّرة بنفسها في حركات العضلات من غير محرّك خارجي، وتأثيرها المسمّى بالطلب إنّما هو من قبل ذاتها، فلا يلزم محذور أصلاً، ويثبت الأمر بين الأمرين، كما هو المذهب الوسط. وبهذه النظريّة الدقيقة المثبتة للأمر بين الأمرين -كما صرّحت به روايات[1] أهل البيت عليهم السلام- يستدلّ على الحقّ فيهم ومعهم، فإنّه ممّا أعيا إدراكه عقول الفلاسفة وذوي الأفكار.

فإن قلت: إنّ الأمر الرابع الذي بنيت عليه ثبوت الأمر بين الأمرين ونفي الجبر،

---

١. **الكافي**، ج ١، ص ١٥٥ (باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين)؛ **التوحيد**، ص ٣٥٩ (باب ٥٩. نفي الجبر والتفويض).

وجعلته متوسّطاً بين الإرادة وحركة العضلات هل هو ممكن أو واجب؟ لا سبيل إلى الثاني، وعلى الأوّل فهل علّته التامّة اختياريّة أو غير اختياريّة؟ وعلى الأوّل يلزم التسلسل، وعلى الثاني يتمّ مذهب الجبر.

قلنا: لا إشكال في كونه حادثاً وممكناً إلّا أنّه نفس الاختيار الذي هو فعل النّفس، وهي بذاتها تؤثّر في وجوده فلا يحتاج إلى علّة موجبة لا ينفكّ عنها، أثرها إذ العلّية بنحو الإيجاب إنّما هي في غير الأفعال الاختياريّة.

**[في أنّ الطلب نفس الاختيار وفعل النفس والمرجّح هي الصفات النفسانيّة]**

نعم، لابدّ في وجوده من فاعل -وهو النّفس- ومرجّح، وهي الصفات النفسانيّة، والاحتياج إلى المرجّح إنّما هو من جهة خروج الفعل عن العبثيّة، وإلّا فيمكن للإنسان إيجاد ما هو منافر لطبعه فضلاً عن إيجاد ما لا يشتاقه، لعدم فائدة فيه إلّا أنّه لا يفعل ذلك للزوم العبث، وهو لا يصدر من الحكيم الملتفت.

**[في أنّ الاحتياج إلى المرجّح لخروج الفعل عن العبثيّة والقبح لا لصيرورته ممكناً]**

ثمّ إنّ المرجّح المخرج للفعل عن العبثيّة هي الفائدة الموجودة في نوعه دون شخصه، بداهة أنّ الهارب والجائع يختار أحد الطريقين وأحد القرصين مع عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص، وإنكار ذلك مكابرة واضحة.

**[في نقل كلام الفخر الرازي في تأييد المدّعى المذكور]**

ثمّ إنّ الفخر الرازي استدلّ لما ذكرناه بما حاصله: أنّ الأجرام السماويّة أجرام بسيطة متساوية النسبة من حيث الأجزاء عند الحكماء، والمصلحة الإلهيّة اقتضت وجود الحركة فيها، لكن الترجيح بلا مرجّح في الشخص لو كان قبيحاً فلنا أن نسأل

عن ترجيح حركة الشمس والمعدّل -مثلاً- عن المشرق إلى المغرب دون العكس مع عدم وجود المرجّح قطعاً على المذهب المذكور[1].

وقد ذكر صدر المتألّهين ﷺ هذا الاستدلال في شرح أصول الكافي إلّا أنّه لم يأت في الجواب إلّا بالشتم واللعن، وأنّه رئيس المشكّكين أتى بشيء لا يمكن الجواب عنه.

ولكنّ الإنصاف أنّ الحقّ مع الفخر، فإنّه لا يجوز على الحكيم تفويت المصلحة النوعيّة مع عدم وجود مرجّح في الشخص قطعاً، وهذا ظاهر لا سترة عليه.

**[في أنّ محرّك الفاعل هو الطلب سواء كانت الحركات مباشريّةً وتكوينيّة أو تشريعيّة]**

ثمّ لا يخفى أنّه لا يفرق في ما ذكرنا -من أنّ الطلب[2] هو التحريك نحو المطلوب وتأثير النفس في الحركة- بين أن يكون الحركات مباشريّة كما في الإرادة التكوينيّة أو منزلة منزلة المباشريّة كما في التشريعيّة، فإنّ عضلات العبد وحركاتها منزّلة منزلة عضلات المولى وحركاتها، ولا فرق بينهما من وجه أصلاً. فافهم وتأمّل في المقام لئلّا تقع فيما وقع فيه غير واحد من الزلل والأوهام، والله الهادي إلى سواء السبيل.

**[في أنّ الأساس النافي للجبر هو ما ذكرناه من الالتزام بالأمر الرابع المسمّىٰ بالطلب أو الاختيار]**

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه -من الالتزام بالأمر الرابع المسمّى بالطلب مرّة وبالاختيار

---

١. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٨٧.

٢. قد عرفت فيما مرّ أنّ الطلب عبارة عن التصدّي لحصول المراد ومصداق ذلك في موارد تعلّق الإرادة بفعل الغير إنّما هو نفس الإنشاء المظهر لاعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف، فلا حاجة إلى ما أُفيد في المتن من تنزيل عضلات العبد وحركاتها منزلة عضلات المولى وحركاته، مع أنّه مجرّد فرض لا دليل عليه، بل هو غير واقع قطعاً في موارد الأوامر الإلهيّة، بل في غيرها أيضاً. [المقرّر ﷺ]

أُخرى- هو الأساس لنفي الجبر الذي التزم به الأشاعرة، وأرادوا بذلك إثبات السلطنة للبارئ تعالى فوقعوا في محذور آخر، وهو نفي العدل عنه جلّ وعلا.

**[في أنّ الأساس لنفي التفويض هو إثبات عدم كفاية العلّة المحدثة للبقاء]**

وأمّا الأساس لنفي التفويض الذي التزم به المعتزلة، وأرادوا به إثبات العدل، فوقعوا في محذور سلب السلطنة فحاصله: أنّ التفويض يتوقّف على أن تكون العلّة المحدثة مبقية أيضاً حتّى يكون البقاء مستغنياً عن المؤثّر، إذ عليه لا يحتاج العبد بعد إفاضة الوجود والقدرة والمشيئة له إلى شيء أصلاً.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق من أنّ الممكن حيث إنّ الافتقار والاحتياج من لوازم ذاته، فهو مفتقر إلى الواجب دائماً، ومحتاج إلى إفاضة الوجود والقدرة والمشيئة له في كلّ آن بحيث لو انقطع عنه الفيض لانعدم بنفسه ولا يحتاج إلى تسبّب لإعدامه، فالفعل حيث إنّه يصدر عن اختيار العبد فهو منتسب إليه. وبما أنّ فيض الوجود والقدرة وغيرهما من مبادئ الفعل يستمرّ من قبله تبارك وتعالى، فالفعل منتسب إليه تعالى، ففيه جهتان واقعيّتان بكلّ جهة ينتسب إلى فاعل، فيثبت الأمرين الأمرين، وما هو الحقّ في البين، فلم يلزم نفي العدل ولا السلطنة عنه تبارك وتعالى.

وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الإماميّة ومن أسرار العلوم الإلهيّة -رزقنا الله تعالى الوصول إليها- وإن وقع في خلافه جمّ غفير لأجل شبهة عرضت لهم، فهم قائلون بالجبر واقعاً وإن لم يعترفوا به لساناً.

**[في توقّف الأمريين الأمرين على عدم كفاية العلّة المحدثة للبقاء في دفع شبهة أُوردت على الأمريين الأمرين]**

بقي الكلام في دفع الشبهة التي ربما تورد على ما ورد في الحديث القدسي من

قوله تبارك وتعالى: «يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، فأنت أولى بسيّئاتك منّي، وأنا أولى بحسناتك منك»[1].

وحاصل الشبهة: أنّ نسبة الفعل الاختياري إلى العبد والباري -جلّ وعلا- في الطاعة والمعصية نسبة واحدة، فإنّ الفعل طاعةً كان أو معصية من جهة ينتسب إلى العبد ومن جهة إلى الله تعالى، فما وجه الأولويّة في كلّ من الطرفين؟

والجواب عن الشبهة هو: أنّ الله -تبارك وتعالى- لمّا جعل في قبال المرجّحات والقوى النفسانيّة التي هي جنود الجهل والشيطان وهي الغضب والشهوة والطمع، وغير ذلك مرجّحات رحمانيّة وهي جنود العقل والرحمن لئلّا يكون العبد مجبولا على إطاعة النّفس، وليتمكّن من المجاهدة وتقديم المرجّحات الإلهيّة فهو إن قدّم المرجّح النفسانيّ فهو أولى بالفعل لمغلوبيّة الجهة الإلهيّة، وإن قدم المرجّح الإلهي فهو تبارك وتعالى أولى بالفعل، فكون الفعل أمراً بين الأمرين مطلقاً لا ينافي الأولويّة من جهة أُخرى.

ويمكن أن يقال[2]: إنّ الأولويّة المذكورة في الحديث ناظرة إلى ما ورد في الروايات الكثيرة من أنّ العبد ربما يكون موفّقاً بالحسنات والخيرات بواسطة التزامه ببعض الخيرات والحسنات، فبعضها يكون معدّاً للآخر ويعطى القابليّة لأن يوفّقه الله تبارك وتعالى لمرضاته، كما أنّه ربما يكون مخذولاً ومحروماً من عنايته -تبارك وتعالى- بسبب ارتكابه بعض المعاصي، بل بعض المكروهات، فإن أحسن فالله أولى بحسناته فإنّه الموفّق له، وإن أساء فالعبد أولى بسيّئاته لأنّه اتّبع فيها هوى

---

١. تفسير القمي، ج ٢، ص ٢١٠-٢١١؛ التوحيد، ص ٣٤٣-٣٤٤، باب ١٣؛ وعنهما في البحار، ج ٥، ص ٩٤-١٣ و١٤.

٢. الظاهر أنّ منشأ الأولويّة هو أنّ الله تعالى إنّما أعطى عبده نعمة الوجود والقدرة والشعور وغيرها ليشكره ويصرف كلّ ما أنعم الله به عليه في محلّه، فإن فعل ذلك فقد عمل بوظيفته وشكر منعمه، ومع ذلك فالله هو وليّ الإحسان الذي من عليه بتمكينه من ذلك، وإن لم يفعل ذلك بل صرف النعمة في غير محلّها ذلك، فقد فعل بسوء اختياره كما قال تعالى شأنه: ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾. آل عمران: ١١٧. [المقرّر]

نفسه وشهواته، وعلى أيّ حال فالمهمّ في المقام إثبات الأمرين الأمرين، وقد أثبتناه بحمد الله -تبارك وتعالى- بأحسن وجه وبيان فافهم واغتنم.

**[في عدم صحّة مقالة صاحب الكفاية من اتّحاد الطلب والإرادة وكون النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة لفظيّاً]**

ومن جميع ما ذكرنا ظهر أنّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية[1] ﷺ -من الالتزام بعينيّة الطلب والإرادة والالتزام بالإرادة الإنشائيّة وإرجاع النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة إلى النزاع اللفظي- غير صحيح، لما عرفت من أنّ الطلب غير الإرادة مفهوماً ومصداقاً، ولا معنى لكون الإرادة إنشائيّة، وأظنّ أن الالتزام بالترادف بينهما من مختصّاته، ومن قال بالاتّحاد أراد اتّحادهما صدقاً لا مفهوماً، وإن كان ذلك فاسداً أيضاً كما عرفته.

وأيضاً قد ظهر لك أنّ النزاع معنوي وفي ثبوت أمر آخر بعد الإرادة وعدمه، فكيف يمكن أن يكون النزاع لفظيّاً؟!

**[المقام الثاني فيه مباحث]**

**وأمّا المقام الثاني** ففيه مباحث:

**[المبحث الأوّل: في دلالة الصيغة على الوجوب وعدمها]**

**الأوّل:** في دلالة الصيغة على الوجوب وعدمها.

فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت إلّا أنّ المهمّ منها قولان:

أحدهما: كونها حقيقة في خصوص الوجوب أو ظاهرة فيه بالانصراف، لكونه أكمل الأفراد.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٨٥ و٨٧.

الثاني: كونها حقيقة في القدر المشترك بينه وبين الاستحباب.

**[في ذكر مقدّمة هي أنّ الوجوب والاستحباب أمران بسيطان لامركّبان]**

وقبل الخوض في بيان ما هو الحقّ في المقام ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: أنّ المتقدّمين من الأصحاب ذهبوا إلى تركّب الوجوب والاستحباب من جنس -وهو طلب الفعل- وفصل وهو المنع من الترك أو الإذن فيه.

وهذا القول رفضه المحقّقون من المتأخّرين، وذهبوا إلى أنّهما مرتبتان بسيطتان من الطلب والمنع من الترك وعدمه من لوازم شدّة الطلب وضعفه، لا أنّهما مقوّمان لحقيقة الوجوب والاستحباب، بداهة عدم خطور المعنى المركّب عند استعمال الصيغة في الوجوب أو الاستحباب. وفهم الحقيقة والمجاز في الأوضاع النوعيّة من الأُمور الظاهرة لكلّ متكلّم في كلّ لسان، كما بيّنّاه في مباحث المشتق.

**[في عدم صحّة القول بكون الوجوب معنىً حقيقيّاً للصيغة والاستحباب معنىً مجازيّاً]**

والحقّ عدم صحّة هذا القول أيضاً، فإنّ ما يستعمل فيه الصيغة في موارد الوجوب والاستحباب ليس إلّا النسبة الإيقاعيّة، ولا شدّة ولا ضعف فيها. وأمّا الطلب القائم بالنفس في الأفعال التكوينيّة فهو أيضاً كذلك، لأنّه كما عرفت عين الاختيار وتحريك النفس للعضلات، وهو في جميع الأفعال على حدّ سواء.

وأمّا الإرادة فهي وإن كانت قابلة للشدّة والضعف في حدّ نفسها إلّا أنّها ما لم تشتدّ بحيث يترتّب عليها تحريك النفس للعضلات لا تكون إرادة سواء كان المراد فعلاً من الأفعال الضروريّة أو غيرها.

**[في أنّ الوجوب والاستحباب ليسا من كيفيّات المستعمل فيه بل هما ناشئان من قوّة المصلحة وضعفها]**

فتحصّل أن الوجوب والاستحباب ليسا من كيفيّات المستعمل فيه حتّى تكون

الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب أو منصرفة إليه، بل المستعمل فيه واحد بالحقيقة في كلا الموردين والاختلاف بينهما إنّما هو في المبادئ حيث إنّ إيقاع المادّة على المخاطب تارة ينشأ عن مصلحة لزوميّة، وأُخرى عن مصلحة غيرلزوميّة.

**[في أنّ الوجوب والاستحباب أمران خارجان عن مدلول اللفظ وأنّ الوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولى، العقليّة]**

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الصيغة متى صدرت من المولى فالعقل يحكم بلزوم امتثاله باقتضاء العبوديّة والمولويّة، ولا يصحّ الاعتذار عن الترك بمجرّد احتمال كون المصلحة غيرلزوميّة إلّا إذا كانت هناك قرينة متّصلة أو منفصلة على كونها غيرلزوميّة.

وتوضيح ذلك: أنّ الوجوب لغة بمعنى الثبوت، وهو تارة يكون في التكوين، وأُخرى في التشريع، فكما أنّ في التكوينيّات يكون ثبوت شيء تارة بنفسه، وأُخرى بغيره، وما كان بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات. فكذلك الثبوت في عالم التشريع فما هو ثابت بنفسه نفس إطاعة المولى فإنّها واجبة بنفسها، وغيرها يكون واجباً باعتبار انطباق عنوان الطاعة عليه، فإذا صدر بعث من المولى ولم تقم قرينة على كون المصلحة غيرلزوميّة، فلا محالة ينطبق عليه إطاعة المولى، فيجب بحكم العقل قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، فالوجوب إنّما هو بحكم العقل، ومن لوازم صدور الصيغة من المولى لا من المداليل اللفظيّة.

**[في اندفاع الإشكال المعروف على مثل «اغتسل للجنابة والجمعة»]**

ولقد أجاد المحقّق القمّي ﷺ في جعل الوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولى[1]، إلّا أنّه أرجعه بالأخرة إلى المدلول اللفظي[2].

---

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٨٢.

٢. قوانين الأُصول، ج ١، ص ٨٣.

ومنه يعلم أنّ الإشكال المعروف في استعمال الصيغة في موارد الوجوب والاستحباب معاً -كما في قوله عليه السلام: «اغتسل للجنابة والجمعة» إلى آخره، وهو: أنّ الصيغة الواحدة في استعمال واحد كيف يمكن أن تستعمل في مطلق الطلب من دون أن يتفصل بفصل؟ أوكيف يمكن أن يوجد طلب في الخارج غيرمحدود بحد الشدّة والضعف- غيروارد على ما اخترناه رأساً، وغيرمحتاج إلى تكلّف جواب أصلاً، فإنّ المستعمل فيه -كما ذكرنا- واحد[1] وهو إيقاع المادّة على المخاطب، والتفاوت إنّما هو في المبادئ الباعثة على الأمربالمادّة فقوله عليه السلام: «اغتسل» استعمل في معنى واحد. غاية الأمرأنّ مصلحة غسل الجنابة لزوميّة، ومصلحة غسل الجمعة غيرلزوميّة. وقد ذكرنا في المقام الأوّل صحّة استعمال الفعل الماضي والمضارع في مقام الإنشاء وطلب شيء من المكلّف، وأنّ المستعمل فيه في الجميع شيء واحد، وهو النسبة التحقّقيّة والتلبّسيّة، وأنّ الإنشاء والإخبارمن المداليل السياقية.

ومنه يظهرأنّ دلالتهما على الوجوب أيضاً بحكم العقل، ومن لوازم صدورالكلام من المولى، ولا ربط له بالمداليل اللفظيّة أصلاً.

**المبحث الثاني: في التعبّديّة والتوصّليّة**

والكلام فيه يقع **تارة** من جهة الأصل اللفظي -وهو أصالة الإطلاق- وبيان أنّ مقتضى الإطلاق هل هو التعبّديّة أو التوصّليّة، أوأنّه لا يدلّ على شيء منهما أصلاً؟ **وأُخرى** من جهة الأصل العملي بعد الفراغ عن عدم وجود الإطلاق إمّا لاستحالته، أولعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في خصوص مقام.

---

١. قد عرفت فيما مرّ أنّ ما استعمل فيه صيغة الأمر ليس هو إيقاع المادّة على المخاطب، بل الصيغة إنّما تستعمل في إبراز اعتبار كون المادّة على عهدة المكلّف وذمّته، ولكنّه مع ذلك يكون الوجوب والاستحباب خارجين عن حريم المستعمل فيه كما هو ظاهر. ومنه يظهر الحال في الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب أيضاً. [المقرّر]

**[في بيان أُمور لتحقيق المقام]**

وتحقيق المقام إنّما يتمّ برسم أُمور:

**[الأوّل: في أنّ الأعمال في الشرائع على قسمين: عباديّ وغير عباديّ، وفي تعريفهما وبيان أقسامهما]**

**الأمر الأوّل:** أنّ الوظائف العمليّة في شرعنا أو في سائر الشرائع تارة يكون تشريعها لأجل التعبّد والتقرّب بها المعبّر عنه في اللغة الفارسيّة بپرستش، وأُخرى لأجل مطلق وجودها في الخارج وإن أمكن التقرّب بها أيضاً، فالأوّل يسمّى بالتعبّدي، والثاني بالتوصّلي. وقد يطلق التوصّلي على معنى يعمّ بعض التعبّديّات أيضاً، وهو ما يسقط أمره بمطلق وجوده في الخارج ولو كان بفعل الغير، أو من دون إرادة واختيار، أو بفعل محرّم من المحرّمات.

**[في أنّ النسبة بين المعنيين من التوصّلي عموم من وجه]**

والتوصّلي بالمعنى الأوّل يجتمع مع المعنى الثاني غالباً كوجوب إزالة النجاسات وغيرها، وقد يفترق عنه كما في وجوب ردّ السلام، فإنّه واجب توصّلي بالمعنى الأوّل، ولا يسقط بفعل الغير أو من دون إرادة واختيار.

والتوصّلي بالمعنى الثاني قد يفترق عن الأوّل كما في الصلاة الواجبة على وليّ الميّت، فإنّها تسقط بفعل الغير مع كونها تعبّديّة شرّعت لقصد التقرّب بها.

والتوصّلي بالمعنى الأوّل هو الذي وقع فيه النزاع من الأعلام، ولعلّ المشهور على جواز التمسّك بالإطلاق في إثباته وأمّا بالمعنى الثاني فلم يدع أحد جواز التمسّك بالإطلاق لإثباته.

**[في تفصيل الكلام في التوصّلي بالمعنى الثاني وبيان أقسامه]**

وبيان ذلك يحتاج إلى بسط الكلام في خصوص كلّ واحد من الأقسام، وهو السقوط بفعل الغير، أو من دون إرادة واختيار، أو بفعل المحرّم.

**[القسم الأوّل: ما يسقط أمره بفعل الغير مع الاستنابة وبدونها]**

فنقول: القسم الأوّل -وهو السقوط بفعل الغير- ينقسم[1] إلى السقوط بفعل الغير مع الاستنابة وبدونها.

أمّا السقوط بالاستنابة فمقتضى الإطلاق عدمه، فإنّ تشريع الاستنابة ليس عبارة عن إيجاب العمل على المكلّف أعمّ من المباشرة والتسبيب، بداهة أنّ عمل الغير ليس عملاً تسبيبيّاً للمستنيب فيما إذا كانت إرادة النائب إرادة مستقلّة ولم تكن تحت إرادته. نعم فيما إذا كانت كذلك -كإرادة البهائم، أو الصبيان- يصحّ ذلك، ويستند العمل إلى الغير، وأمّا فيما نحن فيه فليس هناك إلّا إجارة واستنابة، والعمل حقيقة للنائب، ولا تقتضي الاستنابة أن يكون عمل النائب عمل المستنيب والمستأجر، كما أنّ تشريعها ليس عبارة عن إيجاب العمل على المكلّف أعمّ من كونه ببدنه الحقيقي أو التنزيلي بأن يكون النائب منزّلاً بدنه منزلة بدن المنوب عنه، فإنّ التنزيل ممّا لا يخطر ببال النائب والمنوب عنه أصلاً، بل حقيقة تشريعها يرجع إلى إيجاب عملين على المكلّف على نحو التخيير، كما هو الشأن في كلّ عملين يكون أحدهما مسقطاً للآخر من دون أن يكون بينهما جامع عرفي وإن كان هناك جامع ملاكي، وعليه فيكون الشكّ في السقوط مع الاستنابة راجعاً إلى الشكّ في أنّ وجوب العمل على المكلّف هل هو على نحو التعيين أو التخيير؟ ومن المعلوم أنّ الإطلاق في المقام يعيّن التعيينيّة، فإنّ

---

١. لا وقع لهذا التقسيم فيما هو المقصود في محلّ الكلام، فإنّ أصالة عدم السقوط بفعل الغير من جهة الإطلاق أو من جهة الأصل العملي إنّما هي في كلا القسمين بملاك واحد، وهو ظهور الكلام في مطلوبيّة المادّة الصادرة من المخاطب مثلاً، فكما أنّ قولنا: صام زيد، له ظهور في صدور الصوم من نفس زيد، فكذلك قولنا: فليصم زيد، له ظهور في مطلوبيّة الصوم الصادر منه. وعليه فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على اشتراط الوجوب بعدم صوم غيره فيتمسّك بإطلاق كلامه في دفع احتمال الاشتراط المزبور، وإذا لم يكن هناك إطلاق، فالمرجع هو استصحاب بقاء التكليف ما لم يقم دليل على حصول الغرض بفعل الغير. [المقرّر حفظه الله]

مقتضى الإطلاق أنّ العمل واجب سواء استناب أحداً أم لا، وسيجيء إن شاء الله أنّ مقتضى الإطلاق قد يكون هو التوسعة، وقد يكون هو التضييق.

ولكن التحقيق عدم صحّة رجوع الاستنابة إلى الوجوب التخييري أيضاً، لبداهة عدم فراغ ذمّة الولي بمجرّد الاستنابة قطعاً، فلا تكون طرفاً للوجوب التخييري شرعاً، ولجواز التبرّع في كلّ ما تدخله النيابة إجماعاً، ولا معنى لكون فعل الغير من أطراف الوجوب التخييري.

فالحقّ أنّ حقيقة النيابة عبارة عن تنزيل العمل منزلة عمل المنوب عنه، وفرض أنّ الفعل فعله، فيكون العمل الواجب على الوليّ فيه ثلاث جهات:

الأُولى: الوجوب التعييني من جهة المادّة، وهو نفس الصلاة مثلاً مع قطع النّظر عن مصدرها، بمعنى أنّ المولى يريد أصل وجود الصلاة في الخارج، ولا تسقط بمجرّد الاستنابة.

الثانية: التخيير من جهة المصدر، بمعنى أنّ الوليّ مخيّر بين إصدارها بالمباشرة وإصدارها بالاستنابة.

الثالثة: الوجوب المشروط بعدم فعل الغير، كما سنبيّنه في القسم الثاني إن شاء الله تعالى، فإذا شكّ في واجب أنّه يسقط بفعل الغير مع الاستنابة أم لا، فمرجعه إلى الشكّ في الوجوب التخييري من جهة المصدر، ومن الواضح أنّ نفس توجّه الخطاب إلى المكلّف من دون تقييد يرفع الشكّ من هذه الجهة، ويجعله ظاهراً في الوجوب التعييني، وهذا الظهور أقوى من ظهور الصيغة في التعيين من جهة المادّة، كما هو واضح.

وأمّا السقوط بفعل الغير من دون الاستنابة فينفيه إطلاق الصيغة أيضاً، فإنّ مرجعه إلى كون فعل الغير رافعاً للموضوع أو لملاكه، مثلاً إيجاب القضاء على وليّ

الميّت أو إيجاب أداء الدين على المكلّف مشروط عقلاً ببقاء موضوعه، وهو اشتغال ذمّة الميّت أو المديون، فإذا فرضنا سقوط اشتغال الذمّة بالصلاة أو الدين بصلاة المتبرّع أو أدائه، فلا موضوع لإيجاب القضاء أو أداء الدين أصلاً، فلا محالة يكون التكليف بالقضاء أو الأداء مشروطاً بعدم فعل الغير، فإذا شككنا في السقوط بفعل الغير، فمرجع الشكّ إلى الشكّ في اشتراط الخطاب وعدمه، وإطلاق الخطاب ينفي الاشتراط ويثبت كونه مطلقاً.

فإن قلت: على ما ذكرت فالشكّ في السقوط بفعل الغير يرجع إلى الشكّ في بقاء الموضوع وعدمه، ومن الواضح أنّه لا إطلاق للخطاب بالإضافة إلى وجود موضوعه وعدمه، بل هو مشروط به عقلاً، فلا يمكن دفعه بالإطلاق.

قلت: نعم، ولكن بقاء الموضوع وعدمه يستكشف من السقوط بفعل الغير وعدمه، وبقاء الموضوع وعدمه فيما نحن فيه تابع لجعل الشارع، وسيجيء -إن شاء الله- أنّ كلّ موضوع شرط، وكلّ شرط موضوع، فإذا أثبتنا بإطلاق الخطاب أنّ التكليف غير مشروط بعدم فعل الغير، فيستكشف من هذا بقاء الموضوع قهراً، وغرضنا من التمسّك بالإطلاق هو التمسّك به من جهة عدم الاشتراط بعدم فعل الغير الملازم لبقاء الموضوع عقلاً، لا التمسّك به من جهة بقاء الموضوع وعدمه بهذا العنوان.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الأصل اللفظي -فيما إذا شكّ في سقوط واجب بفعل الغير بالاستنابة أو بدونها- هو عدم السقوط، لإطلاق الصيغة في التعيينيّة من جهة المصدر، وعدم اشتراطه بعدم فعل الغير له.

وأمّا مقتضى الأصل العملي -إن لم يكن هناك إطلاق- فيختلف بالإضافة إلى السقوط بالاستنابة أو بدونها.

أمّا إذا كان الشكّ في السقوط بفعل الغير معها، فلا محالة يكون مرجع الشكّ

إلى أنّ التكليف المتعلّق بخصوص الصلاة من الوليّ هل له عدل آخر-وهو التكليف بالاستنابة- حتّى يسقط الخطاب الأوّل بامتثال الثاني أولا؟ فالشكّ يرجع إلى الشكّ في الامتثال بعد القطع بالاشتغال. ومن الواضح أنّ الحكم فيه هو الاحتياط وإن قلنا بالبراءة فيما إذا كان الجامع واجباً قطعاً وكان الشكّ في وجوب إحدى الخصوصيّتين على التعيين وعدمه حتّى يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ في وجوب التخييرالعقلي وعدمه، لكون التكليف بالجامع متيقّناً وأنّ الشكّ في وجود الخصوصيّة يدفع بالأصل، بخلاف المقام، فإنّ المفروض فيه عدم وجوب الجامع قطعاً، لكون التخييرعلى فرضه شرعيّاً، فالتكليف متعلّق بالصلاة مع الخصوصيّة على الفرض، وإنّما الشكّ في إسقاط شيء آخرلهذا الواجب، لاحتمال كونه عدلاً للتخيير، فمقتضى القاعدة حينئذ هو الاشتغال لا البراءة.

**[القسم الثاني: السقوط بلا اختيار]**

وأمّا إذا كان الشكّ في السقوط بفعل الغيرتبرّعاً فحيث إنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في الاشتراط وعدمه فلا محالة يكون تعلّق التكليف في فرض فعل الغير تبرّعاً مشكوكاً، فمقتضى القاعدة هو البراءة إلّا أنّ التحقيق أنّ الشكّ في الاشتراط والإطلاق إن كان من أوّل الأمرفالأمركذلك، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، بل الشكّ فيه بقاءً لا حدوثاً.

بيان ذلك: أنّ التكليف بالقضاء تعلّق بالوليّ حين الموت قطعاً، وفي ذلك الزمان لم يكن تبرّع من أحد على الفرض، فكان التكليف في زمان فعليّاً، فإذا شككنا في البقاء وعدمه بعد فعل الغيرمن جهة الشكّ في الاشتراط وعدمه، فلامحالة يجري الاستصحاب موضوعاً فيما إذا كان الشكّ من جهة الشكّ في بقاء الموضوع كمسألة الدين، أو حكماً فيما إذا لم يكن كذلك، كما إذا شككنا في أنّ الحجّ الواجب

على المريض غير المتمكّن من المباشرة هل يسقط بفعل الغير تبرّعاً أو لا؟ فمقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب بعد فعل الغير أيضاً.

ونظير ما نحن فيه حكم الشكّ في الأقلّ والأكثر، فإنّه إذا كان الشكّ في وجوب الجزء الزائد على المتيقّن من أوّل الأمر -كما إذا شككنا في وجوب السورة في الصلاة- فمقتضى القاعدة هو البراءة لا الاستصحاب، لأنّ القدر المتيقّن من الخطاب قد فرغ ذمّة المكلّف عنه يقيناً، والزائد المشكوك منفيّ بأصل البراءة من أوّل الأمر.

وأمّا إذا كان الشكّ في عدم وجوبها لعارض بقاءً فمقتضى القاعدة هو استصحاب وجوب الصلاة مع السورة وإن كان الشكّ دائراً بين الأقلّ والأكثر.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة هو الاشتغال في الشقّ الأوّل والاستصحاب في الشقّ الثاني.

وأمّا القسم الثاني -وهو السقوط من دون إرادة واختيار- فالتحقيق أن يقال: إنّه قد يدّعى أنّ مادّة الأفعال منصرفة إلى خصوص ما إذا صدرت عن إرادة واختيار، كما قد يقال بأنّ هيأتها منصرفة إلى ذلك.

والحقّ في المقام عدم صحّة كلتا الدعويين.

أمّا الأُولى: فلأنّ المادّة إن لم تكن بنفسها قصديّة -كالتعظيم وأمثاله- فلاوجه لانصرافها إلى خصوص ما إذا صدرت بالاختيار بعد صدقها على تمام أفرادها بالتواطؤ.

وأمّا الثانية: فقد بيّنّا سابقاً أنّ هيئات الأفعال موضوعة[1] لإفادة قيام المبادئ وانتسابها إلى فاعلها، وبعبارة أُخرى لإفادة قيام العرض بموضوعه، وهذا أمر يشترك

---

١. قد عرفت أنّ هيأة الفعل الماضي أو المضارع موضوعة للحكاية بها عن تحقّق المادّة في الخارج ونفس الأمر، وهذا أمر يشترك فيه جميع المواد على اختلافها، وليس هناك ما يوجب الانصراف إلى كونها صادرة بالاختيار ولو بمعناه المقابل للقهر والإجبار. [المقرّر حفظه الله]

فيه جميع المواد سواء كانت من قبيل الأفعال أو الأوصاف، وما كان من قبيل الأفعال أعمّ من أن يكون اختياريّاً أو غير اختياري، فدعوى الانصراف في الهيأة المشتركة بين الجميع خالية عن الدليل، ولذا ترى أنّ الفقهاء أفتوا بضمان المتلف اختياراً أو غفلة، أو في حال النوم، أو ما أشبه ذلك، تمسّكاً بعموم: من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

وبالجملة، المدّعى هو الانصراف في خصوص ما إذا كانت المادّة اختياريّة في حدّ نفسها مع أنّ الهيأة لم توضع في خصوص هذه المواد حتّى يدّعى انصرافها إلى خصوص ما إذا صدرت عن الاختيار، بل وضعت لمعنى مشترك بين جميع المواد.

وأمّا دعوى انصرافها إلى ما إذا كانت قائمة بالفاعل من دون قهر واجبار من الغير فليست بذلك البعيد، كما ادّعى ذلك الشيخ الأنصاري[1] ﷺ في قوله ﷺ: «البيّعان بالخيار ما لم يفترقا»[2] وأنّ الخيار لا يسقط بتفريق الغير للمتبايعين قهراً.

نعم، تمتاز صيغة «افعل» عن سائر الأفعال في الدلالة على الاختياريّة من وجهين:

الأوّل: أنّ المطلوب على المذهب الحقّ لابدّ وأن يكون حسناً بالحسن الفاعلي[3]،

---

١. المكاسب، ص ٢٢٢.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٧٠؛ الخصال، ص ١٢٧-١٢٨؛ التهذيب، ج ٧، ص ٢٠-٨٥؛ الاستبصار ج ٣، ص ٧٢-٢٤٠؛ الوسائل، ج ١٨، ص ٦، الباب ١ من أبواب الخيار٣.

٣. لا يخفى أنّه لا موجب لاعتبار الحسن الفاعلي في اتّصاف الفعل الخارجي بكونه مصداقاً للواجب بعد ما كان الوجوب ناشئاً عن الملاك القائم بالفعل ومن حسنه في نفسه، على أنّ لازم ذلك أن لا يتّصف الفعل الخارجي إذا لم يؤت به بداعي التقرّب بكونه مصداق الواجب ولو كان الوجوب توصّلياً، ضرورة أنّ مجرّد صدور الفعل عن الاختيار لا يكفي في اتّصافه بالحسن الفاعلي، مع أنّه واضح البطلان. نعم يعتبر في الاتّصاف المزبور أن لا يتّصف الفعل بالقبح الفاعلي لكنّه أجنبيّ عمّا نحن بصدده.

وأمّا حديث دعوى اختصاص الطلب بالحصّة المرادة من جهة عدم إمكان تعلّقه بغير المقدور كما أُفيد في الوجه الثاني، فيرد عليه أوّلاً: أنّه لا ينافي سقوط التكليف فيما إذا أتى بالفعل لا عن إرادة بعد أن كان مقتضى إطلاق المادّة قيام الملاك بمطلق وجود الفعل المأمور به فيما إذا كانت القدرة من الشرائط العقليّة على ما اعترف به ﷺ في مبحث الضدّ.

وثانياً: أنّ الدعوى المزبورة إنّما تتمّ على مذهب من يرى أنّ المنشأ بالصيغة إنّما هو مفهوم الطلب أو البعث

وهو لا يتحقّق إلّا في خصوص الفعل الإرادي. نعم الحسن الفعلي لا يتخلّف عن الفعل سواء صدر بالاختيار أم لا إلّا أنّه ليس مصحّحاً للتكليف، بل المصحّح له هو الحسن الفاعلي المختصّ بحال الإرادة والاختيار.

الثاني: أنّ الطلب التشريعي -كما ذكرناه- هو تحريك عضلات العبد نحو المطلوب بإرادته واختياره، وجعل الداعي له لأن يفعل، ومن البديهي أنّه إنّما يمكن جعل الداعي في خصوص الفعل الإرادي لا الأعمّ منه ومن غيره. وعليه فالمطلوب دائماً هو الفعل الإرادي، فإذا شكّ في سقوطه بغير الإرادي فحيث إنّه لا يمكن التخيير بينهما عقلاً، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في اشتراط الخطاب وعدمه، فيكون حاله حال الشكّ في السقوط بفعل الغير. وقد عرفت أنّ مقتضى الإطلاق فيه هو عدم الاشتراط إن كان هناك إطلاق، وإلّا فالمرجع هو الاستصحاب دون البراءة.

**[القسم الثالث: السقوط بفعل المحرَّم]**

وأمّا القسم الثالث -وهو السقوط بفعل المحرّم- فحاصل الكلام فيه أنّ نسبة دليل التحريم إلى دليل الواجب تكون تارة نسبة الأخصّ إلى الأعمّ، كما في باب النهي عن العبادة، وأُخرى نسبة العموم من وجه كما في باب اجتماع الأمر والنهي.

---

أو النسبة الإيقاعيّة أو ما يقاربها من المفاهيم، وأمّا على ما حقّقناه من أنّه ليس إلّا إظهار اعتبار كون المادّة على ذمّة المكلّف فلا موجب لاشتراط التكليف بالقدرة أصلاً، غاية الأمر أنّ العقل يعتبرها في موضوع حكمه في مرحلة الإلزام بالامتثال فتكون القدرة من شرائط التنجيز لا محالة.

فإن قلت: ما هي الفائدة في الإطلاق المزبور وإيجاب الجامع بين المقدور وغيره؟ مع أنّ المكلّف لا يمكنه أن ينبعث إلّا نحو المقدور.

قلت: فائدته اجتزاء المكلّف بما صدر منه بغير اختياره بعد حصول الغرض القائم بمطلق الوجود المنكشف بالإطلاق بعد فرض إمكان تعلّق التكليف بالجامع كما عرفت. فتحصّل أنّه لا مانع من إثبات عدم اعتبار تقيّد المأمور به بالقدرة شرعاً بإطلاق الدليل إن كان، وإلّا فالمرجع هي أصالة البراءة للشكّ في اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم توجّه التكليف به، فافهم ذلك واغتنمه. [المقرّر حفظه الله]

فإن كان من قبيل الأوّل فلا إشكال في أنّه يضيّق دائرة الواجب ويخصّصه بغير الفرد المحرّم، كما إذا قال: «اغسل ثوبك ولا تغسل بالماء المغصوب».

وإن كان من قبيل الثاني فحيث إنّ المأتيّ به في ضمن الفرد المحرّم لا يكون متّصفاً بالحسن الفاعلي[1]، لفرض وقوعه مبغوضاً عليه، فلا محالة لا يكون مأموراً به وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي لتعدّد متعلّق الأمر والنهي إلّا أنّ المأتيّ به في ضمن الفرد المحرّم حيث إنّه فاقد للحسن الفاعلي -وهو من شرائط كون الشيء مأموراً به- فلا محالة لا يكون مأموراً به، فإذا قام الدليل على سقوط التكليف به، فهو يكشف عن تحقّق المصلحة أو عن ارتفاع الموضوع، فلا محالة يكون التكليف مشروطاً بعدمه، كما في إزالة النجاسة بالماء المغصوب، حيث إنّه لا نجاسة بعد الغسل به حتّى يؤمر بغسلها، فإذا شككنا في الاشتراط وعدمه، فالمرجع هو أصالة الإطلاق إن كان، وإلّا فالاستصحاب.

فتحصّل أنّ مقتضى الأصل اللفظي والعملي في تمام الأقسام هو عدم التوصّليّة.

**[الثاني: في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر وعدمه]**

**الأمر الثاني**: قد عرفت أنّ محلّ الكلام إنّما هو التوصّلي في قبال التعبّدي وهو العمل الذي شرّع لأجل التعبّد به، وحيث إنّ التعبّد أمر قصدي فلا محالة يكون بأحد الدواعي القربيّة، منها: قصد الأمر. ومنها: قصد المصلحة، ومنها: قصد كون المولى أهلاً لذلك إلى غير ذلك. والكلام فعلاً متمحّض في خصوص قصد الأمر،

---

١. قد عرفت آنفاً أنّه لا موجب لاعتبار الحسن الفاعلي في اتّصاف الفعل الخارجي بكونه مصداقاً للواجب، وعليه فمقتضى القاعدة هو سقوط الأمر بإتيان المأمور به في ضمن الفرد المحرّم فيما كان المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز. نعم بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي لا مناص عن القول بعدم السقوط، لتعلّق النهي حينئذ بنفس العبادة الموجب لتضييق المأمور به لا محالة، وسيجيء توضيح ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي، إن شاء الله تعالى. [المقرّر قدس سره]

وأنّه ممّا يمكن أخذه في متعلّق الأمر أولا؟ وحيث إنّ الإطلاق كما سيجيء إن شاء الله تعالى يقابل التقييد تقابل العدم والملكة، فما لم يكن المورد قابلاً للتقييد لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً [١].

---

١. التحقيق في المقام أن يقال: إنّ من اشتاق إلى وجود فعل مع التفاته إلى إمكان وقوعه في الخارج على وجوه فإمّا أن يتعلّق شوقه بخصوص حصّة خاصّة منه، مقيّدة بقيد وجودي أو عدمي، أو يتعلّق بمطلق وجوده القابل للانطباق على كلّ واحد من الوجودات الخاصّة، فلا يكون لخصوصيّة من الخصوصيّات دخل في غرض المولى وفي متعلّق شوقه وجوداً أو عدماً، بلا فرق في ذلك بين التقسيمات الأوّليّة والثانويّة، ضرورة أنّ متعلّق الشوق لا بدّ وأن يكون متعيّناً في ظرف تعلّقه به ولو بعنوانه الإجمالي، ويستحيل فرض الإهمال في الواقع وتعلّق الشوق بما لا تعيّن له في مرحلة تعلّقه به.

فكما أنّ الملتفت إلى انقسام الماء إلى حارّ وبارد إذا اشتاق إلى شربه فلا مناص له من تعلّق شوقه إمّا بالمطلق أو بالمقيّد، فكذلك الملتفت إلى انقسام الصلاة مثلاً إلى قسمين باعتبار أنّها يؤتى بها في الخارج تارة بقصد الأمر، وأُخرى لا يقصده إذا اشتاق إلى وجودها، فلا مناص له من تعلّق شوقه إمّا بالمطلق أو بالمقيّد فاستحالة إهمال المشتاق إليه في مرحلة تعلّق الشوق به أمر مشترك فيه بين التقسيمات الأوّليّة والثانويّة. وعليه فإذا فرضنا استحالة تقيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بقيد خاصّ فلازمه كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضروريّاً، وإذا فرض استحالة التقييد بالخلاف أيضاً فالإطلاق يكون ضرورياً، لامحالة، وعلى ذلك فلا يبقى مجال لدعوى استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق.

وأمّا ما أُفيد في المتن - من أنّ لازم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة هو ذلك، ضرورة اعتبار قابليّة المحلّ للوجود في التقابل المزبور فما لم يكن المحلّ قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق - فيرد عليه أنّ القابليّة المعتبرة فيه لا يلزم أن تكون شخصيّة دائماً، بل يجوز أن تكون صنفيّة أو نوعيّة أو جنسيّة، ألا ترى أنّه يصدق على الإنسان أنّه جاهل بحقيقة ذات الواجب وصفاته مع أنّه يستحيل أن يكون عالماً بها، فلو كان استحالة أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة مستلزمة لاستحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المثال مع أنّه ضروري وجداناً.

ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرناه بين أن يكون التقييد مستحيلاً في مقام الثبوت والواقع وأن يكون مستحيلاً في مقام الإثبات، فإنّ كلاًّ منهما لا يقتضي استحالة الإطلاق، بل لا مناص عنه أو عن التقييد بالخلاف.

نعم، إذا فرض استحالة التقييد في مقام الإثبات وعدم تمكّن المولى من البيان على تقدير دخل قيد فيما يفي بغرضه وما هو متعلّق شوقه فلا يمكن التمسّك بإطلاق كلامه لإثبات عدم دخله فيما هو متعلّق أمره في الواقع ونفس الأمر إلّا أنّ ذلك أجنبيّ عمّا نحن فيه، وهي دعوى استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق كما هو ظاهر. [المقرّر عفي عنه]

**[في توضيح استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق بأن لمتعلّقات الأحكام وموضوعاتها انقسامات أوّليّةً وثانويّة]**

وتوضيح المقام أن يقال: إنّ العناوين المأخوذة في متعلّقات التكاليف -كالصلاة والغسل وغيرهما- أو في موضوعاتها وهي كلّ ماله دخل في فعليّة الحكم ويسمّى بالشرائط كالوقت والبلوغ مثلاً في الأوّل وهما مع وجود الماء في الثاني، لها انقسامات أوّليّة وثانويّة. ونعني بالانقسامات الأوّليّة كلّ انقسام لها باعتبار نفسها مع قطع النّظر عن وجود التكليف، ككون الصلاة مع الطهارة وعدمها، وكون الماء حلوا أو مرّ إلى غير ذلك. ونعني بالانقسامات الثانويّة كلّ انقسام لها باعتبار تعلّق التكليف بحيث لا معنى للانقسام مع قطع النّظر عنه، ككون المكلّف -وهو موضوع الحكم- عالماً به أو جاهلاً، وككون الصلاة مع قصد القربة أو بدونه.

**[في أنّ التكليف لا بدّ وأن يكون بالنسبة إلى الانقسامات الأوّليّة إمّا مطلقاً أو مقيّداً]**

أمّا الانقسامات الأوّليّة: فلا بدّ وأن يكون التكليف بالإضافة إليها مطلقاً أو مقيّداً وإلّا لزم عدم محدوديّة متعلّق التكليف أو موضوعه، وهذا يستحيل على الحكيم المطلق، وكذا على غيره الملتفت، مثلاً إذا التفت الإنسان إلى انقسام الماء إلى قسمين، فإمّا أن يكون طلبه مقيّداً بخصوصيّة أحد القسمين، أو لا يكون مقيّداً، وعلى كلا التقديرين لا يمكن الإهمال في مقام الثبوت والواقع.

نعم يمكن ذلك في مقام الإثبات والدلالة بأن لا يكون المولى في مقام بيان تمام مراده، أو في مقام الثبوت من الجاهل غير الملتفت إلى الانقسام، كما لو فرضنا الأمر بإكرام جيرانه غير ملتفت إلى انقسامهم إلى صديق وعدوّ، فإنّه حينئذ لا يكون إطلاق أو تقييد حتّى بلحاظ مقام الثبوت أيضاً.

**[في استحالة تقييد متعلّق الحكم أو موضوعه بالنسبة إلى الانقسامات الثانويّة سواء فيه مقام الفعليّة والإنشاء]**

وأمّا الانقسامات الثانويّة سواء كانت لموضوعات التكاليف أو لمتعلّقاتها فلا يعقل فيها التقيّد، فلا يتصوّر فيها الإطلاق أيضاً.

أما عدم تعقّل تقييد الموضوع بحال العلم بالحكم فللزوم الدور، وبيانه: أنّ فعليّة كلّ حكم تتوقّف على وجود موضوعه بقيوده ومشخصاته، بداهة أنّها بالإضافة إليه من قبيل الشروط بالإضافة إلى المشروط -كما سيجيء في الواجب المشروط إن شاء الله تعالى أنّ كلّ شرط موضوع وكلّ موضوع شرط- وحيث إنّه يتوقّف العلم بشخص الحكم على وجود الحكم خارجاً وفرضه موجوداً، وإلّا لا يعقل العلم به، فيلزم الدور المصرّح -وهو توقّف الشيء على ما توقّف عليه- وكون الشيء معلولاً لمعلوله بلا واسطة. غاية الأمر أنّ التوقّف من أحد الطرفين عقلي -وهو توقّف العلم على وجود المعلوم- ومن الطرف الآخر جعلي، وهو توقّف فعليّة الحكم على وجود العلم لأخذه في الموضوع شرعاً.

هذا بحسب مقام الفعليّة، وأمّا بحسب مقام الإنشاء فقد يقال بعدم استحالة أخذ العلم في الموضوع في ذاك المقام، لعدم توقّف الإنشاء على وجود الموضوع قطعاً، إلّا أنّ التحقيق استحالته أيضاً من وجهين:

الأوّل: أنّ المجعول في مقام الإنشاء -كما سيجيء إن شاء الله تعالى- ليس إلّا الأحكام الفعليّة لموضوعاتها الخارجيّة، وبعبارة أُخرى الأحكام الفعليّة هي الأحكام الموجودة بنفس الإنشاء لموضوعاتها المقدّر وجودها. غاية الأمر أنّها قبل وجود موضوعاتها فرضيّة وبعده خارجيّة، فإذا فرضنا امتناع المجعول لاستلزامه الدور، فيلزم امتناع الجعل أيضاً، إذ استحالة الوجود يستلزم استحالة الإيجاد قطعاً.

الثاني: أنّ الدوروإن لم يلزم في مقام الإنشاء إلّا أنّ محذوره -وهو لزوم توقّف الشيء على نفسه المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه وفرضه قبل وجوده- لازم لا محالة.

وبيانه: أنّ العلم بشخص الحكم تارة يؤخذ في الموضوع على نحو القضايا الوهميّة غير المعقولة كأنياب الأغوال التي لا تنطبق على الخارج أصلاً وحينئذ فلا كلام لنا عليه، وأُخرى يؤخذ في الموضوع على نحو القضايا الحقيقيّة المستعملة في تمام العلوم التي منها القضايا المتكفّلة للأحكام الشرعيّة، وحينئذ فلا بدّ من فرض الموضوع في مقام الإنشاء والحكم على المفروض كما في قضيّة «الخمر حرام» فإنّ الحاكم في مقام حكمه بالحرمة يفرض وجود الخمر خارجاً، ويحكم عليه بالحرمة. فإذا فرضنا أخذ العلم بالحكم في مقام الإنشاء بنحو يكون مرآة لما في الخارج وينطبق عليه، فلا بدّ من أن يفرض وجود العلم بالحكم في ذاك المقام. ومن الواضح أنّ فرض وجود العلم بالحكم فرض وجود الحكم فلا بدّ وأن يكون الحكم مفروض الوجود قبل وجوده ولو بالقبليّة الرتبيّة، وهو ما ذكرناه من محذور الدور بعينه وإن لم يكن دوراً اصطلاحاً. وما وقع في كلام جماعة من الأساطين من التعبير بالدور فهو من باب المسامحة في التعبير.

**[في استحالة تقييد متعلّق الأمر بقصد الامتثال وعدمه]**

وأمّا تقييد متعلّق التكليف بقصد امتثال الأمر فقد يقال بإمكانه من ناحية الأمر وعدم لزوم محذور الدور، لإمكان تصوّر قصد الأمر قبل وجوده إلّا أنّ المانع عنه عدم قدرة المكلّف حينئذ على الامتثال، فإنّ المفروض أنّ المأمور به هي الصلاة المقيّدة مثلاً، فذات الصلاة وحدها لا أمر بها، فلا يمكن إيجادها بداعي أمرها حتّى يؤمر بها، وكونها مأموراً بها في ضمن تعلّق الأمر بالمجموع لا يصحّح كونها مأموراً بها إذا أُتي بها وحدها بداعي الأمر بالمجموع كما لا يخفى.

**[في أنّ تقييد متعلّق الحكم بقصد الأمر مستحيل في نفسه وأنّ عدم القدرة على الامتثال نشأ من ناحيته لا أمر آخر]**

لكنّ التحقيق أنّ عدم القدرة في محلّ الكلام ليس ناشئاً من عدم تمكّن المكلّف من أسباب الفعل مع إمكان الفعل في حدّ ذاته، كالطيران إلى الهواء، بل من استحالة التقييد في حدّ ذاته في مقام الإنشاء والفعليّة والامتثال.

أمّا في مقام الإنشاء فلما عرفت[1] من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيّة دون

---

١. لا يخفى أنّ لزوم أخذ قيد مفروض الوجود في مقام الإنشاء المستلزم لكونه شرطاً لفعليّة الحكم إمّا أن يكون من جهة الظهور العرفي كما في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ (المائدة: ١) فإنّ المستفاد منه هو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحقّقه في الخارج. وإمّا أن يكون من جهة استلزام عدم أخذه مفروض الوجود للمحال، وهو التكليف بما لا يطاق، كما إذا أمر المولى بإيقاع الصلاة في الوقت، فإنّ دخول الوقت من جهة خروجه عن تحت اختيار المكلّف وقدرته لا مناص عن أخذه مفروض الوجود في الخطاب، وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق. وأمّا في غير ذلك فلا ملزم لأخذ القيد مفروض الوجود، ومن ثمّ التزمنا بفعليّة الخطابات التحريميّة قبل وجود موضوعاتها أيضاً، وذلك لتمكّن المكلّف من امتثالها ولو بعدم إيجاد موضوعاتها، وعلى ذلك فالقيد في مفروض البحث بما أنّه نفس الأمر المتحقّق في ظرف الإنشاء لا ملزم لأخذه مفروض الوجود من ظهور عرفي أو غيره.

ومنه يظهر الجواب عمّا أُفيد في المتن من أنّ أخذ قصد الأمر في متعلّقه يستلزم توقّف فعليّة الحكم على نفسها وهو محال، وذلك فإنّ الاستلزام المزبور مبنيّ على لزوم أخذ الأمر مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء وقد عرفت فساده.

فإن قلت: أخذ قصد الأمر في المتعلّق بعد وضوح قبح الأمر بالتشريع يتوقّف على كون ذات الفعل في نفسه مأموراً به حتّى يتمكّن المكلّف من الإتيان به بقصد أمره، ففرض عدم تعلّق الأمر الفعلي بذات الفعل واختصاصه بالفعل المقيّد بأن يؤتى به بقصد الأمر يستلزم عدم تمكّن المكلّف من الامتثال في الخارج.

قلت: بما أنّ قصد الأمر وجعله داعياً إلى الفعل الخارجي من افعال النفس، فالأمر بالصلاة -مثلاً- المقيّدة بقصد الأمر يكون أمراً بالمجموع المركّب من الفعل الخارجي والنفساني. ومن الواضح أنّ الأمر بالمركّب ينحلّ إلى الأمر بكلّ من الجزءين فيكون ذات الفعل متعلّقاً لحصّته من الأمر الفعلي لا محالة، كما أنّ جعل هذه الحصّة من الأمر داعياً إلى الفعل متعلّق للحصّة الثانية من الأمر، فإذا أُتي بالفعل بداعي الأمر المتعلّق به في ضمن الأمر بالمركّب فقد تحقّق تمام المركّب في الخارج.

وبذلك يظهر الفرق بين المقام وما إذا كان الجزء الآخر غير قصد الأمر، فإنّ قصد الأمر الضمني في المقام محقّق لتماميّة المركّب، بخلاف ما إذا كان الجزء الآخر غير قصد الأمر، فإنّه لا يمكن فيه الإتيان بجزء بقصد امره إلّا مع قصد الإتيان بالمركّب بداعي امتثال أمره.

الفرضية غير المعقولة لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود في الخارج في مقام أخذه موضوعاً من دون أن يكون تحت التكليف أصلاً. ولا فرق فيه بين أن لا يكون الموضوع تحت اختيار المكلّف وقدرته كما في «صلّ في الوقت» فإنّ الوقت غير مقدور للمكلّف، أو يكون تحت اختياره وقدرته، كما في ﴿أوفوا بالعقود﴾[1]، فإنّ معناه أنّه إذا فرض عقد في الخارج يجب الوفاء به لا أنّه يجب على المكلّف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به، وحينئذ فلو أُخذ قصد امتثال الأمر قيداً للمأمور به، فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء، وهذا ما ذكرناه من لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

وبعبارة واضحة: كلّ أمر اختياري أو غير اختياري أُخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع، وحيث إنّ متعلّق المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده، وهو بعينه محذور الدور.

وأمّا في مقام الفعليّة فلأنّ فعليّة الحكم يتوقّف على فعليّة موضوعه، أعني

---

وبما ذكرناه من الانحلال يندفع ما أُورد على أخذ قصد الأمر في المتعلّق -من أنّه يستلزم أن يكون شخص الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه، وهو على حذو كون الشيء علّة لعلّيّة نفسه- وذلك فإنّه بناءً على الانحلال المزبور يكون أحد الأمرين الضمنيّين داعياً إلى داعويّة الأمر الضمني الآخر، وأين ذلك من دعوة الأمر إلى داعويّة نفسه؟

كما أنّه يندفع به ما أُفيد في المتن من أنّ الأخذ المزبور يستلزم توقّف قصد الامتثال على نفسه، ضرورة لزوم تأخّره طبعاً عن جميع الاجزاء والشرائط فلو كان هو بنفسه من الاجزاء أيضاً لزم التوقّف المزبور.

وجه الاندفاع هو: أنّ المأخوذ في المتعلّق إذا كان قصد الأمر ضمني ودعوته، فأين تقدّم الشيء وتوقّفه على نفسه؟

فظهر ممّا بيّناه أنّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق وكونه جزءاً من أجزاء المأمور به لا مانع منه أصلاً، وعليه فإذا شكّ في اعتبار قصد الأمر في المتعلّق في الواقع مع عدم أخذه فيه في مقام الإثبات، فيؤخذ بالإطلاق ويثبت به كون الواجب توصّلياً. [المقرّر ﷺ]

١. المائدة: ١.

متعلّقات متعلّق التكليف، وحيث إنّ المفروض أنّ نفسه هو الموضوع لنفسه ومتعلّق متعلّقه، فتتوقّف فعليّته على فعليّة نفسه، ولازمه تقدّم فعليّته على فعليّته.

وأمّا في مقام الامتثال فلأنّ قصد الامتثال متأخّر عن إتيان تمام أجزاء المأموربه وقيوده طبعاً، فإنّ قصد الامتثال إنّما يكون بها، وحيث إنّا فرضنا من جملة الأجزاء والقيود نفس قصد الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الأمر، فلا بدّ وأن يكون المكلّف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه.

**[في استلزام تقييد المتعلّق بقصد المصلحة لمحذور الدور]**

وبالجملة، محذور الدور -وهو تقدّم الشيء على نفسه وفرضه موجوداً قبل وجوده- موجود في تمام المراتب الثلاث وإن لم يلزم هو بنفسه، وكأنّ تعبير بعض الأساطين بالدور من باب المسامحة.

هذا كلّه بناءً على ما ذهب إليه صاحب الجواهر ﷺ من أنّ القربة وكون الفعل عبادة لا تتحقّقان إلّا بقصد الأمر فقط، وبقيّة الدواعي إنّما هي في طول ذاك الداعي لا في عرضه[1].

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه أُستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري[2] ﷺ من كون قصد الجهة -وهي المصلحة- موجباً للتقرّب في عرض قصد الأمر، فيلزم من أخذه في المأموربه ذاك المحذور عيناً[3] فإنّ قصد جهة الصلاة -مثلاً- يتوقّف على كون الصلاة

---

١. جواهر الكلام، ج ٩، ص ١٥٥ وما بعدها.

٢. كتاب الطهارة، ص ٨٦.

٣. لا يخفى [أنّ] غاية ما يقتضيه البرهان المذكور هو أن يكون الفعل قابلاً لترتّب المصلحة عليه في نفسه حتّى يمكن تعلّق القصد به بداعي المصلحة المترتّبة عليه، لكن ذلك لا ينافي توقّف فعليّة الترتّب على القصد المزبور، كما هو كذلك في قصد التعظيم، ضرورة أنّ الفعل الخارجي ما لم يكن قابلاً لأن يظهر به عظمة الغير لا يمكن قصد التعظيم به حقيقة، ولكنّه مع ذلك لا يكون عنوان التعظيم فعليّاً ومنطبقاً على الفعل الخارجي إلّا مع القصد المزبور. [المقرّر ﷺ]

ذات جهة وكون الجهة مترتّبة على نفسها، والمفروض أنّ الجهة إنّما تترتّب على قصد الجهة، لفرض كونه جزء المأموربه، فبدونه لا جهة حتّى تقصد، فالجهة فرع قصدها، وقصدها فرع تحقّقها، فيلزم توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه بلا واسطة، وهو الدور المصرّح المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، فإنّ الشيء متأخّرعن علّته بمرتبة، والمفروض أنّه متقدّم على علّته بمرتبة، لكونه علّة لعلّته، فيتقدّم على نفسه بمرتبتين.

**[في استلزام أخذ جامع الدواعي - وهوكون العمل لله - للمحذور المذكور]**

وأمّا على المختار-من كون جميع الدواعي القربيّة في عرض واحد، وأنّ الجامع بين الجميع كون العمل لله، كما يستفاد من قوله ﷺ: «وكان عمله بنيّة صالحة يقصد بها ربّه»[1]- فوجه امتناع أخذ الجامع المنطبق على جميع الدواعي القربيّة في المأمور به هو أنّ الداعي أيّاً مّا فرض فهو في مرتبة سابقة على الإرادة المحرّكة للعمل، فيستحيل كونه في عرض العمل الصادرعن الإرادة التكوينيّة، فإنّ المفروض سبقه على الإرادة وتأخّرالعمل عنها، فإذا لم يمكن وقوع الداعي في حيّزالإرادة التكوينيّة[2] فلايمكن

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٨-١٣؛ الوسائل، ج ١، ص ١٠٧، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣ بتفاوت.

٢. لا يخفى أنّ ذلك لو تمّ فلا يمكن تعلّق الطلب والإرادة التشريعيّة بقصد الأمر أو بغيره من الدواعي القربيّة مطلقاً ولو كان ذلك بجعل المتمّم وبالأمر الثاني المغاير للأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل، وهذا ينافي ما ذهب إليه ﷺ من تصحيح كون الواجب عبادة بذلك.

والتحقيق: أنّ المستحيل إنّما هو تعلّق شخص الاختيار -الناشئ عن داع- بذلك الداعي بعينه، وأمّا تعلّق اختيار آخر به غير الاختيار الناشئ منه فهو بمكان من الإمكان، وحيث إنّ المفروض أنّ هناك فعلين أحدهما خارجي والآخر نفساني، فلا محالة يكون الاختيار المتعلّق بالفعل الخارجي الناشئ من الفعل النفساني مغايراً للاختيار المتعلّق بالفعل النفساني، ولكنّه بما أنّ المفروض ترتّب الغرض الواحد على الفعلين معاً فلا مناص عن كون الشوق أو الأمر المتعلّق بهما واحداً أيضاً.

ثمّ إنّه بعد ما تحقّق إمكان أخذ جامع قصد القربة في المأمور به فيمكن التمسّك بالإطلاق في ظرف الشكّ لإثبات كون المواجب توصّلياً وعدم دخل قصد القربة في المأمور به واقعاً وفي مرحلة الثبوت، فلا يترتّب أثر مهمّ على إثبات استحالة أخذ خصوص قصد الأمر في المتعلّق مع أنّك قد عرفت آنفاً إمكان أخذ خصوص قصد الأمر في المتعلّق أيضاً.

وقوعه في حيّز الإرادة التشريعيّة أيضاً، بداهة أنّ متعلّق الإرادة التشريعيّة هو بعينه ما يوجده العبد في الخارج وتتعلّق به إرادته، فلو لم يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة بشيء لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة به أيضاً.

---

وأمّا ما عن المحقّق صاحب الكفاية ﷺ من أنّ صحّة العبادة إذا أُتي بها بداعي الأمر تكشف عن عدم أخذ غير قصد الأمر من الدواعي القربية في المأمور به قطعاً، فيرد عليه أنّها إنّما تكشف عن عدم أخذ خصوص غير قصد الأمر في المأمور به، وأمّا عدم أخذ الجامع فيه فلا كاشف عنه أصلاً.

نعم لا مناص عن الالتزام بتعلّق الأمر بذات الفعل ليكون المكلّف متمكّناً من الإتيان به بقصد الأمر، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الأمر بالمركّب يستلزم تعلّق حصّة منه بذات الفعل لا محالة.

فإن قلت: إذا فرض استحالة أخذ خصوص قصد الأمر في المتعلّق فالأمر بالجامع لا يمكن أن يعمّته، بل لا بدّ وأن يختصّ بغيره من الدواعي القربيّة، فإذا لم يكن غيره مأخوذاً فيه أيضاً كما هو المفروض، فيقطع بعدم أخذ الجامع فيه لا محالة.

قلت: إذا كان منشأ استحالة أخذ قصد الأمر في المتعلّق هو لزوم أخذ القيد -وهو الأمر- مفروض الوجود فهي تدور مدار لحاظ القيد وجعله دخيلاً في فعليّة الحكم، فإذا فرضنا أنّ المأخوذ في المأمور به هو جامع قصد القربة مع قطع النّظر عن خصوصيّات أفراده -على ما ستعرف أنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود وعدم دخل شيء من الخصوصيّات في حكم المطلق- فلا موجب لاختصاص الأمر بالجامع بغير قصد الأمر وعدم سرايته إليه، ضرورة أنّ المحذور -على تقدير تسليمه- إنّما يترتّب على لحاظ القيد مفروض الوجود، لا على رفضه وعدم لحاظه.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على استحالة أخذ جامع قصد القربة في المأمور به أيضاً فلا يستلزم ذلك عدم جواز التمسّك بالإطلاق لإثبات كون الواجب توصّليّاً، فإنّه إذا كان غرض المولى مترتّباً على إتيان المأمور به بقصد القربة وفرض استحالة تقييد المأمور به بذلك فيمكنه أن يقيّد المأمور به بقيد يلائم قصد القربة خارجاً بأن يأمر بالفعل المقيّد بأن لا يؤتى به بأحد الدواعي النفسانيّة، فمن الإطلاق وعدم التقييد في مقام الإثبات يستكشف عدم دخل قصد القربة في غرض المولى في مقام الثبوت، ولعلّ ذلك هو المراد من الوجه الآتي المحكيّ عن بعض تقريرات العلامة الشيرازي ﷺ وعليه فلا يرد على الوجه المزبور ما أُورد عليه في المتن كما سيظهر.

نعم، ربما يورد عليه بأنّ القدرة على إتيان المأمور به على هذا الفرض متوقّفة على تعلّق الأمر به مع أنّها من شرائط التكليف عقلاً.

وجوابه أنّ ما هو شرط فعليّة التكليف أو تنجزّه إنّما هي القدرة على إتيان المأمور به في ظرف الامتثال، ولامانع من كونها ناشئة عن الأمر نفسه.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق لإثبات كون الواجب توصّليّاً ما لم يكن هناك دليل على كونه تعبّديّاً. [المقرّر ﷺ]

**[في وجوه تصوير بيان عباديّة العمل]**

إذا عرفت عدم إمكان أخذ داعي القربة في متعلّق الأمر فلا بدّ من بيان ما به يمتاز التعبّدي عن التوصّلي، فما قيل أو يمكن أن يقال في تصويره وجوه:

**[الوجه الأوّل: ما ذهب إليه العلّامة الشيرازي من إمكان أخذ عنوان ملازم لأحد الدواعي القُربيّة]**

**الأوّل:** ما حكي عن بعض تقريرات العلّامة الشيرازي ﷺ.

وحاصله: أنّ نفس الداعي القربي وإن لم يمكن أخذه في المتعلّق بوجه من الوجوه إلّا أنّه يمكن أخذ عنوان في المأمور به يكون ملازماً لأحد الدواعي القربية وجوداً وعدماً، فالفرق بالأخرة إنّما يكون باختلاف المتعلّق، والدواعي ملازمة لذلك العنوان المقيّد به متعلّق الأمر.

**[في تزييف الوجه الأوّل]**

وفيه: أنّ هذا الوجه وإن كان لطيفاً في نفسه إلّا أنّه يرد عليه أنّه لو فرضنا[1] -ولو محالاً- انفكاك ذاك العنوان عن أحد الدواعي وبالعكس فلا بدّ وأن تكون العبادة صحيحة على الأوّل دون الثاني، مع أنّه لا يلتزم به فقيه قطعاً، لبداهة صحّة العمل مع الداعي القربي قطعاً وإن لم يوجد هناك عنوان أصلاً، وفساده مع عدمه وإن وجد ذلك العنوان.

**[الوجه الثاني: كون الأمر العبادي مقتضياً بذاته كونه داعياً]**

**الثاني:** أنّ الفرق بينهما من ناحية الأمر، وأنّ حقيقة الأمر التعبّدي مع حقيقة الأمر التوصّلي متباينان، فالأوّل يقتضي بنفسه أن يكون باعثاً فعليّاً دون الثاني، فإنّه لا

---

١. لا يخفى أنّ فرض المحال مع استلزام القيد المزبور لأحد الدواعي القربيّة خارجاً لا أثر له فيما نحن فيه، ضرورة أنّه مع علم المولى بالملازمة المزبورة وتمكّنه من الوصول إلى غرضه بأخذ القيد المزبور لا يترتّب أثر على فرض المحال أصلاً. [المقرّر ﷺ]

يقتضي إلّا نفس وجود المأموربه في الخارج من دون أن يقتضي كونه داعياً بالفعل وإن كان فيه صلاحية ذلك.

**[في تزييف الوجه الثاني]**

ويرد على هذا الوجه أوّلاً: إنّ هذا مبتن على ما ذهب إليه صاحب ***الجواهر***ﷺ من لزوم كون الأمر داعياً، وأنّ بقيّة الدواعي في طوله لا في عرضه[1] وأمّا على المختار فلا إشكال في كفاية بقيّة الدواعي، فلا تكون دعوة الأمر التعبّدي فعلاً من لوازم ذاته قطعاً.

وثانياً[2]: أنّ دعوة الأمر في مرتبة متأخّرة عنه لا محالة، فلا يمكن كونها في عرضه، وموجودة بوجوده بحيث يكون المولى موجداً لنفس الأمر ودعوته وإلّا لتقدّم الشيء على نفسه. وبعبارة واضحة دعوة شيء فرع ثبوت ذاك الشيء، فإنّه موضوعه، فيستحيل أن تكون موجودة في عرضه.

**[الوجه الثالث: عدم حصول الغرض من الأمر التعبّدي إلّا بقصد القربة]**

الثالث[3]: كون الفرق بينهما بحسب الغرض، وأنّ الغرض لا يحصل من الأمر التعبّدي إلّا بقصد القربة، وأمّا الأمر التوصّلي فيترتّب الغرض منه على مطلق وجود المأموربه قصد به التقرّب أم لا.

---

١. جواهر الكلام، ج ٩، ص ١٥٥ ومابعدها.

٢. الصحيح في الجواب أن يقال: إنّ الأمر لا يكون داعياً إلّا إلى متعلّقه ولا يحرّك إلّا نحوه، فلا يعقل كونه داعياً لدعوة نفسه ما لم يؤخذ ذلك في المتعلّق.

وأمّا ما أُفيد في المتن -من كون دعوة الأمر متأخّرة عن نفس الأمر رتبة، فيستحيل أن تكون موجودة في عرضه- فيرد عليه: أنّ اللوازم الذاتيّة لا بدّ وأن تكون موجودة بإيجاد ملزوماتها، والتأخّر الطبعي لا ينافي التقارن الزماني كما هو ظاهر. [المقرّرﷺ]

٣. قد عرفت فيما مرّ أنّ الفرق بينهما إنّما هو بأخذ قصد القربة في متعلّق الأوامر التعبّديّة دون التوصّليّة، وبما أنّ الأخذ المزبور نشأ من دخل قصد القربة في الغرض، يصحّ أن يقال: إنّ الفرق بينهما من ناحية الغرض، وعليه فلا يرد على هذا الوجه ما أُفيد في المتن كما لا يخفى. [المقرّرﷺ]

**[في تضعيف الوجه الثالث]**

وفيه: أنّه إن أُريد من الغرض المصلحة الكائنة في المأموربه، فيرد عليه: أنّ الأفعال بالإضافة إلى المصالح -كما ذكرناه في مبحث الصحيح والأعمّ- من قبيل العلل المعدّة لا من قبيل الأسباب بالإضافة إلى مسبّباتها، فيستحيل أن تقع تحت التكليف والإلزام، فحصولها وعدمها أجنبيّ عن المكلّف، فلا معنى لكونه بصدد تحصيلها، بل هو مكلّف بإيجاد المأموربه خارجاً، والمصالح علل الجعل والتشريع لا ممّا يجب إيجاده خارجاً.

وإن أُريد منه الغرض القائم بالأمر، فبما أنّ الأمر فعل من افعال المولى ولا بدّ أن يكون فيه غرض، فالغرض من الأمر التوصّلي نفس وجود المأموربه خارجاً وإن لم يكن بدعوة الأمر، ومن التعبّدي دعوة الأمر لوجود المأموربه. فيرد عليه ما ورد على الوجه الثاني عيناً من ابتنائه على مذهب صاحب الجواهر ﷺ أوّلاً، واستحالة كون دعوة الأمر غرضاً منه وموجوداً بوجوده ثانياً، وعدم دليل على لزوم الحركة على طبق الغرض من الأمر ثالثاً.

هذا، وسيجيء ما هو المختار عندنا من الفرق بين التوصّلي والتعبّدي.

**[الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي وأنّه هل هو التوصّلية أو التعبّدية؟]**

**الأمر الثالث:** اختلفت كلمات الأصحاب في مقتضى الأصل اللفظي في المقام، فاختار جماعة ومنهم المحقّق الأنصاري[1] ﷺ أصالة التوصّلية، واختار صاحب ***الإشارات***[2] ﷺ وجماعة ممّن تبعه أصالة التعبّدية.

---

١. مطارح الأنظار، ص ٦٠ و٦١.

٢. اشارات الأصول، ج ١، ص ٥٦-٥٧.

**[في أنّ الحقّ في المقام هو الإهمال وعدم الإطلاق]**

والحقّ في المقام -وفاقاً لجملة من المحقّقين- هو الإهمال وعدم الإطلاق مطلقاً.

واستدلّ العلّامة الأنصاري ﷺ على مختاره بعدم إمكان التقييد فيثبت الإطلاق[١] ويمثل هذا استدلّ على شمول الخطاب للجاهلين، وعدم اختصاصه بالعالمين[٢]، وعلى عموم وجوب المقدّمة لغير الموصلة، والجامع في جميع المقامات عدم إمكان التقيّد للزوم المحذور فيه.

**[في عدم صحّة القول بالتوصّليّة من طريق الإطلاق، واستحالة التقييد بقصد الأمر]**

ولا يخفى[٣] عدم صحّة الاستدلال المذكور في شيء من المقامات المذكورة، فإنّه يبتني على أن يكون الإطلاق مقابلاً للتقييد تقابل الإيجاب والسلب بأن يكون معنى الإطلاق هو مطلق عدم التقييد ولو بالعدم الأزلي، وهذا المعنى فاسد حتّى عنده ﷺ فإنّ الإطلاق -كما سيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى- وإن كان عدميّاً إلّا أنّه موقوف على ورود الحكم على المقسم وتماميّة مقدّمات الحكمة، فالتقابل بينهما لا محالة يكون تقابل العدم والملكة، فإذا فرضنا في مورد عدم ورود الحكم على المقسم، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق قطعاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ انقسام المتعلّق بما إذا أُتي به بقصد الأمر وعدمه يتوقّف على ورود الأمر، فإنّه -كما عرفت- من الانقسامات الثانويّة، فليس قبل تعلّق الأمر وفي مرتبة سابقة عليه مقسم أصلاً، فالحكم لم يرد على المقسم، بل صحّة التقسيم نشأت من قبل الحكم،

---

١. مطارح الأنظار، ص ٦٠.

٢. مطارح الأنظار، ص ٧٦.

٣. قد عرفت فيما تقدّم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، وأنّ كون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة لا يقتضي استلزام استحالة أحدهما لاستحالة الآخر، فلا موقع لما أفاده العلامة الأنصاري ﷺ في المقام، ولا لما أورد عليه في المتن، فافهم وتدبر. [المقرّر ﷺ]

فلامعنى للتمسّك بالإطلاق، فكلّ مورد لم يكن قابلاً للتقييد يمتنع الإطلاق فيه أيضاً.

وأمّا لو بنينا على ما هو المشهور قبل سلطان العلماء ﷺ من كون الإطلاق أمراً وجودياً وأنّه بمنزلة التصريح بالعموم، فعدم صحّة التمسّك بالإطلاق أوضح، فإنّه في قوّة أن يقال: صلّ سواء كان بقصد الأمر أولا، فإنّ التصريح المذكور إنّما يصحّ فيما إذا كان الانقسام قبل الأمر لا بعده، وإلّا كان أخذ المقسم بما هو مقسم في متعلّق الأمر- مع أنّ كونه مقسماً إنّما نشأ من قبله- مستلزماً لتقدّم الشيء على نفسه.

**[في استدلال صاحب الإشارات على أصالة التعبّديّة بوجوه]**

واستدلّ الكلباسي ﷺ في الإشارات على أصالة التعبّديّة بوجوه نذكر المهمّ منها:

**[الأوّل: ظهور نفس دليل الوجوب في التعبّديّة]**

**الأوّل:** أنّ المولى إنّما يأمر عبده بشيء ويطلبه منه ليجعل أمره محرّكاً إيّاه نحو العمل، وباعثاً له نحو المراد، فالأمر هو بنفسه جعل للداعي والمحرّك مطلقاً، فإذا قام هناك قرينة على التوصّليّة فذاك، وإلّا كان مقتضى نفس الأمر هو التعبّديّة[1].

**[في تزييف الوجه الأوّل]**

وفيه[2]: أنّه إن أُريد من جعل المولى أمره محرّكاً إلزام المولى عبده بالعمل، وجعله في عهدته بحيث يكون داعياً له نحو العمل لو لم يكن له داع من قبل نفسه، فإنّه قبل

---

١. اشارات الأُصول، ج ١، ص ٥٦-٥٧.

٢. الصحيح في الجواب أن يقال: إنّ الغرض من الأمر -مضافاً إلى أنّه لا يجب تحصيله وإنّما هو طريق محض إلى ما هو الغرض من المأمور به- أنّ محرّكيّة الأمر نحو المأمور به وجعله داعياً إلى إيجاده لا يعقل أن تكون غرضاً من الأمر، ضرورة أنّ ما هو غرض منه لا بدّ وأن يكون مترتّباً عليه خارجاً دائماً ومن الواضح أنّ وجود المأمور به في الخارج -فضلاً عن كون الأمر داعياً إليه- ربّما يكون في الخارج وربّما لا يكون، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الغرض من الأمر إنّما هو جعله داعياً إلى المأمور به، وعليه فلا مناص من كون الغرض من الأمر هو إمكان كونه داعياً إلى إيجاد المأمور به على تقدير وصوله إلى المكلّف، وهذا أمر يشترك فيه التعبّديّات والتوصّليّات، فلا يبقى مجال للاستدلال على أصالة التعبّديّة من ناحية الغرض. [المقرّر ﷺ]

الأمر بالعمل لم يكن ملزماً بالفعل، بل كان له اختيار من نفسه في الفعل وتركه، وبعد الأمر لا بدّ له من العمل ليحصل له الفراغ منه فهو مسلّم إلّا أنّه أجنبيّ عن التعبّديّة بالمعنى المقصود، لاشتراك هذا المعنى بين جميع الواجبات تعبّدياتها وتوصّلياتها.

وان أُريد منه أنّ الفعل لا بدّ وأن يصدر في الخارج بداعي امتثال أمر المولى لا بداع آخر حتّى يكون الأمر متكفّلاً لمحرّكيّة نفسه، وللزوم صدور العمل من قبله فقد عرفت أنّه مبنيّ على مذهب صاحب الجواهر[1] ﷺ المخالف لما اخترناه أوّلاً، وأنّه مستلزم للمحال ثانياً.

وببيان آخر: الأمر إنّما يدعو نحو العمل وإرادة المكلّف ملحوظة بنحو المعنى الحرفي غير الاستقلالي، والملحوظ بالاستقلال هو نفس الفعل، فلو كانت إرادة العبد ولزوم صدورها عن داعي الأمر ملحوظين حين الأمر لزم انقلاب الملحوظ الآلي إلى الاستقلالي، وهو خلف محال.

**[الثاني: قوله تعالى: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا...﴾]**

**الوجه الثاني:** قوله تعالى: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[2] الآية حيث استدلّ بها على عباديّة جميع أوامر الله تبارك وتعالى، خرج ما خرج، فيبقى الباقي تحت العموم[3].

**[في تزييف الوجه الثاني]**

وفيه أوّلاً: إنّ هذا المعنى مستلزم لتخصيص الأكثر، فإنّ الواجبات الشرعيّة إلّا قليلاً منها توصّليّات، فيكشف لزوم تخصيص الأكثر عن عدم إرادة هذا المعنى من الآية إجمالاً.

---

١. جواهر الكلام، ج ٩، ص ١٥٥ ومابعدها.

٢. البيّنة: ٥.

٣. اشارات الأُصول، ج ١، ص ٥٦-٥٧.

وثانياً: أنّ مفاد الآية بقرينة سابقتها -وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿لم يكن الذين كفروا والمشركين منفكين حتّى تأتيهم البينة﴾[1] إلى آخره- هو[2] أنّ المؤمنين في مقام العبادة لم يؤمروا إلّا بعبادة الله دون غيره، لا أنّ كلّ أمر ورد في الشرع فهو عبادي، فالآية في مقام بيان تعيين المعبود وقصر العبادة عليه، لا في مقام بيان حال الأوامر وأنّها عباديّة، فالآية أجنبيّة عن هذا المقام قطعاً.

**[الثالث: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيّات»]**

**الوجه الثالث:** قوله ﷺ: «الأعمال بالنّيات»[3] فدلّ على أنّ العمل بلا نيّة كلا عمل، فما لم تقم قرينة على صحّة العمل بلا نيّة فلا يعتدّ به، ويكون لغواً في مقام الامتثال[4].

**[في تضعيف الوجه الثالث بأنّ الرواية ليست في مقام بيان أنّ الأوامر الشرعيّة عباديّة]**

وفيه: أنّ المستفاد من التفاسير الواردة في كلمات الأئمّة -سلام الله عليهم أجمعين- لهذه الكلمة الجامعة أنّ المراد منها هو «أنّ لكلّ امرئ ما نوى» فإن كان العمل لله فيجعله الله لنفسه، وإلّا فلما عمله من أجله، كما ورد عنهم ﷺ «إنّ المجاهد إن جاهد لله فالعمل له تعالى، وإن جاهد لطلب المال والدنيا فله ما نوى» فحاصل الرواية الشريفة أنّ عنوان الفعل في الخارج يتبع نيّة الفاعل وقصده، فإن فعله لله يقع له، وإلّا فلا، فليست الرواية في مقام بيان أنّ الأوامر الشرعيّة عباديّة أصلاً.

---

١. البيّنة: ١.

٢. الظاهر أنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله﴾ (الآية) يرجع إلى أهل الكتاب المذكورين قبل هذه الآية، فحاصل المراد أنّ أهل الكتاب لم يكونوا مأمورين إلّا بعبادة الله والتفرّق الموجود بينهم إنّما نشأ من قبل أنفسهم من بعد ما جاءتهم البيّنة، فالآية أجنبيّة عن محلّ الكلام بالكلّيّة. [المقرّر ﷺ]

٣. صحيح البخاري، ج ١، ص ٣-١؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٦٢-٢٢٠١؛ التهذيب، ج ١، ص ٨٣-٢١٨، و ج ٤، ص ١٨٦-٥١٨ و ٥١٩؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦ و٧.

٤. اشارات الأُصول، ج ١، ص ٥٦-٥٧.

فتحصّل أنّه ليس هناك إطلاق يعيّن التوصّليّة أو التعبّديّة، بل المأمور به بالإضافة إلى الانقسامات الثانويّة مطلقاً لا مناص من كونه مهملاً.

وأمّا دعوى الظهور في التوصّليّة مع فرض عدم الإطلاق فلا وجه لها، بداهة أنّه ليس فيما نحن فيه ما يقتضي الظهور غير الإطلاق، وهو مفروض العدم.

**[الرابع: في التمسّك لإثبات التوصّليّة بحكم العقل بالإجزاء]**

**الأمر الرابع**: ربما يتمسّك لإثبات التوصّليّة في مورد الشكّ فيها بحكم العقل بالإجزاء، وأنّ الإتيان بالمأمور به يجزئ عقلاً، والمفروض أنّ المأمور به غير مقيّد بقصد القربة قطعاً. وهذا الوجه هو المحتمل من عبارة صاحب ***التقريرات***[1].

وبيان دفعه يحتاج إلى تقديم مقدّمة، وهي أنّ جعل المولى **تارة** يكون تامّاً وكلّ ما وقع تحت أمره وخطابه يكون وافياً بتمام غرضه، فلا محالة يكون الإتيان بما يفي بغرضه مجزئاً عقلاً. **وأُخرى** لا يكون كذلك، بل المولى يحتاج إلى متمّم لجعله، كما في الغسل قبل الفجر فيما إذا أوجب صوم الغد، فإنّه بناءً على امتناع الواجب المعلّق -كما سيجيء في محلّه- لا بدّ وأن يكون الأمر بالصوم بعد الفجر، لاشتراطه به ويستحيل تقدّمه عليه، كما أنّ الأمر بالغسل لا بدّ وأن يكون قبل الفجر، لاشتراط الصوم في الجزء الأوّل من النهار بالطهارة.

وحينئذ فحيث إنّ غرض المولى مترتّب على الصوم المقيّد بالطهارة، ويستحيل أن يأمر بهما بأمر واحد جامع بين ما قبل الفجر وما بعده، فلا بدّ وأن يستوفي غرضه بأمرين: أحدهما قبل الفجر بالغسل، والآخر بعد الفجر بالصوم.

وحينئذ فحيث إنّ الأمرين نشئا عن ملاك واحد فهما في حكم أمر واحد، وإطاعتهما ومعصيتهما واحدة، ولا يكون الإتيان بالمأمور به من أحدهما مجزئاً ومسقطاً

---

١. مطارح الأنظار، ص ٦٠.

من دون الإتيان بالمأموربه من الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل أيضاً، فإنّا إذا فرضنا أنّ غرض المولى مترتّب على الصلاة بداعي القربة، فإذا أراد المولى استيفاء غرضه فحيث إنّه لا يمكن له ذلك إلّا بأمرين، فلا بدّ له من أمر متعلّق بذات الصلاة، وأمر آخر متعلّق بإتيانها بقصد القربة.

**[في دفع التمسّك بحكم العقل لإثبات التوصّليّة]**

وتوهّم الاكتفاء بأمر واحد بالصلاة وإيكال الجزء الآخر - وهو قصد القربة - إلى حكم العقل لا معنى له، فإنّ شأن العقل إنّما هو الإدراك، وأنّ هذا الشيء ممّا أراده الشارع أم لا، وليس الأمر والتشريع من شؤونه حتّى يكون هو شارعاً في قبال الشارع، فكما أنّ ذات الصلاة تعلّق بها إرادة الشارع، لكونها ممّا له دخل في غرضه كذلك لا بدّ وأن يكون داعي القربة متعلّقاً لإرادته. غاية الأمر أنّه لا يعقل ذلك بالأمر الأوّل فلا بدّ من الأمر الثاني المتمّم للجعل الأوّل حتّى يكون الأمران في حكم أمر واحد.

فظهر أنّ توهّم سقوط الأمر الأوّل مع عصيان الأمر الثاني لا معنى له، فإنّ ذلك إنّما يصحّ فيما إذا كان الأمران مستقلّين وناشئين عن ملاكين، كما إذا فرضنا تعلّق النذر بفعل صلاة الفريضة في المسجد، فإنّه إذا صلّاها في الخارج يسقط الأمر الصلاتي وإن كان عاصياً بالقياس إلى الأمر النذري ويجب عليه الكفّارة، لا في مثل ما نحن فيه الذي نشأ الأمران فيه عن ملاك وغرض واحد، فيستحيل سقوط أحدهما دون الآخر.

كما ظهر أنّ عدم السقوط ولزوم الإتيان بداعي الأمر من قبل الأمر الثاني، لا من قبل حكم العقل والزامه لما عرفت أنّ شأنه الإدراك لا الإلزام.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه في كلّ مورد احتمل العقل عدم تماميّة الجعل والاحتياج إلى أمر آخر لا يعقل استقلاله بالإجزاء قطعاً وما نحن فيه من هذا القبيل.

**[في معيار إحراز تماميّة الجعل وعدمها وأنّه أمر خارج من دليل الوجوب سواء فيه المتعلّق والموضوع]**

ثمّ لا يخفى أنّ تماميّة الجعل وعدمها إنّما تعلم من الخارج **فتارة** يدلّ الدليل على وجود الأمر الثاني وأنّ غرض المولى مترتّب على فعل المأموربه مع قصد القربة فيفيد الأمر الثاني نتيجة التقييد وأنّ الأمر الأوّل لا يسقط بمجرّد الفعل كيف ما اتّفق، **وأُخرى** يدلّ الدليل على عدم وجود الأمر الثاني وأنّ الجعل لا يحتاج إلى متمّم فيكون النتيجة نتيجة الإطلاق.

هذا بالإضافة إلى متعلّق الأمر، وأمّا بالإضافة إلى موضوع التكليف فتارة يدلّ الدليل على أنّ غرض المولى مترتّب على الفعل من كلّ مكلّف عالم أو جاهل فيكون النتيجة نتيجة الإطلاق كما دلّت أدلّة اشتراك المكلّفين في التكليف على ذلك، وأُخرى يدلّ الدليل على أنّ الغرض مترتّب على فعل العالم دون الجاهل، كما في القصر والإتمام أو الجهر والإخفات، فيكون النتيجة نتيجة التقييد. وعلى هذا فإذا كان المولى في مقام بيان إظهار تمام جعله ومع ذلك لم يأمر بقصد القربة فيستكشف من هذا الإطلاق المسمّى بالإطلاق المقامي تماميّة الجعل الأوّل، وعدم احتياجه إلى جعل المتمّم ثانياً، فتكون النتيجة كما في الإطلاق الكلامي.

**[في أنّه إذا لم يمكن الإطلاق اللفظي أو المقامي أو لم يكن حجّةً أو لم تتمّ مقدّمات الحكمة فالمرجع هو الأصل العملي]**

ونظير ذلك قد مرّ في بحث الصحيح والأعمّ من أنّ الصحيحي وإن لم يمكن له التمسّك بالإطلاق الكلامي لإجمال اللفظ، إلّا أنّه يمكنه التمسّك بالإطلاق المقامي إذا كان كما في صحيحة حمّاد[1] المتكفّلة لبيان أجزاء الصلاة فكلّما لم تتعرّض له

---

١. **الكافي**، ج ٣، ص ٣١١-٨؛ **الفقيه**، ج ١، ص ١٩٦-٩١٦؛ **التهذيب**، ج ٢، ص ٨١-٣٠١؛ **الوسائل**، ج ٥، ص ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

ممّا يحتمل جزئيّته فنتمسك بإطلاقها لدفع الاحتمال المذكور.

وبالجملة، فالفرق بين التوصّليّات والتعبّديّات إنّما هو[1] بالأمر الثاني وعدمه والتفرقة بينهما بالغرض قد عرفت فسادها، وحينئذ فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الجعل الثاني المتمّم للجعل الأوّل، فمقتضى الإطلاق هو التوصّليّة وعدم الجعل الآخر، وهذا الإطلاق نظير الإطلاق في متعلّق التكليف الثابت بمقدّمات الحكمة.

هذا كلّه فيما إذا تمّت هناك مقدّمات الحكمة، وإلّا فتصل النوبة إلى الأُصول العمليّة.

والحقّ أنّ مقتضى القاعدة في المقام هي البراءة، لما عرفت[2] من أنّ داعي القربة على تقدير دخله فلا محالة يكون بجعل ثان، فالشكّ في دخله شكّ في الجعل الثاني، فيكون حاله حال بقيّة الاجزاء في جريان البراءة عند الشكّ في دخلها في المأمور به.

**[في أنّ مقتضى الأصل العملي هي البراءة دون الاشتغال]**

هذا على ما هو المختار من كون دخل قصد القربة شرعيّاً، وأمّا إذا كان عقليّاً فربّما يقال بأنّ مقتضى القاعدة في المقام هو الاشتغال وإن قلنا بالبراءة في مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ العقل بعد ما حكم بلزوم تحصيل غرض المولى فلا مناص من القول بالاشتغال عند الشكّ في حصوله، فإذا أتى بالمأمور به بلا داعي القربة -مع احتمال كون

---

١. ما أفاده قدّس الله سرّه في توجيه كون الواجب عبادة -من الالتزام بالأمر الثاني المتمّم للجعل الأوّل- وإن كان صحيحاً لا مناص عنه على تقدير عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر الأوّل، إلّا أنّك قد عرفت أنّه أمر ممكن فلا تصل النوبة إلى الالتزام المزبور. [المقرّر ﷺ]

٢. وكذلك الحال على ما حقّقناه من إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر الأوّل، فإنّه على التقديرين يكون الشكّ في اعتبار قصد القربة في واجب من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والمختار فيه هي البراءة على ما ستعرف. [المقرّر ﷺ]

الواجب لا يسقط الغرض منه إلّا بقصد القربة- فمقتضى القاعدة عدم جواز الاجتزاء به.

ولا يخفى[1] إنّ هذا الفرق مبنيّ على التفرقة بين المحصّلات الشرعيّة والأسباب العاديّة، فإذا شكّ في دخل شيء في الأسباب العاديّة فمقتضى القاعدة هو الاشتغال، كما إذا شككنا في دخل شيء في حصول الإحراق الواجب شرعاً، وأمّا إذا كان شكّ في دخل شيء في حصول الطهارة التي هي أمر شرعي فمقتضى القاعدة هي البراءة، لشمول حديث الرفع لرفع شرطيّة الشيء المشكوك أو جزئيّته.

والحاصل أنّ المسبّب إن كان أمراً شرعيّاً وشكّ في دخل شيء في محصّله

---

١. الظاهر أنّ التفرقة المزبورة مبنيّة على التفرقة في بحث الأقلّ والأكثر بين البراءة الشرعيّة والعقليّة، والالتزام بعدم جريان الأولى من جهة الشكّ في حصول الغرض بإتيان الأقلّ وبجريان الثانية؛ نظراً إلى أنّها وإن لم تثبت الإطلاق الواقعي وعدم تقيّد المأمور به بما احتمل جزئيّته أو شرطيّته واقعاً إلّا أنّها تثبت الإطلاق الظاهري وجواز اكتفاء المكلّف في مرحلة الظاهر بما هو المتيقّن تعلّق التكليف به، فإنّه بناءً على ذلك لا بدّ من القول بالاشتغال في المقام، لعدم جريان البراءة الشرعيّة فيه، فإنّ المفروض عدم تعلّق التكليف شرعاً بقصد القربة، فالشكّ متمحّض في كونه دخيلاً في غرض المولى، ومعه يحكم العقل بلزوم تحصيل الغرض بإتيان المأمور به مع قصد القربة.

ولكن التحقيق عدم صحّة التفرقة المزبورة، فإنّا إذا بنينا على عدم جريان البراءة العقليّة في مسألة الأقلّ والأكثر من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض، فلا يبقى مجال للرجوع إلى البراءة الشرعيّة فيها بعد فرض أنّه لا يثبت بها ترتّب الغرض على الأقلّ، كما أنّه إذا بنينا على جريان البراءة العقليّة في تلك المسألة -كما هو الصحيح- من جهة أنّه لا يلزم من تحصيل الغرض بحكم العقل إلّا المقدار الواصل إلى المكلّف وما تصدّى المولى لبيانه فالعقاب على ترك ما يحتمل دخله في غرض المولى واقعاً مع عدم قيام الحجّة عليه لا يكون محتملاً من جهة استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا بدّ من القول بالبراءة في المقام أيضاً.

فإن قلت: المفروض في المقام عدم تمكّن المولى من البيان فلا يمكن الرجوع فيه إلى البراءة العقليّة، لاعتبار التمكّن من البيان في موارد الرجوع إليها لا محالة.

قلت: ما هو المفروض في المقام إنّما هو عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، وأمّا بيان دخل قصد القربة في الغرض ولو كان البيان بالجملة الخبريّة ونحوها فهو مقدور للمولى لا محالة، فلا مانع من الرجوع إلى البراءة العقليّة.

فتلخّص أنّه لا فرق بين المقام ومسألة الأقلّ والأكثر في حكم العقل بالبراءة أو الاشتغال، ولتوضيح بيان عدم جواز التفرقة في مسألة الأقلّ والأكثر بين البراءة الشرعيّة والبراءة العقليّة مقام آخر سيأتي إن شاء الله تعالى. [المقرّر عفي عنه]

شرطاً أو جزءاً فمقتضى القاعدة هي البراءة. وأمّا إذا كان أمراً غير شرعي فلا موجب لتوهّم شمول حديث الرفع أصلاً ومقتضى القاعدة هو الاشتغال.

وأمّا فيما نحن فيه فحيث إنّ دخل قصد القربة في الغرض واقعي وليس بشرعي فلا يعقل شمول حديث الرفع لعدم دخله عند الشكّ، فيكون مقتضى القاعدة -تحصيلاً للغرض- هو الاشتغال، وأمّا الأجزاء والشرائط فحيث إنّ دخلها جعلي شرعي فلا بأس بشمول حديث الرفع لنفي الجزئيّة أو الشرطيّة عند تعلّق الشكّ بهما.

**[في توضيح بطلان الاشتغال من حيث البناء والمبنى]**

ولكن هذا القول فاسد من حيث البناء والمبنى، ولا بدّ قبل بيان فساده من تقديم مقدّمة، وهي: إنّ شمول حديث الرفع لمورد يتوقّف على أُمور ثلاثة:

الأوّل كون الشيء مجهولاً.

الثاني: كونه قابلاً للوضع والرفع.

الثالث: كون رفعه امتنانياً، بداهة أنّ الرواية إنّما وردت في مقام المنّة، وبانتفاء واحدة من المقدّمات يبطل التمسّك به لا محالة.

وحينئذ فنقول: أمّا فساد المبنى فلأنّ المسبّب إن كان أمراً شرعيّاً نظير الوجوب والطهارة والملكيّة فإمّا أن نقول بأنّ المجعول الشرعي هو المسبّب عند وجود أسبابه -كما هو التحقيق- أو نقول بأنّ المجعول الشرعي هي السببيّة، وعلى الأوّل فوجود المسبّب عند وجود تمام الأجزاء والشرائط -حتّى الأُمور المشكوك دخلها في السبب- مقطوع به يستحيل شمول حديث الرفع له، ووجوده عند الأجزاء والشرائط المعلومة فقط وإن كان مشكوكاً إلّا أنّه لا وجه لتوهّم شمول حديث الرفع له، لمنافاته للامتنان، فإنّ الحكم بعدم ترتّب الطهارة على الغسل مرّة أو على الغسل بدون العصر مناف للامتنان قطعاً، فلا يكون لحديث الرفع مجال أصلاً.

وبالجملة باب الأسباب والمسبّبات عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر على عكس باب التكاليف كلّيّاً، فإنّ التكليف بالأقلّ معلوم دون الأكثر بخلاف باب الأسباب، فإنّ ترتّب المسبّب على الأكثر معلوم دون الأقلّ، ولو بنينا محالاً على جعل السببيّة فالأمر كذلك، فإنّ سببيّة الأكثر معلومة لا يرفعها حديث الرفع، وسببيّة الأقلّ وإن كانت مشكوكة لكن لا امتنان في رفعها.

نعم، لو بنينا على محال آخر أيضاً -وهو أنّ السببيّة كما هي مجعولة كذلك جزئيّة الأجزاء للسبب أيضاً مجعولة- وأغمضنا عمّا سيجيء في محلّه من أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى متعلّقات التكاليف ليست إلّا أُمور انتزاعيّة وليست بقابلة للجعل أصلاً، أمكن التفرقة بين المحصلات الشرعيّة وغيرها، ويرفع بحديث الرفع جزئيّة شيء أو شرطيّته للمحصّل الشرعي، ولكنّه مبتن على محال في محال.

لا يقال: لو بنينا على مجعوليّة جزئيّة شيء للسبب فيكفي ذلك في شمول حديث الرفع سواء كان المجعول هي السببيّة أم المسبّب.

فإنّا نقول: ليس الأمر كذلك. فإنّا إذا بنينا على مجعوليّة المسبّب فبما أنّه ليس من أوصاف السبب فلا يكون له تعلّق بأجزائه حتّى يكون لازم جعله جعل الجزئيّة، وهذا بخلاف السببيّة فإنّها ممّا تتعلّق بالسبب، فيمكن أن يقال: إنّ جعلها جعل الجزئيّة وإن كان التحقيق ما عرفت من أنّها من الأُمور الانتزاعيّة فيكون حالها حينئذ حال الجزئيّة للمأمور به في كونها منتزعة عن تعلّق المجعول الشرعي بمركّب، سواء كان المجعول هو التكليف أو السببيّة.

وأمّا فساد البناء: فلأنّ باب الملاكات والأغراض -كما أشرنا إليه سابقاً وأوضحناه في بحث الصحيح والأعمّ- أجنبيّ[1] عن باب المسبّبات بالكلّيّة،

---

١. قد مرّ الكلام في ذلك في بحث الصحيح والأعمّ فراجع.

ونسبة الأفعال إليها نسبة المعدّات إلى معلولاتها، لا نسبة الأفعال التوليديّة إلى ما تتولّد منه، وعلى تقدير التسليم فترتّبها على الأفعال تكويني خارجي لا جعلي شرعي، بداهة أنّ الشارع يأمر بفعل ذي مصلحة، لا أنّه يجعل فيه المصلحة، فالمصلحة غير مجعولة، والمجعول هو الأمر فقط. فلا تكون ملازمة بين جريان البراءة في المحصّلات الشرعيّة وبين جريانها في اجزاء المأمور به إذا فرض كونه من قبيل الأسباب إلى مسبّباتها، فلا بدّ من القول بالاشتغال عند الشكّ في الأقلّ والأكثر وإن قلنا بالبراءة في المحصّلات الشرعيّة.

فإن قلت: إنّ الاشتغال إنّما يكون فيما إذا تعلّق الأمر بالمسبّب، فلا محالة إذا شكّ في أجزاء السبب أو شرائطه، فلا يكون هناك مجرى للبراءة، لأنّ المأمور به -وهو المسبّب- لا تعلّق للشكّ به، وما تعلّق به الشكّ -وهو السبب- ليس بمأمور به. وأمّا إذا كان المأمور به هو السبب فإن كان المشكوك دخله ممّا لا يمكن تعلّق الأمر به كقصد القربة فلا بدّ من الاشتغال أيضاً، للزوم تحصيل غرض المولى، وإن كان ممّا يمكن تعلّق الأمر به فلا بأس بشمول حديث الرفع له، وإخراجه عن ما تعلّق به الأمر فعلاً.

قلنا: إنّ هذا مبتن على لزوم تحصيل الغرض وكونه تحت التكليف، وقد بيّنّا بطلانه، وأنّ الملاكات ليست تحت اختيار العبد، وما هو تحت اختياره نفس الفعل الذي هو معدّ لحصول الملاك. ولو سلّمنا كونه تحت الاختيار وأنّه المسبّب للفعل الخارجي فقد بيّنّا في بحث الصحيح والأعمّ أنّه كلّما كان هناك مسبّب توليدي يكون تحت الاختيار، فلا محالة يكون هو المأمور به حقيقة. ولو فرض كون السبب في لسان الشارع مأموراً به فلا محالة يتقيّد المأمور به بالمسبّب قهراً، ضرورة أنّه لا فرق بين أمر المولى بالإحراق وأمره بالإلقاء مثلاً، فإنّ الأمر بالإحراق أمر بالإلقاء، كما

أنّ الأمر بالإلقاء أمر بالإحراق لا محالة، فإذا شكّ في دخل شيء في السبب فلا محالة لا تجري البراءة[1] ويكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال.

فإن قلت: سلّمنا تقيّد السبب بالمسبّب غايته أن يكون هذا القيد أيضاً أحد قيود المأموربه وهو السبب، فيكون المأموربه هو الصلاة المقيّدة بالنهي عن الفحشاء مثلاً، ومع ذلك فلا يلزمه القول بالاشتغال مطلقاً حتّى في الأجزاء والشرائط التي يمكن تعلّق التكليف بها، فإنّ فيها جهتين: إحداهما جهة كونها متعلّقة للتكليف، وثانيهما جهة دخلها في الملاك. والجهة الأُولى شرعيّة، والثانية عقليّة، فمن الجهة الأُولى تجري البراءة الشرعيّة ويثبت عدم تعلّق الأمر الفعلي بالجزء المشكوك، ويترتّب عليه اكتفاء الشارع في مقام الامتثال ببقيّة الأجزاء المعلومة، وسيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى عدم الفرق في مجاري الأُصول بين مقام الجعل والامتثال. وهذا بخلاف قصد القربة، فإنّه متمحّض في الجهة العقليّة، فلا يكون الشكّ في دخله في الغرض مورداً للبراءة الشرعيّة قطعاً، ويكون هذا هو الفارق بين ما نحن فيه ومسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فلا يلزم من القول بالاشتغال في المقام القول بالاشتغال هناك.

قلنا: إنّ ما ذكرته -من تقيّد السبب بالمسبّب بحيث يكون هذا التقيّد قيداً آخر للمأموربه- لا معنى له أصلاً، فإنّ المأموربه في الحقيقة هو هذا العنوان، كعنوان الناهي عن الفحشاء مثلاً، وبعد فرض السببيّة والمسببيّة في المقام وكون المسبّب تحت الاختيار لا يكون السبب إلّا مقدّمة لحصوله، واجزاء السبب مقدّمة للمقدّمة، فلا تجري

---

١. نسبة الواجبات إلى الأغراض وإن كانت نسبة الأسباب إلى مسبّباتها على الأصح إلّا أنّ ذلك لا يمنع من الرجوع إلى البراءة في ظرف الشكّ، فإنّ تطبيق ما يفي بغرض المولى على ما أُمر به إنّما هو وظيفته، ولا يجب على العبد بحكم العقل إلّا الإتيان بما أمر المولى به.

وأمّا الزائد على ذلك ممّا يحتمل دخله في غرض المولى فاحتمال العقاب على تركه يدفع بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وانتظر لذلك مزيد بيان في محلّه إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

البراءة في في مقدّمة المقدّمة، إذ المفروض تعلّق التكليف بذي المقدّمة مع كونه فعلياً، فلا بدّ من القول بالاشتغال حتّى يحصل اليقين بوجود المأموربه في الخارج.

وأمّا ما ذكرمن كون أجزاء المأموربه وشرائطه ذا جهتين فلا ينفع في جريان البراءة بعد فرض تعلّق التكليف الفعلي بأمرآخريشكّ في وجوده، مضافاً إلى أن شمول البراءة من جهة لا ينافي جريان الاشتغال من جهة أُخرى، فيكون جريان البراءة من باب الحكم الطبعي الاقتضائي.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشكّ في دخل شيء في المأموربه وإن كان لا يقتضي الاشتغال إلّا أنّه من جهة الشكّ في دخله في الغرض يقتضي الاشتغال، فعند اجتماع الجهتين لا مناص عن القول بالاشتغال، لعدم التعارض بين ما لا اقتضاء فيه مع ما فيه الاقتضاء، كما هو واضح.

وأمّا ترتّب اجتراء الشارع بفاقد المشكوك في مقام الامتثال على جريان البراءة بعد فرض تعلّق التكليف بالعنوان المشكوك وجوده فليس إلّا من باب الملازمة، وسيجيء في محلّه -إن شاء الله تعالى- أنّ حديث الرفع كغيره من الأُصول لايترتّب عليه إلّا اللوازم الشرعيّة دون اللوازم غيرالشرعيّة، ودون الملازمات ولوكانت شرعيّة، وما نحن فيه من قبيل الملازمات، فإنّ اكتفاء الشارع بالاجزاء المعلومة، وشمول حديث الرفع للجزء المشكوك من باب المتلازمين، وليس الاكتفاء من اللوازم الشرعيّة لعدم الجزئيّة للمأموربه قطعاً، بل لو قلنا بحجّيّة الأُصول المثبتة بمعنى ترتّب آثاراللوازم العقليّة أو العادية، فلا نقول بترتيب لوازم نفس الجعل -كما فيما نحن فيه[1]- فإنّ

---

١. لا يخفى أنّ عدم كون ما يشكّ في جزئيّته للمأمور به جزء له واقعاً يستلزم انحصار المأمور به بغيره عقلاً، فإذا فرضنا حجّيّة الأُصول المثبتة فلا محالة يترتّب على رفع الجزئيّة المجهولة انحصار المأمور به بما فرض وجوده في الخارج، وهو الأقلّ المتيقّن وجوبه. ولا ريب أنّه يجزئ عن امره قطعاً فلا وجه لما أُفيد في المتن من أنّ اكتفاء الشارع بالفاقد في مقام الامتثال من لوازم نفس الجعل دون المجعول. [المقرّر ﷺ]

اكتفاء الشارع من لوازم حكمه برفع الجزئيّة ظاهراً، لا من آثار نفس عدم الجزئيّة واقعاً، فجعل الشارع لعدم الجزئيّة يتوقّف على جعل آخر وهو الاكتفاء، ومن المفروض أنّه لا دليل عليه إلّا نفس هذا الجعل.

نعم لو دلّ دليل بالخصوص -ولو بلسان الأصل- على عدم جزئيّة السورة مثلاً وفرضنا عدم أثر آخر لنفي الجزئيّة فلا بدّ من القول باكتفاء الشارع بفاقدها، صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، وأين ذلك ممّا إذا كان الدليل عامّاً وشاملاً لموارد لا تحصى؟

وبالجملة المدّعى هو قصور الدليل عن إثبات الملازمات، لا عدم إمكان التعبّد بالملازمات، كما سيجيء توضيح ذلك في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

**[في فساد الفرق بين التعبّديّة والتوصّليّة بالغرض من الأمر صغرىً]**

بقي الكلام فيما إذا كان الفارق بين التوصّليّة والتعبّديّة هو الغرض من الأمر، لا الجعل الثاني كما هو المختار، ولا الغرض بمعنى المصلحة في المأمور به، وقد ذكرنا سابقاً عدم صحّة هذا المبنى في نفسه صغرى وكبرى.

أمّا بحسب الصغرى فلما ذكرناه من أنّه يتمّ على مذهب صاحب ***الجواهر***[1] ﷺ من لزوم قصد الأمر بالخصوص. وأمّا على ما هو التحقيق من جواز الاكتفاء بكلّ داع قربي فليس هناك أمر يكون الغرض منه دعوة نفسه بالفعل قطعاً.

**[في أنّ التحقيق هو صحّة الفرق بين التعبّديّة والتوصّليّة كبرىً بعد فرض صحّته صغرىً]**

وأمّا بحسب الكبرى فقد استشكلنا فيه سابقاً بأنّه على فرض تسليم أن يكون غرض المولى من أمره دعوة نفس الأمر لا ملزم بجري العبد على طبق هذا الغرض عقلاً بعد إتيان المأمور به خارجاً إلّا أنّ التحقيق صحّة الكبرى بعد فرض

---

١. جواهر الكلام، ج ٩، ص ١٥٥ ومابعدها.

صحّة الصغرى، لما عرفت سابقاً من أنّ تمام الواجبات الجعليّة تنتهي بالأخرة إلى واجب واحد منجعل في نفسه، وهو لزوم إطاعة المولى وإسقاط أمره، فإذا لم يكن الغرض[1] من الأمر إلّا نفس حصول المأموربه، فالعقل يلزم بإيجاد المأموربه فقط، وأمّا إذا فرضنا أنّ الغرض من الأمر هو التعبّد وجعله داعياً، فهذا الأمر لا يسقط، ولا يمكن إطاعته اللازمة بحكم العقل إلّا بإتيان المأموربه عباديّاً.

ومنه يظهر أنّ ما ذكرناه سابقاً -من استلزام كون دعوة الأمر غرضاً من نفسه لانقلاب المعنى الحرفي اسميّاً- غير صحيح أيضاً، فإنّا إذا فرضنا أنّ طبع الأمر التعبّدي وذاته يقتضي عدم سقوطه إلّا بقصد التقرّب، وفرضنا أنّ المصلحة الداعية للأمر لا تترتّب على نفس الفعل، بل على إتيانه بقصد التقرّب، فلا يحتاج المولى إلى جعل آخر بل يكتفي بهذا السنخ من الأمر الذي هو بمقتضى طبعه لا يسقط إلّا بقصد التقرّب، ولا يلزم الانقلاب المذكور أصلاً.

نعم، قد عرفت أنّ الصغرى ممنوعة لكنّه على تقدير تسليمها لا مناص عن الالتزام بلزوم قصد التقرّب في مقام الامتثال عند إحراز كون الأمر كذلك، وأمّا إذا شكّ في ذلك فالظاهر من عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ في الرسائل والمنسوب إلى مجلس بحثه هو: جريان الاشتغال دون البراءة، للشكّ في حصول الغرض من الأمر بعد فرض لزوم إسقاطه.

وقد حكي أنّه أُورد عليه ﷺ في مجلس البحث بأنّ الغرض على تقدير وجوده وإن كان لازم التحصيل لكن الشكّ في أصل وجوده، فيدفع بالأصل فأجاب ﷺ

---

١. قد مرّ أنّ الغرض من الأمر لا بدّ وأن يكون شيئاً يترتّب على نفس الأمر دائماً، وليس ذلك إلا إمكان كونه داعياً إلى المأمور به في الخارج على تقدير وصوله إليه، ففرض أنّ الغرض من الأمر تارة يكون مجرّد وجود المأمور به في الخارج، وأخرى يكون التعبّد به وجعله داعياً إلى العمل فرض غير مطابق للواقع، وقد تقدّم ما هو مقتضى التحقيق من بيان الفرق بين الواجب التعبّدي والتوصّلي. [المقرّر ﷺ]

بأنّه لا إشكال في وجود الغرض في الأمر إلّا أنّ الشكّ في كونه بحيث يسقط من دون التعبّد أو لا فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، فلا بدّ من الاحتياط.

والتحقيق: إنّ هذا الجواب على تقدير صدوره منه ﷺ فهو في غير محلّه، فإنّ الغرض من الأمر على كلّ تقدير هو وجود المأمور به قطعاً، وقصد التقرّب به قيد زائد على وجود المأمور به إذا كان عبادة، فإذا شككنا في الزائد وأنّ الغرض بحيث يزيد على وجود المأمور به، فالمرجع هي البراءة لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

نعم[1]، لو علمنا بزيادة الغرض على وجود المأمور به ولزوم التعبّد بالأمر وشككنا في كيفيّة التعبّد من لزوم قصد الوجه والتمييز وغير ذلك ولم يكن لنا دليل على عدم اللزوم فلا بدّ من القول بالاشتغال، للشكّ في سقوط الغرض بعد العلم بوجوده، ففرق واضح بين الشكّ في أصل الغرض الزائد على وجود المأمور به، وبين الشكّ في سقوطه بعد وجوده.

**[المبحث الثالث: في المطلق والمشروط وتحقيق المقام يتمّ بأمور]**

المبحث الثالث في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط.

وتحقيق المقام إنّما يتمّ ببيان أُمور:

---

١. بل التحقيق أنّه إذا شككنا في اعتبار قصد الوجه أو التمييز أو غيرهما بعد العلم بكون المأمور به عبادة لا يسقط أمرها إلّا بقصد القربة فالمرجع هي البراءة.

أمّا على ما حقّقناه من إمكان أخذ قصد القربة وما يحذو حذوه في المأمور به شرعاً فالأمر واضح.

وأمّا بناءً على أنّ الفرق بين التعبّدي والتوصّلي إنّما نشأ من اختلاف الأغراض من دون أن يكون قصد القربة مأموراً به شرعاً، فلأنّ القدر المتيقّن كونه غرضاً من الأمر إنّما هو نفس وجود المأمور به مع قصد التقرّب به، وأمّا الزائد على ذلك فدخله في الغرض مشكوك فيه، فيرجع معه إلى البراءة، كما كان الحال كذلك عند الشكّ في كون الواجب توصّلياً أو تعبّدياً. [المقرّر ﷺ]

**[الأمر الأوّل: في تقسيم القضايا إلىٰ الخارجيّة والحقيقيّة وفي تعريفهما وبيان الأحكام المختصّة لكلّ واحد منهما]**

**الأوّل:** أنّ القضيّة -سواء كانت متضمّنة لحكم شرعي أو لغيره- تنقسم إلى خارجيّة وحقيقيّة، والمهمّ في المقام هو البحث عن الثانية إلّا أنّه يلزم التعرّض لبيان أحكام الأُولى ليرتفع به الخلط الواقع بينهما في كثير من المباحث.

**[في تعريف القضيّة الخارجيّة وبيان ما يرتبط بها وبيان أقسامها وأحكامها]**

والمراد من القضيّة الخارجيّة هي كلّ قضيّة يكون موضوعها أمراً خارجيّاً خاصّاً كان أو عامّاً، فالأوّل في التكليفيّات كقول المولى لعبده: اسقني هذا الماء، وفي غيرها «مات زيد» والثاني في التكليفيّات كقول المولى: أكرم كلّ من في داري، إذا أراد به الأشخاص الموجودة في الدار فعلاً وفي غيرها «قتل من في العسكر».

**[في اختصاص القضيّة الخارجيّة في الشرعيّات بزمان الحضور]**

ثمّ إنّ القضيّة المتضمّنة لحكم شرعي إنّما يمكن أن تكون خارجيّة بلحاظ زمان الحضور، وأمّا في زمان الغيبة فهي لا محالة تكون حقيقيّة كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

**[في انقسام الحكم في القضيّة الخارجيّة إلى قسمين: مطلق ومقيّد]**

ثمّ إنّ الحكم في القضايا الخارجيّة -وضعيّاً كان أو تكليفيّاً شرعيّاً كان أو غير شرعي- قد يكون مطلقاً وغير معلق على شيء أصلاً لعلم الآمر بوجود شرائطه كما في أمر المولى عبده بسقي الماء حيث يعلم بوجود الماء وقدرة العبد عليه، وقد يكون مشروطاً بشيء لعدم علمه بوجوده، كما في قول المولى: اسقني الماء إن كنت قادراً عليه.

**[في أنّ مناط إطلاق الحكم في القضيّة الخارجيّة هو علم الآمر بوجود الشرائط]**

أمّا القسم الأوّل: فالمناط فيه علم المولى بوجود الشرائط، فإن علم به

أمر وإن كان علمه غير مطابق للواقع وإلّا فيستحيل منه الأمر المطلق وإن كانت الشرائط موجودة في الواقع، فالمدار على العلم بوجودها لا على نفس وجودها واقعاً.

ومنه يظهر أنّ تقسيم الشرط إلى المقارن والمتقدّم والمتأخّر وارجاع جميع ذلك إلى شرطيّة اللحاظ إنّما هو بلحاظ هذا القسم الذي يدور حكم المولى فيه مدار علمه بوجود الشرائط، سواء كان متعلّق العلم متقدّماً أو متأخّراً أو مقارناً، وتسريته إلى القضايا الحقيقيّة من باب الخلط بين القسمين وعدم التمييز بينهما، وإلّا فالحكم في القضيّة الحقيقيّة غير مشروط بالعلم أصلاً.

كما أنّ بحث جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط نشأ من هذا الخلط أيضاً، فإنّه إنّما يتمّ في القضايا الخارجيّة[1]، وأمّا القضايا الحقيقيّة فليس الموضوع فيها شخصاً خاصّاً حتّى يفرض فيه علم الآمر بانتفاء الشرط أو عدمه. كما أنّ النزاع في أنّ الخطاب يشمل الغائبين أو المعدومين أو لا؟ ناشئ من الخلط المذكور، فإنّه إنّما يصحّ فيما إذا كان الموضوع أشخاصاً معيّنة لا فيما إذا كان بنحو القضايا الحقيقيّة، فإنّه لا يشترط فيها وجود موضوع أصلاً، فيصحّ الخطاب مع عدم وجود المشافه أيضاً قطعاً، كما يظهر إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، خلط أحد القسمين بالآخر هو الذي أوجب الاشتباه في كثير من المسائل الأُصوليّة، بل وقع في هذا الخلط بعض أهل المعقول في مقام توهّم دوريّة الشكل الأوّل ببيان أنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالمقدّمتين، والعلم بالكبرى الكلّيّة يتوقّف على العلم بثبوت هذا الحكم لجميع الأفراد، ومنها موضوع النتيجة فيتوقّف العلم بالنتيجة على نفسه.

---

١. سيجيء إنّ النزاع المزبور لا يختصّ بخصوص القضايا الخارجيّة، بل يعمّ القضايا الحقيقيّة أيضاً.

**[في أنّ القضيّة الخارجيّة المشروطة في حكم الحقيقيّة من جهة شرطه]**

وجوابه أنّ الكبرى الكلّيّة إن كانت من قبيل القضايا الخارجيّة -كما في قضيّة: كلّ من في العسكر قتل- فالحق كما ذكره المتوهّم من أنّ العلم بالنتيجة لو كان حاصلاً من العلم بالمقدّمتين لزم الدور، لبداهة أن العلم بالكبرى يتوقّف على فحص حال تمام الأفراد والعلم بثبوت الحكم لها، ومن جملتها موضوع النتيجة، لكن القضايا الخارجيّة لا تكون كبرى أصلاً، ولا تقع في طريق الاستنتاج أبداً وإن تشكّل منها صورة برهان أيضاً.

وأمّا إذا كانت من قبيل القضايا الحقيقيّة فالعلم بالنتيجة وإن كان متوقّفاً على العلم بالمقدّمتين إلّا أنّ العلم بالكبرى لا يتوقّف على وجود موضوع في الخارج وثبوت هذا الحكم له أصلاً، بل هو تابع لمدركه سواء كان شرعيّاً، كالآية المباركة[1] الدالّة على وجوب الحجّ على المستطيع، أو عقليّاً كحكم العقل بأن من لوازم الجسم كونه متحيّزاً، فتوهّم توقّف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة ناشئ من خلط القضيّة الحقيقيّة بالخارجيّة.

وأمّا القسم الثاني فهو يشترك مع القضيّة الحقيقيّة من جهة شرطه لا من جهة وجود موضوعه.

**[في أنّ القضايا الشرعيّة الصادرة لبيان الأحكام الكلّيّة حقيقيّة لا خارجيّة]**

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة الكلّيّة -التي لا تختصّ بشخص دون شخص- إذا كان مفادها راجعاً إلى كونه إخباراً عن إنشاءات متعدّدة بتعدّد الأشخاص والأزمنة، بحيث يكون في حقّ كلّ شخص في أوّل وقت الصلاة -مثلاً- إنشاء مخصوص يخصّه، فيرجع ذلك إلى القضيّة الخارجيّة ويكون

---

١. آل عمران: ٩٧.

حالها حالها في أنّ المدار فيها على العلم، لكن من الضروري عدم كونها كذلك، بل هي من قبيل القضايا الحقيقيّة على طبق الأحكام المجعولة في سائر القوانين الصادرة من أولياء الأُمور، فإنّه لا يصدر منهم في قوانينهم إنشاءات غير محصورة بالإضافة إلى أشخاص غير محصورة.

**[في بيان حقيقة القضيّة الحقيقيّة، وأنّ الموضوع فيها عنوان عامّ يشار به إلى الموضوعات الخارجيّة]**

وتوضيح الحال في القضايا الحقيقيّة هو: أنّ موضوع الحكم في القضيّة الحقيقيّة لا بدّ وأن يكون عنواناً عامّاً يشار به إلى الموضوعات الخارجيّة ومأخوذاً في القضيّة على نحو الفرض والتقدير حتّى يحكم بمعرفيّته على ذات المفروض.

مثلاً: إذا قلنا: «الخمر مسكر» فموضوع القضيّة وإن كان هو عنوان «الخمر» وما هو خمر بالحمل الأوّلي إلّا أنّه إنّما أُخذ في الموضوع للإشارة إلى كلّ ما هو مصداق له في الخارج، فمعناه أنّه إذا فرض شيء في الخارج وصدق عليه أنّه خمر، فهو مسكر، وهذا معنى قولهم: إنّ كلّ قضيّة حمليّة تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

وكذلك الحال في الإنشاءات، فإنّ الحاكم بوجوب الحجّ على المستطيع -مثلاً- لا بدّ وأن يفرض وجود المستطيع ويحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده بأنّه يجب عليه الحجّ، فما لم يوجد في الخارج هذا الموضوع وكلّ قيد أُخذ مفروض الوجود معه يستحيل فعليّة الحكم بل هو باق بمرتبته الإنشائيّة، وإذا وجد في الخارج فيخرج المفروض عن حدّ الفرض والتقدير إلى مرتبة الفعليّة والتحقيق، ويثبت له الحكم بنفس ذاك الإنشاء لا بإنشاء آخر، إذ المفروض أنّ الحكم كان ثابتاً للموضوع على تقدير وجوده، فبعد وجوده يكون هو بنفسه موضوع الحكم لا شيء آخر، إذ المنشأ هو الحكم لهذا

الموضوع لا لأمر آخر غيره، فالقول بأنّ الحكم أُنشئ بمفهومه لا بواقعه وأنّ الحكم بعد وجود موضوعه يمكن أن يكون فعليّاً، ويمكن أن لا يكون كذلك ممّا لايعقل، إذ ليس حال الأحكام الشرعيّة الثابتة للموضوعات إلّاكحال سايرالأحكام الثابتة للموضوعات المقدّروجوداتها، ويستحيل تخلّفها عن وجود موضوعها.

**[في وجوه الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة المطلقة]**

ثمّ إنّ القضيّة الخارجيّة المطلقة -التي أحرزالآمرتمام شروطها وليس لإحراز المأمورلتلك الشروط دخل في تلك القضيّة أصلاً- تمتازعن القضيّة الحقيقيّة بوجوه:

**[الأوّل: اتّحاد زمان فعليّة الحكم وإنشائه في الخارجيّة بخلافهما في الحقيقيّة]**

الأوّل: إنّ فعليّة الحكم في القضيّة الخارجيّة مساوقة لإنشائه وجوداً، ولا تتأخّر الفعليّة عن الإنشاء إلّا رتبة بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فإنّ الفعليّة فيها تدورمدار فعليّة الموضوع خارجاً وتتأخّرالفعليّة عن الإنشاء زماناً[1].

وتوهّم: أنّ الإيجاب يكون فعليّاً بنفس الإنشاء وإن كانت فعليّة الوجوب متوقّفة على وجود موضوعه، مدفوع بأنّه يستلزم تأخّرالوجود عن الإيجاد، وهو ممّا لا يعقل.

ونظيرما نحن فيه الملكيّة في باب الوصيّة والهبة، فإنّها في الأوّل تتأخّرعن الإنشاء وتوجد في زمان الموت، فإنّها أُنشئت على تقديرالموت لا مطلقاً، فتكون تابعة له، ولا يعقل تقدّمها عليه، بخلاف الثاني فإنّها أُنشئت مطلقة، فتكون فعليّة بلا احتياج إلى شيء آخر.

---

١. لا يعتبر تأخّر فعليّة الحكم عن الإنشاء زماناً في كون القضيّة حقيقيّة، بل هو أمر قد يكون وقد لا يكون، ضرورة أنّه إذا فرض وجود الموضوع خارجاً حين إنشاء الحكم في القضيّة الحقيقيّة، فلا بدّ من مقارنتهما زماناً، وإنّما الفارق بين كون القضيّة حقيقيّة وكونها خارجيّة هو ما تقدّم من لزوم أخذ الموضوع في القضيّة الحقيقيّة مفروض الوجود دون الخارجيّة. [المقرّر ﷺ]

**[الثاني: أنّ المؤثّر في الحكم في الخارجيّة من حيث الموضوع والملاك علم الآمر، بخلاف الحقيقيّة]**

الوجه الثاني: قد عرفت أنّ المؤثّر في القضيّة الخارجيّة من حيث الموضوع والملاك ليس إلّا علم الآمر أصاب أو أخطأ، مثلاً: إذا علم الآمر أنّ في سقي الماء مصلحة وأنّ العبد قادر عليه، فلا محالة يحكم ويلزم عبده بالسقي، سواء كان في علمه مصيباً أو مخطئاً، ولا فرق فيما له دخل في الحكم بين ما كان مقارناً أو متأخّراً أو متقدّماً، لأنّ المؤثّر في الحكم هو العلم لا الوجود الخارجي، فتأخّر القيد أو تقدّمه أجنبيّ عمّا هو المؤثّر في الحكم، وهو علم الآمر الذي هو مقارن للحكم دائماً.

وأمّا المؤثّر في الحكم في القضيّة الحقيقيّة من جهة الملاك فهو علم الآمر أيضاً، فإنّه إذا علم أنّ حجّ المستطيع ذو مصلحة ملزمة فلا محالة يوجب الحجّ على المستطيع أصاب أو أخطأ، وأمّا من جهة الموضوع فالمتّبع هو وجود الموضوع خارجاً علم به الآمر أو لم يعلم، لأنّ المفروض أنّ الحكم إنّما أُنشئ على تقدير وجود الموضوع، فيدور مدار وجوده، ولا دخل فيه لعلم الآمر أصلاً.

**[الثالث: أنّ النزاع في مجعوليّة المسبّبات أو السببيّة جارٍ في الحقيقيّة دون الخارجيّة]**

الوجه الثالث: أنّ النزاع المعروف في مجعوليّة المسبّبات أو السببيّة إنّما يجري في القضايا الحقيقيّة، فإنّ المؤثّر في الأحكام فيها هو الوجود الخارجي، فيقع النزاع في تعلّق الجعل بالمسبّب أو بالسببيّة.

وأمّا في القضيّة الخارجيّة فقد عرفت أنّ المؤثّر فيها هو علم الآمر فقط، والوجود الخارجي للموضوع أجنبيّ عن الحكم ولا دخل له فيه أبداً، فلا معنى للنزاع المذكور أصلاً، لعدم وجود سببيّة ومسبّب حتّى يتنازع في تعلّق الجعل بأيّ منهما، فالنزاع في القضايا الخارجيّة منتف بانتفاء موضوعه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه -من أنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة لا يكون فعليّاً إلّا عند وجود موضوعه في الخارج- لا يفرق فيه بين القضايا الشرطيّة والحمليّة، لكون الحكم في القضيّة الحمليّة أيضاً مشروطاً بوجود الموضوع، غاية الأمر أنّ الاشتراط في إحداهما مدلول مطابقي وفي الأُخرى ضمني تبعي.

**[الأمر الثاني: في رجوع القيد في القضيّة الشرطيّة إلى الهيأة والمادّة، وأنّ الحقّ رجوعه إلى المادّة المنتسبة]**

الأمر الثاني في رجوع القيد في القضيّة الشرطيّة بحسب القواعد العربيّة إلى الهيأة أو المادّة أو الجملة المركّبة منهما.

والتحقيق[1] أن يقال: إنّ كلّاً منها وإن كان يرجع إلى الآخر بحسب النتيجة إلّا أنّ الحقّ هو رجوع القيد إلى المادّة دون الهيأة.

---

١. التحقيق أن يقال: إنّه بعد ما ظهر من أنّ حقيقة الإنشاء إنّما هو إبراز أمر نفساني الذي هو في موارد الجمل الطلبيّة عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف، وليس في موارد الإنشاء من إيجاد المعنى باللفظ عين ولا أثر. وبعد وضوح أنّ في موارد الجمل الشرطيّة لا معنى لرجوع القيد إلى نفس المادّة، ضرورة أنّ استعمال قضيّة: إذا توضّأت فصلِّ، في مقام طلب الصلاة المقيّدة بالطهارة بعدَ من الأغلاط، وبعد ما ستعرف من أنّ إرجاع القيد إلى المادّة المنتسبة لا محصّل له لامناص من رجوع القيد في القضايا الشرطيّة إلى ما هو المستفاد من الهيأة وهو اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف.

بيان ذلك: أنّ الاعتبار النفساني قد يتعلّق بكون شيء على ذمّة المكلّف على الإطلاق، وقد يتعلّق به على تقدير دون تقدير، والمبرز لإطلاقه وتقييده في مقام الثبوت هو إطلاق الخطاب وتقييده في مقام الإثبات، وعلى ذلك فالفرق بين الواجب المشروط والمطلق هو الفرق بين بابي الوصيّة والإجارة، فإنّ الإنشاء في كليهما وإن كان فعليّاً إلّا أنّ المعتبر في باب الوصيّة هي الملكيّة على تقدير الموت، بخلاف باب الإجارة فإنّ المعتبر فيه هي الملكيّة المطلقة غير المعلّقة على شيء ولو كانت المنفعة متأخّرة أيضاً.

وعمدة ما أُورد على هذا الفرق وجوه لا بدّ لنا من التعرّض لها وبيان فسادها.

الأوّل: إنّ مفاد الهيأة بما أنّه معنى حرفي والمعاني الحرفيّة جزئيّة فهو غير قابل للإطلاق والتقييد.

وبردّه أنّ عدم كون الجزئي قابلاً للتقييد بمعنى التضييق لا يستلزم عدم قبوله للتقييد المساوق للتعليق على شيء، والمدّعى في المقام هو الثاني دون الأوّل، مضافاً إلى ما عرفت في محلّه من بطلان دعوى كون المعاني الحرفيّة جزئيّات حقيقيّة.

**[في توضيح المختار في المقام]**

بيان ذلك: أنّ المراد من تقييد المادّة ليس ما هو ظاهر ***تقريرات***[1] شيخنا الأنصاري ﷺ من كون القيد من قيود الواجب وكون الوجوب مطلقاً فعليّاً حتّى يرجع إلى الواجب المعلّق باصطلاح صاحب ***الفصول*** ﷺ فإنّ ذلك باطل لا يمكن المصير إليه بعد فرض كون القضيّة حقيقيّة التي يمتنع فيها فعليّة الحكم من دون فعليّة موضوعه، وقد نقل الأُستاذ -دام ظلّه- عن السيّد العلّامة الشيرازي عدم صحّة

---

الثاني: ما أُفيد في المتن من أنّ مفاد الهيأة بما أنّه حرفي وملحوظ آلي فهو غير قابل للإطلاق والتقييد، فإنّهما من شؤون المفاهيم الاستقلاليّة.

ويردّه أوّلاً: أنّ كون المعنى الحرفي ملحوظاً آليّاً إنّما يمنع عن تقييده حال لحاظه كذلك، وأمّا لحاظ المعنى في نفسه أوّلاً مقيّداً بقيد ثمّ لحاظ المقيّد آليّاً في مقام الاستعمال فلا مانع عنه أصلاً.

وثانياً: أنّ المعنى الحرفي كما عرفت في محلّه إنّما يمتاز عن المعنى الاسمي بنفس ذاته، وإلّا فهو يشترك مع المعنى الاسمي في تعلّق اللحاظ الاستقلالي به.

الثالث: أنّ إيجاب المولى -المساوق لإيجاده الوجوب- إنّما يتحقّق بنفس الإنشاء، ضرورة أنّه لا يوجد بعد ذلك إيجاب آخر منه، وعليه فإن وجد الوجوب أيضاً حال الإيجاب فلا مناص عن إرجاع القيد إلى المادّة، وإن لم يوجد حينه وتوقّف وجوده على فعليّة القيد ووجوده فقد تخلّف الإيجاد عن الوجود وهو محال، ضرورة أنّهما واحد بالحقيقة ومختلفان بالاعتبار، فالموجود -في أيّ وعاء مناسب له- وجود باعتبار وإيجاد باعتبار آخر.

ويردّه: أنّ الإيجاب إن أُريد به إبراز المولى لاعتباره النفسانيّ، فالإبراز والبروز والمبرز كلّها فعليّة من دون أن يكون شيء منها متوقّفاً على حصول أمر في الخارج، وإن أُريد به الاعتبار النفسانيّ فبما أنّه من الصفات ذات الإضافة كالعلم والشوق ونحوهما فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخّر، فكما أنّه يمكن اعتبار الملكيّة أو الوجوب الفعليّين يمكن اعتبار الملكيّة أو الوجوب على تقدير وأين هذا من تخلّف الإيجاد عن الوجود وغير خفيّ أنّ أساس هذا الإشكال مبنيّ على تخيّل أنّ الجمل الإنشائيّة موجدة لمعانيها في نفس الأمر مع الغفلة عمّا حقّقناه من أنّه لا يوجد بها شيء أصلاً، وإنّما هي مبرزات للأُمور القائمة بالنفس الممكن تعلّقها بأمر متأخّر. ولأجله ذكرنا في محلّه أنّ بطلان التعليق في العقود والإيقاعات إنّما هو من جهة الإجماع، ولو قطع النظر عنه لما كان مانع عن التعليق أصلاً.

فتحصّل أنّه لا مانع في مقام الإثبات عن رجوع القيد في القضيّة الشرطيّة إلى نفس مفاد الهيأة، كما هو ظاهرها، بل صريحها. وأمّا ما توهّم كونه مانعاً عنه في مقام الثبوت فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

١. مطارح الأنظار، ص ٤٩.

هذه النسبة إلى العلّامة الأنصاري ﷺ بل المراد منه هو تقييد المادّة المنتسبة[1] فإنّ الشيء قد يكون متعلّقاً للنسبة الطلبيّة مطلقاً من غير تقييد، وقد يكون متعلّقاً لها حين اتّصافه بقيد في الخارج، مثلاً الحجّ المطلق لا يتّصف بالوجوب، بل المتّصف هو الحجّ المقيّد بالاستطاعة الخارجيّة، فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلّق الطلب الفعلي به وكونه طرفاً للنسبة الطلبيّة، فالقيد راجع إلى المادّة بما هي منتسبة إلى الفاعل.

**[في عدم الوجه لتقييد النسبة]**

وأمّا تقييد النسبة فإن أُريد منه تقييد الإنشاء فهو غير معقول لأنّ الإنشاء أمر آني يتّصف بالوجود والعدم لا بالإطلاق والاشتراط كما هو واضح، وإن أُريد منه تقييد المنشأ وهي النسبة الطلبيّة كما هو الظاهر من كلام بعض أهل الأدب فهو على تقدير صحّته يرجع إلى الوجه السابق الذي اخترناه، فإنّ النسبة الطلبيّة لا تكون فعليّة إلّا عند وجود الشرط، ويستحيل تقدّمها عليه وإلّا لم تكن مشروطة به، وهو خلف، إلّا أنّ التحقيق عدم صحّة ذلك، فإنّ النسبة حيث إنّها مدلولة للهيأة فهي ملحوظة آلة ومعنى حرفيّاً، والإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة.

**[في أنّ كلّيّة المعنى الحرفي لا تفيد في إمكان تقييده]**

وأمّا ما أُجيب به عن ذلك -من أنّ المعاني الحرفيّة معان كلّيّة لا جزئيّة فهي قابلة للتقييد والإطلاق- فهو غير صحيح، لأنّ المانع عن الإطلاق والتقييد ليس

---

١. لا يخفى أنّ تقييد المادّة المنتسبة الذي هو بمعنى تقييد اتّصاف المادّة بالوجوب عبارة أُخرى عن تقييد مفاد الهيأة، ولا مغايرة بينهما إلّا لفظاً، فالعدول عن إرجاع القيد إلى مفاد الهيأة إلى إرجاعه إلى المادّة المنتسبة -كما أفيد في المتن- بلا وجه.
هذا مضافاً إلى أنّ مفاد الهيأة إذا لم يكن قابلاً لرجوع القيد إليه لكونه ملحوظاً آليّاً، فاتّصاف المادّة بالوجوب الذي هو مفهوم الجملة يكون كذلك أيضاً، والمحذور المتوهّم منعه عن رجوع القيد إلى مفاد الهيأة بعينه موجود في رجوعه إلى المادّة المنتسبة أيضاً. [المقرّر ﷺ]

الجزئيّة كما توهّمه المجيب‌ﷺ بل المانع هو كون المعنى ملحوظاً آليّاً، وهذا لا يرتفع بكون المعنى كلّيّاً.

**[في أنّ تقييد مضمون الجملة لا يخرج عن تقييد المادّة أو الهيئة]**

وأمّا تقييد الجملة -أي المعنى المتحصّل من الهيأة والمادّة وهو وجوب الحجّ مثلاً- فمرجعه إلى الوجه الذي اخترناه من أن اتّصاف المادّة بالوجوب لا يكون إلّا مع فعليّة القيد في الخارج، فمرجع جميع الوجوه إلى وجه واحد، فلا فائدة مهمّة في تحقيق ذلك.

وملخّص ما ذكرناه هو: أنّ أداة الشرط بما أنّها وضعت لجعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، فهي لا بدّ وأن تكون رابطة بين الجملتين، فلا يعقل أن يكون مدخولها قيداً للمادّة قبل النسبة ولا في رتبتها، لأنّها مفهوم إفرادي وأداة الشرط موضوعة لربط الجملتين. وبما أنّ النسبة مفهوم حرفي وملحوظ تبعي فلا يمكن أن يكون القيد قيداً لها أيضاً، لأنّ الإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاسميّة، فلا بدّ وأن يرجع القيد إلى المادّة المنتسبة، وهي في الإخبارات نتيجة الحمل، فإنّ نتيجة قضيّة «النهار موجود» هو وجود النهار، وهو معلّق على طلوع الشمس. وفي الإنشاءات نتيجة الجملة الإنشائيّة وهي اتّصاف الإكرام بالوجوب مثلاً، فالمعلّق في الحقيقة هي المادّة بعد الانتساب لا بمعنى البعديّة الزمانيّة حتّى يكون ملازماً للنسخ، بل بمعنى البعديّة الرتبيّة، فإنّ اتّصاف المادّة بالوجوب فرع وقوع النسبة الطلبيّة عليها وتقييد الجملة الإنشائيّة بأداة الشرط إنّما هو بلحاظ هذا الاتّصاف فقط.

ثمّ إنّ من قال: إنّ التقييد قد يكون قبل النسبة وقد يكون بعدها، فليس مراده من البعديّة أنّه بعد اتّصاف المتعلّق بالوجوب خارجاً يتقيّد النسبية الطلبيّة، فإنّه عبارة أُخرى عن النسخ ولا ربط له بالتقيّد الاصطلاحي، بل المراد من ذلك أنّ

الكلام تدريجي، فقد يوقع المتكلّم النسبة أوّلاً ثمّ يقيّدها فيتأخّر التقييد عن النسبة في الكلام، كما في قضيّة: أكرم زيداً إن جاءك، وقد يوقعها ثانياً بعد التقييد، كما في قضيّة: إن جاءك زيد فأكرمه، وفي كلّ منهما لا تتحقّق نتيجة النسبة الطلبيّة وهي الوجوب، ولا تكون فعليّة إلّا بعد وجود القيد خارجاً فهي متأخّرة عنه طبعاً.

**[في تعريف الوجوب المشروط وأنّه ما تتوقّف فعليّته على وجود القيد خارجاً]**

ومن جميع ما ذكرنا علم تعريف الوجوب المشروط، فإنّ الوجوب المستفاد من الهيأة الدالّة على النسبة الطلبيّة إذا لوحظ مع كلّ قيد إمّا أن يتوقّف فعليّته عليه فهو مشروط به، وإلّا فلا [ولا] فائدة مهمّة في إطالة الكلام وبيان النقض والإبرام في التعريفات المذكورة في الكتب الأُصوليّة.

**[الأمر الثالث: في أنّ الموضوع وكلّ ما هو غير المتعلّق وخارج عن القدرة خارج عن تحت الطلب بل هو مفروض الوجود]**

الأمر الثالث: لا ريب في أنّ وجود الموضوع وصفاته الخارجة عن دائرة الاختيار -كالقدرة والبلوغ وأمثالهما- وكذلك سائر الملابسات الخارجة عن القدرة التي قيّد بها الفعل مثل كونه حين كذا أو في مكان كذا لا بدّ وأن تكون مفروضة الوجود في القضايا الطلبيّة، ولا يمكن أن تكون تحت البعث والتكليف.

**[في الفرق بين قيود الواجب والوجوب]**

وأمّا الملابسات أو الصفات المقدورة فهي تارةً تؤخذ مفروضة الوجود فلا يجب على المكلّف تحصيلها، كقوله ﷺ: «اقض ما فات كما فات»[1] فإنّه لا يجب على المكلّف إيجاد الفوت حتّى يتمكّن من قضائه، بل رتّب وجوب القضاء عليه بعد

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٤٣٥-٧؛ والتهذيب، ج ٣، ص ١٦٢-٣٥٠؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

الفراغ عن وجوده، كما هو شأن القضايا الحقيقيّة. **وأُخرى** تؤخذ قيداً للواجب فيجب على المكلّف إيجادها كما في قوله ﷺ: «صلّ عن طهارة» فإنّ وجوب الصلاة لا يتوقّف على وجود الطهارة خارجاً، ولا يختصّ بمن أوجد الطهارة في الخارج، بل الطهارة أيضاً واقعة تحت التكليف ومبعوث إليها من قبل الشارع.

**[في تفصيل الكلام في معيار قيود الواجب والوجوب]**

وبالجملة، كلّ ما فرض في الخارج من ملابسات الفعل إمّا أن لا يكون له دخل في نفس الواجب ولا في وجوبه، وإمّا أن يكون له دخل في أحدهما لا كلاهما لنا على الأول، وأمّا على الثاني فلا يخلو الحال من أن يكون ما فرض دخله اختياريّاً، أو يكون خارجاً عن تحت قدره المكلّف واختياره.

**[في أنّ كلّ قيد يؤخذ مفروض الوجود فهو شرط الحكم وهو كلّ قيد غير اختياري ولا يمكن أن يكون قيداً للمتعلّق وتحت الطلب]**

أمّا الصورة الثانية: فلا ينبغي الريب فيها في أنّ القيد المزبورلا بدّ من أن يؤخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل والإنشاء ليطالب المكلّف بغيره من الأجزاء والشرائط، لاستحالة تعلّق التكليف بالمقيّد بأمر غير اختياري، لبداهة أنّ المقيّد بأمر غير اختياري لا يكون اختيارياً[1]، فلا محالة يكون الطلب متأخّراً عن وجود القيد ومتعلّقاً ببقيّة الأجزاء والشرائط.

---

١. التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الفعل المقيّد بقيد اختياري أو غير اختياري على نحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً لا تكون القدرة عليه متوقّفة على أن يكون قيده أيضاً مقدوراً، فالتوجّه إلى القبلة -مثلاً- بما أنّه حصّة خاصّة من كلّي التوجّه ربما يكون مقدوراً مع أنّ قيده وهو نفس وجود القبلة خارج عن الاختيار. ودعوى كون القبلة فيما أُمر بالتوجّه إليها شرطاً للتكليف من دون تقيّد متعلّق التكليف بها تستلزم جواز التوجّه إلى غير القبلة في مقام الامتثال، وهو واضح البطلان، فلا مناص عن أخذ التقيّد بها في المأمور به، وتعلّق الوجوب بالحصّة الخاصّة المقدورة للمكلّف ولو لم يكن نفس القيد مقدوراً، فالميزان في جواز التكليف بالمقيّد هو كون المقيّد بما هو مقيّد مقدوراً، سواء كان القيد مقدوراً أو لم يكن.

**[في استلزام تقيّد المتعلّق بما يفرض وجوده في ظرفه للتناقض]**

والقول بأنّ عدم كون القيد اختياريّاً إنّما يمنع عن طلب المقيّد فيما إذا لم يفرض وجود القيد في ظرفه.

وأمّا إذا فرض ذلك فلا مانع من طلب المقيّد فهو ليس بسديد، فإنّه مضافاً إلى أنّ فرض الوجود لا يصحّح تعلّق التكليف بأمر غير اختياري أنّ تقييد المكلّف به بما فرض وجوده يستلزم التناقض، فإنّ كون شيء مفروض الوجود عبارة أُخرى عن فرض تحقّقه بعلّته في حدّ نفسه، وكونه قيداً للمكلّف به معناه طلب إيجاده من المكلّف، والتناقض بين المعنيين واضح لا يخفى.

**[في أخذ القيد الاختياري إمّا مفروض الوجود أو مطلوباً]**

وأمّا الصورة الأُولى -وهي ما إذا كان القيد اختياريّاً- فالقيد فيها يمكن أن يؤخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل فلا بدّ من أن يتأخّر الطلب عنه ويكون مشروطاً

---

ومن ذلك يظهر أنّ أخذ القيد -الخارج عن الاختيار أو الداخل تحته- مفروض الوجود وإن كان يلازم اشتراط التكليف به إلّا أنّه لا ينافي تعلّق التكليف بالمقيّد بما هو مقيد. نعم تعلّق التكليف بنفس القيد ينافي كونه مفروض الوجود في ذلك التكليف، لكنّك عرفت أنّ التكليف بالمقيّد لا يستلزم التكليف بنفس القيد أصلاً بل أنّ كون شيء شرطاً وقيداً للمأمور به ينافي تعلّق التكليف النفسيّ به في ضمن تعلّقه بالمقيّد، وإلّا لانقلب الشرط جزء وهو خلف. وقد مرّ سابقاً أنّ الشرط يغاير الجزء في أنّ الجزء هو ما يتعلّق الأمر النفسيّ به في ضمن الأمر بالمركّب بخلاف الشرط، فإنّه بنفسه خارج عن المأمور به وإنّما الداخل فيه تقيّد ذات المأمور به.

فتحصّل أنّ كلّ قيد خارج عن اختيار المكلّف فتحقّقه في الخارج وإن كان شرطاً في فعليّة التكليف الوجوبيّ لا محالة إلّا أنّه لا يستلزم عدم تعلّق الوجوب بالمقيّد بما هو كذلك بعد فرض كونه مقدوراً في ظرف حصول قيده، وعلى ذلك يتفرّع أنّه إذا بنينا على جواز كون القدرة المقارنة للعمل المتأخّر شرطاً للوجوب الفعلي -كما هو الصحيح على ما سيظهر لك إن شاء الله تعالى- فلا مانع في تعلّق الوجوب الفعلي بالأمر المتأخّر المقيّد بقيد غير مقدور على تقدير كون العمل مقدوراً في ظرف حصول قيده، وذلك فإنّ اشتراط الوجوب بذلك القيد ولزوم كونه مفروض الوجود إنّما هو بملاك اشتراطه بالقدرة، فإمكان اشتراطه بالقدرة المتأخّرة يستلزم إمكان اشتراطه بذلك القيد المتأخّر أيضاً.

وممّا ذكرناه يظهر مواقع النظر فيما أفيد في المتن، فلا تغفل. [المقرّر ﷺ]

به، ويستحيل كونه قيداً للمكلّف به وكونه مطلوباً من المكلّف، لما عرفت من أنّ فرض الوجود يناقض كونه مطلوباً بالضرورة، كما أنّه يمكن أن لا يؤخذ مفروض الوجود فلامحالة يتعلّق التكليف به أيضاً، فلا بدّ للمكلّف من إيجاده، فيكون التكليف بالإضافة إليه مطلقاً لا منوطاً بوجوده، وإذا أمكن كلّ من القسمين فالمعيّن إمّا لسان الدليل وظاهره، أو قرينة خارجيّة.

فظهر أنّ محلّ الشكّ في كون القيد مقدّمة وجوديّة أو وجوبيّة إنّما هو القيد الاختياري الذي هو قابل لكلا النحوين.

وأمّا القيد الذي لا يكون اختيارياً فقد عرفت أنّه لا بدّ من أن يكون من قبيل مقدّمة الوجوب، ويستحيل كونه من قبيل مقدّمة الوجود، لما عرفت من أنّ المقيّد بقيد غير اختياري يستحيل تعلّق التكليف به عقلاً.

**[في أنّ القيد المفروض الوجود إمّا دخيل في تماميّة الملاك وإمّا دخيل في استيفائه خارجاً]**

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الاشتراط يكون على نحوين:

**فتارة** يؤخذ القيد مفروض الوجود لأجل أنّ المصلحة لا تصل إلى حدّ يؤثّر في بعث المولى إلّا على هذا التقدير كالحجّ، فإنّه لا تتمّ مصلحته ولا يلزم استيفاؤها إلّا بعد الاستطاعة، وإلّا فلو كانت مصلحته تامّة ولازمة الاستيفاء من أوّل الأمر للزم على المولى الأمر بتحصيل الاستطاعة أيضاً، فإنّها تحت القدرة والاختيار، فعدم لزومها يكشف عن عدم تماميّة مصلحته وعن عدم لزوم استيفائها إلّا بعدها، فلا محالة تؤخذ مفروضة الوجود عند الأمر بالحجّ.

**وأُخرى** يؤخذ القيد مفروض الوجود، لا لأجل دخله في تماميّة المصلحة ولزوم استيفائها بل المصلحة تامّة[1] وجد القيد أو لم يوجد، إلاّ أنّ المكلّف حيث إنّه غير

---

١. إذا فرض كون المصلحة تامّة ولازمة الاستيفاء على كلّ من تقديري وجود القيد وعدمه، فلا مناص عن تعلّق

قادر على إيجاده، وهو دخيل في وجود المصلحة خارجاً، أي في تحقّقها واستيفائها لا في تماميتها ولزوم استيفائها، فلا محالة يؤخذ مفروض الوجود أيضاً، وهذا كطلوع الصبح بالإضافة إلى الصوم، فإنّه يظهر من الأخبار أنّ المصلحة في صوم الغد إنّما تتمّ وتكون لازمة الاستيفاء بمجرّد دخول الليل إلّا أنّ الصوم في الغد حيث إنّه لا يمكن في الليل، بل يتوقّف على وجود النهار فلا بدّ وأن يكون وجوبه على تقدير النهار وبعد فرض وجوده[1] ولو كان جرّ الزمان وإيجاد النهار في الليل ممكناً لوقع تحت التكليف، لأنّ مصلحة الفعل تامّة واستيفاءها بجرّ الزمان ممكن على الفرض، فلا يعقل أن يكون التكليف مشروطاً. وهذا بخلاف مصلحة الحجّ فإنّ تماميّتها ولزومها تتوقّف على الاستطاعة، فلا يمكن أن يكون الاستطاعة تحت التكليف وإن كانت تحت الاختيار.

ففرق واضح بين دخل الشيء في تماميّة مصلحة الواجب فلا يعقل وقوعه في حيّز التكليف وإن كان اختيارياً، وبين دخله في وجودها بعد تماميّتها فلا بدّ وأن يقع في حيّزه إلّا إذا كان خارجاً عن دائرة القدرة والاختيار، والاستطاعة من القسم الأوّل، ودخول الفجر من القسم الثاني.

**[في الواجب المعلّق والمنجّز وتزييف قول صاحب الفصول]**

ثمّ إنّ صاحب ***الفصول*** ﷺ خالف ما هو المشهور من انحصار الواجب في

---

الأمر الفعلي بذلك الفعل المترتّب عليه المصلحة في ظرفه مشروطاً بكونه مقدوراً في ذلك الظرف، فإنّ تعلّق التكليف به على نحو الإطلاق وإن كان مستحيلاً إلّا أنّ تعلّقه به مشروطاً بالقدرة عليه في ظرفه بمكان من الإمكان. وقد عرفت آنفاً أنّ تعلّق الطلب بالمقيّد لا يستلزم تعلّقه بنفس القيد أصلاً. نعم لا بدّ في هذه الموارد من اشتراط الوجوب بالقدرة المتأخّرة، وستعرف أنّه لا مناص عن الالتزام به في مطلق موارد تعلّق الوجوب بالأمر المتأخّر سواء في ذلك تقيّده بقيد غير مقدور وعدمه. [المقرّر ﷺ]

١. قد ظهر ممّا مرّ أنّ توقّف وجود الصوم على تحقّق الفجر وإن كان يقتضي اشتراط وجوبه بوجوده إلّا أنّه لا يقتضي كونه شرطاً مقارناً له، وبما أنّ المفروض أنّ المقتضي لإيجابه -وهي تماميّة الملاك- موجود قبل تحقّق الفجر، فلا بدّ من تحقّقه قبله لوجود المقتضي وعدم المانع. [المقرّر ﷺ]

المطلق والمشروط، والتزم بقسم ثالث[1] سمّاه بالواجب المعلّق، وهو ما يكون الواجب فيه أمراً استقبالياً مقيّداً بالزمان ويكون الوجوب فعليّاً مطلقاً حاليّاً[2].

وفساده يظهر ممّا ذكرناه من أنّ كلّ قيد غير اختياري لا بدّ وأن يكون ممّا يتوقّف عليه فعليّة الوجوب، ويستحيل أخذه في الواجب بلا توقّف فعليّة الوجوب عليه.

**[في تصحيح الواجب المعلّق بقياسه على الواجب الذي له مقدّمة تستوفي مقداراً من الزمان]**

فإن قلت: لا شبهة في صحّة أمر الآمر بشيء يكون له مقدّمة تستوفي من الزمان مقدار ساعة مثلاً، فكما أنّه لا يشكّ عاقل في صحّة هذا الأمر ووجوب مقدّمته فكذلك يصحّ أمره بذاك الشيء مقيّداً بما بعد ساعة أيضاً، فيجب إيجاد مقدّمته لفعليّة وجوب ذيها.

وبالجملة تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مشترك فيه بين المقامين، ولا فرق بينهما إلّا بحسب ظاهر اللفظ، وهو كون متعلّق الأمر في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيّداً بالزمان، وهو غير مؤثّر في الاستحالة والإمكان قطعاً، بل الأمر كذلك في الإرادة التكوينيّة، فإنّه كما لا إشكال في تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمر متأخّر يحتاج إلى مقدّمة تستوفي مقداراً من الزمان، ولا محالة يكون الفعل صادراً بعدها بزمان، فكذلك لا إشكال في تعلّقها بالفعل المقيّد بذاك الزمان أيضاً، ونتيجة كليهما تعلّق الإرادة بأمر متأخّر. وإذا كان هذا

---

١. التحقيق أنّ الواجب المعلّق ليس قسيماً للواجب المشروط، بل هو قسم منه، فإنّ الوجوب المشروط بشرط متأخّر قد يكون متعلّقه أمراً حاليّاً مقارناً له وقد يكون أمراً استقباليّاً، والقسم الثاني هو الذي سمّاه صاحب الفصول بالواجب المعلّق، فهو وإن أخطأ في جعل المعلّق قسيماً للواجب المشروط إلّا أنّه أصاب في القول بجواز تعلّق التكليف بالأمر المتأخّر المقيّد بقيد غير مقدور، وقد مرّ بيان ذلك. وسيجيء ما به يزيد المطلوب اتّضاحاً إن شاء الله تعالى. [المقرّر]

٢. **الفصول**، ص ٧٩.

حال الإرادة التكوينيّة فيكون حال التشريعيّة مثلها، لما ذكرناه سابقاً من أنّ إمكان الإرادة التشريعيّة واستحالتها يتبع إمكان التكوينيّة واستحالتها.

**[في الجواب عن القياس المذكور]**

قلت: إنّ الفعل الذي لم يقيّد بأمر غير مقدور كالزمان مثلاً إذا التفت العاقل إليه ورأى فيه مصلحة ملزمة فلا بدّ وأن يتعلّق به إرادته فعلاً[1]، المحرّكة له نحوه، إذ

---

١. التحقيق في المقام أن يقال: إنّ تعلّق الإرادة بمعنى الشوق بأمر متأخّر - سواء كان مقيّداً بقيد غير مقدور أو لم يكن مقيّداً به - أمر ممكن، ووقوعه بالوجدان يغني عن الاستدلال لإثبات إمكانه. وأمّا الإرادة بمعنى الاختيار - أعني به إعمال النفس قدرتها في الفعل أو الترك - فيستحيل تعلّقها بالأمر المتأخّر مطلقاً، سواء كان مقيّداً بقيد غير مقدور أو لم يكن، فإنّ إعمال القدرة إنّما يمكن في ظرف إمكان صدور الفعل. ومن البديهي أنّ الأمر المتأخّر ولو كان له مقدّمات مقدورة يستحيل صدوره بالفعل فلا معنى لإعمال النفس قدرتها في وجوده أو عدمه. وقد ذكرنا في محلّه أنّ حركة العضلات إنّما تتبع الاختيار الذي هو من أفعال النفس، ولا تترتّب على مجرّد الشوق النفساني بلغ ما بلغ من الشدّة والقوّة. وعليه فما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من إمكان تعلّق الإرادة بأمر متأخّر مقدور بالقدرة على مقدّمته واستحالة تعلّقها بالمقيّد بقيد غير مقدور، في غير محلّه.

هذا في الإرادة التكوينيّة. وأمّا الإرادة التشريعيّة فإن أُريد منها شوق المولى المتعلّق بفعل الغير فإمكان تعلّقها بأمر متأخّر وإن كان واضحاً إلّا أنّها بهذا المعنى خارجة عن محلّ البحث، وليست من الأحكام المجعولة. وإن أُريد منها إعمال المولى قدرته في الفعل والترك فمن الضروري أنّها بهذا المعنى يستحيل تعلّقها بفعل الغير سواء في ذلك المتأخّر وغيره، فإنّ صدور الفعل أو تركه إنّما هو باختيار المكلّف وخارج عن تحت قدرة المولى غالباً، ولو فرض كونه تحت اختيار المولى كما في المولى الحقيقي وفرض مع ذلك تعلّق اختياره به وجوداً أو عدماً لما كان الفعل معه قابلاً لتعلّق التكليف به، كما هو ظاهر.

نعم الإرادة بهذا المعنى قابلة لأن تتعلّق بنفس التشريع الذي هو فعل من أفعال المولى، ولا بأس بتسميتها إرادة تشريعيّة إلّا أنّه اصطلاح محض، والإرادة المتعلّقة بالتشريع تكوينية لا محالة.

وإن أُريد منها إيجاب المولى الذي هو فعل من أفعاله فتسميته بالإرادة التشريعيّة وإن كانت لا تخلو عن وجه إلّا أنّ دعوى أنّها بمنزلة الإرادة التكوينيّة وتسرية أحكامها إليه بلا موجب، بل اللازم أن ينظر إلى نفس الإيجاب بما هو، ويبحث عن اعتبار شيء وعدمه. وبما انك عرفت فيما مرّ أنّ المجعول للمولى في موارد بعثه إلى شيء إنّما هو اعتباره كون الفعل على ذمّة المكلّف وإبرازه في الخارج بمبرز تعرف أنّ تعلّقه بما هو مقدور للمكلّف في ظرفه بمكان من الإمكان من دون فرق في ذلك بين المقيّد بقيد غير اختياري وغيره، ضرورة أنّ العقل لا يعتبر في صحّة الاعتبار المزبور إلّا إمكان صدور الفعل منه في ظرف مطلوبيّته، ولا فرق في ذلك بين كونه مقدوراً في ظرف الإيجاب وعدمه.

ودعوى أنّ تعلّق الوجوب بالمقيّد يقتضي تعلّقه بنفس القيد أيضاً قد عرفت بطلانها. فاتّضح ممّا ذكرناه صحّة

لاشبهة في كونه مقدوراً ولو بواسطة القدرة على مقدّمته، فمن اشتاق إلى الصلاة في المسجد -مثلاً- فحيث إنّها مقدورة فلا محالة يتحرّك نحوها ويوجد مقدّمتها بنفس التفاته إلى المقدّمية، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير الالتفات إلى المقدّمية، والمحرّك الحقيقي هو إرادة الصلاة وإلّا فلا غرض له من إيجاد المقدّمة، وكون ذي المقدّمة أمراً متأخّراً لا يوجب عدم إمكان تعلّق الإرادة به بعد إمكان التحرّك نحوه بإيجاد مقدّمته. وإذا كان تعلّق الإرادة التكوينيّة به ممكناً فيمكن تعلّق التشريعيّة به أيضاً، للملازمة بينهما كما ذكر.

وأمّا إذا كان مقيّداً بقيد غير اختياري فلا شبهة في تعلّق الإرادة التكوينيّة به أيضاً لكن لا بوصف الفعليّة والتحريك، بل بوصف التقديريّة والإناطة[1]، نظير القضايا الحقيقيّة، والوجدان أقوى شاهد بأنّ إرادة شرب الماء -على تقدير العطش- موجودة لكلّ ملتفت إلى مصلحة الشرب ولو في حال عدم العطش، لكن تلك الإرادة التقديريّة

---

القول بالواجب المعلّق، وأنّ تعلّق الطلب بالأمر المتأخّر -سواء كان مقيّداً بقيد غير مقدور أو لم يكن- يستلزم اشتراط الوجوب بالقدرة المتأخّرة عنه المقارنة للعمل في ظرفه. [المقرّر]

١. لا يخفى أنّ الإرادة -سواء أُريد منها الشوق النفساني أو اختيار النفس للفعل أو الترك- بما أنّها من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة لا تتصف بالتقديرية تارة وبالفعليّة أُخرى، وإنّما تتصف بالوجود أو بالعدم، فإنّ ما تكون الإرادة منوطة به إن كان موجوداً فالإرادة فعليّة وإلّا فهي معدومة.

نعم الاتّصاف بالوجود التقديري إنّما يعقل في الأُمور الاعتباريّة، فيصحّ أن يقال: إنّ وجوب الحجّ مثلاً ثابت في الشريعة على تقدير حصول الاستطاعة خارجاً، وهذا النحو من الوجود الاعتباري يكون ثبوته بنفس الاعتبار ولو لم يكن في الخارج مستطيع بالفعل، كما أنّ رفعه إنّما يكون بالنسخ لا بزوال الاستطاعة من المكلّف مثلاً. ومن هنا يتمسّك باستصحاب بقاء الحكم في الشريعة ما لم يثبت نسخه، وهذا الحكم الثابت لا يتّصف بالفعليّة إلّا بعد تحقّق موضوعه بتمام قيوده في الخارج، فعند ذلك يكون الحكم فعلياً وقابلاً للدعوة إلى متعلّقه، وقد مرّ ما به يتضح الفرق بين الوجودين، ويأتي له مزيد بيان في مبحث الاستصحاب التعليقي إن شاء الله. وقد تحصّل ممّا ذكرناه استحالة اتّصاف الإرادة بالوجود التقديري، وإنّ ما هو الموجود عند الالتفات إلى مصلحة شرب الماء على تقدير حصول العطش مثلاً، إنّما هو الشوق إلى الشرب المقيّد بحال العطش. وهو فعلي لا تقديري، وأمّا اختيار الشرب المعبّر عنه بالإرادة أحياناً فهو غير موجود بالفعل أصلاً. نعم علم الملتفت إلى تحقّق الشرب حال العطش موجود بالفعل إلّا أنّه فعلي لا تقديري. [المقرّر]

إنّما تكون فعليّة ومحرّكة إلى شرب الماء عند فعليّة العطش، فهي قبل وجود العطش ليست بفعليّة، وبعده تكون فعليّة. وهذا[١] هو المراد من البرهان الذي أقامه الشيخ الأنصاري[٢] ﷺ على كون القيد قيد للمادّة رادّاً به على من توهّم أن الأحكام تحتاج إلى إنشاءات متعدّدة بتعدّد المكلّفين والأزمان.

وحاصل مرامه ﷺ من هذا الردّ هو: أنّ العاقل إذا التفت إلى شيء مقيّد بقيد غير مقدور ورأى فيه مصلحة فالإرادة التقديريّة موجودة من الأوّل بنحو القضايا الحقيقيّة وإن لم تكن متّصفة بوصف الفعليّة والتحريك، فليس هناك إنشاءات عديدة، بل إنشاء واحد[٣] وإرادة واحدة، غاية الأمر أنّها تقديريّة لا فعليّة.

---

١. الغرض من هذا البرهان -على ما في تقريرات شيخنا العلامة الأنصاري ﷺ- هو إثبات لزوم رجوع القيد إلى المادّة دون مفاد الهيأة، بتقريب أنّ الإنسان إذا توجّه إلى شيء فإمّا أن يطلبه أو لا يطلبه، لا كلام لنا على الثاني، وعلى الأوّل فإمّا أن يتعلّق طلبه به من غير أن يكون مقيّداً بقيد خاصّ أو يتعلّق طلبه به مقيّداً بذلك، وعلى الثاني فإمّا أن يكون القيد اختياريّاً أو غير اختياري، وعلى تقدير كونه اختياريّاً فإمّا أن يتعلّق طلبه بالقيد أيضاً أو لا. وعلى جميع التقادير يكون الطلب فعليّاً، والتقييد راجعاً إلى المادّة.
والجواب عن ذلك أنّه إن أراد من الطلب اشتياق النفس إلى الفعل، فهو وإن كان موجوداً في جميع الصور المذكورة إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا ملازمة بين فعليّته وفعليّة الحكم المجعول أصلاً.
وان أراد منه الاختيار وإعمال النفس قدرتها في الفعل والترك، فقد عرفت استحالة تعلّقه بفعل الغير مطلقاً واستحالة تعلّقه بالمتأخر ولو كان ذلك فعل نفس الشخص.
وإن أراد منه جعل الحكم الذي هو عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف، فهو وإن كان فعليّاً دائماً إلّا أنّه لا يقتضي أن يكون المعتبر أيضاً كذلك، لما عرفت من إمكان تعلّق الاعتبار بأمر متأخّر وضعيّاً كان أو تكليفيّاً.
وان أراد منه الحكم المجعول -أعني به نفس الوجوب المعتبر للمولى- ففي لزوم كونه موجوداً حال وجود الاعتبار وعدمه تفصيل، فإنّ القيد المزبور -سواء كان اختياريّاً أو غير اختياري- إذا كان دخيلاً في تماميّة مصلحة الواجب ولزوم استيفائها فلا موجب لإيجابه قبل حصوله ولو كان متعلّق الإيجاب الفعل المقيّد بما هو مقيّد، بناءً على ما هو الصحيح من تبعيّة الأحكام للملاكات الثابتة لمتعلّقاتها، بل ربّما يكون ذلك منافياً لغرض المولى وهو عدم تكليف العبد بتحصيل المقدّمات قبل حصول القيد في الخارج، وأمّا إذا كان القيد دخيلاً في حصول المصلحة في الخارج بعد فرض تماميّتها ولزوم استيفائها، فلا مناص فيه عن الالتزام بفعليّة الطلب وإن كان المطلوب أمراً متأخّراً كما عرفت. [المقرّر ﷺ]

٢. مطارح الأنظار ص ٤٩.

٣. لا يخفى أنّ جعل الحكم على نحو القضايا الحقيقيّة يغني عن الإنشاءات العديدة، وفرض وجود الإرادة

وبالجملة، فإنّا وإن سلّمنا وجود الإرادة التقديريّة من أوّل الأمر إلّا أنّ فعليّتها ومحرّكيتها غير معقولة، فإنّ المقيّد بأمر غير اختياري -بما هو مقيّد- لا يكون اختياريّاً، وذات المقيّد وإن كانت مقدورة إلّا أنّها ليست ممّا يترتّب عليه الغرض، بل المترتّب عليه هو المقيّد. وحينئذ فإن لم تكن له مقدّمة مقدورة أصلاً -كما في الصلاة المقيّدة بأوّل الفجر بالإضافة إلى من هو واجد لتمام الشرائط قبل الفجر- فإنّه حيث يستحيل فعليّة الإرادة قبل الفجر، لكون المقيّد غير مقدور وليست له مقدّمة اختياريّة، فلا بدّ وأن ينتظر الصبح حتّى تكون الإرادة فعليّة.

وأمّا إذا كانت له مقدّمة مقدورة -كالمثال المذكور بالإضافة إلى فاقد الطهارة- فيستحيل تحريك إرادة الصلاة نحو المقدّمة بمجرّد الالتفات إلى المقدّميّة، لما عرفت أنّها غير فعليّة ولا محرّكة، بل لا بدّ أن يكون المحرّك نحو المقدّمة هو التفات المكلّف إلى أنّه لو لم يأت بالمقدّمة فعلاً، لفاته الغرض المترتّب على الفعل المقيّد، فاستلزام ترك المقدّمة لفوت الغرض هو الذي يوجب تعلّق إرادة فعليّة بإيجاد المقدّمة، فالحركة نحو المقدّمة إنّما نشأت من قبل استلزام تركها لفوت الغرض، لا من ناحية المقدّميّة واستلزام إرادة الصلاة لإرادة مقدّماتها.

هذا حال الإرادة التكوينيّة حسب ما يقتضيه الوجدان الصادق وتتبعها الإرادة

---

التقديريّة وعدمه أجنبيّ عن ذلك بالكلّيّة. وقد مرّ أنّ الإرادة بمعنى الاختيار يستحيل تعلّقه بالأمر المتأخّر مطلقاً، وعلى ذلك يترتّب أنّ إرادة المقدّمة يستحيل أن تكون ناشئة من إرادة ذي المقدّمة أبداً سواء في ذلك المقيّد بقيد غير اختياري وغير المقيّد به، بل هي ناشئة عن علم المشتاق إلى ذي المقدّمة بأنّه لو لم يأت بالمقدّمة لفاته الغرض في ظرفه. فلا وجه لما أُفيد في المتن من أنّ إرادة المقدّمة قد تنشأ عن إرادة ما يتوقّف عليها، وقد تنشأ من العلم بفوت الغرض على تقدير عدم الإتيان بالمقدمة قبل مجيء ظرف الإتيان بالواجب.

وبالجملة إذا امتنع تعلّق الاختيار بالأمر المتأخّر، فإرادة المقدّمة إنّما تنشأ من الشوق إلى ذي المقدّمة والعلم بترتّب فوت المشتاق إليه على ترك المقدّمة من دون فرق بين كون المشتاق إليه مقيّداً بقيد غير مقدور وعدمه، فافهم ذلك لعلّك تنفع به فيما بعد إن شاء الله تعالى. [المقرّر عفي عنه]

التشريعية[1] حذو القذّة بالقذّة. وعليه فيمكن تعلّق الإرادة الفعليّة التشريعيّة بفعل متأخّر مقدور بالقدرة على مقدّمته، فتكون محرّكة نحو مقدّمته قهراً، ولا يمكن تعلّقها بالفعل المقيّد بقيد غير مقدور لعدم إمكان تعلّق التكوينيّة به.

نعم إذا كان في هذا الفرض مقدّمة يستلزم تركها فعلاً فوت الغرض في ظرف الواجب كالغسل قبل الفجر، فلا بدّ من تعلّق إرادة تشريعيّة مستقلّة بها لمصلحة التهيّؤ لئلّا يلزم الفوت، كما هو الحال في الإرادة التكوينيّة.

والحاصل: أنّ الشبهة إنّما نشأت من تخيّل أنّ إنكار الواجب المعلّق مبنيّ على دعوى استحالة تأخّر الواجب عن وقت الوجوب، مع الغفلة عن أنّ منشأه هي استحالة تعلّق التكليف بغير المقدور فيختصّ الإنكار بما إذا تقيّد الواجب بقيد غير اختياري، فافهم ذلك واغتنم.

ثمّ لا يخفى أنّ هذه الشبهة موردها هو خصوص القضايا الخارجيّة. وأمّا في القضايا الحقيقيّة فلا مجال لتوهّم جريانها فيها أصلاً، فأصل النزاع في تعقّل الواجب المعلّق مختصّ بالقضايا الخارجيّة، وتعديته إلى القضايا الحقيقيّة من باب الخلط بينهما.

**[في أنّ مورد الشبهة والقياس هو القضايا الخارجيّة دون الحقيقيّة وكذا النزاع في معقوليّة المعلّق وعدمها]**

بيان ذلك: أنّ الإنشاء في القضايا الحقيقيّة لا محالة يكون سابقاً على وجود الموضوع وبقيّة القيود المعتبرة فيه، وهو لا يكون مقيّداً بشيء أصلاً إلّا أنّه لما كان فعلاً زمانيّاً فلا بدّ وأن يقع في زمان بلا تقيّد به أصلاً.

---

١. قد مرّ أنّ الحكم المجعول -المعبّر عنه بالإرادة التشريعيّة أحياناً- لا يتبع الإرادة التكوينيّة في أحكامها ولوازمها، وأنّ الملاك في جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مشترك فيه بين صورتي التقييد بأمر غير مقدور وعدمه، وعليه فالتفكيك بين المقدّمات والالتزام في بعضها بالوجوب المقدمي وفي بعضها الأُخرى بالوجوب النفسيّ لمصلحة التهيّؤ بلا موجب. [المقرّر ﷺ]

وأمّا فعليّة الحكم فيستحيل أن تكون مساوقة لإنشائه، بل لا محالة تتوقّف على فعليّة كلّ ما أُخذ مفروض الوجود في الخطاب، وحينئذ فإذا فرضنا أنّ الواجب من الموقّتات فإمّا أن تتوقّف فعليّة الحكم على فعليّة الزمان كما تتوقّف على فعليّة بقيّة القيود المأخوذة في الخطاب مفروضة الوجود، فهذا عين إنكار الواجب المعلّق والالتزام بالاشتراط[1]، وإمّا أن يفرق بين الزمان وغيره من القيود، فلا يلتزم بتوقّف فعليّة الحكم على تحقّق الزمان خارجاً على خلاف القيود الخارجة عن الاختيار. وعليه فيسأل عن الملزم بالقول بتوقّف فعليّة الحكم على فعليّة بقيّة القيود من وجود الموضوع وغيره، فهل هو أخذها مفروضة الوجود أو شيء آخر؟ لا سبيل إلى الثاني بالضرورة، فيتعيّن الأوّل، والمفروض أنّه مشترك فيه بين الزمان وغيره.

وأمّا توهّم: أنّ الزمان لم يؤخذ مفروض الوجود في الخطاب وإنّما هو من قيود الواجب، فيدفعه ما عرفت من أن تقيّد الواجب بالزمان يستلزم تعلّق التكليف به أيضاً، وهو محال لعدم القدرة عليه.

نعم يمكن أن يفرق[2] بين الزمان وغيره من القيود بوجه آخر، وهو: أنّ الزمان

---

١. أخذ الزمان مفروض الوجود في الخطاب وإن كان يستلزم اشتراط التكليف به لا محالة إلّا أنّه لا يستلزم تأخّر التكليف عنه خارجاً، لما عرفت من جواز كونه شرطاً متأخّراً، كما كان الأمر كذلك في اشتراط التكليف بالقدرة. وقد مرّ أنّ الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر. نعم لا بدّ في القول به من قيام الدليل عليه، ومجرّد إمكان الشيء لا يكفي في الحكم بوقوعه، ولا فرق في ذلك أيضاً بين الزمان وغيره من القيود الخارجة عن الاختيار. فما أُفيد في المتن من عدم تعقّل الواجب المعلّق في القضايا الحقيقيّة ومن أنّ تقييد الواجب بالزمان يستلزم تعلّق التكليف بأمر غير مقدور، مبنيّ على ما أفاده سابقاً من أنّ تقييد الواجب بشيء ينافي أخذه مفروض الوجود، وقد تقدّم ما يرد عليه، فراجع. [المقرّر ﷺ]

٢. قد تقدّم أنّه لا فرق بين الزمان وغيره في هذه الجهة أصلاً وأنّ الميزان الكلّيّ هو أنّ القيد المتأخّر الخارج عن تحت القدرة إذا كان دخيلاً في تماميّة الملاك الداعي إلى الإيجاب، فلا بدّ من تأخّر الوجوب عن تحقّقه خارجاً.

وأمّا إذا كان دخيلاً في تحقّقه الخارجي مع كون الملاك تامّاً قبله، فلا بدّ فيه من جعل الوجوب قبل حصول القيد مشروطاً بحصوله في ظرفه ومتعلّقاً بالفعل المقيّد به. [المقرّر ﷺ]

ربما يكون دخيلاً في الخطاب فقط دون الملاك، لكون مصلحة الفعل تامّة قبله إلّا أنّ الفعل لكونه غير مقدور قبله فلا مناص من أخذه مفروض الوجود، بخلاف بقيّة القيود، فإنّها دخيلة خطاباً وملاكاً كما أوضحناه سابقاً.

وبالجملة كلّ ما فرض وجوده في الخطاب فلا محالة يتأخّر التكليف عنه رتبة، وتتوقّف فعليّته على فعليّته، ويستحيل التكليف به والإلزام بإيجاده ولو كان أمراً اختيارياً كالاستطاعة مثلاً، فالوجوب لا محالة يكون مشروطاً بوجوده، وكلّ ما لم يكن كذلك وكان مأخوذاً في الواجب فلا بدّ وأن يكون الوجوب بالإضافة إليه مطلقاً، ويكون المكلّف مأموراً بإيجاده، فأمر التكليف دائر بين الإطلاق والاشتراط لا محالة. ولعلّ القول بإمكان المعلّق إنّما نشأ من عدم تصوّر حقيقة الاشتراط والإطلاق.

**تنبيه:** قد عرفت أنّ فعليّة التكليف وإن كانت تتوقّف على فعليّة جميع قيوده إلّا أنّه يختلف حال القيود بالإضافة إليه، فوجود أوّل قيد له -كوجود المكلّف- وجود للمعدّ الأوّل، والثاني كعقله وجود للمعدّ الثاني، وهكذا إلى أن ينتهي إلى القيد الأخير، فيكون وجوده كوجود الجزء الأخير من العلّة التامّة، فيستحيل تخلّف الحكم عنه، ولذلك ربما يطلق السبّب والمسبب على القيد والحكم، وإلّا فالسببيّة والمسبّبيّة فيما نحن فيه غير معقولة، كما هو ظاهر.

**[في أنّ الأمور المأخوذة مفروضة الوجود علل معدّة لفعليّة الحكم]**

ثمّ إنّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّ حال الأحكام في القضايا الحقيقيّة حال الملكيّة في باب الوصيّة، فكما أنّ إنشاء الملكيّة في باب الوصيّة وإن كان في حال الحياة إلّا أنّ فعليّتها تتوقّف على فعليّة قيدها الذي أُخذ مفروض الوجود وهو الموت، فبمجرّد الموت تكون الملكيّة المنشأة على هذا التقدير فعليّة، ولذلك تقدّم الوصيّة على الإرث لا محالة، فإنّ موضوع الإرث ما تركه الميّت على حاله، والوصيّة تخرج

الموصى به عن «ما ترك» وتدخله فيما لم يترك، فلا تشمله أدلّة الإرث، ولو لم يكن هناك أدلّة خاصّة على تقديم الوصيّة على الإرث لكان التقديم على القاعدة، فكذلك إنشاء الأحكام في القضايا الحقيقيّة وإن كان موجوداً قبل وجود موضوعاتها إلّا أنّ فعليّتها تتوقّف على فعليّة موضوعاتها لا محالة.

**[في أنّ الحكم في القضايا الحقيقيّة كالملكيّة في باب الوصيّة لا الملكيّة في باب الإجارة]**

وأمّا قياس القضايا الحقيقيّة بباب الإجارة فغير صحيح، فإنّ فعليّة الملكيّة في باب الإجارة مساوقة لإنشائها، والمتأخّر إنّما هي ذات المنفعة، فالمنشأ وهي الملكيّة فعليّ، والمنفعة التي هي متأخّرة غير قابلة للإنشاء.

فإن قيل: إنّ فعليّة الملكيّة والحكم في الوصيّة وفي القضايا الحقيقيّة إذا كانت متأخّرة عن الإنشاء فيلزم انفكاك الإنشاء عن المنشأ، وهو غير معقول.

قلنا: المنشأ إذا كان هي الملكيّة على تقدير الموت أو الحكم على موضوع خاصّ فلا بدّ وأن لا يكون هناك ملكيّة قبل الموت وحكم قبل الموضوع، وإلّا فيلزم أن يتخلّف الإنشاء عن المنشأ، ويكون المنشأ هي الملكيّة لا على تقدير الموت، أو الحكم لا على ذاك الموضوع، وهو خلف محال، وعليه يترتّب استحالة الشرط المتأخّر.

مثلاً إذا فرضنا الإجازة قيداً مفروض الوجود في الحكم بالملكيّة في البيع الفضولي فلا بدّ وأن تتأخّر الملكيّة عن الإجازة تأخّر الحكم عن موضوعه، فلو فرض تقدّمه عليها لزم أن لا يكون حكماً لذلك الموضوع، بل لموضوع آخر، وهو خلف واضح.

**[في استحالة انفكاك الإيجاد عن الوجود في التكوينيّات دون التشريعيّات]**

وبالجملة لا بدّ وأن يقع المنشأ في الخارج على طبق الإنشاء، فكما أنّ وجود الموضوع التامّ يستحيل أن يتخلّف عن حكمه، فكذلك وجود الحكم يستحيل أن يتخلّف عن موضوعه، فمحذور الشرط المتأخّر ليس لزوم تأثير المعدوم في الموجود،

إذ الشرط لا يكون مؤثّراً في الحكم أصلاً، بل المحذور هو لزوم الخلف من تقدّم الحكم على موضوعه.

فإن قلت: أليس الإنشاء هو الإيجاد فكيف يتقدّم على وجود المنشأ مع أنّ تخلّف الإيجاد عن الوجود غير معقول؟ والحاصل أنّه لا يمكن الإيجاد الفعلي لأمر متأخّر وجوداً. نعم على تقدير إمكانه لا بدّ وأن لا يتقدّم، وإلّا لزم التخلّف المذكور.

قلت: تخلّف الإيجاد عن الوجود في التكوينيّات غير[1] معقول. وأمّا في التشريعيّات فحيث إنّ التشريع بتمام أنحائه بيد الشارع فكما يمكنه إيجاد الوجوب فعلاً يمكنه إيجاد الوجوب على موضوع فيما بعد أيضاً.

---

١. لا يخفى أنّ البرهان المقتضي للزوم وحدة الإيجاد والوجود خارجاً وكون التغاير بينهما اعتباريا لا يختصّ بالموجودات التكوينيّة، بل يشترك فيه كلّ موجود في الوعاء المناسب له، تشريعيّاً كان أو تكوينيّاً.
وما أُفيد في المتن: من كون اجزاء الزمان موجودة في عالم التشريع في عرض واحد بلا تقدّم وتأخر بينها، فهو وإن كان صحيحاً ضرورة أنّه يمكن فرض الأُمور التدريجيّة وتصوّرها في عالم التشريع فيوجد جميعها في ذلك العالم معاً، إلّا أنّه لا يترتّب عليه دفع الإشكال المتقدّم، لأنّ فعليّة الحكم المجعول تابعة لتحقّق الزمان خارجاً لا لوجوده الفرضي، و إلّا لزم فعليّة الأحكام حال جعلها ولو قبل وجود المكلّف فضلاً عن تحقّق شرائطه، وهو -مع فساده في نفسه- خلاف فرض كون الوجوب مشروطاً، وعليه فالإشكال المتقدّم باق على حاله.
والتحقيق في الجواب عن ذلك هو ما تقدّم في بحث رجوع القيد إلى الواجب أو الوجوب من أنّ أساس هذه الشبهة مبنيّ على تخيّل أنّ جعل الحكم مساوق لإيجاده في الخارج بنحو وجود يعتبر عنه بالوجود الإنشائي، مع الغفلة عن ان جعله عبارة عن اعتباره النفسانيّ المبرز في الخارج بمبرز له، ولا مانع من تعلّق الاعتبار بأمر متأخر أصلاً.
فإن قلت: إذا كان جعل الملكيّة في باب الوصيّة -مثلاً- عبارة عن تعلّق الاعتبار الفعلي بالملكيّة المتأخّرة المقارنة للموت، فكيف يمكن تحقّقها بعد موت المعتبر وانعدام اعتباره، مع أنّ الأمر الاعتباري يستحيل بقاؤه مع انعدام الاعتبار المتعلّق به بالضرورة.
قلت: تحقّق الملكيّة بعد الموت إنّما هو من جهة اعتبار العقلاء أو الشارع لها إمضاءً لاعتبار الموصي المالك للوصيّة، فإنّ حدوث الاعتبار من المالك وعدم رجوعه عنه موضوع لاعتبار الشارع أو العقلاء على طبق اعتباره، ولو لا الدليل على جواز الرجوع في الوصيّة لكان الحال كذلك حتّى بعد رجوعه، فالمدار إنّما هو على اعتبار الشارع أو العقلاء لا على بقاء اعتبار المعتبر الأوّل، فافهم ذلك فإنّه دقيق. [المقرّر ﷺ]

وبعبارة أُخرى أنّ الزمان وإن كان بنفسه تدريجيّاً والجزء اللاحق غير موجود في عرض الجزء السابق إلّا أنّ تمام أجزائه بالإضافة إلى الشارع موجودة في عالم التشريع، فيمكنه إيجاد الحكم وجعله على الجزء الأوّل أو الوسط أو الأخير، وتمام ذلك في عالم التشريع على نحو واحد بلا قصور في تشريعه.

وكذلك باب الوصيّة فإنّ مالك العين -الذي بيده الأمر- له أن يجعل ملكيّتها الفعليّة أو ملكيّتها بعد موته أو ملكيتها بعد حين لمن يريد جعلها له، فإنّ جميعها بالإضافة إليه في عالم إنشائه وجعله على حدّ سواء، وقيام الإجماع على بطلان تعليق المنشأ على غير الموت في الوصيّة بل على بطلان مطلق التعليق في غيرها وعدم تأثيره أجنبيّ عمّا نحن بصدده من إمكان التعليق في المنشأ ممّن بيده الأمر والاختيار.

نعم التعليق في الإنشاء -لكونه فعلاً اختياريّاً آني الحصول- غير معقول، والكلام إنّما هو في تعليق المنشأ لا في تعليق الإنشاء.

**[في استحالة انفكاك المُنشأ عن كيفيّة إنشاء المنشئ]**

وبالجملة انفكاك المنشأ عن الإنشاء بالكيفيّة التي أنشأه عليها من بيده الأمر والاختيار غير معقول ولا نلتزم به، وعليه يترتّب بطلان الشرط المتأخّر، وأمّا انفكاكه عنه زماناً وتأخّره إلى زمان وجود موضوعه فهو ممّا لا بدّ منه ولا استحالة فيه أصلاً، بل المستحيل خلافه، بل ربما لا يكون عند وجود موضوعه فعليّاً أيضاً، كما إذا كان الإنشاء من غير من بيده الأمر والاختيار.

فإن قلت: كيف أنكرتم الواجب المعلّق والوجوب المشروط بالشرط المتأخّر، مع أنّه لا إشكال في أنّ الصوم عمل واحد، له وجوب واحد، ولازم ذلك هو الالتزام بالشرط المتأخّر والواجب المعلّق!؟

**[في دلالة كون الجزء الأخير من الإمساك واجباً من أوّل الفجر ووجوب الجزء الأوّل مشروطاً ببقاء التكليف إلى الآخر على الواجب المعلّق والشرط المتأخّر]**

بيان ذلك: أنّ وجوب الإمساك في أوّل الفجر مشروط ببقاء شرائط التكليف إلى آخر الوقت لا محالة، وبانتفاء شرط التكليف في جزء من الزمان -ولو كان هو الجزء الأخير- يستكشف عدم التكليف بالإمساك بما أنّه صوم من أوّل الوقت، فالتكليف بالإمساك في أوّل الوقت مشروط بشرط متأخّر، وهو بقاء شرائط التكليف إلى الغروب، كما أنّ الجزء الأخير من الإمساك مطلوب من أوّل الوقت، لفرض وحدة الطلب والمطلوب، وهذا عين الالتزام بالواجب التعليقي وكون الوجوب فعليّاً والواجب استقباليّاً.

ومنه يظهر حال الصلاة أوّل وقتها، فإنّ وجوبها أوّل الوقت أيضاً مشروط بشرط متأخّر، وهو بقاء شروطها إلى مقدار أربع ركعات بعد الوقت، والجزء الأخير منها مطلوب من أوّل الوقت.

فتلخّص أنّ الالتزام بالشرط المتأخّر والواجب التعلقي ممّا لا محيص عنه في التدريجيّات الموقّتة.

قلت: أمّا لزوم[1] الالتزام بالشرط المتأخّر في التكليف بالتدريجيّات فسيجيء في محلّه -إن شاء الله تعالى- أنّه لا بدّ لنا بعد بيان استحالة الشرط المتأخّر من الالتزام بكون العنوان المنتزع المقارن كعنوان «التعقّب» شرطاً فيما دلّ الدليل على ذلك وساعده الاعتبار، لا في أمثال الإجازة التي دلّ الدليل على شرطيّة نفسها. وأظهر الموارد التي يمكن القول فيها بشرطيّة عنوان «التعقب» هي الواجبات التدريجيّة، فإنّه إذا كان استمرار شيء -كالحياة مثلاً- شرطاً للتكليف، فمعناه أنّ الشرط بالإضافة إلى كلّ جزء من الإمساك -مثلاً- هي الحياة المقارنة معه المسبوقة والملحوقة بمثلها

---

١. قد تقدّم تحقيق الحال في مطلق الواجبات المقيّدة بالزمان وغير المقيّدة به، فراجع. [المقرّر ﷺ]

إلى الغروب، فليس الشرط هي نفس الحياة المتأخّرة حتّى يلزم تأخّره، بل الشرط هو عنوان «التعقب» المقارن مع الوجوب.

**[في اقتضاء استحالة الشرط المتأخّر الالتزام بكون الشرط هو عنوان «التعقّب» المقارن]**

وأمّا لزوم الالتزام بالواجب المعلّق فممنوع أيضاً، لأنّ الواجب وشرطه إذا كانا تدريجيّين فلا محالة يكون الوجوب أيضاً كذلك، لما ذكرناه من أنّ فعليّة الحكم تساوق فعليّة موضوعه، ويستحيل التقدّم والتأخّر. فإذا كان الشرط وهي الحياة تدريجيّاً فكلّ جزء يكون فيه الشرط فعليّاً يكون الوجوب فيه فعليّاً أيضاً.

**[في أنّ فعليّة وجوب الجزء الأخير من الإمساك من أوّل الفجر ليست بصحيحة بل فعليّة الوجوب أيضاً تدريجيّة]**

وأمّا بالإضافة إلى الجزء الآخر فحيث إنّ الشرط ليس بفعلي فيكون وجوبه أيضاً كذلك.

وبالجملة، فعليّة الوجوب تتبع فعليّة موضوعه وشرطه، ولا ينافي التدريج في الفعليّة -لتدريجيّة الشرط- وحدة الوجوب والشرط، كما هو واضح. فالشرط هي الحياة المستمرّة، والوجوب أيضاً مستمرّ باستمرارها. فتوهّم لزوم الالتزام بالواجب التعليقي إنّما نشأ من توهّم فعليّة الوجوب المتعلّق بالجزء الأخير، مع الغفلة عن أنّ فعليّة الوجوب بالإضافة إليه إنّما تكون عند فعليّة شرطه، ويستحيل تقدّمها عليها.

**[في أنّ تدريجيّة فعليّة الوجوب لا تنافي وحدة الوجوب]**

ثمّ لا يخفى أنّ الزمان المفروض قيداً قد يكون قيداً للواجب، بمعنى أنّ ما يترتّب عليه المصلحة هو الفعل المقيّد من أوّل الفجر إلى الغروب، وعليه فالفعليّة وإن كانت تدريجيّة إلّا أنّ وجوب الإمساك في مقدار من النهار مع العلم بعدم بقاء الشرائط إلى الغروب، وكذلك ترتّب الكفّارة على عصيانه يكون على خلاف القاعدة.

**[في أنّ الزمان قد يكون قيداً للوجوب وقد يكون قيداً للواجب ولكلٍّ منهما آثاره المختصّة به]**

وقد يكون قيداً للوجوب بمعنى أنّ الإمساك متعلّق للوجوب الواحد المستمرّ إلى الغروب على تقدير بقاء الشرائط، فوجوب الإمساك في مقدار من الزمان الموجود فيه الشرائط يكون على القاعدة، وكذلك ترتّب الكفّارة على عصيانه، والفعليّة التدريجيّة -بناءً على كون الزمان قيداً للوجوب- أوضح منها بناءً على كونه قيداً للواجب وإن كان الأمر فيه كذلك أيضاً.

**[في أنّ توهّم لزوم الشرط المتأخّر والواجب المعلّق مختصّ بالتدريجيّ المقيّد بالزمان]**

ثمّ لا يتوهّم لزوم الالتزام بالشرط المتأخّر والواجب التعليقي في مطلق الواجبات التدريجيّة وإن لم يكن الوجوب ولا الواجب مقيّداً بالزمان ومحدوداً به -ببيان أنّ الجزء الأخير لا يمكن الإتيان به قبل الجزء الأوّل فلا محالة يتأخّر الإتيان بالواجب عن فعليّة الوجوب، ومن البديهي أنّ وجوب الجزء الأوّل مشروط ببقاء الحياة إلى آخر العمل فيكون مشروطاً بشرط متأخّر- فإنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ الفعل ما لم يقيّد بقيد غير مقدور كالزمان فلا محالة يكون مقدوراً[1] ولو بالواسطة، فلا مانع من وجود الجزء الأخير إلّا توقّفه على الأُمور المقدورة المتقدّمة عليه مثلاً في كلّ جزء من الزمان بعد مضيّ مقدار أربع ركعات يمكن الإتيان بكلّ جزء من العمل على تقدير وقوع الأجزاء السابقة عليه، فالمانع ليس تقيّد الفعل بأمر غير مقدور، كما في مثال الصوم والصلاة أوّل الوقت، بل عدم تحقّق الأجزاء السابقة والمفروض أنّها تحت القدرة، فلا مانع من تعلّق التكليف بجميعها مرّة واحدة، لكونها تحت الاختيار بعضها مع الواسطة، وبعضها بدونها.

---

١. لا يخفى أنّ الإتيان بالجزء المتأخّر كما يتوقّف على تحقّق الجزء السابق عليه، كذلك يتوقّف على بقاء الحياة وغيرها من الأُمور الدخيلة في القدرة على الفعل، فكون الجزء المتأخّر مقدوراً بالفعل من جهة القدرة على بعض مباديه لا ينافي عدم القدرة عليه فعلاً من جهة بعضها الآخر، وعليه فحال الواجبات المقيّدة بقيد غير مقدور كحال الواجبات غير المقيّدة بعينها، فلا تغفل. [المقرّر ﷺ]

**[في أنّ ما هو يتوقّف من الحكم على الموضوع فعليّته وأمّا تنجّزه فهو يتوقّف على العلم به]**

وبالجملة فالإشكال في المقيّد بالزمان أصعب منه في غيره وإن كان قد عرفت الجواب عنه أيضاً بحمد الله تبارك وتعالى.

تنبيه: ظهر ممّا ذكرناه -من أنّ المنشأ للمولى ليس إلّا الحكم على تقدير وجود موضوعه- أنّ وجود الموضوع مساوق لفعليّة حكمه وإن كان يشترط في تنجّزه على المكلّف واستحقاق العقاب على مخالفته أن يكون واصلاً إليه، وفي ظرف عدم الوصول وجداناً أو تعبّداً لا يمكن أن يكون منجّزاً وإن كان فعليّاً بوجود موضوعه.

**[في أنّ بقاء الحكم على الإنشاء بعد تحقّق موضوعه ممّا لا وجه له]**

فالقول بأنّ الحكم بعد وجود موضوعه قد يكون إنشائيّاً محضاً لا يجب امتثاله ولا يحرم مخالفته وقد يكون فعليّاً من بعض الجهات ويتوقّف فعليّته على العلم أو على قيام طريق آخر وقد يكون فعليّاً من تمام الجهات، فاسد قطعاً، إذ يستحيل أن يكون موضوع الحكم موجوداً ومع ذلك لا يكون الحكم فعليّاً بعد فرض كونه حكماً لهذا الموضوع، أو تكون فعليّته متوقّفة على وجود شيء آخر لم يؤخذ في الموضوع، وهذا واضح لا يعتريه ريب ولا إشكال.

**[في أنّ الحكم في الحقيقيّة ينحلّ بتعدّد المكلّفين وأمّا بالقياس إلى غير المكلّف فالانحلال وعدمه تابع لدليله]**

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة لا محالة ينحلّ بتعدّد المكلّفين، وأمّا بالقياس إلى غير المكلّف فقد يكون الدليل ظاهراً في الانحلال إمّا بالوضع أو بمناسبة الحكم والموضوع كما في «أكرم العلماء» أو «اقض ما فات» حيث إنّه يتعدّد الحكم بتعدّد العالم والفائتة، وقد يكون ظاهراً في عدم الانحلال كما

في «صلّ في المسجد» فإنّ المستفاد منها بحسب فهم العرف ليس وجوب الصلاة في كلّ مسجد، وقد لا يكون له ظهور في شيء منهما فيرجع إلى الأُصول العمليّة.

**[في ذكر موارد توهّم فعليّة وجوب المقدّمة الوجوديّة على عدم فعليّة وجوب ذيها أو وجوب المقدّمة الوجوبيّة]**

**تتميم:** لا إشكال في أنّ وجوب المقدّمة الوجوديّة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها إن كان مطلقاً فمطلق وإلّا فلا، كما أنّه لا إشكال في أنّ المقدّمة الوجوبيّة حيث إنّها أُخذت مفروضة الوجود -كما هو شأن القضايا الحقيقيّة- يستحيل أن يتعلّق بها الوجوب من ناحية وجوب ذي المقدّمة، إلّا أنّه وقع في الشريعة موارد تُوهم خلاف ذلك.

منها: أنّ الفقهاء أفتوا بوجوب إبقاء الماء قبل وقت الصلاة لواجده إذا علم بعدم تمكّنه منه بعد الوقت مع عدم فعليّة وجوب الصلاة قبله، بل أفتى جماعة بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت أيضاً في الفرض المزبور.

ومنها: فتواهم بوجوب الغسل ليلة الصيام قبل الفجر.

ومنها: فتواهم بوجوب إبقاء الاستطاعة بعد أشهر الحجّ مع كونها مقدّمة وجوبيّة وبوجوب تحصيل المقدّمات الوجوديّة قبل وقت الحجّ، بل أفتى بعضهم بوجوب إبقاء الاستطاعة قبل أشهر الحجّ أيضاً.

ومنها: فتواهم بوجوب تعلم الأحكام قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرط الوجوب إذا ترتّب على تركه فوت الواجب في ظرفه، بل أفتى جماعة بوجوب التعلّم قبل البلوغ أيضاً في الفرض المزبور، كما أنّه يجب تحصيل المعارف قبله ليكون مؤمناً في أوّل آن البلوغ.

**[في عدم صحّة ما أُجيب عن الإشكال من الالتزام بالمعلّق أو الشرط المتأخّر]**

وأجيب عن الإشكال تارة بالالتزام بالواجب المعلّق، وأُخرى بالالتزام بالشرط المتأخّر

وأنت بعد ما عرفت استحالة الواجب المعلّق والشرط المتأخّر تعرف عدم صحّة الجواب بهما، مع أنّهما لا ينفعان[1] في إيجاب التعلّم قبل البلوغ وقبل الاستطاعة، لعدم التكليف بذي المقدّمة قبلهما قطعاً.

مضافاً إلى إنّ لازم القول بهما إيجاب تمام المقدّمات لا خصوص التعلّم، مع بداهة أنّ المسير إلى الحجّ قبل الاستطاعة لا يقول بوجوبه أحد ولو علم بوجود الاستطاعة فيما بعد، فأيّ فرق بين التعلّم وبين بقيّة المقدّمات الوجوديّة؟

كما أنّه لا إشكال عندهم ظاهراً في جواز إجناب المكلّف نفسه قبل الوقت مع العلم بعدم التمكّن من الغسل بعده، فما هو الفارق بينه وبين إراقة الماء بعد الالتزام بفعليّة وجوب ذي المقدّمة قبل الوقت؟

**[في أنّ القول بإمكان تماميّة المصلحة قبل فعليّة الوجوب لا يكفي جواباً عن جميع الموارد المذكورة أوّلاً ولا يفي بالتفرقة بين التعلّم وسائر المقدّمات ثانياً]**

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكرنا سابقاً -من أنّ مصلحة الواجب قد تتمّ قبل فعليّة وجوبه فيجب تحصيل مقدّماته بوجوب متمّم للجعل الأوّل، وأُخرى لا تتمّ إلّا عند وجود ما هو دخيل في فعليّة الوجوب فلا تجب المقدّمات قبله، فمن وجوب المقدّمة شرعاً قبل وقت الواجب يستكشف تماميّة مصلحة الواجب، كما في الغسل قبل الفجر، فإنّه يستكشف من وجوبه تماميّة مصلحة الصوم قبل الفجر وإن لم

---

١. لا يخفى أنّه يندفع الإشكال في كثير من الموارد المذكورة وغيرها بالالتزام بالوجوب التعليقي، والإشكال إنّما يبقى فيما إذا علم عدم فعليّة وجوب الواجب النفسيّ، ومع ذلك كان بعض مقدّماته واجباً بالفعل، كما في وجوب التعلّم قبل تحقّق وجوب نفس الواجب، وفي وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها في بعض الموارد. والجواب عنه إنّما هو بما أُفيد في المتن. [المقرّر]

يمكن التكليف به حينئذ لعدم القدرة عليه، لا لعدم تماميّة ملاكه -وإن كان يصلح لدفع الإشكال في الجملة، إلّا أنّه لا يتمّ في تمام الموارد قطعاً، بداهة أنّ الالتزام بتماميّة المصلحة قبل البلوغ أو قبل الاستطاعة ممّا لا يمكن، فكيف يجب التعلّم قبلهما إذا ترتّب على تركه فوت الواجب في ظرفه؟ مضافاً إلى أنّه لا يفي بالتفرقة بين المقدّمات في الوجوب وعدمه، فالتعلّم قبل الاستطاعة يجب على من يعلم أو يطمئنّ بوجودها فيما بعد أو بتحقّقها عادة، وهذا بخلاف المسير والمقدّمات الأُخر.

**[في الإجابة عن الموارد الموهمة بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار عقاباً]**

فالتحقيق في الجواب أن يتمسّك بذيل قاعدة أُخرى عقليّة مسلّمة في محلّها، وهي قاعدة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، عقاباً وإن نافاه خطاباً.

**[في توضيح الاستدلال بتلك القاعدة ببيان أمرين]**

وتوضيح الاستدلال بها -بحيث يترتّب عليها التفرقة بين المقدّمات أيضاً- إنّما يكون ببيان أمرين:

**[الأوّل: في بيان مورد التمسّك بتلك القاعدة وهو ما إذا كان الفعل أو الترك ممتنعاً بالإرادة لا بعدم الإرادة]**

الأوّل: إنّ هذه القاعدة [1] إنّما هي في مورد يكون الفعل أو الترك فيه ممتنعاً

---

١. قاعدة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، تستعمل في مقامين:

أحدهما: ما أفيد في المتن، والمراد من الامتناع فيه هو الامتناع الوقوعي.

وثانيهما: مقام دفع شبهة الأشاعرة القائلين بالجبر وعدم الاختيار للعبد حيث إنّهم استدلّوا على ذلك بأنّ الفعل الصادر من العبد ممكن بالضرورة، فإن وجدت علّته فهو ضروري الوجود، لاستحالة تخلّف العلّة عن معلولها، وإلّا فهو ضروري العدم لاستحالة وجود الممكن بلا علّة. فأجاب أهل الحقّ عن استدلالهم بأنّ اختيار العبد بما أنّه هو جزء أخير من علّة وجود الفعل فوجوبه وامتناعه الناشئان عن اختيار العبد للفعل أو الترك لا ينافي كون الفعل اختياريّاً، بل يؤكّده. والمراد من الامتناع في هذا المقام هو الامتناع بالغير، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

بالإرادة والاختيار، كالسقوط إلى الأرض لمن ألقى نفسه من شاهق، فإنّ ترك ذلك وإن كان ممتنعاً بعد الإلقاء إلّا أنّ هذا الامتناع مُنتهٍ إلى إرادة الإلقاء.

والمخالف هنا أبو هاشم[1] الذي تخيّل عدم المنافاة خطاباً أيضاً، وجماعة أُخرى تخيّلوا منافاته للعقاب أيضاً.

**[في أنّ الامتناع بعدم الإرادة لاينافي الخطاب أيضاً]**

وأمّا فيما إذا كان الفعل ممتنعاً لعدم تعلّق الإرادة به -فإنّ الفعل الاختياري بما أنّه يحتاج في وجوده إلى تعلّق الإرادة به فلا محالة يستحيل وجوده في الخارج عند عدم تعلّق الإرادة به- فليس ذلك مورداً للقاعدة كما توهّمه بعض المحقّقين، فإنّ الامتناع بعدم الإرادة لا ينافي الخطاب عند تمام العقلاء، فكيف يختصّ القائل به بأبي هاشم الذي لم يوافقه أحد في ذلك!؟

والحاصل: أنّ كون الفعل ممتنعا في حدّ ذاته وإن كان امتناعه منتهياً إلى الاختيار لا ربط له بالامتناع بالغير وهو عدم الإرادة، ومحلّ الكلام إنّما هو الأوّل، وأمّا الثاني فعدم منافاته للخطاب قد تسالم عليه جميع العقلاء.

**[الثاني: في المقدّمات المفوّتة بتقسيم القدرة إلىٰ كونها شرطاً شرعيّاً تارة وشرطاً عقليّاً أُخرىٰ وتقسيم الشرعيّة إلىٰ ثلاثة أقسام]**

الثاني: أنّ القدرة قد تكون شرطاً عقليّاً للتكليف وغير دخيلة في ملاك الفعل أصلاً فيكون اعتبارها في فعليّة التكليف من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز، وقد تكون شرطاً شرعيّاً ودخيلة في ملاكه. وعلى الثاني: فإمّا أن يكون الشرط هي القدرة المطلقة، أو القدرة الخاصّة، وعلى الثاني فإمّا أن تكون الخصوصيّة المأخوذة فيها هو حصولها بعد حصول مقدّمة بخصوصها من مقدّمات الوجوب، كالاستطاعة

---

١. البرهان في أُصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٨؛ المنخول، ص ١٢٩.

بالنسبة إلى وجوب الحجّ، فلا أثر للقدرة قبلها، أو تكون الخصوصيّة هو حصول القدرة في زمان الواجب فقط، فهذه شقوق أربعة:

**[في وجوب تحصيل القدرة إذا كانت شرطاً عقليّاً للتكليف بتلك القاعدة إن لم تكن، وحفظها إن كانت]**

**أمّا الشقّ الأوّل** -وهو ما كان القدرة شرطاً عقليّاً فقط- فالحقّ فيه وجوب تحصيل المقدّمات من أوّل أزمنة الإمكان لتحصيل القدرة على الواجب، ووجوب حفظها لواجدها لئلّا يفوت الواجب والملاك في ظرفه، إذ المفروض أنّ الملاك في ظرفه تامّ لا قصور فيه. فتفويته ولو بتفويت أوّل مقدّماته ولو كان ذلك قبل البلوغ تفويت له بالاختيار، وهو لا ينافي العقاب وإن كان ينافي الخطاب في ظرفه. فبهذه المقدّمة العقليّة يستكشف[1] وجوب المقدّمة شرعاً، حفظاً للغرض، فيكون متمّماً للجعل الأوّل.

وإن أردت توضيح ذلك فارجع إلى نفسك في إرادتك التكوينيّة، وقس عليها الإرادة التشريعيّة، فإنّك لا تشكّ في أنّ من يعلم بابتلائه في السفر بالعطش أو يطمئنّ به أو هو في معرض الابتلاء به عادة لو ترك تحصيل المقدّمات من الأوّل ولم يحصّل

---

١. ما أفاده -قدّس الله تعالى أسراره- في المقام وإن كان صحيحاً لا ينبغي الريب فيه، ضرورة أنّ العقل لا يفرق في حكمه بقبح مخالفة المولى بين مخالفة تكليفه ومخالفة غرضه الملزم الذي هو ملاك الحكم وما به قوامه، فإذا علم العبد بوقوع ابن المولى في البحر وهو قادر على إنقاذه فلا ريب في استحقاقه العقاب على تركه ولو كان المولى غافلاً عنه أو عن حضور العبد عنده، إلّا أنّه لا مجال معه لاستكشاف حكم شرعي مولوي متمّم للجعل الأوّل أصلاً، فإنّ حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة يكفي في لزوم حركة العبد وانبعاثه، كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بقبح المعصية وحسن الإطاعة، وإنّما يمكن استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي فيما إذا كان المقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة، وأين ذلك من إدراكه استحقاق العقاب كما في المقام؟

وبالجملة حكم العقل بقبح تفويت الغرض الملزم واستحقاق العقاب عليه وإن كان ثابتاً إلّا أنّه لا يلازم حكم الشارع بوجوب المقدّمة شرعاً، بل يكون ذلك من اللغو الواضح.

نعم يحكم الشارع به إرشاداً إلى حكم العقل، لكنّه خارج عمّا هو محلّ الكلام. [المقرّر ﷺ]

الماء قبل ابتلائه يكون مذموماً عند العقلاء، لانتهاء الامتناع إلى الاختيار، فلا محالة تتعلّق إرادة تكوينيّة بإيجاد القدرة أو حفظها قبل بلوغه إلى وقت العطش، وكون شرب الماء ذا مصلحة ملزمة. فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينيّة يعرف منه حال الإرادة التشريعيّة أيضاً، للملازمة بينهما كما عرفت سابقاً[1].

**[في أن البلوغ ليس شرطاً لوجوب تحصيل القدرة وحفظها]**

فإن قلت: أليس البلوغ من الشرائط العامّة فكيف يمكن القول بوجوب تحصيل القدرة أو إبقائها قبله حتّى يكون متمّماً للجعل الأوّل حفظاً للغرض!؟

قلت: البلوغ إنّما يكون شرطاً للتكاليف الشرعيّة التي لم تستكشف بقاعدة يستقلّ العقل بها، وأمّا التكاليف الشرعيّة التي استكشفت من استقلال العقل بحكم فلا موجب لكون البلوغ شرطاً لها، بل هي ثابتة في حقّ كلّ من يكون قابلاً لتوجّه التكليف إليه وإن لم يكن بالغاً، بل يستحيل اشتراط تلك التكاليف بالبلوغ وعدم تحقّقها قبله، لمنافاته للحكم المستقلّ به العقل، كما في وجوب المعرفة في الأُصول الاعتقاديّة قبل البلوغ، فإنّ العقل يستقلّ به لأن يكون المكلّف مؤمناً في أوّل زمان بلوغه.

**[في وجوب تحصيل القدرة المطلقة وحفظها إذا كانت شرطاً شرعيّاً]**

**وأمّا الشقّ الثاني** -وهو ما كان القدرة المطلقة شرطاً شرعيّاً ودخيلاً في الملاك- فحاله حال الشقّ الأوّل طبق النعل بالنعل، غاية الأمر أنّ القدرة في الشقّ الأوّل غير دخيلة في الملاك أصلاً، بخلافه في الشقّ الثاني، إلّا أنّ هذا ليس بفارق فيما نحن بصدده، فإنّ المفروض أنّ الشرط -وهي القدرة المطلقة ولو بإعداد أوّل مقدّماته- حاصل بالفعل.

---

١. قد تقدّم بطلان قياس الحكم المجعول بالإرادة التكوينيّة، ودعوى اشتراكه معها في أحكامها ولوازمها. [المقرّر حفظه الله]

**[في عدم وجوب تحصيل القدرة الخاصّة وحفظها إذا كانت شرطاً شرعيّاً إلّا بعد حصول تلك الخصوصيّة]**

**وأمّا الشقّ الثالث** -وهو ما كان الشرط الشرعي المفروض دخله في الملاك هي القدرة بعد حصول شرط خاصّ من شرائط الوجوب- فيفرّق فيه بين حالتي حصول الشرط وعدمه، فالمقدّمات التي يستلزم تركها ترك ذي المقدّمة في ظرفه لا تكون واجبة بحكم العقل قبل حصول شرط الوجوب، لعدم تماميّة الملاك حينئذ على الفرض، وهذا بخلاف ما لو حصل شرط الوجوب، فإنّ العقل يستقلّ حينئذ بوجوب كلّ ما يتوقّف عليه الواجب في ظرفه، فإنّ المورد يكون في هذا الفرض داخلاً في قاعدة الامتناع بالاختيار بعد تماميّة الملاك، فيصحّ العقاب على ترك الواجب ولو كان ذلك بترك مقدّمته قبل وجوبه.

**[في عدم وجوب تحصيل المقدّمات قبل زمان الواجب فيما إذا كانت القدرة في زمانه شرطاً شرعيّاً]**

**وأمّا الشقّ الرابع** -وهو ما كان القدرة في زمان الواجب شرطاً شرعيّاً ودخيلاً في الملاك- فلا يجب فيه الإتيان بالمقدّمة قبل مجيء زمان الواجب المتوقّف عليها، لعدم جريان هذه القاعدة فيه، إذ المفروض أنّ الفعل لا يكون ذا ملاك ملزم إلّا بعد القدرة عليه في زمانه، وأمّا القدرة عليه قبله فوجودها كعدمها، إذ لا يجب على المكلّف جعل الفعل ذا ملاك في ظرفه، بل يجب عليه أن لا يفوّت ما هو ذو ملاك ملزم في حدّ نفسه.

وهذا بخلاف الأقسام الأُول، فإنّ القدرة في القسم الأوّل لم تكن دخيلة في الملاك أصلاً، وفي القسم الثاني وإن كانت دخيلة إلّا أنّها كانت أعمّ من القدرة في زمان الواجب ومن القدرة قبله.

وأمّا القسم الثالث: فقد عرفت أنّ القدرة الدخيلة في الملاك فيه إنّما كانت هي القدرة على الواجب بعد حصول بعض شرائط الوجوب، فترك المقدّمات بعده

تفويت اختياري لفعل ذي ملاك في ظرفه فيندرج تحت قاعدة «إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

**[في أنّ التفرقة بين الأقسام المذكورة من القدرة فيما إذا كان التوقّف على مقدّمة اتّفاقيّاً]**

ثمّ إنّ التفرقة بين الأقسام المذكورة إنّما هي فيما إذا كان التوقّف على مقدّمة قبل زمان الواجب اتّفاقيّاً وفي مورد خاصّ، كتوقّف الصلاة على الوضوء قبل الوقت بالنسبة إلى مكلّف مخصوص، وأمّا إذا كان التوقّف دائميّاً أو غالبيّاً كالحجّ بالإضافة إلى المسير، فلو فرض أنّ ظاهر الدليل هي شرطيّة القدرة على الفعل في زمانه فلا بدّ من صرفه عن ظاهره وجعل القدرة المطلقة أو القدرة بعد شرط الوجوب شرطاً للتكليف، وذلك من جهة حكم العقل بقبح تخصيص العامّ بما يوجب اختصاص الحكم بالفرد النادر. ومن الواضح أنّه لو كان الشرط هي القدرة على الواجب في زمانه لاختصّ الوجوب بأشخاص نادرة، وهو قبيح. فبهذه القرينة العقليّة يستكشف أنّ الشرط في المثال إنّما هي القدرة بعد زمان الاستطاعة، فبعد حصولها تجب المقدّمات قهراً لتماميّة الملاك في الواجب.

نعم، إذا كان هناك دليل يدلّ صريحاً على اختصاص الملاك[1] بصورة القدرة على الواجب في زمانه فلا يستحقّ تارك المقدّمة قبل زمان الواجب العقاب على التفويت ولو كان التوقّف غالبيّاً.

---

١. إذا فرض أنّ اختصاص الحكم بالأفراد النادرة قبيح عقلاً فكيف يمكن الالتزام به؟ ولو مع دلالة الدليل عليه صريحاً، وإن لم يكن في الالتزام به محذور عقلاً فما المانع منه فيما إذا كان الدليل ظاهراً فيه؟ فالتفرقة بين صورتي صراحة الدليل وظهوره -كما أُفيد في المتن- لا وجه لها.
والتحقيق أنّه لا مانع من جعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة ولو كان تحقّق موضوعه في الخارج نادراً، ولا قبح في جعل مثل هذا الحكم وإيصاله إلى المكلّف ولو كان ذلك بتخصيص عموم أو تقييد إطلاق، وعليه فلا موجب للتصرّف في ظهور الدليل الدالّ على اشتراط الوجوب بالقدرة على الواجب في ظرفه ولو كان التوقّف غالبيّاً أو دائميّاً. [المقرّرحفظه]

**[في اختلاف حال القيود بالإضافة إلى واجب واحد]**

ثمّ لا يخفى أنّه يختلف حال القيود بالإضافة إلى واجب واحد، فربما يكون الشرط في بعضها هي القدرة في زمان الواجب، فلا يجب قبل الوقت وإن ترتّب على تركه تفويت ذي المقدّمة في ظرفه، كالوضوء بالإضافة إلى الصلاة، فإنّه يستفاد من الاخبار الكثيرة ومن الآية المباركة -المعلّق فيها وجوبه على القيام إلى الصلاة[1]، الذي هو كناية عن دخول الوقت- أنّ دخول الوقت له دخل في مصلحة اللزوميّة، فيكون الشرط هي القدرة عليه بعد الوقت، فلا يجب تحصيله ولا إبقاؤه قبل الوقت وإن علم بعدم تمكّنه بعد الوقت. وهذا بخلاف بعضها الآخر، المشروط بمطلق القدرة، كوجود الماء الذي هو مقدّمة إعداديّة، فإنّه يستكشف من الرواية الصحيحة[2] الدالّة على وجوب إبقائه قبل الوقت أنّ الشرط للوجوب إنّما هي القدرة المطلقة ولو قبل الوقت، ولا ضير في اختلاف القيود باختلاف ملاكاتها.

**[في عدم الوجه للاستدلال على لزوم تحصيل المعرفة بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للعقاب]**

هذا كلّه في غير المعرفة من سائر المقدّمات، وأمّا المعرفة -أعني بها تعلم الأحكام الشرعيّة ومتعلّقاتها- فلا وجه للاستدلال على لزومها بقاعدة[3] عدم منافاة الامتناع بالاختيار للعقاب، بداهة أنّ الواجب لا يكون غير مقدور بعدم تعلّم حكمه.

---

١. المائدة: ٦.

٢. لا يخفى أنّ تمسّك شيخنا الأُستاذ ﷺ في هذا المقام بوجود الرواية الصحيحة إنّما كان من باب الغفلة والاشتباه، وإلّا فلم يرد في هذا الموضوع رواية صحيحة أو غير صحيحة، ولقد اعترف هو ﷺ بذلك حين ما طالبناه بها، والعصمة إنّما هي لأهلها. وعلى ذلك فحكم إراقة الماء قبل دخول الوقت مع العلم بعدم التمكّن منه بعده هو حكم إبطال الوضوء قبله مع العلم بعدم التمكّن منه بعده. [المقرّر ﷺ]

٣. التحقيق في هذا المقام هو أنّ تارك التعلّم قبل الوقت قد يكون متمكّناً من الامتثال وإحرازه بعد الوقت، وفي ظرف الواجب ولو كان ذلك بالاحتياط، وقد يكون متمكّناً من نفس الامتثال والإتيان بالواجب إلّا أنّه لا يكون متمكّناً من إحرازه، وقد لا يكون متمكّناً من الامتثال أيضاً.

**[في دلالة اشتراك التكاليف بين العالمين بها والجاهلين على مقدوريّتها للجاهل وتارك التعلّم]**

ومن هنا اتّفق الأصحاب على اشتراك التكاليف بين العالمين والجاهلين بها، وما لم يخرج الواجب بترك تعلّم حكمه عن تحت القدرة في ظرفه لا معنى للتمسّك بذيل القاعدة في صحّة العقاب على مخالفته، وعلى ذلك فالتكليف يكون فعليّاً في ظرفه، فيترتّب العقاب على مخالفته بلا إشكال حتّى في ما إذا كان الشرط هي القدرة عليه في زمانه، لوجود الشرط في ظرفه على الفرض.

نعم الجهل عذر عقلي فلا يتنجّز معه التكليف فيقبح العقاب، لكونه بلابيان، فالعقاب عليه نظير العقاب على غير المقدور في كونه قبيحاً، لكنّ العقل إنّما يستقلّ بالقبح فيما إذا لم يكن هناك بيان أصلاً بأن لم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه أبداً، وأمّا إذا تمكّن منه في زمان فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف وإن لم يتمكّن منه بعد ذلك، إلّا إذا فرض دليل شرعي مخصّص للحكم العقلي يدلّ

---

أمّا الشقّ الأوّل فلا يجب فيه التعلّم قبل الوقت، لفرض تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب وإحرازه في ظرفه ولو بالاحتياط.

وأمّا الشقّ الثاني فيجب فيه التعلّم قبل مجيء ظرف الواجب، لكنّه لا بملاك عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، إذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك تعلّم حكمه، بل بملاك حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، ضرورة أنّه مع احتمال ترتّب ترك الواجب الفعلي المنجّز على تقدير وجوده على ترك التعلّم يحتمل العقاب، فيستقلّ العقل بوجوب دفعه، ولا يفرق في ذلك بين موارد دخل القدرة في ملاك التكليف بأقسامه وعدم دخلها فيه. كما هو ظاهر.

وأمّا الشقّ الثالث -وهو ما إذا كان ترك التعلّم موجباً لامتناع الواجب في ظرفه إمّا لغفلة المكلّف عنه أو لتوقّف القدرة عليه على التعلّم كما في الصلاة ونحوها ممّا يمتنع صدورها عن غير من يتعلّمها، ولا سيّما إذا لم يكن عارفاً باللغة العربيّة- فيجري فيه ما يجري في غيره من المقدّمات التي يترتّب على تركها فوت الواجب في ظرفه، فيكون وجوبه بملاك قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، ولازم ذلك أن لايجب التعلّم قبل الوقت في هذا الشقّ فيما إذا كانت القدرة في ظرف واجب شرطاً للوجوب ودخيلة في ملاكه، وعليه فلا مناص في إثبات وجوبه في هذا الفرض من الالتزام بوجوبه النفسي، كما التزم به المحقّق الأردبيلي﵀ (مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ١١٠) وإلّا فلا مقتضى لوجوبه أصلاً. [المقرّر﵀]

على معذوريّة الجاهل ولوكان متمكّناً من رفع جهله في زمان، فيختصّ التنجيزبمن حصل له البيان في ظرف الواجب اتّفاقاً، وما لم يكن دليل كذلك يكون الحال فيه نظيرما إذا كانت القدرة شرطاً عقلاً، فإنّ العقل كما يستقلّ بقبح العقاب على غير المقدورمن رأس لا على ما كان مقدوراً ولو بإعداد أوّل مقدّماته، كذلك يستقلّ بقبح العقاب فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من تحصيل البيان أصلاً.

وبالجملة، إنّ تفويت الواجب في ظرفه بعدم تحصيل مقدّماته قبل وقته يترتّب عليه استحقاق العقاب في الشقّين الأوّلين مطلقاً وفي الشقّ الثالث إذا كان بعد حصول شرط الوجوب. وأمّا الشقّ الأخيرفلا يكون التفويت فيه موجباً لاستحقاق العقاب مطلقاً، وقد عرفت أنّ التوقّف إذا كان دائميّاً أو غالبيّاً فقد يكون ذلك قرينة عقليّة على صرف الدليل عن ظهوره في كون الشرط هي القدرة على الواجب في زمانه.

هذا في غيرالتعلّم، وأمّا هو فيحرم تركه في تمام الشقوق مطلقاً ولوكان ذلك قبل البلوغ إذا ترتّب عليه فوت الواجب في ظرفه، لكونه مخالفة للتكليف الفعلي، ولايستقلّ العقل بعدم تنجّزه بعد تمكّن المكلّف من تحصيل البيان ولو آناًمّا.

**[في أنّ وجوب المقدّمات المفوّتة نفسي شرعي لا مقدّمي وغيري]**

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ كلّ معدّ كان دخيلاً في القدرة على الواجب في ظرفه ولو من جهة توقّف العنوان والتقيّد المأخوذ فيه عليه -سواء كان دخله لتوقّف حدوث القدرة عليه كالمسيرإلى الحجّ والتحفّظ على وجود الماء، أوكان لتوقّف بقاء القدرة عليه كعدم حمل الثقيل الموجب لزوال القدرة على القيام في وقت الصلاة- لابدّ في مورده من حكم الشارع بوجوب تحصيل القدرة أوإبقائها قبل زمان الواجب إمّا مطلقاً فيما إذا كانت القدرة شرطاً للتكليف عقلاً، أوكانت القدرة على إطلاقها شرطاً

له شرعاً ودخيلة في ملاك الواجب، وإمّا بعد حصول شرط من شرائط الوجوب فيما إذا كانت القدرة بعده دخيلة في الملاك وشرطاً للوجوب شرعاً.

وذلك فإنّ الملاك الملزم إذا فرض كونه تامّاً في ظرفه ولم يمكن استيفاؤه بخطاب واحد -إذ المفروض عدم التمكّن من امتثاله في ظرفه على تقدير عدم الإتيان بالمقدّمة قبله- فلا بدّ للمولى من استيفائه بخطاب نفسي آخر يتعلّق بالمقدّمة حتّى يكون متمّماً للجعل الأوّل. وبما أنّ الجعل الثاني نشأ من شخص الملاك الناشئ منه الجعل الأوّل، فيكون هو والجعل الأوّل في حكم خطاب واحد، ويكون عصيانه موجباً لاستحقاق العقاب على ترك ما وجب بالجعل الأوّل في ظرفه، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي صحّة العقاب كما عرفت، فعدم كون الواجب مقدوراً في ظرفه لا ينافي العقاب على تركه المنتهي إلى الاختيار مع فرض[1] خطاب آخر نفسي ناشئ من نفس ذاك الملاك بحيث يكون عصيانه عصياناً لذلك الخطاب من الآن.

نعم لو فرضنا أنّ الملاك بحسب ظاهر الخطاب يكون تابعاً للقدرة الخاصّة -وهي القدرة في زمان الواجب- فلا يمكن استكشاف خطاب آخر إلّا إذا كان التوقّف دائميّاً أو غالبيّاً، إذ حينئذ يكون نفس كون التوقّف دائميّاً أو غالبيّاً -مع كون الخطاب عامّاً- قرينة على كون القدرة المطلقة أو المقيّدة بما بعد حصول شرط الوجوب دخيلة في الملاك، و يصرف بها ظاهر الخطاب لا محالة.

**[في أنّ وجوب التعلّم وجوب عقلي طريقي لا ذاتي]**

هذا في غير التعلّم من المقدّمات التي لها دخل في القدرة على الواجب ذاتاً

---

١. قد عرفت أنّ مثل هذا الحكم العقلي لا يستتبع الحكم الشرعي فضلاً عن أن تستند صحّة العقاب إلى وجوده. [المقرّر عفي عنه]

وقيداً أو عنواناً، وأمّا هو فحاله حال جميع الطرق في أنّ وجوبه طريقي لتنجيز الواقع عند الإصابة، ومخالفته لا توجب استحقاق العقاب إلّا إذا لزم منها مخالفة الواقع إن لم نلتزم بعقاب المتجرّي، وإلّا فيترتّب على مخالفته استحقاق العقاب صادف الواقع أم لم يصادف. وقد عرفت أنّ التعلّم غير دخيل في القدرة على الواجب أصلاً، والفعل على ما هو عليه من كونه مقدوراً في ظرفه، والعقل حيثما احتمل تحقّق العصيان في ظرفه بتركه التعلّم مع احتماله البيان فهو لا محالة يحتمل العقاب، فيستقلّ بوجوب دفعه إمّا بالتعلّم أو بالاحتياط، فوجوب التعلّم ليس بملاك وجوب المقدّمات المعدّة التي يستلزم تركها عدم القدرة على الواجب في ظرفه، بل هو بملاك آخر لا يبتني على قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للعقاب أصلاً، وهو لزوم دفع الضرر المحتمل حيث إنّ المفروض مقدوريّة الواجب مثلاً في ظرفه، لعدم دخل معرفة الحكم في القدرة على فعله بالبداهة، فيكون تركه عصياناً للتكليف الفعلي مع وجود البيان، ولا إشكال في استتباعه للعقاب، فاحتمال تكليف تمّت الحجّة عليه يوجب احتمال الضرر وجداناً، فيجب دفعه عقلاً.

**[في الفرق بين وجوب التعلّم ووجوب المقدّمات المفوّتة بأمرين]**

**فالفرق** بين التعلّم والمقدّمات التي يستلزم تركها فوت الواجب في ظرفه **بأمرين:**

**[الأوّل: أنّ وجوب التعلّم يكفي فيه احتمال التكليف ووجوب المقدّمات فيما إذا كان التكليف معلوماً]**

**الأوّل:** أن وجوب المقدّمات من باب تتميم الجعل مقدّمة لتحصيل القدرة أو إبقائها لا يكون إلّا فيما كان الابتلاء بالواجب المتوقّف عليها معلوماً أو في حكمه أو كان ممّا يبتلى به عادة، وهذا بخلاف التعلّم فإنّ وجوبه المتمّم للجعل الأوّل على

تقديره إنّما هو في مورد[1] احتمال التكليف احتمالاً عقلائياً مطلقاً، ولا يتوقّف على شيء ممّا ذكركما سيظهر.

**[الثاني: أنّ استحقاق العقاب عند ترك المقدّمات قطعي بخلافه عند ترك التعلّم]**

**الثاني:** إنّ استحقاق العقاب في المقدّمات يتحقّق عند ترك المقدّمات[2] لا محالة، لخروج الواجب بعده عن القدرة، بخلاف ترك التعلّم، فإنّ الاستحقاق يتبع عصيان الواجب في ظرفه، فلو لم يكن هناك عصيان اتّفاقاً فلا يترتّب عليه استحقاق العقاب أيضاً، إلّا على القول باستحقاق المتجرّي له، فلا وجه لإدراج التعلّم في ضمن غيره ممّا يتوقّف عليه القدرة على الواجب في ظرفه بعد اختلافهما في ملاك الحكم بوجوبهما.

**[في أنّ وجوب التعلّم فيما إذا كان الابتلاء بالواقع نادراً لا يرفع باستصحاب عدم الابتلاء]**

ثمّ إنّ وجوب التعلّم وجوباً طريقيّاً -كما عرفت- فيما إذا علم المكلّف أو اطمأنّ بالابتلاء بالواقع في غاية الوضوح، وكذا فيما كان الابتلاء به نوعيّاً، كمسائل الشكوك والنسيان. وأمّا فيما كان الابتلاء به نادراً فربّما يقال بجريان استصحاب عدم الابتلاء فيما بعد، فلا يجب التعلّم، والاستصحاب كما يجري في الأُمور الحاليّة يجري في الأُمور المستقبلة أيضاً لعموم أدلّته.

---

١. قد عرفت أنّ ترك التعلّم قبل الوقت إذا كان موجباً لعجز المكلّف عن الامتثال في ظرفه، فحكمه حكم غيره من المقدّمات التي يترتّب على تركها فوت الغرض في ظرفه، وعليه فيبتني الحكم بوجوبه في هذا الفرض بمجرّد احتمال وجود التكليف على القول بوجوبه النفسيّ الطريقي، كما هو ظاهر أدلّته ولا يبقى معه مجال للتمسّك باستصحاب عدم الابتلاء كما هو ظاهر. [المقرّر عفي عنه]

٢. ترك المقدّمة قبل مجيء وقت الواجب ووجوبه ولو فرض كونه موجباً لسلب القدرة عليه إلّا أنّ استحقاق العقاب إنّما يترتّب على فوت الغرض في ظرفه، فإذا فرضنا سقوط التكليف في ذلك الظرف بسبب آخر غير عدم القدرة على امتثاله، فلا موجب للعقاب على ترك مقدّمته إلّا على القول باستحقاق المتجرّي له، فلا فرق بين التعلّم وغيره من هذه الجهة أصلاً. [المقرّر عفي عنه]

ولكنّه لا يخفى أنّ جريان الاستصحاب في الأُمور المستقبلة وإن كان هو الصحيح -خلافاً لصاحب *الجواهر* ﷺ- إلّا أنّه يتوقّف على كون الواقع المشكوك فيه أثراً أو ذا أثر شرعي حتّى يتعبّد به في ظرف الشكّ، وأمّا إذا لم يكن هناك أثر شرعي أو كان الأثر مترتّباً على نفس الشكّ المحرز وجداناً، فلا معنى للتعبّد في مورده، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ وجوب دفع الضرر المحتمل مترتّب على نفس احتمال الابتلاء المحرز وجداناً، وليس لواقع الابتلاء بالواقع أثر شرعي حتّى يدفع احتماله بالأصل، فلا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم الابتلاء بالواقع.

**[في أنّ فسق تارك التعلّم -كما عليه الشيخ الأنصاري- إنّما مبتنٍ على وجوبه النفسي، أو حرمة التجرّي، أو غير ذلك وليس شيء منها وجهاً]**

وبالجملة، حكم العقل بوجوب التعلّم بملاك دفع العقاب المحتمل يستوي فيه موارد الابتلاء عادة، والقطع أو ما في حكمه بالابتلاء، والاحتمال العقلائي، فحكم العقل في الجميع واحد طريقي، كما أنّه ربما يكون له في تمام الموارد حكم واحد واقعي نظير استقلاله بقبح التشريع والكذب، حيث إنّه لا يفرق فيه بين العلم بالمخالفة والشكّ في ذلك، والحكم في الجميع بملاك واحد.

نعم، قد يكون له في بعض الموارد حكمان: واقعي، وطريقي، نظير استقلاله بقبح التصرّف في أموال الغير واقعاً. وبقبح التصرّف في المشكوك طريقيّاً لئلّا يقع في محذور المخالفة، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل حكمه طريقي في تمام الموارد ناشئ من ملاك واحد، وهو دفع العقاب المحتمل، كما عرفت.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري ﷺ -على ما في رسالته العمليّة[1]- حكم بفسق تارك تعلّم مسائل الشكّ والسهو فيما يبتلى به عامّة المكلفين، وهو إمّا مبتنٍ على اختياره

---

١. صراط النجاة، ص ١٧٥، المسألة ٦٨٢.

لمذهب المحقّق الأردبيلي[١] ﷺ من كون وجوب التعلّم نفسيّاً موجباً للعقاب على تركه، أو على كون التجرّي موجباً للفسق وإن لم يكن موجباً للعقاب، أو على التفكيك بين مسائل الشكّ والسهو وبين غيرها من جهة قضاء العادة باستلزام ترك التعلّم -فيما يكثر الابتلاء به كما هو المفروض في المقام- لمخالفة الواقع.

أمّا الأوّل: فهو ﷺ غير ملتزم به، بل ذهب إلى كون وجوب التعلّم طريقيّاً كما هو الظاهر من صدر الرواية[٢] الدالّة على وجوب التعلّم، وعلى أنّ العقاب على الواقع.

وأمّا الثاني: فالالتزام به بعيد[٣] في نفسه، والظاهر أنّه ﷺ غير ملتزم به أيضاً.

وأمّا الثالث: فالالتزام به أبعد لفرض كون الوجوب طريقيّاً، فالأولى أن تحمل العبارة على اشتباه جامع فتاواه في الرسالة.

**خاتمة: [في أنّ المراد من كون شرط الوجوب شرطاً للواجب هو لزوم تأخّر الواجب عنه أيضاً]**

ذكر بعضهم أنّ ما كان شرطاً للوجوب فهو لا محالة يكون شرطاً للواجب أيضاً، وليس المراد منه أنّ شرط الوجوب من قيود المأمور به، بداهة أنّ شرط الوجوب لا يمكن تعلّق التكليف به بخلاف قيد المأمور به[٤]، فإنّه لا بدّ وأن يقع تحت التكليف

---

١. مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ١١٠.

٢. أمالي المفيد، ص ٢٢٧-٢٢٨؛ وعنه في البحار، ج ٢، ص ٢٩-١٠.

٣. لا بعد في ذلك بعد كشف التجرّي عن عدم ملكة العدالة، ضرورة أنّ مصادفة الواقع وعدمها أجنبيّة عمّا في نفس المتجرّي من عدم وجود الملكة فيها.
هذا وقد عرفت أنّه لا بدّ من القول بوجوب التعلّم نفسيّاً طريقيّاً فيكون مخالفته مخالفة للواجب النفسيّ فلا إشكال. [المقرّر ﷺ]

٤. قد عرفت فيما تقدّم أنّ قيود المأمور به لا تكون متعلّقة للوجوب النفسيّ المتعلّق بالمقيّد أبداً سواء في ذلك القيد الاختياري وغيره، وأنّ الفرق بين كون القيد قيداً للواجب وكونه قيداً للوجوب هو: أنّ قيد الواجب ما أُخذ التقيّد به في حيّز الطلب، كما أنّ قيد الوجوب هو ما تتوقّف فعليّة الوجوب عليه ولو كان ذلك شرطاً متأخّراً، وهما قد يجتمعان وقد يفترقان. [المقرّر ﷺ]

كما مرّ، فكيف يمكن أن يكون شرط أحدهما شرطاً للآخر مع كمال المنافاة بينهما، كما أنّه ليس المراد منه أنّ ما كان شرطاً للوجوب لا بدّ وأن يقع المأمور به حينه، بداهة أنّه يمكن أن يكون شرط وجوب إكرام زيد يوم الجمعة مجيئه قبل يوم الجمعة بمدّة، بل المراد[1] منه أنّ ما كان شرط الوجوب وأُخذ مفروض الوجود حين الخطاب لا بدّ وأن يتأخّر الواجب عنه أيضاً.

مثلاً إذا كانت الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، فلا يعقل أن يكون الحجّ المطلق الأعمّ من وجود الاستطاعة وعدمها واجباً، لفرض تقيّد وجوبه بوجودها.

**[في أنّ تقييد الوجوب لا يستلزم تقييد الواجب]**

ومنه علم أنّ تقييد للوجوب لا يستلزم تقييد الواجب، لأنّه غير قابل للإطلاق من هذه الجهة عقلاً، وقد عرفت أنّ الإطلاق والتقييد متقابلان بتقابل العدم والملكة، فإذا لم يمكن أحدهما لا يمكن الآخر، وعليه فتقييد الوجوب يستلزم بطلان إطلاق الواجب، ويوجب خروجه عن قابليّة الإطلاق والتقييد. ومنه يعلم أيضاً أنّ ما أفاده بعض[2] المحقّقين ﷺ عند الشكّ في رجوع القيد إلى الوجوب أو الواجب من دوران الأمر بين التقييدين أو التقييد الواحد، في غير محلّه.

---

١. هذا لا يتمّ في الشروط المتأخرة، فإنّ الوجوب في موارده فعليّ قبل تحقّق الشرط على الفرض، فلا بعد في أن يكون مراد ذلك البعض هو: أنّ وجوب الواجب إذا كان مشروطاً بشيء فوقوع الواجب في الخارج على صفة المطلوبيّة يتوقّف على تحقّقه في ظرفه لا محالة. وعلى ذلك يترتّب أنّ تقييد الوجوب بشيء يستلزم تقييد الواجب به بهذا المعنى بالضرورة، فإنّ استحالة الإطلاق تستلزم ضرورة التقييد، كما عرفت نظيره فيما تقدّم. نعم تقييد الواجب بالمعنى المقصود -وهو كون التقيد به داخلاً في المأمور به- أجنبيّ عن تقييد الوجوب به وعدمه، ودوران الأمر بين رجوع القيد إلى مفاد الهيأة ورجوعه إلى المادّة بهذا المعنى لا يقتضي إلّا رفع اليد عن أحد الإطلاقين من دون أن يكون أحد التقييدين مستلزماً للتقييد الآخر. [المقرّر ﷺ]

٢. هداية المسترشدين، ص ١٩٦.

**[في تعيين مراد الشيخ الأنصاري من الدوران بين التقييد والتقييدين عند الشكّ في رجوع القيد إلى الهيأة أو المادّة]**

وأمّا ما أفاده العلّامة الأنصاري[١] ﷺ من الوجهين لتعيين رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب فمحطّ كلامه ﷺ ليس هي موارد وجود القرينة المتّصلة قطعاً، كما توهّمه المحقّق صاحب ***الكفاية***[٢] ﷺ بداهة[٣] أنّ الكلام لو كان مكتنفاً بما يحتمل كونه قرينة لسقط عن الظهور رأساً، وغرض الشيخ ﷺ إنّما هو بيان المعارضة بين الظهورين وتقديم أحدهما على الآخر لمرجّح، فالكلام متمحّض في القرينة المنفصلة.

**[توضيح كلام الشيخ الأنصاري من الدوران بين التقييد والتقييدين]**

وتوضيح المقام إنّما هو بذكر ما أفاده ﷺ ونقضه وإبرامه.

فنقول: حاصل ما أفاده في الوجه الأوّل هو أنّ إطلاق الهيأة شمولي، بداهة أنّ مفاده هو ثبوت الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يكون تقديراً له، بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدلي، ومعناه طلب فرد ما من أفراد الطبيعة -أيّ فرد كان- لا كلّ فرد، وإذا دار الأمر بينهما فالإطلاق البدلي أولى برفع اليد عنه وإبقاء الإطلاق الشمولي على حاله، لكونه أظهر، وعليه بنى ﷺ تقديم الإطلاق الشمولي في مثل «لا تكرم فاسقاً» على الإطلاق البدلي في مثل «أكرم عالماً» في باب التعارض[٤].

وأورد عليه المحقّق صاحب ***الكفاية***[٥] ﷺ في كلا المقامين بأنّ الإطلاق إذا كان بمقدّمات الحكمة، فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرّد كونه شمولياً والآخر

---

١. مطارح الأنظار، ص ٤٩.

٢. كفاية الأُصول، ص ١٢١.

٣. سيجيء منه ﷺ تسرية الحكم إلى موارد القرينة المتّصلة أيضاً، وأنّ محلّ الكلام خارج عن موارد احتفاف الكلام بما يحتمل كونه قرينة فلا تغفل. [المقرّر ﷺ]

٤. فوائد الأُصول، ص ٤٥٧.

٥. كفاية الأُصول، ص ٥١٢-٥١٣.

بدليّاً. نعم لو كان أحدهما بالوضع والآخر بمقدّمات الحكمة لقدّم ما كان بالوضع بلا كلام، لكونه صالحاً لأن يكون قرينة على الآخر دون العكس.

**[في أنّ تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي هو الحقّ لوجوه ثلاثة]**

والتحقيق[1] أنّ ما ذهب إليه المحقّق الأنصاري ﷺ من تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي هو الأقوى، فإنّ تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله، وهي حرمة إكرام العالم الفاسق في مفروض المثال، بخلاف تقديم الإطلاق الشمولي، فإنّه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلي أصلاً، فإنّ المفروض أنّه الواحد على البدل وهو محفوظ لا محالة، غاية الأمر أنّ دائرته كانت وسيعة فصارت ضيّقة.

**[في عدم الريب في تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي في القيد المتّصل كتقديم العامّ على الإطلاق الشمولي]**

وبيان آخر يحتاج الإطلاق البدلي -زائداً على كون المولى في مقام البيان

---

١. التحقيق أنّ مجرّد كون الإطلاق شموليّاً لا يوجب تقدّمه على الإطلاق البدلي في مقام المعارضة، فإنّ ما أفيد من الوجوه الثلاثة لتقدّم الإطلاق الشمولي كلّها غير صحيحة.

أمّا الوجه الأوّل: فيرد عليه: أنّ الحكم الإلزامي في مورد الإطلاق البدلي وإن كان واحداً متعلّقاً بالواحد على البدل إلّا أنّ لازم إطلاقه هو ترخيص تطبيق المأمور به على كلّ فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها، وهذه الدلالة الالتزاميّة تستتبع أحكاماً ترخيصيّة شموليّة، ومقتضى تقديم الإطلاق الشمولي هو رفع اليد عن بعض مدلول الإطلاق البدلي لا محالة.

وأمّا الوجه الثاني فيرد عليه: أنّ التخيير في موارد الإطلاق البدلي ليس عقليّاً بل هو شرعي مستفاد من عدم تقييد المولى متعلّق أمره بقيد خاصّ، ولذا لو شكّ في تعيّن بعض الأفراد، لاحتمال أفوائيّة الملاك فيه لكان المتعيّن فيه هو الرجوع إلى الإطلاق، مع أنّ تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض غير محرز وجداناً، بل الإطلاق بنفسه يوجب إحراز التساوي المزبور.

وعلى ذلك فالإطلاق البدلي المقتضى لتخيير المكلّف في الإتيان بأيّ فرد من أفراد الطبيعة شاء يعارض الإطلاق الشمولي المانع عن إيجاد مورد الاجتماع، فلا وجه لتقدّم الشمولي على البدلي.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الوجه الثالث، وعلى ما ذكرناه يترتّب عدم جواز التمسّك بشيء من الإطلاقين في المقام فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً، وعدم انعقاد الظهور لشيء منهما فيما إذا كان متّصلاً. [المقرّر ﷺ]

وعدم نصب القرينة على الخلاف- إلى إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض حتّى يحكم العقل بالتخيير، بخلاف الإطلاق الشمولي، فإنّه لا يحتاج إلى أزيد من ورود النهي على الطبيعة غير المقيّدة فيسري الحكم إلى الأفراد قهراً، فمع وجود الإطلاق الشمولي لا يحرز العقل تساوي الأفراد من حيث الوفاء بالغرض، فيكون الإطلاق الشمولي حاكماً على الإطلاق البدلي من حيث دليليّته وحجّيّته وإن كان ظهوره منعقداً في حدّ نفسه لفرض كون القرينة منفصلة.

وبالجملة، تتوقّف حجّيّة الإطلاق البدلي على عدم المانع في بعض الأطراف عن التخيير العقلي، والإطلاق الشمولي صالح للمانعيّة، فلو توقّف عدم صلاحيته للمانعيّة على وجود الإطلاق البدلي لدار.

هذا في القرينة المنفصلة، وأمّا في المتّصلة فيكون الإطلاق الشمولي رافعاً للظهور في البدلي ويكون وارداً عليه، ولأجل ما ذكرنا يقدّم العامّ الوضعي[1] على

---

١. العموم الوضعي وإن كان يتقدّم على الإطلاق الشمولي إلّا أنّ سبب ذلك هو ما حقّقناه في محلّه من أنّ سراية الحكم إلى جميع الأفراد في موارد العموم الوضعي لا تحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة، فإنّه على ذلك يكون العامّ بنفسه صالحاً لأن يكون قرينة على التقييد، فيمنع من انعقاد الظهور في الإطلاق إذا كان متّصلاً، ويتقدّم عليه فيما إذا كان منفصلاً.

وأمّا بناءً على مختار شيخنا الأُستاذ﵀ من احتياجها إلى جريان مقدّمات الحكمة فلا موجب للتقدّم أصلاً.

وما أُفيد في المتن: من توقّف قابليّة سريان المطلق إلى جميع أفراده على جريان مقدّمات الحكمة، فهو من باب كبوة الجواد، ضرورة أنّ القابليّة المزبورة من اللوازم الذاتيّة للطبيعة، والمتوقّف على جريان المقدّمات إنّما هي فعليّة السريان لا قابليّته، فإذا فرض احتياج السراية في طرف العامّ إلى جريان المقدّمات أيضاً، فلا يبقى وجه للتقدّم أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّ لازم لحاظ الطبيعة غير مقيّدة بقيد هو سريان الحكم الثابت لها إلى جميع أفرادها عقلاً. كما أنّ لازم العموم المستفاد من اللفظ هو ذلك أيضاً. وبما أنّه لا يمكن أن يكون العموم قرينة على التخصيص في هذا الحكم العقلي، ولا وجه لرفع اليد عن الظهور اللفظي بلا موجب، فلا بدّ من التصرّف إمّا في مدخول أداة العموم وتقييده مع إبقاء العموم على حاله، أو في المطلق بتقييده وتضييق دائرة موضوع الحكم العقلي، فإذا فرضنا أنّ الإطلاق في كلّ منهما يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر بلا موجب، فينحصر وجه التقديم بما ذكرناه من أنّ أداة العموم هي بنفسها تكشف عن ملاحظة

الإطلاق الشمولي، مع أنّ العامّ من جهة تعيين مدخوله، وأنّه ليس إلّا نفس الماهيّة من دون أخذ قيد فيه يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، بداهة أنّ ألفاظ العموم لم توضع إلّا لتعميم مدخوله من حيث هو، فهي غير متكفّلة لبيان حال مدخوله.

**[في بيان وجه تقديم العامّ على المطلق الشمولي]**

والسرّ في التقديم -مع أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى مقدّمات الحكمة- هو: أنّ مقدّمات الحكمة في طرف الإطلاق بعد جريانها تعطي قابليّة السريان للمطلق إلى جميع أفراده، وهذه القابليّة -المتوقّفة على جريان المقدّمات في طرف المطلق- فعليّة في طرف العامّ من جهة الوضع، فالعامّ بنفسه يصلح بياناً للمطلق دون العكس وإلّا لدار.

وبعبارة أُخرى: أنّ شمول المطلق لجميع أفراده إنّما هو بجريان مقدّمات الحكمة بخلافه في طرف العامّ، فإنّه بعد فرض أنّ الطبيعة المدخولة لأداة العموم في: أكرم كلّ عالم، غير مقيّدة بقيد، بل هي نفس الطبيعة المهملة[1] يكون السريان إلى جميع الأفراد بنفس أداة العموم، ولا يتوقّف على شيء آخر كما كان متوقّفاً عليه في طرف المطلق.

**[في أنّ الوجه الأوّل لإثبات رجوع القيد إلى المادّة - وهو تعارض الإطلاقين - لا ربط له بالمقام ولا يفيد الأقوائيّة تقديم أحدهما على الآخر]**

هذا، ولكن لا يخفى أنّ ذلك وإن كان صحيحاً في نفسه إلّا أنّه لا ربط له بالمقام، بداهة أنّه لا تعارض في المقام بين الإطلاقين في حدّ أنفسهما حتّى يقال

---

مدخولها مطلقاً وغير مقيّد بقيد بلا احتياج إلى جريان مقدّمات الحكمة، فإنّه عليه يتقدّم العامّ على المطلق المحتاج في إثبات لحاظه كذلك إلى جريان المقدّمات، ولعلّ ما ذكرناه هو مراد شيخنا العلامة الأنصاري ﷺ حيث عبّر عن دلالة العامّ بأنّها تنجيزيّة وعن دلالة المطلق بأنّها تعليقيّة (فرائد الأصول، ص ٤٥٧). [المقرّر ﷺ]

١. الطبيعة المهملة هي الجهة الجامعة بين المطلقة والمقيّدة فلا بدّ في إثبات عدم لحاظ القيد في المدخول إمّا من جريان مقدّمات الحكمة فالمعارضة باقية بحالها كما عرفت، وإمّا من دعوى أنّ نفس أداة العموم تكشف عن ذلك، فلا حاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة، والجمع بين القول بتقدّم العامّ على المطلق والقول باحتياج إثبات الإطلاق في مدخول أداة العموم إلى جريان المقدّمات لا يمكن أصلاً. [المقرّر ﷺ]

بكون أحدهما أقوى من الآخر لحكومته عليه، بل التعارض لأمر خارجي، وهو العلم الإجمالي بعروض التقييد على أحدهما، ولا يكون أقوائيّة أحدهما موجبة لإرجاع القيد إلى الآخر، بل لو فرضنا حصول العلم الإجمالي بعروض تقييد لعامّ وضعي أو مطلق بدلي لما كان هناك مجال للقول برجوع القيد إلى المطلق البدلي لضعفه.

والحاصل: أنّ الأقوائيّة إنّما تقيّد في مقام معارضة الدليلين في حدّ ذاتيهما، لا في مقام العلم الإجمالي بطروء التقييد على أحدهما مع تساوي نسبة العلم الإجمالي بالإضافة إلى كليهما، فالمسألة المبحوث عنها في باب التعادل والتراجيح من دوران الأمر بين تقييد المطلق الشمولي أو البدلي أجنبيّة عمّا نحن فيه بالكلّيّة.

**[بيان الوجه الثاني لرجوع القيد إلى المادّة في كلام الشيخ ﷺ]**

وأمّا الوجه الثاني الذي أفاده ﷺ فحاصله[1] أنّ تقييد الهيأة وإن لم يكن ملازماً لتقييد المادّة -كما أفاده المحقّق صاحب ***الحاشية***[2] ﷺ- إلاّ أنّه موجب لبطلان محلّ الإطلاق فيها، ولا فرق في مخالفة الأصل بين تقييد المطلق وعمل يشترك مع تقييده في النتيجة، وهو بطلان العمل بالإطلاق، وهذا الوجه لا نعقل له معنى صحيحاً، إذ اللازم عند العقلاء هو العمل على طبق المطلق بعد تماميّة إطلاقه، لا جعل الشيء مطلقاً وعدم ارتكاب عمل يلزم منه عدم تماميّة الإطلاق.

**[في أنّ التحقيق عند الشكّ في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيأة هو عدم أصل لفظي، ومقتضى الأصل العملي هو البراءة عن لزوم تحصيل القيد]**

والتحقيق: أن يقال: إنّ الكلام وإن كان في التقييد المنفصل -كما عرفت- والمفروض

---

١. قد ظهر ممّا مرّ أنّ تقييد الهيأة كما أنّه لا يستلزم تقييد المادّة، كذلك لا يستلزم بطلان محلّ الإطلاق فيها، وأنّ تقييد المادّة لا يستلزم تعلّق الأمر المتعلّق بالمقيّد بقيده، سواء كان القيد اختيارياً أو غير اختياري، وعليه فلا وجه لما أفاده العلاّمة الأنصاري، ولا لما أورده عليه شيخنا الأُستاذ ﷺ في المقام. [المقرّر ﷺ]

٢. هداية المسترشدين، ص ١٩٦.

انعقاد الظهور للهيأة والمادّة في الإطلاق إلّا أنّ القدر المتيقّن الذي نعلمه من التقييد، هو: أنّ المادّة مع عدم القيد لا أثر لها إمّا لعدم وجوبها أو لفقدان قيدها. وأمّا تقييد المادّة -بمعنى لزوم تحصيل قيدها أيضاً- فهو ليس بمتيقّن، بل طرف الاحتمال، فإنّ الأمر يدور بين أن يكون القيد قيداً لها فيجب تحصيله، وأن يكون قيداً للهيأة فلا يجب تحصيله، وليس في البين من هذه الجهة قدر متيقّن أصلاً، والإطلاق في كلّ منهما معارض بمثله في الآخر بعد العلم الإجمالي بتقييد أحدهما، فيرجع الأمر إلى الأصل العملي، وهي البراءة في المقام، بداهة أنّه قبل حصول القيد يشكّ في وجوب العمل وتحصيل قيده، ومقتضى البراءة هو عدم الوجوب، وأمّا بعد حصول القيد كالاستطاعة فلا إشكال في الوجوب على كلّ تقدير، كان القيد قيداً للهيأة أو المادّة.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذهب إليه المحقّق صاحب الحاشية ﷺ في محلّه وإن كان تعبيره بدوران الأمر بين تقييد وتقييدين في غير محلّه.

بيان ذلك: أنّ الشكّ في رجوع القيد إلى مفاد الهيأة أو المادّة إمّا أن يفرض في موارد التقييد بالمتّصل، وإمّا أن يفرض في موارد التقييد بالمنفصل.

**[في أنّ مقتضى الإنصاف هو ماذهب إليه صاحب الحاشية من تقييد المادّة لوجهين]**

أمّا الشكّ في موارد التقييد بالمتّصل، فاللازم فيه إرجاع القيد إلى نفس المادّة لوجهين:

**[الأوّل: كون المادّة مقيّدةً قدر متيقّن بعد إجمال اللفظ]**

الأوّل: إنّ رجوع القيد إلى المادّة -ولو كان ذلك في ضمن رجوعه إلى المادّة بما أنّها منتسبة ومعروضة للنسبة الطلبيّة- متيقّن[1] على كلّ حال، وإنّما الشكّ في

---

١. يرد عليه -مضافاً إلى ما عرفت من أنّه لا معنى لرجوع القيد إلى المادّة المنتسبة- أنّ المتيقّن في المقام إنّما هو رجوع القيد إلى ذات المادّة الجامعة بين رجوعه إليها بعد الانتساب ورجوعه إليها قبله. وأمّا رجوعه إليها قبل الانتساب -فهو كرجوعه إليها بعد الانتساب- مشكوك فيه، وليس شيء منهما متيقّناً أصلاً، ضرورة

رجوعه إليها بعد الانتساب، وبما أنّه يحتاج إلى بيان أكثر من ذكر نفس القيد فالشكّ فيه يدفع بالإطلاق.

ومن هنا يعلم أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يحتمل كونه قرينة الموجب لعدم انعقاد الظهور، بداهة أنّه إنّما يكون كذلك فيما إذا لم يكن التقييد محتاجاً إلى مؤونة أُخرى مدفوعة بالإطلاق، كما في إجمال القيد مفهوماً، وكما في تعقّب الجمل المتعدّدة بالاستثناء وغير ذلك من الموارد التي لو اتّكل المتكلّم فيها على ما ذكره في مقام البيان لكفاه.

وأمّا فيما نحن فيه فحيث إنّ القدر المتيقّن موجود في البين، والمفروض أنّ احتمال رجوع القيد إلى المادّة المنتسبة يدفعه الإطلاق، فلا يمكن للمولى أن يكتفي بما ذكره من القيد لو كان مراده تقييد المادّة المنتسبة.

**[الثاني: أنّ رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة المنتسبة يستلزم أخذه مفروض الوجود]**

الوجه الثاني: أنّ القيد إذا كان راجعاً إلى المادّة بعد الانتساب فلا بدّ وأن يؤخذ مفروض الوجود[1] كما هو شأن كلّ واجب مشروط بالإضافة إلى شرطه، وبما أنّ أخذ القيد مفروض الوجود في مقام الخطاب يحتاج إلى بيان أكثر من ذكر القيد

---

أنّ إرجاع القيد إلى المادّة في موارد كون الوجوب مشروطاً يباين نحو رجوعه إليها في موارد كونه مطلقاً، فكيف يمكن أن يقال: إنّ في فرض دوران الأمر بينهما يكون أحدهما متيقّناً والآخر مشكوكاً فيه، وعلى ذلك يترتّب أنّ الشكّ المزبور إذا كان ناشئاً عن وجود القرينة المتّصلة فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق أصلاً. وأمّا إذا كان ناشئاً عن وجود القرينة المنفصلة فالكلام وإن انعقد له الظهور في الإطلاق من الجهتين إلّا أنّه يسقط كلاهما عن الحجّيّة لعدم وجود الترجيح في البين. [المقرّرﷺ]

١. أخذ القيد مفروض الوجود وإن كان لا بدّ منه فيما إذا رجع القيد إلى مفاد الهيأة أو إلى المادّة المنتسبة إلّا أنّ رجوعه إلى المادّة يقتضي تعلّق الوجوب بتقيد المادّة به كما عرفت، وهذه أيضاً عناية زائدة تحتاج إلى بيان أكثر من ذكر القيد.

وبالجملة أنّ تباين لحاظ القيد حال كونه قيداً للوجوب مع لحاظه حال كونه قيداً للواجب يمنع من كون أحدهما قدراً متيقّناً في البين، كما هو ظاهر. [المقرّرﷺ]

والمفروض عدمه فيدفع احتمال ذلك بإطلاق القيد في أنّه لم يلحظ كذلك، والفرق بين الوجهين أنّه يدفع احتمال رجوع القيد إلى مفاد الهيأة في الأوّل بإطلاق المادّة المنتسبة، وفي الثاني بإطلاق نفس القيد.

**[في الإشارة إلى الفرق بين الوجهين]**

هذا ولا يخفى أنّه لا مورد للشكّ في رجوع القيد إلى المادّة بنفسها أو بعد الانتساب، بداهة أنّ الملابسات كلّها ظاهرة في كونها قيوداً للمادّة بنفسها حتّى الحال، لظهور أنّه مع عدم القرينة الخاصّة فظاهره أيضاً رجوعه إلى نفس المادّة، كما في «صلّ متطهّراً» وعليه فيسقط النزاع في القرينة المتّصلة رأساً.

وأمّا الثاني -وهو ما إذا كان الشكّ في موارد التقييد بالمنفصل- فالحال فيه لا تخلو من أن تكون القرينة المنفصلة المفروضة لفظيّة أو لبّية.

أمّا إذا كانت لفظيّة فحالها حال المتّصلة[1] بل الأمر فيها أوضح، لعدم جريان شبهة احتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينة فيها، لأنّ المفروض انعقاد الظهور.

وأمّا إذا كانت لبّية من إجماع ونحوه فيجري فيه الوجهان المذكوران لدفع الشكّ في رجوع القيد إلى المادّة المنتسبة بإطلاق المادّة أو بإطلاق القيد. نعم ما ذكرناه أخيراً -من استظهار رجوع القيد إلى نفس المادّة في جميع الملابسات- لايجري في القرينة اللبّية كما هو ظاهر.

فتلخّص ممّا ذكرناه: أنّه إذا شكّ في رجوع القيد إلى الواجب أو الوجوب فالإطلاق يقتضي رجوعه إلى الواجب إذا كان المولى في مقام البيان وقد تمّت مقدّمات الحكمة، وإلّا فمقتضى القاعدة هي البراءة عن وجوب تحصيل القيد، فيكون النتيجة هو تقييد الوجوب لا الواجب.

---

١. قد ظهر الحال في القرينة المتّصلة والمنفصلة ممّا تقدّم. [المقرّر ﷺ]

## المبحث الرابع: في تقسيم الواجب إلى النفسيّ والغيري

الواجب ينقسم إلى نفسي وغيري، والمشهور في تعريفهما: أنّ الواجب النفسيّ هو الواجب لا لأجل واجب آخر، والواجب الغيري ما وجب لواجب آخر.

**[في تزييف تعريف المشهور]**

وأُورد[1] عليه بأنّ لازمه أن يكون جلّ الواجبات غيريّة، بداهة أنّها إنّما وجبت لما يترتّب عليها من المصالح اللازم تحصيلها، ولولاه لم تكن واجبة. ومن ثمّ عدل المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ عن هذا التعريف وذهب إلى أنّ إيجاب الفعل إذا كان منشأه حسن الفعل في حدّ ذاته، فالواجب نفسي ولو فرض كونه مقدّمة لما يلزم تحصيله أيضاً. وأمّا إذا كان منشأه مقدّميّة الفعل لواجب آخر، فالواجب غيري ولو فرض كونه مع ذلك مشتملاً على الحسن الذاتي، كما هو الحال في الطهارات الثلاث[2].

**[في عدم صحّة الإشكال على تعريف المشهور وعدم صحّة تعريف صاحب الكفاية]**

والتحقيق عدم صحّة الإشكال في نفسه، وعدم صحّة ما اختاره المحقّق صاحب الكفاية ﷺ.

أمّا الأوّل: فلما ذكرنا سابقاً من أنّ الأفعال بالإضافة إلى ما يترتّب عليها من المصالح من قبيل المعدّات[3] التي يتوسّط بينها وبين المعلول أُمور غير

---

١. المورد هو صاحب الكفاية، كفاية الأُصول، ص ١٣٥.

٢. كفاية الأُصول، ص ١٣٦.

٣. لا يخفى أنّ فعل الواجب بالقياس إلى الغرض الأقصى المترتّب عليه وإن كان من قبيل العلل المعدّة، لكون الغرض خارجاً عن تحت اختيار المكلّف وقدرته، إلّا أنّه بالقياس إلى ما يترتّب عليه بلا تخلّف -وهي جهة الإعداد لحصول ذلك الغرض- من قبيل الأسباب إلى مسبّباتها مثلاً الغرض الأقصى الداعي إلى الأمر بزرع الحبّ وهو تحصيل النتاج وإن كان خارجاً عن اختيار المكلّف إلّا أنّ الغرض المترتّب على الزرع من غير تخلّف- وهو إعداد المحلّ للإنتاج -مقدور للمكلّف بالقدرة على سببه لا محالة. وبما أنّ المفروض كون هذا الغرض المترتّب على الفعل لزوميّاً فإشكال دخول جميع الواجبات النفسيّة في تعريف الواجب الغيري قد بقي على حاله.

اختياريّة، فلايمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة بها، فكذلك التشريعيّة لما بيّنّا من الملازمة بينهما إمكاناً وامتناعاً، فهي من قبيل الدواعي لتعلّق الإرادة بالأفعال لا أنّها بأنفسها تحت التكليف حتّى يكون الأمر المتعلّق بالأفعال مترشّحاً من الأمر المتعلّق بها.

وما قيل: من أنّها مقدورة بالواسطة ولا فرق في القدرة بين أن تكون بلا واسطة وأن تكون بالواسطة[1] قد عرفت ما فيه من أنّه إنّما يتمّ في الأفعال التوليديّة لا في العلل المعدّة.

وأمّا الثاني فلأنّ حسن الأفعال المقتضي لإيجابها إن كان ناشئاً من كونها مقدّمة لما يترتّب عليها من المصالح فإشكال لزوم كون جلّ الواجبات واجبات غيريّة قد بقي على حاله. وإن كان الحسن ثابتاً لها في حدّ ذواتها مع قطع النظر عن ما يترتّب عليها من المصالح فلازمه[2] أن لا يكون الوجوب المتعلّق بها متمحّضاً في النفسيّة ولا في الغيريّة، لثبوت ملاكهما حينئذ كما في أفعال الحجّ، فإنّ المتقدّم منها واجب لنفسه ومقدّمة للمتأخّر، فلا يكون وقع للتقسيم حينئذ أصلاً.

---

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه إذا بنينا على خروج الأسباب عن حريم النزاع في بحث مقدّمة الواجب بدعوى أنّ الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمسبّب يتعلّق بعينه بالسبب، فالإشكال مرتفع من أصله، فإنّه بناءً عليه يكون فعل الواجب متعلّقاً للوجوب النفسيّ لا محالة.

وأمّا بناءً على عدم تعلّق الوجوب النفسيّ -الثابت للمسبّب- بسببه فالوجه في عدم كون وجوب الواجبات بأجمعها غيريّاً هو: أنّ الأغراض المترتّبة على الواجبات وإن كانت لزوميّة ومقدورة للمكلّف بالقدرة على أسبابها إلّا أنّها غير قابلة لتعلّق التكليف بها، لما عرفت من أنّ متعلّق التكليف لا بدّ وأن يكون أمراً عرفيّاً قابلاً لأن يقع في حيّز الخطاب حسب أنظار عرف العامّة. ومن الواضح أنّ الأغراض المترتّبة على الواجبات ليست كذلك، فلا مناص عن تعلّق الوجوب النفسيّ بنفس الأفعال دون الأغراض المترتّبة عليها، فيصدق أنّها واجبة لا لوجوب أمر آخر فلا إشكال. [المقرّر ﷺ]

١. القائل هو صاحب الكفاية. كفاية الأصول، ص ١٣٦.

٢. مضافاً إلى أنّ كون جميع الواجبات الشرعيّة حسنة في ذواتها مع قطع النظر عمّا يترتّب عليها من المصالح ليكون وجوبها ناشئاً من حسنها الذاتي ممّا يقطع بعدمه، فلا مجال لما اختاره صاحب الكفاية ﷺ أصلاً. [المقرّر ﷺ]

**[في إشكال آخر على تعريف المشهور]**

نعم، يرد على تعريف المشهور النقض بوجوب المقدّمات التي يترتّب على تركها فوت الواجب في ظرفه، فإنّه داخل في تعريف الوجوب الغيري على تعريف المشهور مع أنّه من أقسام الوجوب النفسيّ فالأولى أن يقال: إنّ الوجوب النفسيّ ما كان وجوبه غير مترشّح من وجوب آخر بخلاف الوجوب الغيري، فإنّه هو الوجوب الذي يترشّح من وجوب آخر، فلا إشكال.

**[فيما إذا شكّ في نفسيّة الوجوب وغيريّته وذهاب صاحب التقريرات إلى الإجمال وعدم جريان الإطلاق]**

ثمّ إنّه إذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري فقد أفاد صاحب التقريرات﵀ عدم إمكان التمسّك بالإطلاق لإثبات كون الواجب نفسيّاً، لأنّ مفاد الهيأة جزئيّ غير قابل للتقييد حتّى يمكن التمسّك بإطلاقه[1].

**[في إجابة صاحب الكفاية عن كلام صاحب التقريرات]**

وأشكل عليه المحقّق صاحب ***الكفاية***﵀ بأنّ مفاد الهيأة ليس إلّا مفهوم الطلب وهو المنشأ، ومن البديهي إمكان تقييده. وأمّا الطلب الحقيقي فهو وإن كان جزئيّاً إلّا أنّه غير قابل للإنشاء حتّى يمكن إطلاقه أو تقييده، فتسرية أحكام الحقيقة إلى المفهوم من باب اشتباه المفهوم بالمصداق[2].

**[في عدم صحّة كلّ من كلام صاحب التقريرات وإشكال صاحب الكفاية عليه]**

وأنت خبير بفساد أصل الاستدلال والإشكال عليه.

أمّا فساد الإشكال، فلما ذكرنا سابقاً من أنّ المفهوم الاسمي القابل لأن يكون

---

١. مطارح الأنظار، ص ٦٧.

٢. كفاية الأُصول، ص ١٣٧.

محمولاً ومحمولاً عليه غير قابل للإنشاء[١] وأنّ المنشأ ليس إلاّ النسبة الإيقاعيّة.

نعم، إنشاء النسبة مصداق للطلب، فإنّه عبارة عن التصدّي نحو المراد، والإنشاء أيضاً نحو من التصدّي، فالإنشاء بنفسه مصداق للطلب، لأنّ المنشأ هو مفهومه، فالخلط بين المفهوم والمصداق منه ﷺ.

وأمّا فساد أصل الاستدلال فلأنّ مفاد الهيأة وإن لم يكن قابلاً للإطلاق والتقييد حتّى على القول بعموم الموضوع له والمستعمل فيه، لأنّه معنى حرفي وملحوظ آلي، والإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاستقلاليّة -كما أوضحناه في مبحث المشروط والمطلق- إلّا أنّه لا إشكال في وجود الواجب الغيري في الأحكام الشرعيّة وغيرها ولم ينسب أحد إلى الشيخ ﷺ إنكاره وإن نسب إليه ﷺ إنكار المشروط على خلاف الواقع.

**[في إمكان استكشاف كون الواجب غيريّاً بوجهين]**

وعليه فيمكن استكشاف كون الواجب غيريّاً من أحد وجهين:

**[الأوّل: تقييد الواجب النفسي بقيد]**

أحدهما: تقييد الواجب النفسيّ بقيد في مقام الطلب، كما في قولنا: «صلّ عن طهارة» فيستكشف منه مطلوبيّة الطهارة بالطلب الغيري.

**[الثاني: تقييد وجوب الواجب الغيري بوجوب ذي المقدّمة]**

وثانيهما: تقييد وجوبه بوجوب ذي المقدّمة، كما في الآية المباركة: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[٢] الآية، فإنّه يستكشف منها أنّ الغسل مطلوب مقدّمة للصلاة، ومطلوبيّته مقيّدة بمطلوبية الصلاة، والتقييد حيث لا يمكن أن يرجع إلى مفاد الهيأة

---

١. تقدّم الكلام في تحقيق معنى الإنشاء، وفي أنّ المعاني الحرفيّة قابلة لورود الإطلاق والتقييد عليها، فراجع. [المقرّر ﷺ]

٢. المائدة: ٦.

فلابدّ وأن يرجع إلى نتيجة الجملة، وهو وجوب الغسل أو إلى المادّة المنتسبة، كما في كلّ واجب مشروط.

**[في الفرق بين الوجهين المذكورين]**

والفرق بين الوجهين أنّ التقييد في الوجه الأوّل كان راجعاً إلى المعنى الإفرادي، وفي الوجه الثاني كان راجعاً إلى المعنى التركيبي المتحصّل من الجملة.

وعلى كلّ تقدير فإذا شكّ في التقييد فيرجع إلى الإطلاق إمّا إلى إطلاق المعنى الإفرادي أو إلى إطلاق المعنى التركيبي، فيستكشف عدم تقييد الصلاة بالطهارة وعدم تقييد وجوب الطهارة بوجوب الصلاة، كما في كلّ مورد شكّ فيه في إطلاق الوجوب واشتراطه.

ثمّ إنّه لو كان لأحد الدليلين إطلاق دون الآخر، فيتمسّك به لنفي كلا التقييدين أحدهما بالمطابقة والآخر بالملازمة. وأصالة الإطلاق لكونها من الأُصول اللفظيّة لايفرق فيها بين المثبت وغيره.

هذا فيما إذا كان هناك إطلاق وقد تمّت معه مقدّمات الحكمة، وأمّا فيما إذا لم يكن ذلك فالمرجع فيه هو الأصل العملي، وهو يختلف باختلاف الموارد.

توضيح ذلك: أنّ الشكّ في كون الواجب نفسيّاً أو غيريّاً يمكن أن يقع على وجهين:

الأوّل: أن يعلم معه بتعلّق الوجوب النفسيّ بما يشكّ في تقيّده بما علم وجوبه مردّداً بين كونه نفسيّاً وغيريّاً.

الثاني: أن لا يعلم إلّا وجوب ما يحتمل كونه نفسيّاً أو غيريّاً مع احتمال أن يكون في الواقع واجب آخر مقيّد بما علم وجوبه في الجملة.

**[في أنّ مقتضى الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد الثلاثة والصور الثلاث]**

ثمّ إنّ الوجه الأوّل قد يعلم فيه تماثل الوجوبين المفروضين من جهة الإطلاق

والاشتراط بشيء، كما إذا علم اشتراط كلّ من وجوبي الطهارة والصلاة بدخول الوقت أو علم إطلاق كلّ منهما بالقياس إليه. وقد لا يعلم ذلك، وإنّما يعلم اشتراط وجوب الواجب -المفروض كونه نفسيّاً- بشيء، وأمّا الواجب الآخر المجهول حاله فيحتمل فيه كلّ من الإطلاق والاشتراط من جهة الشكّ في كون وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً وهذا كما إذا احتملنا في المثال المتقدّم أن يكون وجوب الطهارة مطلقاً بالقياس إلى دخول الوقت المشروط به وجوب الصلاة قطعاً، فهناك صور:

**[الأصل العملي من الصورة الأُولى هو البراءة عن تقييد معلوم النفسيّة]**

أمّا الصورة الأُولى -وهي ما علم فيه تماثل الوجوبين- فالشكّ فيها متمحّض في خصوص تقييد متعلّق ما علم كونه نفسيّاً بالواجب الآخر، فتجري البراءة[1] عن التقييد، ويثبت بذلك نتيجة الإطلاق، ففي مفروض المثال يكون المكلّف مخيّراً بين الإتيان بالصلاة قبل الطهارة والإتيان بها بعدها.

**[في أنّ جهة الشكّ في الصورة الثانية مختلفة إحداهما تقتضي النفسيّة والأُخرى الغيريّة]**

وأمّا الصورة الثانية -وهي ما علم فيه اشتراط خصوص الوجوب المعلوم كونه نفسيّاً- فالشكّ فيها من جهة تقيّد ما علم كونه نفسيّاً بالآخر يكون مجرى للبراءة، كما أنّ الشكّ فيها من جهة الشكّ في الوجوب النفسيّ قبل حصول ما هو شرط للوجوب الآخر مجرى للبراءة[2] أيضاً، فتكون النتيجة من هذه الجهة نتيجة الغيريّة، فيختصّ

---

١. لا يخفى أنّ إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء في مفروض المثال معارض بجريان البراءة عن الوجوب النفسيّ المحتمل ثبوته للوضوء، فإنّ القدر المعلوم ثبوته إنّما هو أصل تعلّق الوجوب بالوضوء، وأمّا خصوص كونه نفسيّاً أو غيريّاً فهو مجهول، لكنّ العلم الإجمالي بثبوت إحدى الخصوصيّتين يمنع من جريان أصالة البراءة في كلّ منهما، فاللازم هو الاحتياط والإتيان بالصلاة مع الطهارة في مفروض المثال، فتكون النتيجة نتيجة الوجوب الغيري لا النفسيّ. [المقرّر ﷺ]

٢. إذا كان الوجوب النفسيّ المحتمل ثبوته للوضوء في مفروض المثال مقيّداً بإيقاعه قبل الوقت ليدور الأمر بين لزوم الإتيان به قبل الوقت ولزوم الإتيان به بعد الوقت من جهة دوران الأمر بين الوجوب النفسيّ والغيري،

وجوب الطهارة في مفروض المثال بما بعد الوقت الذي هو شرط لوجوب الصلاة.

نعم، هناك جهة أُخرى للشكّ، والنتيجة معها للنفسيّة، وهي جهة الشكّ في أنّ الوضوء -مثلاً- إذا أُتي به قبل الوقت يسقط به الوضوء فيما بعد الوقت أو لا؟ وبعبارة أُخرى يكون الشكّ في أنّ وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق أو مختصّ بمن لم يتوضّأ قبله؟ ومقتضى البراءة هو عدم الوجوب بالإضافة إلى المتوضّئ قبله، فيكون النتيجة مع الوجوب النفسيّ.

وبالجملة أصالة البراءة بالإضافة إلى تقيّد الصلاة بالوضوء وبالإضافة إلى وجوبه قبل الوقت ووجوبه بعد الوقت لمن توضّأ قبل الوقت بلا معارض، فإنّ أصل وجوبه لمن لم يتوضّأ قبل الوقت وإن كان معلوماً بعد دخوله إلّا أنّه أعمّ من أن تكون الصلاة متقيّدة به حتّى لا يجوز الإتيان به بعدها.

**[مقتضى الأصل العملي في الصورة الثالثة هو النفسيّة]**

وأمّا الصورة الثالثة -وهي ما لا يعلم فيه إلّا وجوب ما يدور أمره بين كونه واجباً نفسيّاً أو غيريّاً، لاحتمال أن يكون في الواقع واجب آخر فعليّ يتوقّف حصوله على ما علم وجوبه إجمالاً -فالحقّ فيها أنّه يلزم الإتيان بما علم وجوبه، فإنّه يعلم حينئذ باستحقاق العقاب على تركه إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة لواجب فعليّ، فإنّ ترك ما

---

فلا ينبغي الريب في عدم جواز الرجوع إلى البراءة في شيء منهما على ما هو المختار من كون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف في التدريجيّات أيضاً.

وأمّا إذا كان الوجوب النفسيّ على تقدير ثبوته متعلّقاً به غير مقيّد بإيقاعه قبل الوقت، فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه قبل الوقت أصلاً. وحينئذ إذا لم يتوضّأ المكلّف حتّى دخل وقت الصلاة، فلا بدّ له أن يتوضّأ ويوقع الصلاة بعده، لأنّه مقتضى العلم الإجمالي الموجب للاحتياط كما عرفت، وأمّا إذا توضّأ قبله فلا يجب عليه إعادة الوضوء بعد دخوله، لأن تقييد الوضوء بوقوعه فيما بعد الوقت -ولو على تقدير كون وجوبه غيريّاً- مجهول، فيرجع معه إلى البراءة.

وممّا ذكرناه يظهر الخلل فيما أفاده شيخنا الأُستاذ في المقام، فلاتغفل. [المقرّر]

يحتمل وجوبه النفسيّ -المستند إلى ترك معلوم الوجوب- ممّا يوجب العقاب، وأمّا تركه من غير ناحيته فالمكلف لجهله في سعة منه وتشمله أدلّة البراءة.

وأمّا ما في ***الكفاية***[1] من التمسّك بالبراءة في المقام[2] فغير سديد بعد البناء على صحّة التفكيك في التنجّز في مبحث الأقلّ والأكثر، وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، فإنّ استحقاق العقاب على ترك معلوم الوجوب -إمّا لنفسه أو لتوقّف واجب فعليّ عليه- معلوم تفصيلاً، فيكون منجّزاً وإن لم يكن ذاك الوجوب المحتمل ثبوته في الواقع منجّزاً من جهات أُخر، فإنّ عدم تنجّزه من جهة لا ينافي تنجّزه من جهة، أصالة البراءة لا تنافي فعليّته واقعاً وتنجزه بمقدار العلم، فتدبّر جيّداً.

**[بقي أمران]**

بقي هناك أمران:

**[الأوّل: في ترتّب الثواب على الواجب الغيري وعدمه]**

**الأوّل**: أنّ الثواب كما يترتّب على امتثال الواجب النفسيّ فهل يترتّب على امتثال الواجب الغيري أيضاً أو لا؟

وقبل الخوض في ذلك لا بأس ببيان أنّ الثواب المترتّب على امتثال الواجبات النفسيّة هل هو بالاستحقاق أو بالتفضّل؟ المعروف بين الأصحاب هو الأوّل، وخالف في ذلك شيخنا المفيد[3] ﷺ وتبعه جماعة من المحقّقين، فذهبوا إلى الثاني، وهو الأقوى، فإنّ إطاعة المولى والعمل على وفق العبوديّة لازم بحكم العقل، وامتثال

---

١. لا يخفى أنّ ما أفاده في الكفاية من الرجوع إلى البراءة إنّما هو في غير هذه الصورة فإنّ مورد كلامه هو ما إذا علم وجوب شيء في الشريعة إجمالاً لكن تردّد أمره بين أن يكون واجباً نفسيّاً وأن يكون مقدّمة لواجب غير فعلي. كما إذا علمت الحائض غير المكلّفة بالصلاة بوجوب الوضوء المردد بين أن يكون نفسيّاً وأن يكون غيريّاً. ولا ريب أنّ المرجع في هذه الصورة هي أصالة البراءة للشكّ في الوجوب الفعلي. [المقرّر ﷺ]

٢. كفاية الأُصول، ص ١٣٨.

٣. أوائل المقالات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد)، ج ٤، ص ١١١.

العبد لأوامر مولاه جرى منه على وظيفته، لئلّا يكون ظالماً له، وليس هو في عمله أجيراً للمولى حتّى يستحقّ عليه شيئاً.

ومنه يظهر حال التوبة، فإنّ كون التائب كمن لا ذنب له إنّما هو من باب التفضّل فقط، لأنّ توبته من جملة الواجبات عليه، فيكون ظالماً على تقدير تركها وتركه الظلم لنفسه فعلاً بالتوبة عمّا صدر منه لا يوجب سقوط ما استحقّه من العقاب قبلاً. وبعبارة أُخرى: لا بدّ وأن يكون العبد في جميع حالاته منقادا للمولى وتحت سلطانه، فرجوعه إلى الطاعة بعد الإباق لازم له بحكم العقل، وهو غير موجب لسقوط عقاب إباقه السابق.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه بعد الاتّفاق على ترتّب الثواب على امتثال الواجبات النفسيّة -سواء كان بالاستحقاق أو بالتفضّل- وقع الخلاف في أنّ امتثال الواجبات الغيريّة هل يترتّب عليه الثواب كما يترتّب على امتثال الواجبات النفسيّة أولا؟ على أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الواجب الغيري أصلياً مدلولاً لخطاب مستقلّ، وكونه تبعيّاً غير مدلول لخطاب مستقلّ كما عن المحقّق القمّيّ[1] ﷺ.

والحقّ في المقام أن يقال: إنّ الواجب الغيري إن أُتي به بداعي التوصّل به إلى الواجب النفسيّ، فيترتّب عليه الثواب وإلّا فلا.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الثواب يفترق عن العقاب في أنّ الثاني مترتّب على نفس المخالفة العمديّة، بخلاف الأوّل، فإنّه غير مترتّب على الموافقة فقط، بل على الموافقة المضافة إلى المولى فهو مترتّب على الإطاعة بالمعنى الأخصّ.

أمّا على القول بالاستحقاق فواضح.

وأمّا على القول بالتفضّل فلعدم الدليل على التفضّل بدون قصد الإطاعة.

وكذا لا إشكال في أنّ الأمر الغيري بما هو أمر غيري لا حقيقة له إلّا كونه واقعاً

---

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٠١.

في طريق التوصّل إلى الواجب النفسيّ فلا إطاعة له إلّا مع قصد الأمر النفسيّ، وحينئذ فالآتي بالواجب الغيري إن قصد به التوصّل إلى الواجب النفسيّ فهو شارع في امتثال الأمر النفسيّ فيثاب على إطاعته، وإلّا فلا، ولا يفرق في ذلك بين القول بعدم وجوب المقدّمة، والقول بوجوبها تبعيّاً كان الوجوب أو أصليّاً.

أمّا على القول بعدم وجوبها أو القول بوجوبها مع كونه تبعيّاً فما ذكرناه ظاهر.

وأمّا على القول بالوجوب وفرض كونه أصليّاً، فلأنّ الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بالأجزاء[1] والشرائط إمّا أن تكون أوامر إرشاديّة لبيان الشرطيّة أو الجزئيّة، وإمّا أن تكون أوامر نفسيّة مفصّلة للأمر الواحد المتعلّق بالمركّب أو بالمقيّد، فكأنّها قطعات لذلك الأمر الواحد النفسيّ.

وعلى كلّ حال فالامتثال والثواب إنّما هو للواجب النفسيّ، كما هو الحال في المقدّمات العقليّة والعاديّة التي لا يتفاوت فيها وجود الأوامر الغيريّة وعدمها، إذ الملاك في ترتّب الثواب هو قصد امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة.

هذا في غير المقدّمات السببيّة، وأمّا فيها فقد عرفت سابقاً أنّ الأمر المتعلّق بالمسبّب يكون بنفسه[2] متعلّقاً بالسبب، وكذلك الأمر المتعلّق بالسبب إنّما يتعلّق

---

١. الأوامر المتعلّقة بالأجزاء وإن كان أمرها دائراً بين أن تكون أوامر إرشاديّة وأن تكون أوامر نفسيّة مفصّلة للأمر الواحد المتعلّق بالمركّب، وذلك لما تقدّم من استحالة اتّصافها بالوجوب الغيري إلّا أنّ الأوامر المتعلّقة بالشرائط ليست كذلك، فإنّها قابلة لأن تكون أوامر غيريّة. وبما أنّ المفروض تعلّق الأمر الغيري بالشرائط أصليّاً فدعوى كونه إرشاديّاً أو قطعة من الأمر النفسيّ بالمقيّد خلاف المفروض.

بل قد عرفت فيما مرّ أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد يستحيل أن يتعلّق بقيده أبداً، لكن الصحيح مع ذلك هو ما أفيد في المتن من أنّ استحقاق الثواب يتوقّف على قصد امتثال الأمر النفسيّ، فإنّ امتثال الأمر الغيري بما هو كذلك ولو فرض كونه أصليّاً لا يتحقّق في الخارج إلّا مع قصد التوصّل إلى الواجب النفسيّ وبدونه لا يكون الإتيان بالمقدّمة امتثالاً له، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

٢. إذا كان ما يسمّى بالمسبّب من قبيل العناوين التوليديّة التي يكون وجودها في الخارج بعين وجود منشأ انتزاعها كالتعظيم المنتزع عن القيام الخارجي، فالحقّ فيه أنّ الوجوب المتعلّق بالمسبّب يتعلّق بسببه الذي هو المنشأ لانتزاعه.

به بما أنّه معنون بعنوان المسبّب، ولذا كان النزاع في وجوب المقدّمة السببيّة قليل الجدوى، كما أفاده السيّد المرتضى ﷺ.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الثواب المترتّب على إتيان الواجب الغيري بقصد التوصّل متّحد[1] مع الثواب المترتّب على نفس الواجب النفسيّ، غاية الأمر أنّ الثواب يزيد عند إتيان المقدّمة بقصد التوصّل، وتكون الإطاعة من حين الشروع بالمقدّمة.

وتوهّم تعدّد الثواب من جهة المقدّمة وذيها -تمسّكاً بالآية المباركة الدالّة على ترتّب الثواب على المسافرة مع النبيّ ﷺ مقدّمة للجهاد في وقعة تبوك مع أنّه لم يترتّب الجهاد على المسافرة في تلك الواقعة- فاسد، فإنّ إظهار جلالته ﷺ بالمسافرة معه من أعظم العبادات في حدّ نفسه، ولا دخل لكون المسافرة مقدّمة للجهاد في ذلك أصلاً، فالثواب عليها من قبيل الثواب على العبادة النفسيّة لا الغيريّة.

**[الثاني: في دفع الإشكال عن الطهارات الثلاث]**

**الأمر الثاني:** ربما يشكل الأمر في الطهارات الثلاث من وجهين:

الأوّل: أنّه لا إشكال في ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث، وفي كونها عبادة مع أنّ الأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة لا يكون إلّا توصّليّاً ولا يترتّب ثواب على امتثاله.

---

وأمّا إذا كان من قبيل المعاليل المترتّبة على عللها المغايرة لها في الوجود كإلقاء النار المترتّب عليه الإحراق مع تغايرهما في الخارج لمغايرة مبدأيهما فيه، فلا مجال فيه لدعوى خروجه عن محلّ البحث في وجوب مقدّمة الواجب واتّصافه بالوجوب النفسيّ المتعلّق بمسبّبه، فإنّ ملاك البحث المزبور مشترك فيه بينه وبين سائر المقدّمات، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

١. الظاهر أنّ الإتيان بالمقدّمة بداعي التوصّل إلى الواجب النفسيّ يوجب استحقاق الثواب عليه غير الثواب المترتّب على إتيان الواجب النفسيّ، وذلك لأنّ الإتيان المزبور بنفسه ومع قطع النظر عن ترتّب الواجب النفسيّ عليه مصداق لتعظيم المولى، وجري من العبد على طبق عبوديته.
نعم ترك المقدّمة لا يزيد على الهتك المتحقّق بترك الواجب النفسيّ فلا يترتّب العقاب على ترك المقدّمات زائداً على العقاب المترتّب على ترك الواجب المتوقّف عليها، ولا يفرق فيما ذكرناه بين القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه. [المقرّر ﷺ]

وفيه: ما عرفت من أنّ المقدّمة إذا أُتي بها بداعي التوصّل إلى ذي المقدّمة وامتثالاً لأمره، فلا محالة يكون عبادة ويترتّب عليه الثواب.

الثاني: أنّه لا إشكال في أنّ الطهارات الثلاث بما أنّها عبادة أُخذت مقدّمة للصلاة مثلاً، وليس حالها حال بقيّة المقدّمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدّمة، سواء أُتي بها عبادة أم لا، فلا إشكال في توقّف الأمر الغيري على عباديّتها، وحينئذ فحيث إنّ العباديّة تحتاج إلى وجود الأمر فإمّا أن يكون الموجب لها تعلّق الأمر الغيري بها فيلزم الدور، أو يكون الموجب لها تعلّق الأمر النفسيّ بأنفسها في حدّ ذواتها، وهو أيضاً باطل، لأنّه لا يتمّ في خصوص التيمّم الذي لم يدلّ[1] دليل على كونه مطلوباً في حدّ ذاته أوّلاً، مع أنّ الأمر النفسيّ الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب ثانياً، مع أنّه يصحّ الإتيان بجميع الطهارات بقصد الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها من دون التفات إلى الأمر النفسيّ المتعلّق بها ثالثاً، فليس حالها حال صلاة الظهر والصوم بالإضافة إلى صلاة العصر والاعتكاف المتوقّفين على تحقّقهما في الخارج مع أُمرهما لأنفسهما، ولذا لا إشكال في فسادهما لو لم يقصد أمرهما، بل قصد الأمر النفسيّ المتعلّق بما يتوقّف عليهما أعني صلاة العصر والاعتكاف. وهذا بخلاف الطهارات الثلاث، فإنّه لا إشكال في صحّتها فيما لو أُتي بها بقصد الأمر النفسيّ المتعلّق بما يتوقّف عليها ولو كان ذلك مع عدم الالتفات إلى محبوبيّتها ومطلوبيّتها في حدّ ذواتها.

**[في عدم صحّة تصحيح عباديّة الطهارات الثلاث بالأمر الغيري كما عن صاحب الكفاية]**

ومنه ظهر أنّ ما أجاب به صاحب ***الكفاية*** ﷺ عن الاكتفاء بالأمر الغيري في

---

١. لا يبعد استفادة استحباب التيمّم في نفسه لفاقد الماء من قوله ﷺ: «**التيمّم أحد الطهورين**» (التهذيب، ج ١، ص ٢٠٠-٥٨٠؛ الوسائل، ج ٣، ص ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١) بضميمة الإطلاقات الدالّة على استحباب الطهر في نفسه. [المقرّر ﷺ]

الصحّة -من أنّ الأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدّمة، فيتحقّق قصد الأمر النفسيّ أيضاً ضمناً[١]- فاسد، فإنّ قصد الأمر النفسيّ على الفرض مقوّم للمقدّمية فكيف يصحّ قصد الأمر الغيري بدونه؟ وإلّا فلا بدّ من الالتزام بصحّة صلاة الظهر والصوم في فرض قصد أمر العصر والاعتكاف مثلاً، وهو واضح البطلان.

**[فيما هو التحقيق في الجواب عن الإشكال من أنّ منشأ عباديّة الطهارات الثلاث هو تعلّق الأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة بها أيضاً كالأجزاء]**

والتحقيق في الجواب عن الإشكال أن يقال: إنّه لا وجه لحصر منشأ عباديّة الطهارات الثلاث في الأمر الغيري وفي الأمر النفسيّ المتعلّق بذواتها، بل هناك أمر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة.

بيان ذلك: أنّ الأمر النفسيّ المتعلّق بالصلاة مثلاً، كما أنّ له تعلّقاً بأجزائها -وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلّا بقصد التقرّب- فكذلك[٢] له تعلّق بالشرائط

---

١. كفاية الأصول، ص ١٣٩.

٢. قد عرفت فيما تقدّم أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد لا يكون له تعلّق بنفس القيد أصلاً، وإلّا لم يبق فرق بين الأجزاء والشرائط ولزم استحالة اتّصاف الشرائط بالوجوب الغيري كاستحالة اتّصاف الأجزاء به.
فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الواجب المشروط بالطهارات الثلاث بما أنّه يتوقّف عليها بما هي عبادة فالأمر الغيري المتعلّق بها وإن كان يتوقّف على كونها عبادة إلّا أنّ كونها عبادة لا يتوقّف على تعلّق الأمر الغيري بها، بل هو متوقّف على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:
أحدهما: قصد الأمر النفسيّ المتعلّق بها مع قطع النظر عن مقدّميّتها للواجب، وهذا يتوقّف على وجود الأمر النفسيّ وهو ثابت في الغسل بلا إشكال، وفي الوضوء أيضاً على المختار، بل لا يبعد ثبوته في التيمّم أيضاً كما مرّ.
وثانيهما: قصد التوصّل بها إلى الواجب، فإنّه أيضاً كما عرفت موجب لوقوع المقدّمة عبادة ولو لم نقل بوجوبها شرعاً، فالآتي بالطهارات بقصد التوصّل بها إلى الواجب قد أوجد المقدّمة في الخارج وإن لم يكن ملتفتاً إلى الأمر النفسيّ المتعلّق بها وقاصداً لامتثاله، كما أنّ الآتي بها بقصد أمرها النفسيّ موجد للمقدّمة أيضاً وإن لم يلتفت إلى المقدّمية، فإنّ الأمر الاستحبابي ولو فرض تبدّله بالأمر الوجوبيّ لزوال حدّ الاستحباب بعروض الوجوب الغيري إلّا أنّ ذات الطلب الاستحبابي موجود في ضمن الطلب الفعلي لا محالة، كما هو الحال في جميع موارد الاشتداد وتبدّل الضعيف بالقويّ.

المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصّة من الأمر النفسيّ وهو الموجب لعباديّتها، فالموجب للعباديّة في الأجزاء والشرائط على نحو واحد.

فإن قلت: ما الفرق بين الطهارات الثلاث وبقيّة الشروط في أنّ الأمر النفسيّ أوجب عباديّتها دون غيرها، مع أنّ تعلّق الأمر النفسيّ بجميعها على نحو واحد؟

قلت: الفارق هو: أنّ الغرض في خصوص الطهارات الثلاث -أعني به رفع الحدث- لا يكاد يحصل إلّا إذا أُتي بها عبادة دون بقيّة الشرائط، ولا مانع من اختلاف الشرائط في هذه الجهة، بل لا مانع من اختلاف الأجزاء أيضاً بالعباديّة وعدمها في مرحلة الثبوت وإن لم يتّفق ذلك في مرحلة الإثبات.

فتحصّل أنّ توقّف الأمر الغيري في الطهارات الثلاث على عباديّتها مسلّم إلّا أنّ توقّف عباديّتها على الأمر الغيري أو على الأمر النفسيّ الاستحبابي المتعلّق بأنفسها، ممنوع، بل العباديّة متوقّفة على الأمر النفسيّ المتعلّق بالمشروط بها فلا إشكال، ولعمري دفع الإشكال بما ذكرنا واضح. ومن العجب أنّ العلّامة الأنصاري ﷺ اعتنى بالإشكال غاية الاعتناء، ولم يأت بجواب صحيح، كما يظهر لمن راجع ***كتاب الطهارة***[1] ***والتقريرات***[2].

---

فتحصّل إنّ لزوم الإتيان بالطهارات الثلاث عبادة لم ينشأ من ناحية أمرها الغيري، بل من جهة كون المقدّمة عبادة ولو لم نقل بوجوبها الغيري أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّ الواجب المشروط بالطهارة يتوقّف حصوله في الخارج على تحقّق الأفعال الخارجيّة وقصد التقرّب بها من المولى، فالمقدّمة منحلّة إلى ذات الفعل وقصد التقرّب بها، فإذا أُتي بالأفعال في الخارج ولم يقصد بها التقرّب بها من المولى فلم توجد المقدّمة في الخارج فلا تصحّ العبادة المشروطة بها، وأمّا إذا قصد بها التقرّب -سواء كان ذلك من جهة قصد امتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بها أو من جهة قصد التوصّل بها إلى العبادة المشروطة بها- فالمقدّمة قد وجدت في الخارج وتصحّ معه العبادة المشروطة بها، ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه. [المقرّر ﷺ]

١. كتاب الطهارة، ص ٨٨.

٢. مطارح الأنظار، ص ٧٠-٧١.

**تنبيه: [في صور صحّة الوضوء والغسل قبل دخول وقت الواجب المشروط بهما وبعده]**

لا إشكال في صحّة الوضوء والغسل بداعي محبوبيّتهما وامتثال الأمر النفسيّ المتعلّق بأنفسهما قبل دخول وقت الواجب المشروط بهما، كما أنّه لا إشكال في صحّة الإتيان بهما قبل الوقت بداعي امتثال الأمر النفسيّ الاستحبابي المتعلّق بالمشروط بهما صحّة أو كمالاً.

وأمّا بعد دخول وقت الواجب النفسيّ المشروط بالطهارة فإن أُتي بهما بداعي الأمر النفسيّ المتعلّق بذلك الواجب النفسيّ المشروط بالطهارة، فلا إشكال في الصحّة أيضاً كما عرفت.

وإن أُتي بهما لا بداعي التوصّل إلى ذلك الواجب، بل بداع آخر، ولم يكن له داع إليه فعلاً، فالحقّ صحّتهما أيضاً، لأنّ الأمر النفسيّ الاستحبابي المتعلّق بهما وإن كان مندكّاً[1] في ضمن الأمر النفسيّ المتعلّق بهما في ضمن الأمر بالمقيّد بالطهارة إلاّ أنّ المعدوم هي المرتبة الاستحبابيّة.

وأمّا ذات الطلب فهي باقية عند الاشتداد والتبدّل إلى مرتبة أكيدة أيضاً فيصحّ الإتيان بهما بداعي ذات الطلب الموجود في تلك المرتبة الاستحبابيّة وإن كانت تلك المرتبة زائلة ومتبدّلة إلى مرتبة أُخرى أكيدة.

هذا حال الأمر الاستحبابي مع الأمر الوجوبيّ النفسيّ الضمني، وأمّا مع الأمر الوجوبيّ الغيري فلا تبدّل أصلاً، بل كلاهما موجودان بالفعل ولا تنافي بينهما.

---

١. اندكاك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبيّ عند عروض الوجوب على ما كان مستحبّاً في نفسه مبنيّ على أن يكون التمايز بينهما في الاختلاف في المرتبة بعد اشتراكهما في جامع الطلب، وأمّا بناءً على ما تقدّم من كون التمايز ناشئاً من الاختلاف في الملاك المستلزم للترخيص في الترك تارة، ولعدم الترخيص فيه أُخرى من دون أن يكون الطلب في أحدهما أضعف من الآخر، فلا تبدّل في المرتبة أيضاً لينداك أحدهما في الآخر. نعم عند عروض الوجوب -لحدوث الملاك الملزم بعد ما لم يكن- يتبدّل الترخيص في الترك بعدم الترخيص فيه، لكنّه أجنبيّ عن التبدّل في نفس الحكم واندكاك الاستحباب في ضمن الوجوب. [المقرّر رحمه الله]

توضيح ذلك: أنّ في الوضوء والغسل -بعد فعليّة وجوب ما يتوقّف عليهما- ثلاث جهات:

الأُولى: كونهما مطلوبين بالطلب الاستحبابي النفسيّ.

الثانية: كونهما[1] مطلوبين بالطلب النفسيّ الوجوبيّ الضمني.

الثالثة: كونهما مطلوبين بالطلب الغيري الوجوبيّ، وعند اجتماع الجهات تندكّ الجهة الأُولى في الثانية دون الثالثة.

والضابط: أنّ الأمر الوجوبيّ إن كان متعلّقاً بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي فلا بدّ وأن يندكّ أحدهما في الآخر، فيتحصّل منهما طلب واحد أكيد، لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد.

وأمّا إذا كان أحدهما في طول الآخر ومتعلّقاً بالفعل المأتيّ به بداعي الأمر الأوّل -بأن يكون المأمور به في الأمر الثاني هو الفعل المقيّد بكون الداعي له هو الأمر الأوّل- فيتعدّد الموضوع فلا إشكال.

مثال الأوّل: تعلّق النذر بفعل مستحبّ في حدّ ذاته كصلاة الليل مثلاً، فإنّ الصلاة لرجحانها ذاتاً وتعلّق النذر بها تكون واجبة لا محالة، ويندكّ الأمر الاستحبابي في الوجوب، ويكتسب الأمر الاستحبابي ما كان فاقده، وهو تأكّد الطلب كما أنّ الأمر الوجوبيّ الناشئ من قبل النذر يكتسب من الأمر الاستحبابي ما هو فاقده، وهي تعبّديّة الأمر فتكون نتيجة امتزاج أحد الأمرين بالآخر وجوباً واحداً نفسيّاً تعبديّاً.

ومثال الثاني: الإجارة على صلاة الليل عن ميّت أو عن حيّ بناءً على الجواز، فإنّ الأمر الاستحبابي متعلّق بإتيان العمل عن الغير بدلاً عنه وبداعي امتثال الأمر

---

١. قد عرفت أنّ الأمر بالمشروط لا يتعلّق بنفس الشرط ليتكلّم في أنّ الأمر الاستحبابي المتعلّق بالشرط كالطهارات في محلّ الكلام هل يندكّ في ضمن الأمر الوجوبيّ المتعلّق بالواجب المشروط بها أو لا. [المقرّر قدس سره]

المتعلّق به[1] فهو متعلّق بذات العمل بخلاف الأمر الوجوبيّ الناشئ من الإجارة، فإنّه متعلّق بإتيان الصلاة بداعي امتثال أمرها الأوّل، فقد أُخذ الأمر الأوّل في موضوع الأمر الثاني، فلا يعقل تبدّل أحدهما بالآخر لكونه في طوله، كما هو الحال في الأمر الوجوبيّ المقدّمي الناشئ من قبل الأمر بصلاة العصر المتعلّق بإتيان صلاة الظهر بداعي أمرها، ولذا لا إشكال في فساد صلاة الظهر لو أُتي بها بداعي امتثال الأمر بالعصر، وفي فساد العبادة الاستئجاريّة إذا أُتي بها بداعي امتثال الأمر الناشئ من قبل الإجارة ففيما نحن فيه حيث إنّ الأمر النفسيّ الضمني متعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر النفسيّ الاستحبابي فلا مناص عن اتّحادهما، بخلاف الأمر الغيري المترشّح من الأمر بذي المقدّمة فإنّه في طوله ومتعلّقه هو العمل المأتيّ به بداعي الأمر الأوّل، وهو توصّلي محض، فلا اتّحاد له مع الأمر النفسيّ الاستحبابي العبادي أصلاً.

والعجب من العلّامة الأنصاري ﷺ حيث إنّه خلط الوجوب الغيري بالوجوب الضمني، فحكم في المقام باتّحاد الأمر النفسيّ الاستحبابي مع الأمر الغيري المترشّح واندكاكه فيه[2] مع أنّهما طوليّان! فتدبّر في أطراف ما ذكرناه، فإنّه دقيق وبه حقيق.

---

١. لا يخفى أنّ الأمر المتعلّق بكلّ مكلّف إنّما يمكن امتثاله في الخارج من ذلك المكلّف، ولا معنى لامتثال غير المكلّف التكليف المتوجّه إلى شخص آخر، خصوصاً فيما إذا فرض سقوط ذلك التكليف بموت أو بغيره، فلا وجه لدعوى أنّ النائب لا بدّ له أن يقصد امتثال الأمر المتعلّق بالمنوب عنه، بل اللازم على النائب أن يقصد في عمله امتثال الأمر المتوجّه إليه المتعلّق بإتيان العمل عن الغير، سواء كان ذلك الأمر وجوبيّاً أو كان استحبابيّاً.

ثمّ إنّ الأمر الاستحبابي المتعلّق بالنيابة في العبادات بما أنّه عبادي فهو متعلّق بذات العمل الصادر نيابة عن الغير، وبصدوره عن داع قربي. وبما أنّ المفروض تعلّق الأمر الناشئ من قبل الإجارة بذلك أيضاً فمتعلّق أحدهما عين متعلّق الآخر، فيكون الحال في موارد الاستئجار كالحال في موارد تعلّق النذر بعبادة مستحبّة في نفسها، ويترتّب على ذلك صحّة العبادة الاستئجاريّة إذا أُتي بها بداعي امتثال الأمر الناشئ من قبل الإجارة أيضاً ولو كان الآتي بها غافلاً عن تعلّق الأمر الاستحبابي بالنيابة في نفسها.

وممّا ذكرناه يظهر الحال في المقام وفي ما إذا كان واجب نفسي مقدّمة لواجب نفسي آخر. [المقرّر ﷺ]

٢. مطارح الأنظار، ص ٧٠ - ٧١؛ كتاب الطهارة، ص ٨٨.

**[في أنّ المتحصّل ممّا ذكر أمران]**

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أمران:

**الأوّل: [أنّ الأوامر الغيريّة لا توجب عباديّة الطهارات الثلاث وترتّب الثواب عليها إلّا إذا قصد بها التوصّل إلى ذي المقدّمة]**

أنّ الأوامر الغيريّة المتعلّقة بالطهارات الثلاث لا توجب عباديّتها وترتّب الثواب عليها إلّا إذا كان الإتيان بها بقصد التوصّل إلى غاياتها، فإنّ الأمر الغيري حيث إنّه في هويّة ذاته متقوّم بالغير فلا محرّكيّة له بنفسه، بل محرّكيّته بعين محرّكيّة الأمر النفسيّ المتعلّق بالغاية، ففي فرض عدم قصد التوصّل لا يكون الأمر النفسيّ محرّكاً، فلا يكون الغيري محرّكاً أيضاً.

ولعلّ ما ذكرناه ارتكازي في نفوس العقلاء، بداهة أنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل الدراهم لاشتراء اللحم فحصّلها لاشتراء شيء آخر، فلا يعدّ هذا العبد ممتثلاً لأمره وعاصياً لآخر.

**[في أنّ قصد التوصّل لا يعتبر في اتّصاف المقدّمة بالوجوب كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ]**

وأمّا الاستدلال بذلك لأصل المطلب -كما عن العلّامة الأنصاري[1] ﷺ- ففي غير محلّه[2] فإنّ فهم العرف إنّما يكون حجّة في مباحث الألفاظ، والمسألة المبحوث عنها في المقام عقليّة. نعم يكون فهم العرف مؤيّداً للبرهان وكاشفاً عن ارتكازيّته، كما ذكرنا.

---

١. مطارح الأنظار، ص ٧٢.

٢. الاستدلال المزبور إنّما هو من جهة حكم العقل وإدراكه الارتكازي الذي لا يختصّ بمقام دون مقام، وليس مبنيّاً على الفهم العرفي المختصّ حجّيّته بمباحث الألفاظ ليورد عليه بما أُفيد في المتن. [المقرّر ﷺ]

**الثاني: [يكفي في عباديّة الطهارات الثلاث وصحّتها قصد المحبوبيّة الذاتيّة والمطلوبيّة الاستحبابيّة ولو بعد اتّصافها بالوجوب المقدّمي]**

أنّه يكفي في عبادية الطهارات الثلاث قصد المحبوبيّة الذاتيّة والمطلوبيّة الاستحبابيّة ولو كان ذلك بعد اتّصافها بالوجوب المقدّمي بدخول وقت الواجب النفسيّ، وذلك لما مرّ من أنّ ذات الطلب الاستحبابي لا ينعدم بعروض الوجوب النفسيّ. غاية الأمر أنّ حدّ المرتبة الاستحبابيّة يزول بعروض الوجوب في مورده، وما ذكرناه جار في تمام مراتب الاشتداد وغير مختصّ بمقام مخصوص.

**[في الاعتراض على صاحب العروة في ذهابه إلى اجتماع الوجوب الغيري مع الاستحباب]**

وأمّا ما أفاده المحقّق السيّد الطباطبائيﷺ في العروة من أنّه لا مانع من بقاء الاستحباب بعد عروض الوجوب لإمكان اجتماع الحكمين من جهتين على ما قوّاهﷺ من جواز اجتماع الأمر والنهي[1] فغير سديد، فإنّ محلّ الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا كانت الجهات تقييديّة لا تعليليّة، والمقام من قبيل الثاني.

والضابط الفارق بينهما أنّ الجهات إذا كانت بحيث يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة بكلّ منها مستقلاً -كما في الصلاة والغصب- فالجهات تقييديّة، وإلّا فهي تعليليّة. وجهات الحسن والقبح التي تترتّب على الأفعال الخارجيّة وتكون داعية إلى جعل الحكم على طبقها من القسم الثاني، فإذا فرضنا أنّ في الفعل الواحد مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أُخرى فلا إشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فيه بالجهتين، لأوله إلى اجتماع الضدّين بالبداهة.

وبالجملة، المراد من الجهات في بحث اجتماع الأمر والنهي هي التي بها تتعدّد المتعلّقات ويكون متعلّق كلّ حكم أمراً مغاير المتعلّق الآخر، وأمّا تعدّد الجهات -التي

---

١. العروة الوثقى، فصل في شرائط الوضوء، المسألة ٣٣.

هي من قبيل الدواعي- مع وحدة المتعلّق فهو أجنبيّ عن ما هو محلّ البحث في تلك المسألة بالكلّيّة، فالوضوء مثلاً بما أنّه فعل واحد لا يمكن اتّصافه بحكمين ولو بداعيين.

هذا، مع أنّ الجهة التعليليّة في المقام أيضاً واحدة[1] ضرورة أنّ الداعي إلى طلبه -وهو رفع الحدث- واحد لا تعدّد فيه، فما نحن فيه أجنبيّ عن باب تعدّد الدواعي أيضاً.

**[في أنّه إذا أتى المكلّف بالطهارات الثلاث بداعي التوصّل ثمّ انصرف عن إتيان ذي المقدّمة فهل تتّصف الطهارات بالوجوب أم لا؟ وهل تتّصف بالعبادة أم لا؟]**

بقي في المقام شيء، وهو: أنّ المكلّف إذا أتى بالطهارات الثلاث بداعي التوصّل بها إلى غاياتها ولكنّه بدا له بعد إيجادها عن الإتيان بغاياتها فهل عدم الإتيان بها خارجاً يمنع عن حصول الإطاعة بها وامتثال أوامرها أولا؟

أمّا على القول بالمقدّمة الموصلة فلا إشكال في أنّ عدم الإيصال الخارجي يكشف[2] عن عدم تعلّق الوجوب بها من أوّل الأمر، وكان تعلّق الأمر بها تخيّلاً من الفاعل.

وأمّا بناءً على عدم اعتبار الإيصال في الاتّصاف بالوجوب -كما هو الأقوى- فيظهر من بعض اعتباره في العباديّة وترتّب الثواب على المقدّمة، ولكنّه خلاف التحقيق، لما عرفت من أنّ المحرّك في فرض قصد التوصّل هو الأمر النفسيّ. وبما

---

١. ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء وإن كان أمراً واحداً إلّا أنّ الداعي إلى طلبه أمران: أحدهما كونه محبوباً في ذاته. الثاني توقّف الواجب الفعلي عليه. فلا وجه لما أُفيد في المتن من كون الجهة التعليليّة واحدة. [المقرّر ﷺ]

٢. عدم ترتّب الواجب النفسيّ على الطهارات وإن كان يكشف عن عدم انطباق الواجب الغيري عليها بناءً على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة إلّا أنّه لا يكشف عن فسادها بعد فرض كونها محبوبة من غير جهة توقّف الواجب النفسيّ عليها أيضاً وحصول التقرّب بها خارجاً. [المقرّر ﷺ]

أنّ الإتيان بها في هذا الفرض إنّما كان بتحريك الأمر النفسيّ وبداعي إطاعته، ولا يعتبر في العبادة أزيد من كونها بداعي الأمر ويتحريكه، فلا مناص عن الحكم بالصحّة في مفروض الكلام، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والبداء بعد العمل لا يغيّر ما وقع عبادة عمّا هو عليه.

**المبحث الخامس: في تقسيم الواجب إلى تعييني وتخييري**

**فالأوّل:** ما لا بدل له، فلا يسقط أمره بإتيان غيره بخلاف الثاني، فإنّه يسقط أمره بإتيان بدله. ولا إشكال في وقوعه في الشرعيّات والعرفيّات، إنّما الإشكال في تعقّل كنهه وشرح حقيقته من جهة أنّ الإرادة التي هي من الصفات النفسانيّة لا بدّ وأن يكون متعلّقها أمراً معيّناً غير مبهم، فلا يعقل تعلّقها بما له بدل وما هو مردّد بين الأمرين. والوجوه التي يتفصّى بها عن الإشكال أُمور:

**[في ذكر الوجوه الخمسة التي يتفصّى بها عن الإشكال في الواجب التخييري من حيث إبهام المتعلَّق]**

**الأوّل:** أنّ امتناع الإبهام وعدم التردّد في متعلّق الإرادة يختصّ بالإرادة التكوينيّة ولا يعمّ التشريعيّة.

**الثاني:** أنّ الغرض من الواجبين حيث إنّه واحد فلا محالة يكون المؤثّر فيه أيضاً واحداً، وهو الجامع بين الفعلين، فيكون التخيير بينهما في الحقيقة تخييراً عقلياً.

**الثالث:** أنّ الواجب هو الجامع العنواني الانتزاعي، وهو مفهوم «أحدهما» الصادق على كلّ منهما، وهذا الوجه في طول الثاني ومترتّب على عدمه، وإلّا فلو أمكن وجود جامع حقيقي يتعلّق به التكليف، فلا تصل النوبة إلى الجامع الانتزاعي أبداً.

**الرابع:** أنّ كلّ واحد من الواجبين واجب تعييناً إلّا أنّ أحدهما يسقط بفعل الآخر.

وهذا الوجه بظاهره لا يمكن التفوّه به، إلّا أنّ الظاهر أنّ مراد القائل به هو أنّ هناك غرضين متزاحمين لا يمكن جمعهما في الوجود الخارجي، ولأجله تقع المزاحمة بين الأمرين، فيكون كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، والتزاحم في المقام وإن كان يغاير التزاحم في مقام الامتثال -في أنّ التزاحم في المقام إنّما نشأ من عدم إمكان اجتماع الملاكين وجوداً وإلّا فالمكلّف قادر على إيجاد كلا الفعلين في الخارج. وأمّا التزاحم في مقام الامتثال فهو إنّما ينشأ عن عجز المكلّف عن امتثال التكليفين من دون أن يكون هناك تزاحم في الملاك أصلاً -إلّا أنّ نتيجة التزاحم في كلا المقامين هو اشتراط خطاب كلّ منهما بعدم وجود متعلّق الآخر.

**الخامس**[1]: أن يكون الواجب هو الواحد المعيّن من الفعلين أو الأفعال وهو الذي يعلم الله تبارك وتعالى أنّ العبد يختاره.

وهو لظهور[2] فساده غير قابل للتصدّي لجوابه.

**[في أنّ المختار من الوجوه الخمسة هو الأوّل وهو عدم الإشكال في كون متعلّق الإرادة التشريعيّة مبهماً]**

والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الأوّل.

---

١. وهناك وجه سادس، وهو أن يكون الواجب كلّ منهما تعيينياً، ويكون الإتيان بواحد منهما في الخارج موجباً لسقوط الآخر أيضاً بحكم المولى إرفاقاً وتسهيلاً على المكلفين. ويرد عليه أوّلاً: أنّه خلاف الوجدان في موارد الواجبات التخييريّة.

وثانياً: أنّه يستلزم تعدّد العقاب عند عصيان الوجوب التخييري وعدم الإتيان بشيء من الفعلين، وهو خلاف المفروض. [المقرّر ﷺ]

٢. إذ يرد عليه أوّلاً: أنّ التكليف بالمعيّن خلاف ظواهر الأدلّة الدالّة على الوجوب التخييري.

وثانياً: أنّه ينافي الاشتراك في التكليف المقطوع به من الأدلّة.

وثالثاً: أنّه إذا فرض عصيان المكلّف وعدم إتيانه بشيء من الفعلين فما ذا يكون متعلّق التكليف التخييري؟ وبما أنّه لا تعيّن له في هذا الفرض لا يكون له تعيّن في فرض الامتثال أيضاً، ضرورة أنّ الامتثال والعصيان إنّما يتعلّقان بشيء واحد. [المقرّر ﷺ]

توضيحه: أنّ كلّ ما فرض اعتباره في الإرادة التكوينيّة فإن كان معتبراً فيها لا لخصوصيّة كونها تكوينيّة بل لكونها إرادة[1]، فهو معتبر في التشريعيّة أيضاً لا محالة، بخلاف ما إذا كان اعتباره فيها لأجل خصوصيّة كونها تكوينيّة، فلا يعمّ التشريعيّة قطعاً، ولا بأس في افتراقهما في بعض الأُمور.

مثلاً تنقسم الإرادة التشريعيّة إلى تعبّديّة وتوصّليّة باعتبار أنّها إن سقطت بفعل المأمور به وإن لم يقصد به التقرّب فهي توصّليّة وإلّا فتعبّديّة، وهذا الانقسام من خواصّ الإرادة التشريعيّة التي تتعلّق بفعل الغير ولا يعمّ التكوينيّة بالضرورة.

وكذا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بالكلّي الملغى عنه الخصوصيّات الفرديّة والصنفيّة، بل هي كذلك دائماً، غاية الأمر أنّه يختلف دائرة الكلّيّ المتعلّق به الإرادة سعة وضيقاً، وهذا بخلاف الإرادة التكوينيّة، فإنّها لكونها علّة لإيجاد المراد لا تتعلّق إلّا بالشخص لامتناع إيجاد الكلّيّ في الخارج إلّا في ضمن فرده.

والّذي يترجّح في النّظر أن يكون امتناع تعلّق الإرادة التكوينيّة بالمردّد، ومالَه بدل من لوازمها خاصّة، ولا يعمّ التشريعيّة، فإنّ الغرض المترتّب على كلّ من الفعلين

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّه لا موجب لتسرية أحكام الإرادة التكوينيّة إلى الحكم المجعول أصلاً. وأمّا إمكان تعلّق الطلب بأحد الفعلين أو الأفعال على البدل كما أُفيد فهو الصحيح الذي لا ينبغي الريب فيه، ضرورة أنّه لا يعتبر في متعلّق الوجوب -الذي قد عرفت أنّه أمر اعتباري- أن يكون من الكلّيات المتأصّلة، بل يجوز أن يكون من الكلّيات الانتزاعيّة، فإذا فرض ترتّب غرض واحد على أحد الفعلين أو الأفعال على البدل، فلا بدّ وأن يكون متعلّق الإيجاب أيضاً كذلك.

هذا مع أنّه يمكن تعلّق الصفة الحقيقيّة بأحد الأمرين أو الأُمور أيضاً، فإذا علمنا إجمالاً بعدالة أحد الرجلين مع احتمال عدالة الآخر أيضاً، وفرضنا في الواقع عدالة كلّ منهما. فبما أنّ المعلوم بالإجمال لا تعيّن له في الواقع بالضرورة، لأنّ نسبة العلم الإجمالي إلى كلّ منهما على حدّ سواء، وليست كلتا العدالتين المتحقّقين في الواقع معلومتين على الفرض، وليست العدالة الكلّيّة الجامعة متعلّقة للعلم، إذ المفروض كون إحدى الخصوصيّتين معلومة على الإجمال، فلا مناص من الالتزام بكون متعلّق العلم إحدى العدالتين على نحو الإبهام والتردّد، فإذا أمكن ذلك في الصفات الحقيقيّة ففي الاعتباريّة بطريق أولى. [المقرّر دام ظلّه]

إذا كان أمراً واحداً -كما هو ظاهر العطف بكلمة «أو» ولو كان عطف جملة على جملة كما هو الغالب أو عطف مفرد على مفرد- فإنّه بحسب مقام الإثبات الموافق لمقام الثبوت يدلّ على أنّ هناك غرضاً واحداً يترتّب على واحد من الفعلين على البدل، فلا بدّ وأن يتعلّق طلب المولى بأحدهما على البدل أيضاً، لعدم الترجيح بينهما، وليس هنا ما يتوهّم كونه مانعاً عن تعلّق الطلب بشيئين كذلك لا ثبوتاً ولا إثباتاً إلّا ما تقدّم من دعوى امتناع تعلّقه بالمبهم والمردّد، وقد عرفت أنّه يختصّ بالتكوينيّة التي لا ينفكّ المراد عنها ويوجد بها، فلا بدّ وأن يكون متعلقها أمراً معيّناً شخصيّاً فيوجد بها في الخارج.

**[في تزييف الوجه الثاني والثالث والرابع من الوجوه الخمسة المذكورة]**

وأمّا الوجه الثاني ففيه: أنّ وحدة الغرض وإن كانت كاشفة عن وحدة المؤثّر لا محالة[1]، لامتناع صدور الواحد عن الكثير إلّا أنّها لا توجب كون التخيير عقليّاً، وتعلّق الطلب بالجامع الملاكي المستكشف تحقّقه بالبرهان لا يكفي في جواز تعلّق التكليف به، بل لا بدّ فيه من أن يكون الجامع جامعاً عرفيّاً يمكن أن يقع في حيّز الخطاب حتّى يخيّر العقل بين أفراده. فالتخيير العقلي يحتاج إلى مقدّمة ثالثة، وهي: وجود الجامع العرفي، والمفروض أنّه غير متحقّق في المقام.

وأمّا الوجه الثالث: فهو في نفسه وإن كان لا مانع من الالتزام به، ضرورة أنّ مفهوم «أحد الشيئين» وإن لم يكن من العناوين الانتزاعيّة التي يكون منشأ انتزاعها موجوداً فعلاً، كمفهوم «المتقدّم» و«المتأخّر» لكنّه ليس من العناوين الانتزاعيّة الفرضيّة غير القابلة لتعلّق التكليف بها أيضاً، بل هو من العناوين التي يمكن فرض منشأ انتزاعها ليكون

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ امتناع صدور الواحد من الكثير إنّما يختصّ بصدور الواحد الشخصي من الكثير. وأمّا الواحد النوعي فلا مانع من صدور فرد منه من شيء وصدور فرد آخر منه من شيء آخر من دون أن يكون بينهما جامع حقيقي أصلاً. [المقرّر ﷺ]

التكليف المتعلّق بها متعلّقاً بمنشإ انتزاعها، وعليه فيمكن فرض منشأ انتزاع له بفرض شيئين أو أشياء وتوجيه التكليف إليه، إلّا أنّك بعد ما عرفت إمكان تعلّق التكليف[1] بواقع أحدهما تعرف أنّ توسيط العنوان الانتزاعي في تعلّق الخطاب يكون لغواً وغير محتاج إليه.

وأمّا الوجه الرابع ففيه: أنّ الاشتراط في الخطاب لأجل التزاحم في مقام الامتثال وإن كان أمراً ممكناً -كما التزمناه في التزاحم الخطابي- إلّا أنّ فرض التزاحم بين الملاكين وامتناع وجود الغرضين في الخارج مع قدرة المكلّف على إيجاد كلا الفعلين في الخارج من باب فرض أنياب الأغوال، وظاهر الدليل يدفعه[2] لعدم تعليق كلّ من الخطابين على عدم الإتيان بمتعلّق الآخر بإحدى أدوات الشرط، بل ظاهر العطف بكلمة «أو» وحدة الغرض كما عرفت.

مضافاً إلى أنّ القول بالاشتراط حتّى في التزاحم الخطابي مبنيّ على إمكان الترتّب كما هو الأقوى، ولا يمكن الالتزام به ممّن يرى استحالة الترتّب، كالمحقّق

---

١. لا يخفى أنّ ما ذكرناه من إمكان تعلّق الطلب بأحد الفعلين أو الأفعال على البدل متّحد مع هذا الوجه بعينه.

وأمّا ما أُفيد في المتن: من إمكان تعلّقه بواقع أحد الفعلين أو الأفعال، فإن أُريد منه الواقع المعيّن الذي يختاره المكلّف خارجاً فالالتزام بتعلّق التكليف به متّحد مع الالتزام بالوجه الخامس الواضح بطلانه، وإن أُريد منه غيره فلا واقع لعنوان أحدهما ليلتزم بجواز تعلّق التكليف به دون نفس العنوان. [المقرّر ﷺ]

٢. يرد على هذا الوجه -مضافاً إلى ما أفيد في المتن- أوّلاً: أنّ التضادّ بين الغرضين إن كان بمعنى أنّه مع وجود أحدهما في الخارج لا يبقى مجال لاستيفاء الآخر بعده. وأمّا استيفاء الغرضين معاً فهو بمكان من الإمكان، فلازمه أن يأمر المولى بإيجاد الفعلين معاً المترتّب على كلّ منهما غرض إلزامي على الفرض، وهذا ينافي كون الوجوب تخييرياً حتّى فيما أمكن المكلّف أن يجمع بين الفعلين.

وإن كان بمعنى استحالة تحقّق الغرضين واستيفائهما في الخارج حتّى في فرض مقارنة أحد الفعلين للآخر، فهو يستلزم عدم تحقّق الامتثال فيما إذا أتى المكلّف بالفعلين معاً، لاستحالة وجود الغرضين معاً، لتضادّهما، ووجود أحدهما دون الآخر، لامتناع الترجّح بلا مرجّح، وهو واضح البطلان.

وثانياً: إنّ لازم الالتزام بوجود الغرضين الإلزاميّين في موارد الوجوب التخييري هو الالتزام بتعدّد العقاب عند عدم الإتيان بشيء من الواجبين معاً، بناءً على ما هو الصحيح، كما ستعرف من لزوم الالتزام به في موارد تزاحم الخطابين مع أنّه ظاهر الفساد في المقام. [المقرّر ﷺ]

صاحب ***الكفاية***[١] ﷺ، بل إنّ القول بالاشتراط في التزاحم الخطابي لا يستلزم القول به في المقام أصلاً، فإنّ الملاكين فيما نحن فيه على الفرض متزاحمان[٢] في الملاكيّة. ومن الواضح أنّ الملاك المزاحم بملاك آخر لا يصلح لأن يكون داعياً إلى التكليف، فلا مناص من كون أحد الملاكين على البدل ملاكاً فعليّاً وقابلاً للدعوة، فينتج خطاباً واحداً بأحد الشيئين على البدل، لا خطابين مشروطين. وهذا بخلاف التزاحم الخطابي، فإنّ كلّاً من الملاكين فيه قابل للدعوة في حدّ نفسه، وإنّما الممتنع وجودهما معاً في الخارج، لعدم القدرة على إيجاد الفعلين اللذين يترتّب عليهما الملاك، فلا محالة يكون التزاحم موجباً لأن يكون مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر. فالفرق بين التزاحم في المقامين في غاية الوضوح، فتدبّر جيّداً.

**تتميم: [في التخيير بين الأقلّ والأكثر إمكاناً واستحالةً]**

لا إشكال في إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر إذا أُخذ الأقلّ بشرط لا[٣] بمعنى أنّه يؤخذ بحيث يخرج عن قابليّة لحوق الزائد عليه، مثل الدخول في الركوع في الاقتصار على التسبيحة الواحدة في الركعة الثالثة أو الرابعة، أو رفع الرأس من الركوع

---

١. كفاية الأُصول، ص ١٦٦ ومابعدها.

٢. لا يخفى أنّ التزاحم بين الملاكين إنّما يكون فيما إذا كان أحدهما مقتضياً لجعل حكم على خلاف ما يقتضيه الآخر.

وأمّا في المقام فلا تزاحم بين الملاكين في دعوة كلّ منهما إلى جعل الحكم على طبق ما يقتضيه، إذ المفروض أنّه لا مانع من جعل الحكمين إلّا امتناع استيفاء كلا الملاكين في الخارج، وسيجيء أنّ لازم ذلك هو وجود خطابين مشروطين، لا خطاب واحد متعلّق بأحد الفعلين مثلاً على البدل. [المقرّر ﷺ]

٣. لا يخفى أنّ التخيير فيما إذا كان طرف التخيير هو الأقلّ المأخوذ بشرط لا، وفيما إذا كان الأمر متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة الصادق على الأقلّ تارة وعلى الأكثر أُخرى -كما إذا أمر برسم الخطّ المستقيم الصادق على القصير والطويل- وإن كان أمراً ممكناً وواقعاً في الشرعيّات والعرفيّات إلّا أنّ مرجع ذلك إلى التخيير بين المتباينين، كما هو ظاهر، وأمّا فيما إذا أُخذ الأقلّ لا بشرط وكان وجوده في الخارج منحازاً عمّا يلحقه من الأجزاء الأُخر، فإذا فرض تحقّقه في الخارج فيحصل الغرض، ويسقط الأمر بحصوله، ومعه لا يبقى مجال للتخيير بين الأقلّ والأكثر، فأمر الوجوب التخييري دائر بين أن يكون متعلّقاً بالمتباينين وأن يكون مستحيلاً. [المقرّر ﷺ]

أو السجود في أذكار الركوع والسجود، فإنّه ما لم يخرج عن القابليّة المذكورة بالانتقال إلى غير محلّه لا يتّصف بكونه بشرط لا، بل هو لا بشرط من جهة قابليّته لإلحاق الأكثر به فيكون جزءاً للأكثر والكلام إنّما هو في وقوعه.

والتحقيق: أنّ الذي يساعده الدليل منحصر بالقصر والإتمام، وأمّا إذا كان الركوع والسجود أو التسبيحة في الأخيرتين، فالظاهر من الأدلّة أنّ الواجب منها هو الأقلّ فقط والزائد مطلوب استحباباً وليس من باب التخيير بين الأقلّ والأكثر.

**المبحث السادس: في الوجوب الكفائي**

وتوضيح الحال فيه يحتاج إلى بيان مقدّمة، وهي: أنّ الغرض من المأمور به تارة يترتّب على صرف وجود الطبيعة، وأُخرى على مطلق وجودها الساري، والأوّل منهما يستتبع حكماً واحداً متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة فيكتفي في امتثاله بالإتيان بفرد واحد، وهذا بخلاف الثاني، فإنّ الحكم في مورده ينحلّ ويتعدّد بتعدّد أفراد تلك الطبيعة، ولا يجتزئ في مقام الامتثال بإيجاد فرد منها.

مثلاً إذا كان غرض المولى مترتّباً على إكرام صرف وجود العالم، فالحكم المجعول في مورده يكون واحداً أيضاً، ولازمه جواز الاكتفاء بإكرام واحد من العلماء، إذ لا معنى لبقاء وجوبه بعد حصول الغرض الداعي إلى جعله، وأمّا إذا كان الغرض مترتّباً على إكرام كلّ من يصدق عليه أنّه عالم فالحكم المجعول في مورده يتعدّد بتعدّد أفراده فيتوقّف امتثال حكم كلّ فرد على الإتيان بخصوص متعلّقه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الغرض من المأمور به كما أنّه يختلف باعتبار ترتّبه على صرف الوجود أو على مطلق الوجود كذلك يختلف بالإضافة إلى المكلّف، فتارة يترتّب الغرض على صدور الفعل من صرف وجود المكلّف، وأُخرى يترتّب على صدوره من مطلق وجوده، وعلى الثاني فالوجوب يكون عينيّاً لا يسقط بفعل أحدهم عن الباقين، بخلاف الأوّل، إذ المفروض فيه أنّ موضوع التكليف هو صرف وجود

المكلّف، فبامتثال أحد المكلّفين يتحقّق الفعل من صرف وجود الطبيعة فيسقط الغرض، فلا يبقى مجال لامتثال الباقين.

ومنه ظهرأنّه لو حصل الفعل من الجميع في عرض واحد لاستحق كلّ واحد منهم ثواب امتثال ذلك الأمر، كما لوكان منفرداً به لصدق صرف الوجود عليه، كما أنّه عند مخالفة الجميع يستحقّ كلّ واحد منهم العقاب لتحقّق مناطه فيه، وهذا الوجه الذي ذكرنا هو التحقيق في تصوير الوجوب الكفائي.

**[في تزييف تعريف الكفائي بتعلّق الخطاب بكلّ واحد من المكلّفين عيناً مشروطاً]**

وأمّا ما قيل: من أنّ الخطاب متعلّق بكلّ واحد منهم عيناً غاية الأمرأنّه مشروط بعدم فعل الآخرففي الحقيقة هناك خطابات متعدّدة بعدد أشخاص المكلّفين كلّ منها مشروط بعدم صدورالفعل من الآخر، فهو وإن كان ممكناً [1] في حدّ ذاته ويترتّب عليه النتيجة التي رمناها -وهي استحقاق كلّ منهم الثواب عند اشتراكهم في العمل الواحد في عرض واحد واستحقاقهم العقاب على تقديرترك الجميع وسقوط التكليف عن الباقين بامتثال بعضهم- إلّا أنّ الغرض حيث إنّه واحد ومترتّب على صرف الوجود، فلا بدّ وأن يكون الخطاب أيضاً كذلك، لأنّه يتبعه ويستحيل تخلّفه عنه، وإلّا لكان بلا داع وغرض وهو محال، ففرض قيام غرض واحد بصرف الوجود مستلزم لفرض تعلّق خطاب واحد به أيضاً.

نعم، إذا كان هناك ملاكات متعدّدة ولم يمكن استيفاء جميعها وقع التزاحم في مقام

---

١. إذا كان الواجب الكفائي ممّا يمكن صدوره عن كلّ واحد من المكلّفين كالصلاة على الميّت، فإن كان الترك المفروض كونه شرطاً في تعلّق وجوبه بكلّ واحد منهم هو مطلق الترك ولو كان ذلك في برهة من الزمان قابلة للإتيان به فيها، فاللازم عند تحقّق ذلك أن يجب على كلّ مكلّف أن يأتي به ولو مع فرض إتيان غيره به، وهو خلاف ما فرض من سقوطه بفعل واحد منهم. وإن كان الشرط هو الترك المطلق أعني به الترك في جميع الأزمنة القابلة لتحقّق الواجب فيها فاللازم عند صدور الفعل من الجميع في عرض واحد أن لا يتحقّق الامتثال منهم أصلاً، إذ المفروض عدم تحقّق الشرط على هذا التقدير. [المقرّرﷺ]

الفعليّة، فيكون خطاب كلّ منهم مشروطاً بعدم فعل الآخر، نظير ما إذا وقع التزاحم في المأموربه كإنقاذ الغريقين. **فكما** أنّ نتيجة وقوع التزاحم في فرض عدم قدرة المكلّف على إيجاد الواجبين معاً هو اشتراط كلّ من الخطابين بعدم تحقّق الواجب الآخر، ضرورة أنّ كلّاً منهما إذا كان واجداً لملاك الإلزام به بلا قصورفيه، غاية الأمرأنّ المكلّف لا يقدرعلى استيفاء الملاكين معاً، فلا محالة يكون التكليف بكلّ منهما مشروطاً بعدم تحقّق الفعل الآخر. **كذلك** تكون نتيجة التزاحم في المقام وجود الخطابين على نحو الاشتراط، فإنّه إذا كان هناك غرضان يترتّب أحدهما على فعل مكلّف والآخرعلى فعل مكلّف آخرولم يمكن استيفاؤهما معاً فلا محالة يكون التكليف المتوجّه إلى كلّ منهما مشروطاً بعدم تحقّق الفعل الآخر، وساقطاً بامتثال أحد المكلّفين عن الآخرين.

**[في تنظير الواجب الكفائي بفاقدَي الماء إذا وجدا في وقت الصلاة ماءً يكفي لوضوء أحدهما فقط]**

فإذا فرضنا شخصين فاقدي الماء وجدا في وقت الصلاة ماء لا يكفي إلّا لوضوء أحدهما، فبما أنّ ملاك وجوب الحيازة في كلّ منهما تامّ بلا نقصان، والمفروض أنّه لا يمكن استيفاء الملاكين معاً، لفرض عدم وفاء الماء إلّا بوضوء واحد، فلا محالة يكون إلزام كلّ منهما بالحيازة مشروطاً بعدم سبق الآخر، فإن سبق أحدهما سقط التكليف عن الآخر، كما أنّه إذا تركاها معاً استحق كلّ منهم العقاب.

**[في فرع متفرّع علىٰ التنظير المذكور وهو كونهما في الفرض المزبور متيمّمين]**

**فرع:** إذا كان كلّ من واجدي الماء في الفرض المزبور متيمّماً فهل يبطل تيمّم كلّ منهما، أو لا يبطل شيء منهما، أو يبطل واحد منهما على البدل؟ الأقوى هو الأوّل[1].

---

١. بل الأقوى هو التفصيل بين صورتي سبق أحدهما إلى الحيازة وعدمه ففي الأُولى يبطل تيمّم السابق فقط. ويستكشف به عدم قدرة الآخر على الوضوء، وبقاؤه على ما كان عليه من عدم وجدانه الماء.
وأمّا في الصورة الثانية فبما أنّ كلّاً من الشخصين المفروضين قادر على حيازة الماء واستعماله من دون مزاحم

وبيانه: أنّ في المقام أُموراً ثلاثة:

الأوّل: الأمر بالوضوء.

الثاني: الأمر بالحيازة.

الثالث: القدرة على الحيازة.

لا إشكال في أنّ الأمر بالوضوء مترتّب على الحيازة الخارجيّة وكون الماء في تصرّف المكلّف.

وأمّا الأمر بالحيازة فقد عرفت أنّه مشروط بعدم سبق الآخر وحيازته.

وأمّا القدرة على الحيازة فهي بالقياس إلى كلا الشخصين المفروضين فعليّة، إذ المفروض تمكّن كلّ منهما على حيازة الماء في نفسه، وعدم كفاية الماء المفروض إلّا لوضوء واحد إنّما يكون منشأ لتحقّق التزاحم في مقام فعليّة الحيازة منهما خارجاً.

وأمّا فعليّة قدرة كلّ منهما على الحيازة فلا تزاحم فيها أصلاً، وبما أنّ بطلان التيمّم لم يترتّب في لسان الدليل على الأمر بالوضوء، بل هو مترتّب على وجدان الماء المتحقّق في ظرف القدرة على الحيازة، فيبطل التيمّمان معاً، ومن الضروري أنّ تزاحم الخطابين في ناحية الوضوء لا يستلزم التزاحم في ناحية الحكم ببطلان التيمّمين.

وبالجملة الحكم ببطلان كلا التيمّمين إذا لم يترتّب عليه محذور عقلي فلا مناص من الالتزام به، لإطلاق ما دلّ على بطلان التيمّم بوجدان الماء، المفروض تحقّقه في مفروض الكلام كما عرفت.

---

فيبطل كلّ من التيمّمين. والوجه فيما ذكرناه هو أنّ الأمر بالوضوء وبطلان التيمّم مترتّبان في لسان الدليل على وجدان الماء، فإذا تحقّق يترتّب عليه كلّ من الأثرين، كما أنّه إذا لم يتحقّق، فلا يتحقّق شيء منهما. فالتفصيل بين بطلان التيمّم وعدم الأمر بالوضوء -كما أُفيد في المتن- لا وجه له. [المقرّر ﷺ]

**المبحث السابع: في الموسّع والمضيّق**

ينقسم الواجب باعتبار تحديد الأمر له بزمان مخصوص وعدم تحديده له إلى موقّت وغير موقّت، وينقسم غير الموقت باعتبار لزوم الإتيان به فوراً وعدمه إلى فوري وغير فوري، وينقسم الموقّت باعتبار زيادة الوقت المحدّد له على ما يفي من الزمان بإتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه إلى موسّع ومضيّق.

**[في الإشكال على كلٍّ من الموسّع والمضيّق ودفعه]**

وربما يستشكل في وجود الموسّع تارة وفي المضيّق أُخرى.

أمّا في الأوّل: فبأنه يستلزم جواز ترك الواجب في أوّل الوقت، وهو ينافي وجوبه.

وجوابه: أنّ الغرض إذا كان مترتّباً على صرف وجود الطبيعة من دون أيّ خصوصيّة فيها، فكما أنّه لا يفرق بين أفرادها العرضيّة في جواز الإتيان ببعض الأفراد وترك الآخر، كذلك لا يفرق بين أفرادها الطوليّة، والملاك في كلا المقامين واحد، وهو قيام الغرض بالطبيعة من دون خصوصيّة في بعض الأفراد.

وأمّا في الثاني: فبأنّ الانبعاث بما أنّه لا بدّ وأن يتأخّر عن البعث ولو آناًمّا فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث، أعني بهما الوجوب وفعل الواجب، ولازم ذلك زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب، فإذا فرض تحقّق وجوب الصوم -مثلاً- قبل الفجر مع فرض أنّه مشروط به، فيلزم تقدّم المشروط على شرطه، المستلزم لتقدّم المعلول على علّته، وإذا فرض تحقّقه حين الفجر، فلا بدّ وأن يتأخّر الانبعاث عنه آناًمّا، وهو خلاف المطلوب، إذ لازمه خلوّ بعض الزمان من الواجب فيه، فلا بدّ وأن يلتزم بتحقّق الوجوب قبل الفجر آناًمّا ليكون الانبعاث أوّل وقت الواجب، وبعدم اشتراط الوجوب بدخوله لئلّا يلزم تقدّم المعلول على علّته، وذلك يستلزم عدم وجود المضيّق.

وجوابه: أنّ لزوم تقدّم البعث على الانبعاث وإن كان بديهيّاً إلّا أنّ تقدّمه عليه ليس بالزمان بل بالرتبة، بداهة أنّه لا يزيد على تقدّم العلل التكوينيّة على معلولاتها، فإنّه أيضاً بالرتبة لا بالزمان، فلا مانع من كون أوّل آن الفجر زمان الوجوب والانبعاث كليهما.

نعم لا بدّ[1] من أن يكون علم المكلّف بحدوث الوجوب عند الفجر متقدّماً على الفجر زماناً ليتمكّن من الانبعاث حينه، ولعلّ المستشكل خلط بين تقدّم العلم على الانبعاث وتقدّم البعث عليه، وقد عرفت أنّ اللازم هو الأوّل دون الثاني.

هذا في العلم بالحكم، وأمّا العلم بالموضوع وهو العلم بالفجر في المثال فلا يعتبر تقدّمه على الموضوع زماناً، كما هو ظاهر.

**[في أنّ القضاء هل هو بدلالة دليل الواجب الموقّت على بقاء الوجوب بعد الوقت أو بأمر آخر جديد؟]**

ثمّ إنّ مقتضى القاعدة هل هو وجوب الإتيان بالموقّت في خارج وقته إذا فات في الوقت اختياراً أو لعذر، أو أنّه يسقط بخروج الوقت؟ فيه أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون القرينة متّصلة أو منفصلة، فيلتزم بالسقوط في الأوّل دون الثاني[2].

---

١. لا يخفى أنّ العلم بحدوث الحكم عند تحقّق موضوعه كالعلم بوجوب الصوم عند تحقّق الفجر في المثال وإن كان متقدّماً زماناً على تحقّق الموضوع وحكمه غالباً إلّا أنّه ليس ممّا لا بدّ منه من جهة توقّف الانبعاث عند تحقّق الموضوع على تقدّم العلم بالبعث عقلاً، ضرورة أنّ الترتّب بين العلم بالحكم والعلم بترتّب العقاب على مخالفته واختيار الفعل خارجاً فراراً عن العقاب طبعي لا زماني، فحال العلم بالحكم حال العلم بالموضوع في عدم اعتبار تقدّمه على معلومه زماناً.

٢. وهناك تفصيل آخر ذكره صاحب الكفاية ﷺ وهو متين جدّاً. وحاصله: أنّ التقييد إذا كان لأجل القرينة المتّصلة أو لأجل القرينة المنفصلة فيما كان لها إطلاق لحالتي الاختيار والاضطرار فلا محالة يسقط الأمر بخروج الوقت، إذ لا معنى للأمر بالمقيّد بعده مع عدم التمكّن من امتثاله.

وأمّا إذا لم يكن لها إطلاق وكان القدر المتيقّن هو التقيّد بالوقت مع التمكّن وفي حال الاختيار وكان لدليل الواجب إطلاق بالقياس إلى الإتيان به في الوقت وفي خارجه، فبعد خروج الوقت يؤخذ بإطلاق دليل الواجب لفرض عدم المعارض له في هذا الحال ويثبت الوجوب في خارج الوقت أيضاً. وهذا التفصيل يجري في مطلق موارد ثبوت التقييد بالقرينة المنفصلة من دون فرق بين كون القيد زماناً وكونه زمانيّاً. [المقرّر ﷺ]

**[في أنّ المختار هو السقوط مطلقاً سواء كان التوقيت بالمتّصل أو المنفصل]**

والحقّ هو السقوط مطلقاً.

أمّا في القرينة المتّصلة فظاهر.

وأمّا في المنفصلة فلأنّ القائل بعدم السقوط -بدعوى أنّ التقييد بالمنفصل لا يفيد إلّا كون المقيّد مطلوباً على نحو التعدّد في المطلوب، فإذا سقط أحدهما بقي الآخر على حاله- إن ادّعى أنّ ذلك هو مقتضى القاعدة في تمام التقييدات سواء كان القيد زماناً أم زمانيّاً، فهو سد لباب حمل المطلق على المقيّد، ولا يمكن الالتزام به. وإن ادّعى اختصاص ذلك بخصوص الزمان دون الزماني، فهي دعوى بلا بيّنة وبرهان، مع وحدة الملاك في كلا المقامين، وهو ظهور القيد في الركنية وتضييق دائرة المطلوب الأوّل.

**[في مقتضى ما دلّ على وجوب القضاء في خارج الوقت]**

نعم، إذا قام دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت، فيقع الكلام في أنّ ذلك الدليل هل يكون كاشفاً عن بقاء الأمر الأوّل -لكونه من باب التعدّد في المطلوب أو لكون القيد ركناً في حال الاختيار فقط- أو لا يكون الدليل كاشفاً عن شيء من الأمرين، بل يكون الأمر بالقضاء أمراً جديداً حادثاً بفوت الواجب الأوّل؟

والفرق بين الوجهين الأوّلين أنّ الملاك في تعدّد المطلوب هو كون ذات الفعل مطلوباً في عرض طلب القيد بطلب مستقلّ بحيث يكون هناك طلبان في عرض واحد، بخلاف كون القيد ركناً في حال الاختيار، فإنّ الطلب فيه واحد، غاية الأمر أنّه متعلّق بالمقيّد عند التمكّن وبالفاقد عند عدمه.

والتحقيق هو الوجه الثالث، فإنّ كلّاً من الوجهين الأوّلين وإن كان ممكناً في

مقام الثبوت إلّا أنّه خلاف الظاهر في مقام الإثبات، فإنّ ظاهر لفظ «القضاء» هو تدارك ما فات في وقته، ولا معنى للتدارك على كلّ من الوجهين، فإنّه بناءً عليهما يكون الفعل في خارج الوقت مأموراً به بنفس الأمر الأوّل.

ويؤيّد ما ذكرناه ثبوت القضاء في الحجّ والصوم المنذورين، مع أنّ الوجوب في النذر تابع لقصد الناذر، وهو على الفرض لم يتعلّق إلّا بالفعل المقيّد بزمان خاصّ، فيستحيل بقاء الأمر التابع لقصده بعد فوات الوقت المقصود.

ويؤيّده أيضاً أنّ الأمر بالفاقد في كلّ من الوجهين لا بدّ وأن يتّصل بالأمر الأوّل زماناً كما هو واضح، مع أنّ زمان الأمر بالقضاء ينفصل عن زمان الأمر بالأداء غالباً مثلاً إذا فرضنا فوات الصوم المنذور، فبناءً على أنّ الأمر بقضاء الصوم لا يتوجّه إلّا مقارناً للفجر، فيكون الليل فاصلاً بين زماني الأمر بالأداء والأمر بالقضاء، وأمّا الأمر بقضاء الصلاة فبما أنّه يتوجّه بعد خروج الوقت ففي زمان التمكّن من إدراك أقلّ من ركعة في الوقت يسقط الأمر بالأداء، لكونه مشروطاً بالتمكّن من تمام الركعة في الوقت، ولا يتوجّه الأمر بالقضاء، لكونه مشروطاً بخروج الوقت، فيكون هذا الزمان فاصلاً بين الأمرين لا محالة.

**[في أنّ الفوت - الذي هو موضوع وجوب القضاء - هل يثبت بالاستصحاب أم لا؟]**

ثمّ إنّه فيما ثبت فيه وجوب القضاء -كالصلاة والصوم- إذا خرج الوقت وشكّ المكلّف في الإتيان بالفعل في وقته وقطع النظر عن قاعدة أنّ الشكّ بعد الوقت لا اعتبار به، أو فرض الكلام في غير مورد القاعدة، فهل يجري استصحاب عدم الإتيان بالفعل في الوقت لإثبات وجوب القضاء أو لا؟

**[في أنّ حقيقة الفوت هل هي أمر وجوديّ أو عدميّ؟]**

ومنشؤ الإشكال هو أنّ الفوت -الذي علّق عليه وجوب القضاء في الأدلّة-

هل هو عنوان وجودي يعبّر عنه بخلوّ الوقت عن الفعل ويلازم عدم الإتيان به في الوقت، أو هو عين عدم الإتيان بالواجب في الوقت؟ فعلى الثاني لا إشكال في وجوب القضاء لأنّ موضوعه -وهو عدم الإتيان به في الوقت- يحرز بالأصل المزبور، بخلاف الأوّل، فإنّ وجوب القضاء بناءً عليه ليس من آثار نفس المستصحب، بل هو من آثار ما هو لازم له عقلاً، فيكون إجراء الأصل المزبور لإثبات أثر اللازم مبنيّاً على القول بحجّيّة الأُصول المثبتة ولا نقول بها.

**[في مقتضى الأصل عند الشكّ في كون الفوت أمراً وجوديّاً أو عدميّاً]**

ثمّ إنّه لو شكّ في ذلك ولم يعلم أنّ عنوان الفوت أمر وجودي يلازم عدم الفعل في الوقت، أو أنّه نفس عدم الفعل لما أمكن إجراء الاستصحاب أيضاً، لأنّه متوقّف على إحراز كون المستصحب ذا أثر شرعي، فالشكّ فيه يكون شكّاً في صحّة جريان الاستصحاب، وأنّ المورد هل هو قابل للتعبّد أو لا؟ فلا يمكن الحكم بشمول أدلّته لكون الشبهة مصداقيّة، فيكون الفعل بعد سقوط الاستصحاب مجرى للبراءة.

**المبحث الثامن: في المرّة والتكرار**

قد أشرنا سابقاً إلى أن الواجبات الشرعيّة قد تكون انحلاليّة فيتعدّد الحكم بانحلال موضوعاتها كما يتعدّد بتعدّد المكلّفين نظير وجوب الصوم والصلاة في كلّ سنة ويوم، وقد لا تكون انحلاليّة كوجوب الحجّ بالإضافة إلى الاستطاعة، فمن نظر إلى القسم الأوّل حكم باستفادة التكرار من الأمر، ومن نظر إلى القسم الثاني حكم باستفادة المرّة.

والتحقيق: بطلان هذا النزاع رأساً، فإنّ تعدّد الحكم بتعدّد موضوعه ووحدته بوحدته أجنبيّ عن دلالة الأمر على التكرار والمرّة بالكلّيّة.

**المبحث التاسع: في الفور والتراخي**

ومعنى كون الواجب فورياً هو تضيّقه ولزوم البدار إلى امتثاله، كما أنّ معنى جواز التراخي هو توسعته. ومن الواضح عدم دلالة الأمر على السعة والضيق أصلاً، لا لفظاً ولا عقلاً، فيكون النزاع في الفور والتراخي كالنزاع في المسألة السابقة في البطلان.

## [الفصل الثالث: في الإجزاء]

الفصل الثالث في أنّ الإتيان بالمأموربه على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟

### [في بيان أُمور قبل الخوض في المقصود]

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أُمور:

#### [الأوّل: في المراد من الاقتضاء]

**الأوّل:** أنّ الاقتضاء المبحوث عنه في المقام هو بمعنى العلّيّة والسببيّة، ولذا نسبه المتأخّرون من المحقّقين إلى الإتيان دون الأمر، خلافاً للمتقدّمين حيث نسبوه إلى نفس الأمر

#### [الثاني: في المراد من «على وجهه»]

**الثاني:** أنّ المراد من لفظ «على وجهه» المأخوذ قيداً في عنوان البحث هو: إتيان المأموربه جامعاً لجميع ما اعتبر فيه عقلاً وشرعاً، لا خصوص قصد الوجه،

فإنّه غير معتبر عند أكثر الفقهاء، ولم يعتبره من اعتبره إلّا في خصوص العبادات في فرض إمكان قصد الوجه، فلا وجه لأخذه في العنوان الأعمّ من التوصّليات والتعبّديّات، وممّا يمكن فيه قصد الوجه وما لا يمكن فيه ذلك.

**[الثالث: في الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار]**

**الثالث:** أنّ الفرق بين مسألتنا ومسألة المرّة والتكرار هو: أنّ النزاع في تلك المسألة إنّما هو في تشخيص المأمور به وأنّه هل هو العمل المكرّر أو الواحد؟ وأمّا النزاع في هذه المسألة فهو في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن الإعادة والقضاء وعدمه، فالمسألة الأُولى متكفّلة لتشخيص المأمور به، وهذه المسألة متكفّلة لإجزاء الإتيان بالمأمور به وعدمه بعد الفراغ عن تعيّنه.

وبعبارة أُخرى: إذا بنينا على التكرار ولو ما دام العمر فلا إشكال في أنّ الأمر ينحلّ باعتبار تعدّد متعلّقه في الخارج، فيقع النزاع في أنّ الفعل الأوّل المتعلّق للأمر الأوّل هل يجزئ عن التعبّد به ثانياً أو لا؟

**[في أنّ الإتيان بكلّ مأمور به يجزئ عن أمره]**

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا إشكال في أنّ الإتيان بكلّ مأمور به -واقعي أوّليّ أو ثانويّ- أو ظاهري يجزئ عن أمره، والمخالف -على تقدير وجوده- شاذّ لا يعبأ به، ضرورة أنّ الإتيان بكلّ مأمور به يفي بالغرض الداعي إلى الأمر به، فيكون بقاء الأمر بعد حصول الغرض بلا موجب، وهو محال.

نعم، يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر في مقام الثبوت[1] إلّا أنّه يحتاج إلى

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج لا ينفكّ عن ترتّب الغرض عليه الداعي إلى طلبه

دليل في مقام الإثبات، كما ثبت في تبديل الصلاة الفرادى بالصلاة جماعة، أو تبديل صلاة المأموم أو الإمام بالصلاة إماماً ولم يثبت في غير ذلك، وأمّا الأمر بإعادة صلاة الآيات ما دامت الآيات باقية فليست من باب تبديل الامتثال بالامتثال، بل من باب استحباب الإعادة في نفسها ما دامت الآية باقية بعد سقوط الأمر الوجوبيّ بامتثاله.

والحاصل: أنّ رفع اليد عمّا وقع وجعل غيره مكانه وإن كان ممكناً في حدّ نفسه، إلّا أنّه ما لم يكن هناك دليل دالّ عليه لا يمكن الالتزام به.

وإنّما الإشكال في أنّ الإتيان بالمأموربه الاضطراري -أعني به المأموربه بالأمر الواقعي الثانوي- أو الإتيان بالمأموربه بالأمر الظاهري هل يجزى عن الأمر الواقعي أولا؟

أمّا إجزاء الإتيان بالمأموربه الاضطراري عن الواقعي فلا كلام فيه أيضاً بحسب الفتاوى الفقهيّة، وإنّما وقع الكلام فيه علميّاً في المسألة الأُصوليّة.

**[في فهرس مسائل الإجزاء، وهي أربع]**

وكيف كان فالكلام تارة في إجزاء المأموربه بالأمر الاضطراري عن القضاء، وأُخرى عن الإعادة، كما أنّ الكلام يقع تارة في إجزاء المأموربه الظاهري عن الواقعي إذا انكشف الخلاف يقيناً، وأُخرى في إجزائه عنه إذا انكشف الخلاف بحجّة معتبرة، فهنا أربع مسائل:

**[المسألة الأُولىٰ: في إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن القضاء وأنّ عدم الإجزاء يستلزم التناقض بين الأمر بالفاقد والأمر بالقضاء]**

أمّا المسألة الأُولى -وهي أنّ الإتيان بالمأموربه الاضطراري هل يجزئ عن قضاء المأموربه الواقعي الأولى فيما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت أولا؟- فالحقّ فيها

---

وإيجابه، وعليه فلا يبقى مجال للامتثال ثانياً، وما دلّ على جواز إعادة الصلاة جماعة أو إماماً محمول على استحباب الإعادة في نفسها، والأمر بجعلها فريضة في بعض الروايات محمول على قصد القضاء بها، كما صرّح به في بعضها الآخر. [المقرّر حفظه الله]

الاجزاء، لأنّ القضاء تابع لفوت الفريضة في الوقت بملاكها حتّى تكون مشمولة لأدلّة وجوب القضاء. وحينئذ فالقيد المتعذّر في تمام الوقت إمّا أن يكون دخيلاً في ملاك الواجب ولو حين التعذّر كالطهور على الإطلاق، فلا يمكن الأمر بفاقده في الوقت، وإمّا أن لا يكون له دخل في ذلك حين تعذّره كالطهارة المائيّة كما هو المفروض، فلا تكون الفريضة فائتة بملاكها حتّى يجب قضاؤها.

وبالجملة صدق الفوت بعد فرض الإتيان بالفاقد في الوقت يستلزم دخل القيد المتعذّر في الملاك، وهو يستلزم عدم الأمر بفاقده في الوقت، فالأمر بالفاقد في الوقت وإيجاب قضاء الواجد في خارج الوقت متناقضان[1].

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن تكون هناك مصلحة لزوميّة أُخرى قائمة بنفس القيد بما هو قيد، أو تكون المصلحة اللزوميّة منحصرة في مصلحة نفس الفريضة التي للقيد دخل فيها على تقدير التمكّن منه، ضرورة أنّ مصلحة القيد اللزوميّة -على تقدير

---

١. لا يخفى أنّه يمكن أن تكون الصلاة مع الطهارة المائيّة -مثلاً- مشتملة على مصلحتين ملزمتين أو على مصلحة واحدة ملزمة باعتبار ذاتها وباعتبار مرتبتها أيضاً، وأن تكون الصلاة مع الطهارة الترابيّة حال فقدان الماء مشتملة على إحدى المصلحتين أو على ذات تلك المصلحة الواحدة لا على مرتبتها مع إمكان استيفاء الباقي من المصلحتين أو مرتبتها. وعليه فالفاقد للماء في الوقت يؤمر بالصلاة لئلّا تفوت المصلحة الإلزاميّة من جهة الوقت، ومع ذلك يؤمر بالقضاء في خارج الوقت، لفرض إمكان تدارك الفائت من المصلحة الإلزاميّة، فلا مناقضة بين الأمر بالفاقد في الوقت والأمر بالقضاء للواجد في خارج الوقت ثبوتاً.

نعم ثبوت القضاء في خارج الوقت خلاف ظواهر الأدلّة الدالّة على قيام الطهارة الترابيّة مقام الطهارة المائيّة، وعلى تقدير عدم الدليل في مورد فوجوب القضاء لا بدّ في ثبوته من قيام الدليل عليه، ومجرّد الاحتمال لا يكفي في ثبوته بعد كونه خلاف الأصل.

هذا كلّه بناءً على دوران وجوب القضاء مدار فوت الملاك، وأمّا بناءً على أنّ موضوعه هو فوت الفريضة الفعليّة ولو كانت غير واصلة إلى المكلّف في وقتها فلا يحتمل وجوب القضاء في مفروض الكلام أصلاً، إذ المفروض أنّ الوجوب لم يكن متعلّقاً إلّا بالفعل الاضطراري ظاهراً أو واقعاً فلم تفت الفريضة كي يجب قضاؤها. [المقرّر ﷺ]

ثبوتها- إنّما تترتّب عليه حال كونه قيداً للفريضة، فإذا فرض سقوط الأمر بالفريضة لقيام مصلحتها بالفاقد فلا يمكن استيفاء مصلحة القيد أصلاً ولو كانت لزوميّة، وأمّا إيجاب الفعل في خارج الوقت بعنوان آخر غير القضاء فهو وإن كان ممكناً إلّا أنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه، وهو البحث عن الوجوب بعنوان القضاء التابع لفوت الفريضة في الوقت.

**[المسألة الثانية: في إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الإعادة]**

وأمّا المسألة الثانية -وهي أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزئ عن الإعادة فيما إذا ارتفع العذر قبل خروج الوقت أولا- فالحقّ فيها الإجزاء أيضاً.

وبيانه: أنّ المكلّف إمّا أن يكون متمكناً من الطهارة المائيّة في تمام الوقت، أولا يكون متمكّناً منها كذلك، أو يكون متمكناً في بعضه دون الآخر، لا إشكال في التخيير العقلي بين الأفراد الطوليّة في الشقّين الأوّلين، وأمّا الأخير فبما أنّ ملاك التخيير هو تساوي الأفراد في الملاك فلا يحكم العقل فيه بالتخيير، ولا يجوز الإتيان بالفرد الفاقد قطعاً.

فإذا ثبت جواز البدار مع اليأس أو الظنّ أو القطع مع فرض ارتفاع العذر بعد الامتثال، فإمّا أن يكون جواز البدار حكماً ظاهريّاً طريقيّاً أو واقعيّاً.

وعلى الأوّل فيبتني القول بالإجزاء بعد ارتفاع العذر على القول به في مسألة انكشاف الخلاف بعد الإتيان بالمأمور به الظاهري، ولا يكون له مساس بما نحن فيه.

وعلى الثاني فلا ريب في أنّ وجود الأمر الواقعي -بعد قيام الضرورة والإجماع على عدم وجوب صلاتين على المكلّف في يوم واحد- يكشف عن أنّ الفعل الفاقد في حال الاضطرار ولو مع عدم استدامة العذر يكون وافياً[1] بتمام الملاك، ويكون في

---

١. جواز البدار واقعاً بعد قيام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد وإن كان يكشف عن وفاء الفعل الاضطراري بتمام ما هو الملزم من ملاك الفعل الاختياري إلّا أنّه يختصّ بموارد قيام الإجماع، ولا يعمّ غيرها من موارد الإتيان بالمأمور به الاضطراري فلا بدّ فيها من إقامة دليل آخر على الإجزاء، وبما أنّه لم يحرز في تلك الموارد وفاؤه بتمام الملاك فلا يكون الإجزاء قطعيّاً، فإن كان لدليل الأمر بالفعل الاضطراري إطلاق

هذا الحال في عرض الأفراد الواجدة واقعاً فلا محالة يترتّب عليه الإجزاء، وتكون الإعادة بعد استيفاء الملاك بتمامه من باب الامتثال بعد الامتثال، فقياس ما نحن فيه على دفع بدل الحيلولة -الواجب في ظرف عدم التمكّن من أداء أصل المال الذي لا ينافي وجوب أداء أصله عند التمكّن- غريب، فإنّ تعذّر خصوصيّة مال المالك وكونها متعلّقة للغرض أوجب تكليفاً آخر بدفع بدله حتّى لا يكون المالك ممنوعاً عن ماله بالكلّيّة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ تعذّر القيد أوجب إلغاء قيديّته، وكون الفاقد نفس المأمور به إذ لو لم تلغ القيديّة حال الاضطرار لما أمكن الأمر بالفاقد في تلك الحال أصلاً. فمقامنا ومقام بدل الحيلولة متعاكسان.

**[المسألة الثالثة: في عدم إجزاء امتثال الأمارة عن الواقع إعادةً وقضاءً إذا انكشف الخلاف يقيناً]**

وأمّا المسألة الثالثة -وهي أنّ الإتيان بالمأمور به الظاهري هل يجزئ عن التعبّد بالأمر الواقعي إعادة وقضاء إذا انكشف الخلاف بعد ذلك يقيناً- فقد ادّعى جماعة فيها الإجماع على عدم الإجزاء، وجعلوا الإجزاء وعدمه من فروع مسألة التصويب والتخطئة، وهو الحقّ، فإنّ الحكم الواقعي بناءً على القول بالتخطئة -كما هو الصواب- لم يتغيّر عمّا كان عليه بقيام الطريق على خلافه. غاية الأمر أنّ الشارع جعل الطريق حجّة شرعاً وقطعاً تنزيلاً، فبما أنّه في فرض مخالفة القطع للواقع لا يمكن الحكم بالإجزاء كما سنشير إليه لبقاء الواقع وملاكه على ما كانا عليه، كان الأمر كذلك في فرض مخالفة القطع الجعلي للواقع.

نعم إذا فرض استيعاب الجهل لتمام الوقت لا يكون تارك الواجب الواقعي مستحقّاً للعقاب، لاستناده إلى حجّة شرعيّة معذّرة في فرض الخطأ.

---

يقتضي جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال ولو كان الاضطرار مرتفعاً بعده فهو المرجع، وإلّا فأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الإعادة، فمقتضى القاعدة هو الإجزاء في موارد الأمر الاضطراري مطلقاً. [المقرّر ﷺ]

**[في عدم الفرق بين الموضوعات والأحكام وكذا بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة بالمعنىٰ الصحيح في عدم الإجزاء]**

ولا فرق فيما ذكرنا بين الموضوعات والأحكام، فإنّ الواقع -كما عرفت- في كلا الفرضين باق على حاله، ولم يؤت بما يتدارك به ملاكه. ولا بين القول بالطريقية والقول بالسببيّة فإنّ السببيّة بالمعنى الذي يقول به المعتزلة -وهو أن يكون قيام الأمارة موجباً لحدوث المصلحة في مؤدّاها- وإن كانت مستلزمة للإجزاء إلّا أنّ لازم القول بها هو القول بالتصويب المجمع على بطلانه، وأمّا السببيّة بالمعنى الآخر- وهو الوجه الثالث الذي أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ -فهي على فرض الالتزام بها غير مستلزمة للإجزاء أصلاً، كما يظهر وجهه في المسألة الرابعة. فتوهّم أنّ القول بالسببيّة مطلقاً ملازم للقول بالاجزاء ناشئ من خلط السببيّة على رأي المعتزلة بالسببيّة التي ذهب إليها بعض الإماميّة.

هذا بالنسبة إلى الأمارات المؤدّية إلى خلاف الحكم الواقعي. وأمّا الأمارات المؤدّية إلى خلاف الموضوعات الواقعيّة فالالتزام فيها بالسببيّة على رأي المعتزلة وإن لم يكن فيه محذور التصويب المجمع على بطلانه، لأنّه مختصّ بالأحكام ولا يعمّ الموضوعات الخارجيّة إلّا أنّ ظاهر أدلّة حجّيّتها هي الطريقيّة كما هو المفروض في الأمارات المتعلّقة بالأحكام، فإنّ أدلّة كلتا الطائفتين بلسان واحد، فيكون عدم الإجزاء فيها أيضاً على طبق القاعدة كما عرفت.

**[في الإجزاء وعدمه في موارد الأُصول العمليّة]**

بقي الكلام في حال الأُصول العمليّة كأصالة الإباحة والطهارة بل واستصحابيهما وأنّ مقتضى القاعدة في فرض المخالفة فيها هل هو الإجزاء أو عدمه؟ ربما يقال: إنّ لسان أدلّتها هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن وترتيب آثاره عليه، فتكون لا محالة حاكمة على الأدلّة الدالّة على اشتراط الصلاة بالطهارة مثلاً، ودالّة على أنّ الشرط

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧.

أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، فانكشاف الخلاف لا يكشف عن عدم وجود الشرط حين العمل حتّى لا يحكم بالإجزاء، وذلك لفرض أنّ الشرط أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة وأنّ العمل واجد للطهارة الظاهريّة.

**[في تزييف دليل القائل بالإجزاء بالحكومة بوجوه خمسة]**

**ويرد عليه أوّلاً:** أنّ الحكومة عند هذا القائل لا بدّ وأن تكون بمثل كلمة «أعني» و «أردت» وأشباه ذلك، ولأجله لم يلتزم بحكومة أدلّة نفي الضرر على أدلّة الأحكام الواقعيّة، ولا بحكومة الأدلّة الاجتهاديّة على الأُصول العمليّة. ومن الواضح عدم تحقّق الحكومة بهذا المعنى في المقام.

**وثانياً:** أنّ وجود الحكم الظاهري لا بدّ وأن يكون مفروغاً عنه[1] حين الحكم بعموم الشرط الواقعي للطهارة الواقعيّة والظاهريّة، أو بعمومه للإباحة كذلك. ومن الواضح أنّ المتكفّل لإثبات الحكم الظاهري ليس إلّا نفس دليل قاعدة الطهارة أو أصالة الإباحة، فكيف يمكن أن يكون هو المتكفّل لبيان كون الشرط أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة منهما!؟

**وثالثاً:** أنّ الحكومة في المقام وإن كانت مسلّمة إلّا أنّها لا تستلزم تعميم الشرط واقعاً، فإنّ الحكومة على قسمين:

قسم يكون الدليل الحاكم في مرتبة الدليل المحكوم، ولا يكون الشكّ في المحكوم مأخوذاً في الدليل الحاكم، كقوله ﷺ: «**لا شكّ لكثير الشكّ**» الحاكم على

---

١. الحكم بكون الشرط أعمّ من الواقع والظاهر وإن كان يستلزم كون وجود الحكم الظاهري مفروغاً عنه حين الحكم بعموم الشرط إلّا أنّ المدّعى في المقام هو أنّ جعل الطهارة الظاهريّة يستلزم ترتّب أحكام الطهارة الواقعيّة التي من جملتها شرطيّتها للصلاة مثلاً على الطهارة الظاهريّة، فالمحكوم به إنّما هي الطهارة الظاهريّة، لا كون الشرط أعمّ من الواقع والظاهر.
وأمّا عموم الشرط فهو من لوازم جعل الطهارة ظاهراً، فلا محذور من هذه الجهة في دعوى كون الشرط أعمّ من الواقع والظاهر، فتدبّر جيّداً. [المقرّر ﷺ]

أدلّة الشكوك في الصلاة، فلا محالة يكون الدليل الحاكم موجباً لعموم الدليل المحكوم، أو مخصّصاً له بلسان الحكومة، ويسمّى هذا القسم حكومة واقعيّة.

وقسم آخر يكون الشكّ في المحكوم مأخوذاً في الدليل الحاكم، فلا محالة يكون الدليل الحاكم متأخّراً عن المحكوم، لأخذ الشكّ فيه موضوعاً في الدليل الحاكم، فيستحيل كونه معمّماً أو مخصّصاً له في الواقع، فتكون حكومته ظاهريّة لامحالة، ويترتّب على ذلك جوازترتيب آثارالواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه، ويكون مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء كما في الأمارات.

وإذا انقسمت الحكومة إلى قسمين مختلفين في الأثر فإثبات الإجزاء يتوقّف على إثبات كون الحكومة في المقام واقعيّة، مع أنّها مستحيلة، ضرورة أنّه أُخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأُصول، ومعه تكون الحكومة ظاهريّة وغير مستلزمة للإجزاء قطعاً.

**ورابعاً**: أنّ الحكومة المدّعاة في المقام ليست إلّا من باب جعل الحكم الظاهري[1]، وتنزيل المكلّف منزلة المحرز للواقع في ترتيب آثاره، وهذا مشترك فيه بين جميع الأحكام الظاهريّة، سواء ثبتت بالأمارة أم بالأصل، محرزاً كان أم غير محرز، بل الأمارة أولى بذلك من الأصل، فإنّ المجعول في الأمارات إنّما هو نفس صفة الإحراز وكون الأمارة علماً تعبّداً، وأمّا الأُصول فليس المجعول فيها إلّا التعبّد بالجري العملي وترتيب آثارإحرازالواقع في ظرف الشكّ، كما يظهر ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

---

١. الحكومة المدّعاة في موارد جعل الطهارة أو الإباحة الظاهريّة المترتّب عليها عموم الشرط إنّما هي من جهة أنّ المجعول في تلك الموارد بنفسه حكم شرعي، وهذا المعنى مفقود في موارد الأمارات، إذ المجعول في تلك الموارد ليس إلّا جعل للطريقيّة والحكم بثبوت الواقع عند قيام الأمارة عليه، فإذا قامت الأمارة على وجود الشرط واقعاً ثمّ انكشف خلافها بعد ذلك فالعمل المأتيّ به على طبق تلك الأمارة ينكشف كونه فاقداً لشرطه، فلا يبقى مجال للقول بإجزائه عن الواقع، وعليه فلا وجه لما أُفيد في المتن من كون ملاك القول بعموم الشرط مشتركاً فيه بين موارد الأُصول وموارد الأمارات فضلاً عن كون موارد الأمارات أولى بذلك. [المقرّر ﷺ]

**وخامساً:** أنّ الحكومة لو كانت واقعيّة فلا بدّ من ترتيب جميع آثار الواقع[1] لا خصوص الشرطيّة، فلا بدّ وأن لا يحكم بنجاسة الملاقي لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً ولو انكشف نجاسته بعد ذلك، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد.

**[المسألة الرابعة: في عدم إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الواقعي في الموضوعات إذا انكشف الخلاف بحجّة معتبرة]**

وأمّا المسألة الرابعة -وهي أنّ الإتيان بالمأموربه الظاهري هل يجزئ عن التعبّد بالأمر الواقعي إعادة أو قضاء إذا انكشف الخلاف بعد ذلك بحجّة معتبرة أولا؟- فلايبعد عدم الخلاف في عدم الإجزاء فيها بالإضافة إلى الموضوعات الخارجيّة، كما إذا قامت بيّنة على حصول الطهارة لماء كان متيقّن النجاسة، وبعد الوضوء به قامت بيّنة أُخرى على جرح شهود الطهارة، وعليه فعلى القائل بالإجزاء في خصوص الأحكام إبداء الفرق بين الموضوعات والأحكام.

**[في أنّ الإجزاء في الأحكام إذا ظهر الخلاف بحجّة معتبرة مورد للنزاع والحقّ هو عدمه]**

وأمّا بالنسبة إلى الأحكام فهناك نزاع مهمّ بين العلماء، ومن موارده عدول المجتهد عن رأيه السابق الناشئ من خطائه في الاستفادة، أو من اعتماده على أصل لفظي أو عملي لم يظفر برافعه إمّا لعدم الظفر بذاته، أو لعدم تماميّة حجّيّته عنده في الزمان السابق، أو من اعتماده على دليل لم يظفر بمعارضه على الوجهين المذكورين في الرافع.

---

١. ولازم ذلك هو الالتزام بطهارة المغسول بماء محكوم بالطهارة ظاهراً، وبصحّة الوضوء أو الغسل به ولو انكشف نجاسة ذلك الماء بعد ذلك واقعاً، وكذلك لازمه الالتزام بملكيّة الثمن واقعاً للبائع المالك للمثمن بحكم الاستصحاب، ولا يظنّ بفقيه أن يلتزم بشيء من ذلك.
وبالجملة إذا كان جعل الطهارة الظاهريّة موجباً لأغمّيّة الشرط واقعاً، بدعوى أنّ الحكم بالطهارة ظاهراً يستلزم ثبوت أحكام الطهارة الواقعيّة للطهارة الظاهريّة، فلا وجه لتخصيص ذلك بشرطيّة الطهارة للصلاة، بل لابدّ من الالتزام به بالقياس إلى جميع الآثار الثابتة للطهارة الواقعيّة، وكذلك الالتزام بترتّب أحكام الملكيّة الواقعيّة على الملكيّة المستصحبة وأمثال ذلك، وكلّ ذلك واضح البطلان. [المقرّر ﷺ]

والحقّ في المقام هو القول بعدم الإجزاء بعد وضوح خروج القسم الأوّل عن موضوع الكلام ودخوله في تبدّل الحكم العقلي، وذلك فإنّه لم يقم دليل على حجّيّة الاستفادة بما هي حتّى يكون من باب تبدّل الحكم الظاهري الشرعي، بل الدليل إنّما دلّ على حجّيّة الظاهر مثلاً، وبعد انكشاف الخلاف يعلم أنّه لم يكن هناك ظاهر أصلاً، بل كان تخيّل الظهور، فهو من باب تبدّل الحكم العقلي الذي لم يلتزم أحد فيه بالإجزاء.

**[في أنّ تبدّل رأي المجتهد الناشئ من الخطأ في الاستفادة ليس مورد الإجزاء وعدمه]**

وتوضيح المقام: أنّ القائل بالإجزاء إنّما ذهب إليه بتوهّم أنّ الحكم الشرعي يتبدّل بتبدّل الرأي نظير الملكيّة المتبدّلة بالبيع والشراء، فالمجتهد في زمان اجتهاده الأوّل لم يكن مكلّفاً إلّا بالعمل على طبق اجتهاده، كما أنّه في الزمان الثاني لا يكلّف إلّا بالعمل على طبق اجتهاده الثاني.

**[في تزييف توهّم الإجزاء بتبدّل الحكم بأنّ التبدّل بأقسامه الثلاثة باطل]**

ويرد عليه: أنّ التبدّل إمّا أن يدّعى في الحكم الواقعي أو في حجّيّة مدرك الفتوى الأُولى أو في إحراز الحجّة.

أمّا التبدّل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانه، لأنّه يستلزم التصويب المجمع على بطلانه.

وكذلك التبدّل في الحجّيّة، فإنّ تقديم الحجّة الفعليّة ورفعها لحجّيّة المدرك السابق إمّا أن يكون بالحكومة أو بالورود، وعلى كلّ تقدير فالمدرك السابق لم يكن حجّة شرعيّة في نفس الأمر والواقع مع وجود الحاكم أو الوارد، بل الحجّة في الواقع إنّما كانت ذاك الحاكم أو الوارد. غاية الأمر أنّ حجّيّة ذاك الحاكم أو الوارد لم تكن محرزة سابقاً وصارت محرزة لاحقاً، فالتبدّل إنّما هو في الإحراز. ومن الواضح أنّ

الإحراز ليس إلّا طريقاً محضاً إلى الواقع، فإذا انكشف الخلاف وخطأ الاجتهاد الأوّل كان حاله حال انكشاف الخلاف في الأمر العقلي في عدم الإجزاء.

ومنه ظهر أنّ ما ذكره بعض القائلين بالإجزاء من أنّ الاجتهاد الأوّل كالاجتهاد الثاني فلا وجه لرفع اليد عن الأوّل بالثاني وإعادة الأعمال الواقعة على طبق الاجتهاد الأوّل، في غاية الفساد، فإنّ المفروض ظهور بطلان الاجتهاد الأوّل بالثاني، وكشفه عن عدم حجّيّة المدرك الأوّل واقعاً، وبقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه، فلامحيص عن القول بعدم الإجزاء.

وبالجملة ليس حال انكشاف الخلاف في الدليل الظنّي إلّا كحال انكشاف الخلاف في الدليل القطعي، فكما أنّه لا معنى للقول بأنّ القطع الأوّل كالقطع الثاني فلا وجه لرفع اليد عن الأوّل بالثاني، كذلك الحال فيما نحن فيه. ولكن الذي يقتضيه النظر الدقيق هو التبدّل في المرتبة الثانية أعني بها مرتبة الحجّيّة إلّا أنّه مع ذلك لا بدّ من القول بعدم الإجزاء أيضاً.

وتوضيحه: أنّ حقيقة الحكم الظاهري ليس عبارة عن جعل حكم آخر في قبال الواقع، وإلّا لزم التصويب وعدم وجود حكم واقعي مشترك بين الجاهل والعالم، بل حقيقته هو حكم الشارع وجعله ما لم يكن محرزاً للواقع وجداناً محرزاً له تعبّداً كما في الأمارات، أو جعله التعبّد بترتيب آثار الإحراز مع الشكّ كما في موارد الأُصول. فجميع الأحكام الظاهريّة ترجع إلى التصرّف في مرتبة الإحراز، ولذا ذكرنا سابقاً أنّ أصالة الطهارة حاكمة على الأدلّة الواقعيّة بالحكومة الظاهريّة لا الواقعيّة، فصفة المحرزيّة المجعولة لموضوعاتها وإن كانت ثابتة في مقام الجعل واقعاً إلّا أنّها لا تتحقّق خارجاً، ولا تتّصف الموضوعات بها في مقام الفعليّة إلّا بعد إحراز المكلّف لهذا الجعل وموضوعه، فحال الجعل في المقام في ترتّب الأثر عليه حال العقود. فكما أنّ نتيجتها

كالملكيّة -مثلاً- وإن كانت منشأة بفعل أحد المتعاقدين كالبائع مثلاً إلّا أنّها لا تتحقّق في الخارج إلّا بقبول المشتري، كذلك الحجّيّة أي جعل الشارع صفة المحرزيّة لشيء لا تتحقّق في الخارج إلّا بوصول هذا الجعل وموضوعه إلى المكلّف، وليس حالها حال الأحكام الواقعيّة التي تتحقّق في الخارج بنفس الإنشاء، سواء علم به المكلّف أم لم يعلم به، ولا يتوقّف وجودها على أزيد من الإنشاء كما في الإيقاعات.

ولا يتفاوت الحال فيما ذكرنا -وهو أنّ الحجّيّة لا تتحقّق إلّا بالوصول- بين أن نقول بتعلّق الجعل بنفس الحجّيّة كما هو الحقّ، وأن نقول بكونها منتزعة من الأحكام التكليفيّة، فإنّ النزاع في متعلّق الجعل لا ربط له بما ذكرناه من توقّف تحقّق الحجّيّة في الخارج على الوصول إلى المكلّف. فإذا ثبت توقّف تحقّق الحجّيّة على الوصول فالدليل الذي كان سنداً للمجتهد في الزمان الأوّل لعدم العثور على ما كان مقدّماً عليه كان متّصفاً بالحجّيّة حقيقة.

مثلاً: إذا ورد عامّ ولم يثبت تخصّصه، فبما أنّ صفة الحجّيّة ليست متحقّقة في الخاصّ قبل وصوله فالعامّ متّصف بالحجّيّة في ظرف عدم وصول التخصيص، وبعد وصوله يتبدّل الحجّة، فيكون الخاصّ حجّة دون العامّ. لكن صحّة هذا المبنى لا تستلزم القول بالإجزاء، فإنّ المفروض عدم التبدّل في الحكم الواقعي. غاية الأمر أنّ سند الاجتهاد السابق كان حجّة في الزمان الأوّل قبل وصول رافعها ومتّصفاً بصفة المحرزيّة، ومن المعلوم أنّه لا يزيد المحرز الجعلي على المحرز الوجداني في أنّه إذا انكشف خطأه وبقاء الواقع على حاله فلا بدّ من الإتيان به إعادة أو قضاء، لأنّ المفروض عدم الإتيان لا بالواقع ولا بما يكون مسقطاً له وبدلاً عنه.

**[في عدم الفرق في عدم الإجزاء بين الطريقيّة والسببيّة بالمعنى الصحيح في الأمارات]**

ولا فرق فيما ذكرناه بين القول بالطريقيّة والقول بالسببيّة والموضوعيّة، إذ لو بنينا

على السببيّة فإنّما نلتزم بها على الوجه الثالث الذي أفاده العلّامة الأنصاري[١] ﷺ في تصوير السببيّة.

وحاصله: أن يكون قيام الأمارة موجباً لتدارك المقدار الفائت من مصلحة الواقع بسبب العمل بتلك الأمارة.

مثلاً إذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة فتارة ينكشف خلافها ووجوب صلاة الظهر واقعاً بعد مضيّ وقت الفضيلة للصلاة، فالمقدار الفائت هي مصلحة أوّل الوقت فقط، فالمتدارك بالأمارة لا بدّ وأن يكون هي تلك المصلحة المذكورة، وأمّا مصلحة أصل الصلاة وكونها في الوقت فلم تفت، فلا بدّ من الإعادة، **وأُخرى** ينكشف الخلاف بعد مضيّ الوقت بتمامه، فالمقدار الفائت والمتدارك هي المصلحة الوقتيّة، لكن مصلحة نفس صلاة الظهر -التي لا دخل للوقت فيها- قابلة للاستيفاء بعد خروج الوقت حال انكشاف الخلاف وسقوط الأمارة عن الحجّيّة، فلاموجب للالتزام بتداركها بالعمل بتلك الأمارة، فلا بدّ من التدارك بالقضاء **وثالثة** لاينكشف الخلاف إلى الأبد، فيكون الفائت والمتدارك تمام المصلحة.

وبالجملة، إن أمكننا دفع شبهة ابن قبة في جعل الأمارات على الطريقيّة فنلتزم بها، وإلّا فبالسببيّة بهذا المعنى، لا بالمعنى الذي التزم به المعتزلة، وهو الوجه الثاني الذي ذكره العلّامة الأنصاري[٢] ﷺ في معنى السببيّة.

وحاصله: أن يكون قيام الأمارة موجباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها غالبة على مصلحة الواقع، فإنّ السببيّة بهذا المعنى وإن كانت مستلزمة للإجزاء إلّا أنّها مستلزمة للتصويب، واختصاص الحكم الواقعي بغير من قامت عنده الأمارة على خلافه.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٢٧.

٢. فرائد الأُصول، ص ٢٦.

والحاصل: أنّه بناءً على أُصول الإماميّة إذا فرضنا استنباط حكم من مقدّمات كلّها كانت حجّة شرعيّة ومع ذلك ظهر بعد ذلك خلاف الاستنباط الأوّل من دليل أقوى، فلا محيص عن القول بعدم الإجزاء في مورده، لأنّ ما كان حجّة حدوثاً من قبل الشارع فهو إنّما ينفع في ترتّب الآثار عليه بقاءً في ما إذا كان باقياً على الحجّيّة أيضاً بعدم انكشاف خلافه.

مثلاً: إذا سئل المصلّي جمعة في يوم الجمعة عن سبب اجترائه بها عن صلاة الظهر، فلا محالة يجيب بقيام الحجّة عنده على وجوب صلاة الجمعة، وكذلك لو سئل عن سبب اجترائه بها عن قضاء صلاة الظهر بعد خروج الوقت، فله التمسّك بقيام الحجّة على وجوب صلاة الجمعة. وأمّا إذا انكشف الخلاف وسقط مدرك فتواه السابقة عن الحجّيّة فلا ينفعه الجواب بقيام الحجّة عنده في زمان ما، كما في القطع الوجداني بعينه.

هذا، مع أنّ الفرض المزبور ممنوع كلّيّة، فإنّه لا بدّ في استنباط أيّ حكم كان من إعمال الظنون الاجتهاديّة الثابتة حجّيّتها من طريق العقل، فيكون انكشاف الخلاف حينئذ في الحكم العقلي، ولا ريب حينئذ في عدم الإجزاء ولو بنينا على الاجزاء في الأحكام الظاهريّة الشرعيّة.

**[فيما استدلّ به على الإجزاء في صورة تبدّل الاجتهاد، من الوجوه]**

واستدلّ القائلون بالإجزاء بوجوه:

**[الأوّل: استلزام عدم الإجزاء للحرج النوعي، والجواب عنه]**

الأوّل: إنّ عدم الإجزاء في موارد الأوامر الشرعيّة الظاهريّة مستلزم للحرج نوعاً، فيكون منفيّاً شرعاً.

وفيه: أنّ الاستدلال بنفي الحرج في أمثال المقام ناشئ من خلط موضوع الحكم بداعي جعله.

وتوضيحه: أنّ الحرج أو الضرر قد يكون داعياً للشارع إلى جعل حكم من

الأحكام كالحكم بطهارة الحديد وخيار الشفعة الناشئين عن لزوم الحرج والضرر في فرض عدمهما ولو كان ذلك بحسب غالب الأشخاص، فالحكم يكون ثابتاً على وجه الإطلاق، وغير مقيّد بالحرج أو الضرر الشخصيّين، ولا بأس بكون شيء داعياً وحكمة لجعل حكم لا يدور ذلك الحكم مداره، لكن ذلك ليس إلّا شأن الشارع لا المجتهد والفقيه، فإنّه ليس بجاعل الأحكام حتّى يفتي في موضوع بحكم كلّي لأجل الضرر أو الحرج النوعيّ، بل شأنه الإفتاء على طبق استنباطه الأحكام من المدارك الشرعيّة.

وقد يكون الحرج أو الضرر موضوعاً للحكم كما في قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] فإنّه بعد حكومته على سائر الأدلّة في قوّة أن يقول: إنّ الأحكام المجعولة الشرعيّة ترتفع في مورد الحرج. وبما أنّ القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة من قبيل القضايا الحقيقيّة فالأحكام تتعدّد بتعدّد موضوعاتها فأيّ موضوع كان الحكم فيه حرجياً يرتفع حكمه، وإلّا فلا، فالنزاع في هذا المقام في أنّ الحرج أو الضرر المنفيّين نوعيّان أو شخصيّان ممّا لا معنى له[2].

ولعلّ هذا الاشتباه إنّما نشأ من استعمال كلمة «لا ضرر» في اخبار الشفعة[3] مع الغفلة عن أنّ كونه في مقام داعياً وحكمة لا ربط له بما إذا كان موضوعاً للحكم، إذ معه

---

١. الحج: ٧٨.

٢. لا يخفى أنّ ما أفاده شيخنا الأُستاذ ﷺ من التفرقة بين كون الضرر أو الحرج داعياً إلى جعل الحكم على موضوعه وكونه بنفسه موضوعاً للحكم المجعول وإن كان متيناً جدّاً إلّا أنّه لا ينافي إمكان أخذ الضرر أو الحرج النوعيّ موضوعاً لحكم من الأحكام، ومع ذلك لا تخرج القضيّة من كونها حقيقيّة.
نعم إنّ أدلّة نفي الضرر والحرج ظاهرة في نفي الضرر والحرج الشخصيّين، فالإشكال إنّما هو في مقام الإثبات دون مقام الثبوت، فلا وجه لما أُفيد في المتن من عدم تعقّل أخذ الضرر أو الحرج النوعيّ موضوعاً للحكم الشرعي. [المقرّر ﷺ]

٣. الكافي، ج ٥، ص ٢٨٠-٤؛ التهذيب، ج ٧، ص ١٦٤-٧٢٧؛ الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٩٩-٤٠٠، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعة، الحديث ١.

لا يعقل إلّا كون الضرر شخصيّاً، لما ذكرناه من لزوم تعدّد الأحكام بتعدّد موضوعاتها.

هذا مضافاً إلى أنّ الضرر في مقام الحكومة لو كان نوعيّاً للزم القول بعدم وجوب القضاء مطلقاً، لا في خصوص انكشاف مخالفة الأحكام الظاهريّة كما هو واضح.

وأمّا توهّم أنّ خيار الغبن الذي أفتى به الأصحاب حكم كلّي مدركه أدلّة نفي الضرر مع أنّ ترتّب الضرر على لزوم العقد نوعي لا شخصي، فمدفوع بأنّ الدليل على خيار الغبن إنّما هو بناء المتعاقدين في غير المعاملات المحاباتيّة على حفظ ماليّة ماليهما من تبدّل شخص المال، وهو الذي عليه يدور نظام العالم، فكون ماليّة مال كلّ منهما بمقدار ماليّة مال الآخر شرط ضمني في العقد، وتخلّفه يوجب الخيار، والاستدلال عليه بحديث «لا ضرر» إنّما هو من باب تكثير الأدلّة لا من جهة كونه هو المدرك للفتوى، ومع قطع النّظر عن بناء المتعاقدين لا يمكن التمسّك لإثبات الخيار المزبور بحديث «لا ضرر» كما هو الحال في المعاملات المحاباتية.

هذا، مع أنّ الضرر في تمام المعاملات الغبنيّة شخصي فلا ربط له بأمثال ما نحن فيه أصلاً.

**[الثاني: تساوي الاجتهادين، والجواب عنه]**

الثاني: ما أشرنا إليه من أنّ الاجتهاد الثاني كالاجتهاد الأوّل، فلا وجه لرفع اليد عنه به، وقد ظهر جوابه ممّا ذكرناه فلا نعيد.

**[الثالث: عدم تحمّل القضيّة الواحدة لاجتهادين]**

الثالث: ما عن صاحب الفصول ﷺ من أنّ القضيّة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين[1].

**[في الجواب عن الوجه الثالث]**

وفيه: أنّه لم يظهر معنى معقول لهذا الاستدلال أصلاً، فإنّ مؤدّى الاجتهاد -بعد

---

١. الفصول، ص ٤٠٩.

فرض كونه حكماً كلّيّاً- غير مختصّ بزمان خاصّ، إن أراد أنّه لا يتحمّل اجتهادين من شخص واحد في زمان واحد فهو مسلّم لكنّه أجنبيّ عن المقام، وإن أراد أنّه لايتحمّل اجتهادين في زمانين فهو بديهيّ البطلان.

**[الرابع: تبدّل الاجتهاد كالنسخ، والجواب عنه]**

الرابع: أنّ تبدّل الاجتهاد وقيام حجّة أُخرى على خلاف الحجّة السابقة ليس إلّا نظير النسخ، فإنّه بوصول الحجّة الثانية ينقضي زمان الحجّة الأُولى، فهي إلى زمان الحجّة الثانية كانت حجّة واقعيّة، لما ذكرناه من أنّ الحجّيّة ليس لها مرتبتان واقعيّة وظاهريّة، بل حقيقتها متقوّمة بالوصول. ومن الواضح أنّه لا معنى للحجّية إلّا الاكتفاء عن الواقع بالعمل بما هو حجّة في مقام الامتثال، وحيث إنّ المفروض ثبوت الحجّيّة لها في الزمان الأوّل والعمل على طبقها فلا بدّ من الاكتفاء بموافقتها وإن ارتفعت حجّيّتها بعد انكشاف الخلاف.

وفيه: ما عرفت من أنّه بناءً على أُصول المخطّئة وعدم تغيّر الحكم الواقعي بقيام الحجّة على خلافه لا يكون حال الحجّة الشرعيّة المتّصفة بصفة الحجّيّة سابقاً إلّا كحال الإحراز الوجداني، فكما أنّه لا معنى لتوهّم الإجزاء فيه بعد انكشاف الخلاف وبقاء الواقع، كذلك لا معنى لتوهّم الإجزاء بموافقة الحجّة الشرعيّة التي جعلت محرزة للواقع تعبّداً بعد انكشاف خلافها بقيام حجّة أقوى عليه.

هذا كلّه فيما يقتضيه الأصل الأوّلي في المقام، وإلّا فربّما يدّعى الإجماع على الاجزاء إعادة وقضاء عند تبدّل الحكم الظاهري اجتهاداً أو تقليداً.

**[في تعيين موارد شمول الإجماع للإجزاء]**

والتحقيق أنّ هناك ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: الإجزاء في العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأوّل عن الإعادة والقضاء.

الثاني: الإجزاء في الأحكام الوضعيّة فيما لم يبق هناك موضوع يكون محلّاً للابتلاء، كما إذا بنى على صحّة العقد الفارسي اجتهاداً أو تقليداً، فعامل معاملة فارسيّة، ولكن المال الذي انتقل إليه بتلك المعاملة أتلفه أو تلف عنده.

الثالث: الإجزاء في الأحكام الوضعيّة مع بقاء الموضوع الذي يكون محلّاً للابتلاء، كبقاء المال بعينه في الفرض السابق، وكما إذا عقد على امرأة بالعقد الفارسي وكانت محلّ الابتلاء له بعد انكشاف الخلاف.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في أنّه القدر المتيقّن من مورد الإجماع[1].

وأمّا المقام الثالث: فلا إشكال في خروجه عن مورده، وفتوى جماعة فيه بالإجزاء إنّما هو لا لأجل ذهابهم إلى كون الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأوّليّة لأجل الإجماع على ذلك.

وأمّا المقام الثاني: ففي شمول الإجماع له إشكال بل منع وإن كان لا يبعد انعقاد الإجماع على عدم التبعة في الأفعال الصادرة على طبق الاجتهاد الأوّل، سواء كانت التبعة هي الإعادة والقضاء أو الضمان، فيشمل المقام الثاني أيضاً، لكنّه مجرّد نفي البعد وشمول معقد الإجماع له في غاية الإشكال إن لم نقل بأنّه ممنوع، فلا بدّ من التأمّل والتتبع التامّ.

---

١. الظاهر أنّه ليس في شيء من المقامات الثلاثة إجماع تعبّدي، والقائل بالإجزاء إنّما ذهب إليه لدلالة الدليل عليه باعتقاده، وعليه فلا مقتضي لرفع اليد عن ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة من لزوم الإعادة والقضاء في العبادات بعد انكشاف الخلاف، ولزوم ترتيب جميع آثار انكشاف الخلاف في المعاملات، ولا بدّ في القول بالإجزاء من دلالة دليل عليه، وقد عرفت أنّه لا دليل عليه.

نعم بناءً على ما هو التحقيق عندنا من شمول حديث «لا تعاد» لموارد الجهل عن قصور لا يجب إعادة الصلاة عند انكشاف مخالفة المأتيّ به للواقع في غير الخمس المذكورة في الحديث، وفي غير ما ثبت فيه عدم الاجزاء بدليل خاصّ، فالأصل الأوّلي وإن كان يقتضي عدم الإجزاء إلّا أنّ الأصل الثانوي يقتضي الإجزاء ما لم يثبت عدمه بدليل خاصّ. [المقرّر حفظه الله]

## [أُمور]

بقي هناك أُمور:

**[الأوّل: في أنّ مقتضىٰ القاعدة هو عدم الإجزاء. حتىٰ علىٰ القول بالسببيّة الصحيحة .إلّا لدليل خاصّ]**

**الأوّل:** ما أشرنا إليه من أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو عدم الإجزاء في الموضوعات كالأحكام، وأنّ الالتزام بالاجزاء مطلقاً يستلزم القول بالتصويب. والتصويب في الموضوعات وإن لم يقم إجماع على بطلانه إلّا أنّه خلاف ظواهر الأدلّة المثبتة للأحكام لموضوعاتها الواقعيّة، كما أنّه خلاف ظواهر أدلّة الطرق المجعولة، فإنّها ظاهرة في الطريقيّة المحضة، وعلى تقدير ضيق الخناق ولزوم الالتزام بالسببيّة فلا ملزم للالتزام بأزيد من وجود المصلحة السلوكيّة التي لاتستلزم الإجزاء كما عرفت.

نعم، لو قام دليل بالخصوص على الإجزاء فلا بدّ من رفع اليد عن مقتضى القاعدة الأوّليّة، كما دلّ الدليل عليه عند انكشاف الخلاف بعد حكم الحاكم في باب القضاء في الجملة.

**[الثاني: عدم الفرق بين المجتهد والمقلّد في عدم الإجزاء]**

**الثاني:** أنّه لا فرق في كون عدم الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأوّليّة بين المجتهد والمقلّد، فإذا كان مقتضى التقليد الثاني هو بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأوّل، فلا بدّ من ترتيب الأثر فعلاً على طبق الحجّة الفعليّة.

وتوهّم: إنّ حجّيّة فتوى المجتهد في حقّ المقلّد من باب السببيّة والموضوعيّة

لا الطريقيّة ولذا يجب الرجوع إلى الأعلم الحيّ ولو فرضنا مخالفة فتواه للمشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين مع أنّ طريقيّتها للواقع أضعف من فتوى المشهور بالضرورة، مدفوع بأنّ عدم إيجاب الطريق للظنّ بالواقع أحياناً مع اشتماله على خصوصيّة موجبة لتعيّنه لا ينافي طريقيّته كما في حجّيّة الظواهر فإنّ حجّيّتها غير مقيّدة بالظنّ بالوفاق ولا بعدم الظنّ بالخلاف، مع أنّها من باب الطريقيّة قطعاً.

هذا، مع أنّك قد عرفت أنّه لو ضاق بنا الخناق فلا نلتزم بأزيد من المصلحة السلوكيّة التي لا تستلزم الإجزاء.

وبالجملة، المدار في الإجزاء وعدمه على موافقة حكم الله الواقعي وعدمها بناءً على أُصول المخطئة، ولا فرق بين أن يكون الطريق المعمول به ناظراً إلى الواقع ابتداءً كما في الطرق التي يستعملها المجتهد، وأن يكون ناظراً إلى طريق الواقع، فيكون طريقاً للطريق، كما في فتوى المجتهد بالإضافة إلى المقلد.

**[الثالث: عدم جريان الإجزاء في الحكم العقلي ولو قيل به في الأحكام الظاهريّة الشرعيّة]**

**الثالث:** أنّ الإجزاء لو قيل به في الأحكام الظاهريّة الشرعيّة لبعض الوجوه المذكورة فلا يتوهّم القول به في الحكم العقلي أصلاً، سواء كان منشأه القطع بالحكم الشرعي، أو أحد الظنون الاجتهاديّة أو إجراء البراءة العقليّة.

والسرّ في ذلك أنّ القائل بالإجزاء في الأحكام الظاهريّة الشرعيّة إنّما قال به، لذهابه إلى السببيّة على رأي المعتزلة، فإنّ بعض الإماميّة قد اختار مذهبهم فيها، وهذا في الأحكام العقليّة مفقود قطعاً، وإنّما الثابت فيها هي المعذوريّة، وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع على تقدير عدم التقصير في المقدّمات، وإلّا فلا يرتفع استحقاق العقاب أيضاً، ولذا لا شبهة في استحقاق الكفّار للعقاب مع أنّ

أكثرهم قاطعون بمذهبهم إلّا أنّ قطعهم بذلك إنّما نشأ من التقصير في المقدّمات الموجبة لقطعهم، فلا يكون عذراً لهم في عدم استحقاق العقاب.

**[الرابع: عدم الفرق في عدم الإجزاء بين اختلاف الحجّة بالنسبة إلى شخص واختلافها بالنسبة إلى أشخاص]**

**الرابع**: أنّه لا فرق فيما ذكرناه -من كون عدم الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأوّليّة- بين اختلاف الحجّة بالنسبة إلى شخص أو شخصين، كما إذا فرضنا اختلاف المجتهدين في الفتوى، فلا يجزئ فتوى أحدهما بالنسبة إلى الآخر أو لمقلّديه، ولافرق في ذلك بين المعاملات وأبواب الطهارات والنجاسات وأبواب العبادات إذا كان أحدهما محلّاً لابتلاء الآخر.

مثلاً: إذا كان أحد الشخصين يرى جواز العقد بالفارسي، وطهارة العصير العنبي، وعدم جزئيّة السورة للصلاة، فلا يمكن لمن لا يرى تلك الأُمور أن يكون أحد طرفي العقد معه، أو أن يعامله معاملة الطاهر في فرض العلم بملاقاته للعصير، أو يقتدي به في الصلاة، أو يستأجره لها مع فرض تركه للسورة. فالمسألة في جميع ذلك محلّ إشكال، لعدم تماميّة الإجماع على الإجزاء مع كون عدمه مقتضى القاعدة، وأشكل الجميع هو باب الطهارة والنجاسة، إلّا أنّ يقال بكون الغيبة من المطهّرات ولو مع عدم اعتقاد الغائب لنجاسته، كما أفتى به صاحب ***الجواهر***[1] ﷺ ومال إليه سيّد أساتيذنا المحقّق الشيرازي ﷺ. وقد نقل الأُستاذ -دام ظلّه- أنّه كان يفتي به شفاها.

---

١. نجاة العباد، ص ٧٥.

## الفصل الرابع: [في دلالة دليل الناسخ على بقاء الجواز وعدمها]

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز أصلاً لكون الأحكام كلّها بسائط يضاد بعضها بعضها الآخر فارتفاع بعضها لا يكون فيه دلالة علىثبوت واحد معين منها وحديث إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل أجنبيّ عن المقام بعد فرض بساطة الأحكام كما بيّنّاه سابقاً.

## الفصل الخامس: [في كون الأمر بالأمر بالفعل أمراً بالفعل وعدمه]

إذا كان الأمر الذي تعلّق به الأمر مأخوذاً على نحو الموضوعيّة لتعلّق غرض الأمر به بنفسه، فلا إشكال في أنّ الأمر المتعلّق بذلك الأمر ليس أمراً بالفعل الذي هو متعلّق الأمر الثاني.

وأمّا إذا كان مأخوذاً على نحو الطريقيّة وكان الغرض متعلّقاً بنفس الفعل، فلاإشكال في كون الأمر بالأمر أمراً بالفعل حقيقة.

والظاهر من نفس الأمر بالأمر من دون أن يكون قرينة في البين على الموضوعيّة أو الطريقيّة هو الطريقيّة، لانسباقها إلى الذهن في العرف، فيكون مقتضى الأصل هي الطريقيّة ما لم يكن هناك قرينة صارفة عن ذلك.

## الفصل السادس: [في جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، وعدمه]

قد عرفت في مبحث الواجب المشروط أنّ فعليّة الحكم في القضايا الحقيقيّة مشروطة بوجود موضوعه خارجاً، ويستحيل تخلّفها عنه، وعلم الآمر بوجوده أو بعدمه أجنبيّ عن ذلك[1]، فلا معنى للبحث عن جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، كما قد عرفت أنّ الحكم في القضايا الخارجيّة يدور مدار علم الحاكم ووجود شروط الحكم. وأمّا نفس وجودها في الخارج أو عدمها فيه فهو أجنبيّ عن الحكم، فلا معنى للبحث عن الجواز المزبور فيها أيضاً. فالتحقيق أنّ هذه المسألة باطلة من أصلها، وليس فيها معنى معقول يبحث عنه.

وأمّا الثمرة التي رتبوها عليها -من وجوب الكفّارة على من أفطر في شهر رمضان ولو لم يتمّ له شرائط الوجوب إلى الليل- فهي مترتّبة على بحث فقهي، وهو أنّ وجوب الصوم هل ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة بتعدّد الآنات أو هو تكليف واحد

---

١. فعليّة الحكم في القضايا الحقيقيّة وإن كانت تدور مدار وجود الموضوع خارجاً إلّا أنّ جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده مع العلم بعدم تحقّقه خارجاً لغو لا يمكن صدوره من الحكيم.
نعم إذا كان نفس جعل الحكم موجباً لعدم تحقّق الموضوع وكان غرض الجاعل في جعله الحكم هو ذلك -كما إذا فرض أنّ جعل القصاص أوجب عدم تحقّق القتل الاختياري في الخارج- فلا مانع من جعله فالحقّ في المقام هو التفصيل. ومن ذلك يظهر الحال في القضايا الخارجيّة أيضاً. [المقرّر حفظه الله]

مشروط بشرط متأخّروهو بقاء شرائط الوجوب إلى المغرب؟ وعلى الثاني فهل لنا تكليف آخريإمساك بعض اليوم في خصوص ما إذا ارتفع شرط الوجوب بالاختيارأو مطلقاً أولا؟ والبحث عن ذلك موكول إلى محلّه.

## الفصل السابع: [في تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد]

### [في تفسير مراد القائل بتعلّق الأمر بالفرد]

اختلفوا في أنّ الأوامر هل هي متعلّقة بالطبائع أو الأفراد؟ ولا بدّ لنا من تحرير محلّ النزاع في المقام أوّلاً، ثمّ بيان ما هو الحقّ فيه ثانياً.

فنقول: لا ريب في أنّ مراد القائل بتعلّقها بالأفراد ليس هو تعلّق الأمر بما فرض وجوده في الخارج، فإنّه مسقط له، فلا يعقل أن يكون معروضا له، مع أنّه من طلب الحاصل.

### [في تزييف تفسير تعلّق الأمر بالفرد بإنكار التخيير العقلي بأنّه بعيد أوّلاً وخلاف المتسالم عليه ثانياً]

وأمّا ما ذهب إليه بعض الأساطين -من تفسير تعلّق الأمر بالأفراد بإنكار التخيير العقلي بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة وأنّ التخيير بين الأفراد يكون شرعيّاً دائماً بخلاف تعلّقه بالطبيعة التي هي الجهة الجامعة ونفس القدر المشترك بين الأفراد فإنّه يستلزم كون التخيير بينها عقليّاً لا محالة، فهو وإن كان ممكناً عقلاً إلّا أنّه بعيد جدّاً، لاستبعاد احتياج تعلّق الطلب بشيء إلى تقدير كلمة «أو» بمقدار أفراده

العرضيّة والطوليّة مع عدم تناهيها غالباً، مضافاً إلى أنّ وجود التخييرالعقلي في الجملة ممّا تسالم عليه الجميع ظاهراً.

### [في أنّ هذه المسألة ممّا يبتني علىٰ وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه]

فالتحقيق أنّ النزاع في المقام مبتنٍ على النزاع في مسألة فلسفيّة، وهي أنّ الكلّيّ الطبيعي هل هو موجود في الخارج أو لا؟

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان المراد من وجود الكلّيّ الطبيعي وعدمه فنقول: قد عبّر بعض القائلين بإنكار وجود الطبيعي في الخارج أنّ الكلّيّ الطبيعي من المفاهيم الانتزاعيّة.

### [في المراد من وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه وبيان أقسام المحمولات]

ولا يخفى أنّ مراده بذلك ليس هو الانتزاع المصطلح عليه في ما هو من قبيل الخارج المحمول المنتزع من خصوصيّات ذاتيّة كالعلّيّة والمعلوليّة، أو من خصوصيّات قيام العرض بمعروضه كالسبق واللحوق والمقارنة، كيف وقد اتّفقوا على تقسيم المحمولات إلى ذاتيّة وهي المحمولات المقوّمة للذات وإلى غيرذاتيّة، وعلى تقسيم ما لا يكون ذاتيّاً إلى محمولات بالضميمة وهي المحمولات بواسطة قيام أحد الأعراض التسعة بمعروضاتها، وإلى محمولات انتزاعيّة المعبّرعنها بالخارج المحمول. كما أنّه ليس مراد القائل بوجوده في الخارج هو القول بتحقّقه في الخارج من دون تشخّص وخصوصيّة، كيف وقد اتّفقوا على أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، بل المراد من هذا النزاع -على نحو يكون نزاعاً معقولاً- هو أنّ الإرادة الفاعليّة الموجدة للشيء في الخارج هل تتعلّق بنفس الشيء مع قطع النّظرعن مشخّصاته وهي إنّما توجد معه قهراً لاستحالة وجود الشيء بدون التشخّص، أو أنّ المشخّصات تكون

مقوّمة للمراد بما هو مراد، ويستحيل تعلّق الإرادة بنفس الطبيعي من دون مشخّصاته؟

وبعبارة أُخرى: هل التشخّصات في مرتبة سابقة على الوجود[1] ليكون معروض الوجود هي الماهيّة المتشخّصة أو هي في مرتبته حتّى يكون معروض الوجود كالتشخّصات نفس الماهيّة؟

## [في أنّ المختار هو تعلّق الأمر بنفس الطبيعة]

ونحن إذا راجعنا وجداننا في إراداتنا نرى أنّ متعلّق الإرادة في أُفق النفس كلّي دائماً وإن كان مقيّداً بألف قيد حسب اختلاف الأغراض، وإنّما يكون التشخّص بالوجود فقط، فإذا كان هذا حال الأفعال الإراديّة فيكون حال غيرها من الموجودات الخارجيّة المعلولة لغير الإرادة أيضاً كذلك، فيكون نفس الطبيعي معروض الوجود والتشخّص دائماً.

إذا تبيّن ذلك، فبضميمة أنّ ما هو متعلّق الإرادة التكوينيّة من العبد لا بدّ وأن

---

١. لا يخفى أنّ حقيقة الوجود بما أنّها فعليّة محضة يكون تشخّصها بنفس ذاتها فكلّ وجود في نفسه مغاير لوجود آخر ومتشخّص بنفسه. وأمّا تشخّص الماهيّة فهو إنّما يكون بالوجود، وهذا معنى قولهم: أنّ الشيء ما لم يوجد لم يتشخّص، وأمّا قولهم: الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فالمراد من التشخّص فيه هو التشخّص في مرتبة علّة الشيء الموجدة له لا تشخّصه المتقوم بالوجود الخارجي المحقّق أو المفروض.

هذا حال التشخّص الحقيقي الذي يكون بالوجود ويعرض الماهيّة بتبع عروض الوجود لها، وأمّا الأُمور التي لا تنفكّ عن الوجود خارجاً كالأعراض الملازمة مع الوجود الجوهري، فهي لا تكون مشخّصة له أبداً، بل هي موجودات أُخرى في قبال ذلك الوجود المتشخّص بنفسه ووجود كلّ منها متشخّص بنفسه أيضاً، وإطلاق المشخّص عليها أحياناً مبنيّ على ضرب من المسامحة والعناية، وعليه فلا مجال لتوهّم أنّ الأمر بشيء يكون أمراً بمشخّصاته المسامحيّة.

نعم لو بنينا على لزوم كون المتلازمين في الوجود متّفقين في الحكم لكان اللازم هو اتّصاف المشخّص بحكم المتشخص أيضاً، لكنّه بمراحل عن الواقع على ما سيتبيّن في محلّه إن شاء الله تعالى.

فتلخّص أنّ القول بتعلّق الأمر بالمشخّصات يبتني على القول بسراية حكم الشيء إلى ملازمه، ولا دخل له بكون المشخّصات في مرتبة سابقة على الوجود أو في مرتبة لاحقة له، ومن ذلك يظهر ما في كلام شيخنا الأُستاذ﵀ في هذا المقام، فلا تغفل. [المقرّر﵀]

يكون بعينه متعلّقاً للإرادة التشريعيّة من المولى فإنّ نسبة الإرادة التشريعيّة إلى التكوينيّة وإن لم يكن نسبة العلّة إلى معلولها حقيقة إلّا أنّها في حكم العلّة لها ومحرّكة للعبد إلى إرادة ما تعلّقت به، يتّضح لك أنّ متعلّق الأوامر هي نفس الطبائع، وتكون المشخّصات كلّها خارجة عن المأمور به.

## [في أنّ ثمرة البحث تظهر في مبحث اجتماع الأمر والنهي]

وأمّا ثمرة البحث فتظهر في مبحث اجتماع الأمر والنهي، فإنّه بعد إثبات تعلّق الأوامر بالطبائع وأنّ المشخّصات خارجة عن متعلّق التكليف وإثبات أنّ نسبة كلّ من الكلّيّين في مورد الاجتماع من قبيل المشخّص للكلّي الآخر، لا محيص عن القول بجواز الاجتماع، وسيأتي تفصيل ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

## الفصل الثامن: في مقدّمة الواجب

وينبغي لتنقيح البحث تقديم مقدّمات:

### [بيان مقدّمات لتنقيح البحث]

**[الأُولى: في ماهيّة المسألة وأنّها كلاميّة أو فقهيّة أو أُصوليّة أو غيرها؟]**

الأُولى: اختلفوا في أنّ مسألة وجوب المقدّمة هل هي من المسائل الكلاميّة أو من المسائل الفقهيّة أو من المبادئ الأحكاميّة أو من المسائل الأُصوليّة، وعلى تقدير كونها من المسائل الأُصوليّة فهل هي من مباحث الألفاظ أو من المسائل العقليّة؟

والحقّ هو الأخير.

أمّا كونها أُصوليّة فلما ذكرنا في أوّل الكتاب من أنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو استنباط الحكم الشرعي الكلّيّ عند انضمام نتيجتها إلى صغرياتها، ومن الواضح أنّ هذه المسألة كذلك.

**[في تقسيم المباحث العقليّة]**

وأمّا كونها عقليّة فلأنّ المباحث العقليّة تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: ما يستنبط الحكم الشرعي منه مستقلّاً بلا احتياج إلى مقدّمة شرعيّة، كباب التحسين والتقبيح العقليّين.

والثاني: ما يستنبط منه الحكم الشرعي عند انضمام مقدّمة شرعيّة إليه كمباحث المفاهيم، فإنّ الحاكم بالمفهوم هو العقل، لكن استنباط الحكم متوقّف على صدور منطوقه من الشارع.

ومسألة مقدّمة الواجب من هذا القبيل، فإنّ الحاكم بوجوب المقدّمة من باب الملازمة هو العقل، لكن وجوب المقدّمة بالفعل لا يترتّب على حكم العقل بالملازمة إلّا بعد ثبوت وجوب ذي المقدّمة في الخارج.

وعدم التمييز بين القسمين مع توهّم حصر المسائل العقليّة في القسم الأوّل أوجب جعلها من مباحث الألفاظ، وإلّا فلا ربط لهذه المسألة بالألفاظ أصلاً. غاية الأمر أنّ الوجوب قد يستفاد من اللفظ كما أنّه قد يستفاد من غيره. وأمّا جعلها من المبادئ الأحكاميّة -التي قد عرفت الحال فيها في أوّل الكتاب- أو من المسائل الكلاميّة فغير صحيح بعد فرض صحّة عقدها أُصوليّة.

نعم لو لم يكن فيها جهة أُصوليّة لصحّ عقدها من المبادئ مرّة وكلاميّة أُخرى.

وأمّا جعلها من المسائل الفقهيّة ففي غاية البعد، فإنّ علم الفقه متكفّل لبيان أحوال موضوعات خاصّة كالصلاة والصوم وغيرها، والبحث عن وجوب كلّي المقدّمة -التي لا ينحصر صدقها بموضوع خاصّ- لا يتكفّله علم الفقه[1] أصلاً.

---

١. لا تختصّ المباحث الفقهيّة بما يبحث فيه عن حكم موضوع من الموضوعات الخاصّة، لأنّ جملة من المباحث الفقهيّة -كمباحث وجوب الوفاء بالنذر وأخويه، ووجوب إطاعة الوالدين ووجوب الوفاء بالشرط ونحوها- يبحث فيها عن أحكام العناوين العامّة القابلة للصدق على الأفعال المختلفة في الماهيّة والعنوان.

**[الثانيه: في أنّ الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لا العقلي ولاغيره]**

الثانية: أنّ الوجوب المتنازع فيه في المقام ليس هو الوجوب العقلي بمعنى اللابدّيّة، فإنّه عبارة أُخرى عن المقدّميّة، وإنكاره مساوق لإنكار المقدّميّة، وهو خلاف المفروض. ولا الوجوب العرضي بمعنى إسناد الوجوب النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة أوّلاً وبالذات إلى المقدّمة ثانياً وبالعرض، بداهة أنّ هذا المعنى ممّا لا يقبل الإنكار من أحد، فيدور الأمر بين معنيين آخرين.

أحدهما: ما جعله المحقّق القمّيّ[1] ﷺ محلّاً للنزاع، واختار فيه عدم الوجوب، وهو الوجوب الاستقلالي الناشئ عن وجوب ذي المقدّمة.

والظاهر أنّ هذا المعنى ليس محلّاً للكلام أيضاً، فإنّ الوجوب المترشّح الاستقلالي إنّما يكون عند الالتفات إلى المقدّميّة، وهو قد يكون وقد لا يكون، فلايلازم وجوب ذي المقدّمة دائماً، بداهة أنّ إيجاب ذي المقدّمة لا يستلزم وجوب مقدّمته وجوباً استقلالياً إلّا مع التصديق بالمقدّميّة. فلو قطع الآمر بعدم المقدّميّة أو غفل عن ذلك فلا يتأتّى منه هذا النحو من الإيجاب قطعاً وإن كانت المقدّمة متّصفة بنحو آخر من الوجوب بناءً على ثبوت الملازمة، كما ستعرف.

وثانيهما: ما يظهر من كلام متأخّري المحقّقين كونه محلّاً للنزاع، وهو الوجوب الترشّحي التبعي الذي لا يدور مدار الالتفات وعدمه، فالقائل بالوجوب لأجل الملازمة

---

بل الوجه في خروج هذه المسألة عن المباحث الفقهيّة، هو أنّ البحث في المقام إنّما هو عن ثبوت الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدّمته، سواء كان الطلب وجوبيّاً أم كان استحبابيّاً.

وأمّا تخصيص الموضوع في كلام كثير منهم بالوجوب فإنّما هو لأجل الاهتمام بشأنه لا من جهة اختصاص النزاع به، وعليه فلا وجه لتوهّم دخول المبحث في المباحث الفقهيّة، بل هو بحث أُصولي تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الشرعي، وذلك لأنّه بعد ثبوت الملازمة ووجوب شيء في الخارج نقول: لو كان هذا الشيء واجباً لوجبت مقدّمته، لكنّه واجب فمقدّمته واجبة. [المقرّر ﷺ]

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٠١.

العقليّة يرى أنّ من أوجب شيئاً فهو يوجب مقدّمته قهراً بوجوب آخر تبعي وإن لم يلتفت إلى مقدّميّتها أو قطع بعدمها.

ولا يخفى أنّ هذا النحو من الوجوب وإن كان ثابتاً للمقدّمة -كما ستعرف- إلّا أنّه لا يترتّب على البحث عنه ثمرة أصلاً، لعدم كونه مداراً لاستحقاق الثواب والعقاب، ولا التقرّب من المولى والبعد عنه، كما عرفت.

وأمّا توهّم: وجود الثمرة في مبحث الضدّ فهو[1] متوقّف على إثبات مقدّميّة ترك

---

١. سيجيء في محلّه أنّ القول بكون تركِ أحد الضدّين مقدّمة للضدّ الآخر مع القول بوجوب المقدّمة وعدم صحّة الترتّب لا يستلزم القول فساد العبادة عند كونها مزاحمة بواجب أهمّ، وذلك لأنّ العبادة حينئذ وإن كانت منهيّاً عنها إلّا أنّه لا يوجب فسادها، لاختصاص اقتضاء الفساد بالنهي النفسيّ الناشئ من وجود المفسدة في متعلّقه، ولا يعمّ النهي الغيري الناشئ من مقدّمية تركه لواجب فعليّ، فلا ثمرة للبحث من هذه الجهة أصلاً. والتحقيق في بيان الثمرة أن يقال: إنّها إنّما تظهر فيما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب فعلي -كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض مغصوبة- لأنّه إذا بنينا على عدم وجوب المقدّمة شرعاً ففي ما هناك وقوع المزاحمة بين حرمة المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة. وبما أنّ المفروض كون الوجوب أهمّ فلا بدّ من رفع اليد عن حرمة المقدّمة بمقدار يقتضيه الضرورة، فيجوز التصرّف الواقع في طريق التوصّل إلى الواجب، وأمّا غيره من التصرّفات كالدخول للتنزّه مثلاً مع فرض عدم ترتّب الإنقاذ عليه فلا موجب لارتفاع حرمتها. وأمّا إذا بنينا على وجوب المقدّمة، فإن قلنا بمقالة صاحب الفصول ﷺ (الفصول، ص ٨٤ و ٨٦) من اختصاص الوجوب المقدّمي بالمقدّمة الموصلة فالحال فيه هو الحال بعينه فيما إذا لم نقل بوجوب المقدّمة أصلاً. وأمّا إذا قلنا بمقالة العلامة الأنصاري ﷺ -على ما نسب إليه- من اختصاص الوجوب المقدّمي بالمقدّمة التي يقصد بها التوصّل إلى الواجب فيختلف حكم الدخول في الفرض المزبور جوازاً ومنعاً باختلاف قصد الداخل فيها، فإن كان قصده التوصّل به إلى الواجب فهو جائز واقعاً، سواء ترتّب عليه الواجب في الخارج أم لم يترتّب عليه، كما أنّه إذا لم يكن قصده التوصّل به إلى الواجب فهو حرام واقعاً من دون فرق بين ترتّب الواجب عليه وعدم ترتبه عليه، كما أنّه إذا قلنا بمقالة المشهور -من كون المقدّمة واجبة بالوجوب الغيري مطلقاً سواء قصد بها التوصّل إلى الواجب النفسيّ أم لم يقصد بها ذلك، وسواء ترتّب عليها الواجب في الخارج أم لم يترتّب عليها- فالدخول في مفروض المثال يقع مصداقاً للواجب مطلقاً، ومعه لا يعقل أن يقع مبغوضاً من المكلّف ومتّصفاً بالحرمة، فلا يستحقّ فاعله العقاب وإن كان لا يستحقّ الثواب أيضاً، لعدم قصد التوصّل به إلى الواجب على الفرض.

وهذه ثمرة مهمّة جدّاً نترتّب على البحث عن ثبوت الملازمة وعدمها بين وجوب شيء ووجوب مطلق مقدّمته، أو خصوص مقدّمة من مقدّماته. [المقرّر ﷺ]

أحد الضدّين للآخر وعدم صحّة الترتّب، وكلتا المقدّمتين ممنوعتان، كما سيظهر في محلّه -إن شاء الله تعالى- وعليه فلا يكون النزاع إلّا علمياً محضاً.

**[الثالثة: في تقسيم المقدّمة إلى أقسام وبيان أنّ أيّها داخل في البحث وأيّها خارج]**

الثالثة: تنقسم المقدّمة إلى داخليّة وخارجيّة، والداخلية تنقسم إلى داخليّة بالمعنى الأخصّ وداخليّة بالمعنى الأعمّ.

أمّا الداخليّة بالمعنى الأخصّ فهي الأجزاء التي يتقوّم المأمور به منها، فيكون التقيّد كذات القيد داخلاً في المأمور به، وأمّا الشروط وعدم الموانع فكلّها خارجيّة بهذا المعنى، لعدم دخول ذواتها في المأمور به وإن كان التقيّد بها داخلاً فيه.

وأمّا الداخليّة بالمعنى الأعمّ فهي كلّ ما يتوقّف امتثال المأمور به عليه شرعاً فيستحيل الامتثال بدونه، وعليه فتدخل الشروط وعدم الموانع في المقدّمة الداخليّة أيضاً.

والحاصل: أنّ الشرط وعدم المانع باعتبار دخول التقيّد بهما يعدّان من المقدّمة الداخليّة، وباعتبار خروج نفسهما عن المأمور به يعدّان من الخارجيّة وتقابل الداخليّة بالمعنى الأعمّ الخارجيّة بالمعنى الأخصّ، وهي المقدّمات العقليّة التي يتوقّف وجود المأمور به عليها عقلاً من دون أن يتوقّف الامتثال عليها شرعاً، لعدم كون التقيّد ولا ذات القيد داخلين في ما هو المأمور به شرعاً، وهي تنقسم إلى علّة ومعدّ.

**[في الفرق بين العلّة والمُعدّ]**

ومجمل الفرق[1] بينهما أنّ ما له دخل في وجود الشيء إمّا أن يكون له تأثير فيه، وإمّا أن لا يكون له تأثير فيه أصلاً إلّا أنّه يكون مقرّباً له من علّته.

---

١. ما أُفيد في المتن في بيان التفرقة بين المعدّ والعلّة لعلّه اصطلاح من شيخنا الأُستاذ ﷺ. والصحيح أنّ المعدّ قسم من الشرط، أعني به الشرط المتقدّم المعدوم عند وجود مشروطه، وعليه فصعود الدرجة الأُولى بالقياس إلى الكون في السطح يكون معدّاً كما أنّ قوّة القوس بالإضافة إلى حركة السهم يكون شرطاً. [المقرّر ﷺ]

أمّا الأوّل: فإمّا أن يكون علّة بسيطة أو يكون جزء علّة، لا كلام لنا على تقدير البساطة. وأمّا على تقدير التركّب فإمّا أن تكون العلّة المركبة تدريجيّة الوجود أو لا، فإذا كانت العلّة تدريجيّة الوجود فلا محالة يستند المعلول إلى الجزء الأخير من العلّة التامّة، وإذا لم تكن تدريجيّة الوجود فالمعلول يستند إلى المقتضي منها فقط -كذات النار بالإضافة إلى الإحراق- سواء كان حدوث وجوده قبل حدوث وجود بقيّة اجزاء العلّة كالمحاذاة وببوسة المحلّ ونحوهما، أو بعدها، فإنّه لا بدّ في وجود الإحراق من اجتماع تمام أجزاء العلّة في الوجود في عرض واحد، فلا يفرق بين سبق أحدهما على الآخر في الوجود وعدمه.

وأمّا الثاني -وهو ما يقرّب المعلول من علّته المعبّر عنه بالمعدّ- فالفرق بينه وبين غير الجزء الأخير من العلّة التامّة هو أنّ كلّ جزء من أجزاء العلّة كما أنّ له دخلاً في وجود المعلول له دخل في وجود الجزء اللاحق له من أجزائها، وهذا كصعود الدرج فإنّ صعود الدرجة الأُولى كما يتوقّف عليه الكون في السطح، كذلك يتوقّف عليه صعود الدرجة الثانية وهكذا. بخلاف المعدّ فإنّه لا يتوقّف عليه إلّا نفس المعلول دون الاجزاء اللاحقة، نظير قوّة القوس التي لها دخل إعدادي في حركة السهم، ولا دخل لها في حركة يد الرامي التي هي الجزء الأخير من العلّة، ولو سمّي غير الجزء الأخير من العلّة التامّة بالمعدّ بالمعنى الأعمّ لم يكن به بأس أيضاً.

**[في خروج المقدّمات الداخليّة عن محلّ النزاع عند صاحب الحاشية]**

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المحقّق صاحب ***الحاشية***[1] ﷺ أخرج المقدّمات الداخليّة بالمعنى الأخصّ عن حريم النزاع، وقد استدلّ عليه بما يقرب من استدلال القائلين بخروج العلّة عن محلّ الكلام.

---

١. هداية المسترشدين، ص ٢١٦.

وحاصله: أنّ المقدّمات الداخليّة بما أنّ التقيّد والقيد فيها داخلان في المأمور به فهي نفس متعلّق الأمر النفسيّ، وليس فيها جهة أُخرى توجب تعلّق الوجوب الغيري بها، مع أنّه يستحيل كون شيء واحد متعلّقاً للأمر النفسيّ والغيري المترشح من قبل نفسه، لاحتياج الأمر الغيري إلى اتّصاف متعلّقه بالمقدّميّة المستلزمة للمغايرة في الوجود بين المقدّمة وذيها، وعمدة الإشكال هو ذلك، لا لزوم اجتماع الحكمين المتماثلين، فإنّه يمكن الجواب عنه بالاندكاك والتأكّد، كما إذا كان عبادة واجبة مقدّمة لواجب آخر كصلاة الظهر[1] بالقياس إلى صلاة العصر. وأمّا الشروط فإنّه وإن كان تقيّد الواجب بها داخلاً في المأمور به إلّا أنّ ذواتها خارجة على الفرض، فلا مانع من تعلّق الوجوب الغيري بها على القول بالملازمة.

**[في إيراد صاحب التقريرات على صاحب الحاشية في إخراجه الأجزاء عن البحث]**

وأورد عليه في ***التقريرات***[2] بما حاصله: أنّ الأجزاء فيها جهتان: جهة أخذها بشرط لا، وبهذه الملاحظة تكون أجزاء ومقدّمة على الكلّ، وجهة أخذها لا بشرط، وبها تكون متّحدة مع المركّب وعينه كما ذكر، ونظير ذلك الهيولى والصورة، فإنّهما قد يؤخذان بشرط لا، وقد يؤخذان لا بشرط، وإذا ثبت فيها جهتان متغايرتان، فيمكن أن يتعلّق بها الوجوب النفسيّ بملاحظة الجهة الثانية والوجوب الغيري بملاحظة الجهة الأُولى.

**[في تزييف إيراد صاحب التقريرات على صاحب الحاشية]**

ويرد عليه: أنّ أخذ الجزء لا بشرط مرّة وبشرط لا أُخرى منحصر بالأجزاء الطوليّة التي يكون أحد الجزءين قوّة ومادّة، والجزء الآخر فعليّة وصورة، فلا محالة يكون

---

١. تقدّم منه ﷺ إنكار التأكّد في أمثال ذلك بدعوى أنّ الوجوب الغيري إنّما هو في طول الوجوب النفسيّ لا في عرضه، وقد مرّ بيان ما هو الحقّ عندنا هناك. [المقرّر ﷺ]

٢. مطارح الأنظار، ص ٣٩-٤٠.

بينهما الاتّحاد في الوجود، فيكون لحاظ كلّ منهما لا بشرط -أعني به لحاظ كلّ من الجزءين على ما هو عليه من اندكاك أحدهما في الآخر واتّحاده معه في الوجود- مصحّحاً لحمل أحدهما على الآخر، وحمل كلّ منهما على المركّب كما في الجنس والفصل، ولحاظ كلّ منهما بشرط لا -أعني به قصر النّظر على حدّ القوّة بما هي أو الفعليّة بما هي- موجباً لعدم صحّة الحمل، كما في الهيولى والصورة.

وقد ظهر بما ذكرناه أنّ معنى أخذ الأجزاء الطوليّة بشرط لا هو لحاظ كلّ منهما على حياله، وقصر النّظر على حدّ وجوده قوّة أو فعليّة، المعبّر عنه بكلمة «بشرط لا عن ما يتّحد معه» وأمّا لحاظ كلّ جزء بشرط لا عن ما يكون معه بمعنى لحاظه مستقلّاً في الوجود بدون الآخر فهو يستلزم كون الملحوظ من الكلّيات العقليّة التي لا موطن لها إلّا الذهن، لامتناع وجود أحدهما منفكّاً عن الآخر في الخارج.

وأمّا الأجزاء والمركّبات الاعتباريّة -التي لا اتّحاد بين أجزائها في الوجود أصلاً، ويمتنع حمل كلّ منهما على الآخر وعلى المركب- فاعتبارها بشرط لا لا معنى له أصلاً، بل لا بدّ إمّا من اعتبار كلّ جزء بذاته وعلى حياله، فهو معنى لحاظه لا بشرط، وبه تكون الأجزاء أجزاء. وإمّا من اعتباره بشرط الانضمام الذي هو معنى لحاظه بشرط شيء، وبه يكون المركّب مركّباً، فملاك الجزئيّة في المركّبات الاعتباريّة أخذ الأجزاء لا بشرط، وملاك التركيب أخذها منضمّة وبشرط شيء.

**[في إمكان اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري بتقسيم «لا بشرط» إلى قسمين]**

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه يمكن أن يقال باتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري بتقريب أنّ أخذ الشيء لا بشرط يكون على نحوين:

أحدهما: أخذ الشيء لا بشرط بلحاظ الطوارئ والعوارض بحيث لا ينافيه اقترانه بشيء منها، كأخذ الرقبة في قولنا: أعتق رقبة، لا بشرط بالقياس إلى العدالة

والفسق وغيرهما من الطواري، ولازمه تخيير المكلّف عقلاً في عتق أيّ رقبة شاء.

وثانيهما: أخذه لا بشرط بمعنى قصر النّظر على ذاته بحيث لا يلحظ معه الطوارئ أصلاً حتّى بنحو اللابشرطيّة الأُولى. ومن المعلوم أنّ مقوّم الجزئيّة إنّما هو اعتبار الأجزاء لا بشرط بالمعنى الثاني، فإنّ حيثيّة الانضمام إنّما تعرض لتلك الأجزاء في مقام الحكم والامتثال، ولذا لو أتى المكلّف بتمام أجزاء المأمور به لا بقصد الانضمام ولكن اتّفق الانضمام في الخارج لما أجزأ ذلك عن امتثال الأمر التعبّدي، وعليه فلامحالة يكون ما أُخذ لا بشرط -أعني به الأجزاء- متقدّماً في الرتبة على ما أُخذ بشرط شيء، أعني به المركّب، فلا يسري الأمر النفسيّ المتعلّق بالمركّب إلى ما هو في مرتبة سابقة عليه، وهي الأجزاء، فلا مانع حينئذ من اتّصافها بالوجوب الغيري.

فتلخّص أنّ حيثيّة الانضمام الطارئة على ذوات الأجزاء أوجبت كونها أمراً آخر في قبال نفس ذواتها التي هي مقدّمة لهذا الأمر الواحد اعتباراً في مقام التشريع والامتثال، وبذلك يندفع إشكال ترشّح الأمر الغيري بشيء من الأمر النفسيّ المتعلّق بذاك الشيء بعينه.

نعم، حيث إنّ ذوات الأجزاء موجودة في ضمن المركّب لا بوجود آخر فيبقى إشكال اجتماع المثلين بحاله، وقد عرفت أنّه ليس فيه كثير إشكال، للزوم مثله في العبادات الواجبة التي هي مقدّمة لواجب آخر، وأنّه يمكن الجواب عنه بالالتزام بالاندكاك والتأكّد.

**[في أنّ مقتضى الإنصاف هو عدم صحّة اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري]**

هذا، ولكن الإنصاف أنّ ما ذكرناه من التقدّم والتأخّر وإن كان صحيحاً بالنظر إلى لحاظ الجزء والمركّب في نفسيهما إلّا أنّه لا يصحّح اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري الذي ملاكه توقّف أحد الوجودين على الآخر، وبما أنّه ليس في مفروض الكلام مغايرة بين الوجودين فلا يعقل ترشّح الوجوب الغيري المتعلّق بالأجزاء من الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمركّب الذي هو نفس الأجزاء في الخارج على الفرض.

**[في ذكر الأقوال في المقدّمة الخارجيّة]**

وأمّا المقدّمات الخارجيّة فقد اختلف فيها أنظار العلماء:

فمنهم من ذهب إلى وجوب المقدّمة السببيّة وأنكره في غيرها، ونسب هذا القول إلى السيّد ﷺ ولكن النسبة غير صحيحة، فإنّه ﷺ فرّق بين المقدّمة السببيّة وغيرها بأنّ وجوب الواجب لا يمكن أن يكون مشروطاً بسببه للزوم طلب الحاصل، بخلاف غيره من المقدّمات، فإنّه لا مانع من اشتراط الوجوب بوجودها[1] فمطلبه أجنبيّ عمّا نحن فيه رأساً.

ومنهم من ذهب إلى أنّ محلّ النزاع إنّما هو غير المقدّمة السببيّة، وأمّا السببيّة فهي واجبة بالوجوب النفسيّ المتعلّق بالمسبّب، فإنّ المقدور هو السبب وإنّما المسبّب من لوازم وجوده قهراً، وليس هو بنفسه تحت اختيار العبد، فلا يمكن أن يتعلّق به الوجوب، لما قد بيّنّا سابقاً أنّ ما لا يمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة الفاعليّة به لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة الآمريّة به أيضاً، فلا بدّ من صرف الوجوب الثابت للمسبّب في ظاهر الدليل إلى سببه.

**[في أنّ قسماً واحداً من المقدّمة السببيّة داخل في محلّ النزاع]**

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ ما يسمّى علّة ومعلولاً إمّا أن يكون وجود أحدهما مغايراً لوجود الآخر في الخارج، أو يكونا عنوانين لموجود واحد وإن كان انطباق أحدهما عليه في طول انطباق الآخر لا في عرضه.

أمّا ما كان من قبيل الأوّل -كشرب الماء ورفع العطش- فلا إشكال في أنّ الإرادة الفاعليّة تتعلّق بالمعلول أوّلاً، لقيام المصلحة به ثمّ تتعلّق بعلّته لتوقّفه عليها، فيكون حال الإرادة التشريعيّة الآمرية أيضاً كذلك، وهذا معنى ما يقال من أنّ المقدور

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٨٥.

بالواسطة مقدور، فلا معنى لصرف الأمر المتعلّق بالمسبّب إلى سببه بعد كون المسبّب مقدوراً ولو بالواسطة وكونه هو الوافي بالغرض الأصلي.

وأمّا ما كان من قبيل الثاني كإلقاء النار والإحراق المتّصف بهما فعل واحد في الخارج[1] وإن كان صدق عنوان الإلقاء متقدّماً على صدق عنوان الإحراق رتبة، وكذلك عنوان الغسل والتطهير فقد بيّنّا سابقاً أنّ كلّاً من العنوانين قابل لتعلّق التكليف به، كما في قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[2] وقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾[3] فإذا تعلّق بالمسبّب في ظاهر الخطاب فهو متعلّق بذات السبب في نفس الأمر لا محالة، كما أنّه إذا تعلّق بالسبب فهو يتعلّق به بما أنّه معنون بمسبّبه.

وهذا القسم هو مراد العلّامة الأنصاري[4] قدس سره من المحصّل في ما ذهب إليه من أنّ البراءة لا تجري عند الشكّ في المحصّل، كما أشرنا إليه سابقاً.

فإذا كان الأمر بكلّ منهما أمراً بالآخر فلا معنى للاتصاف بالوجوب الغيري، فيكون هذا القسم خارجاً عن محل النزاع، وعليه فلا وجه للتعبير بصرف الخطاب، فإنّه فرع التعدّد، والمفروض فيما نحن فيه هو الوحدة والاتحاد.

ثمّ إنّ المهمّ هو تقسيم المقدّمة على النحو الذي ذكرناه، وأمّا بقيّة التقسيمات

---

١. ما أفاده قدس سره - من خروج القسم الثاني ممّا يسمّى بالعلّة والمعلول ولو بالعناية عن محلّ البحث في المقام - وإن كان متيناً جدّاً كما أشرنا إليه سابقاً إلّا أنّ تمثيله لذلك بعنواني الإلقاء والإحراق وبعنواني الغسل والتطهير في غير محلّه، لأنّ وجود الملاقاة في الخارج مغاير لوجود الحرارة بالضرورة، فيكون الإلقاء غير الإحراق أيضاً، إذ الإيجاد والوجود متّحدان بالذات وإن كانا مختلفين بالاعتبار، وكذلك الطهارة بمعنى النظافة العرفيّة موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الغسل ومترتبة عليه بالوجدان، وأمّا الطهارة الشرعيّة فهي حكم شرعي مترتّب على وجود موضوعه خارجاً وهو الغسل، فكيف يعقل أن يكون عنوان الطهارة منطبقاً على ما ينطبق عليه عنوان الغسل. [المقرّر قدس سره]

٢. الكافي، ج ٣، ص ٥٧-٣؛ التهذيب، ج ١، ص ٢٦٤-٧٧٠؛ الوسائل، ج ٣، ص ٤٠٥، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣. المدثر: ٤.

٤. فرائد الأُصول، ص ٢٨٣-٢٨٤.

-كتقسيمها إلى المقدّمة العقليّة والعاديّة والشرعيّة، وكتقسيمها إلى مقدّمة الصحّة والوجود والعلم والوجوب- فكلّها ترجع إلى ما ذكرناه، فإنّ المقدّمات الشرعيّة هي المقدّمات الداخليّة بالمعنى الأعمّ، والمقدّمات العقليّة هي المقدّمات الخارجيّة بالمعنى الأخص.

وأمّا المقدّمات العاديّة فهي راجعة إلى العقليّة بعد فرض امتناع الوصول إلى ذي المقدّمة بدونها ممّن لا يمكنه خرق العادة، كما أنّ مقدّمات الوجود راجعة إلى المقدّمات الخارجيّة، ومقدّمات الصحّة راجعة إلى المقدّمات الداخليّة.

وأمّا مقدّمة الوجوب فهي أجنبيّة عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ البحث هي مقدّمة الواجب لا الوجوب.

وأمّا مقدّمة العلم فهي مقدّمة لامتثال الواجب عقلاً، فتكون أجنبيّة عن محلّ الكلام أيضاً، وعلى فرض وجوبه شرعاً وتعلّق خطاب به فهي ترجع إلى المقدّمات الخارجيّة.

## [في تقسيم المقدّمة إلى السابقة واللاحقة والمقارنة والكلام في الشرط المتأخّر]

بقي الكلام في تقسيم المقدّمة إلى سابقة ولاحقة ومقارنة، وبيان ما هو الحقّ في المقام من امتناع الشرط المتأخّر أو جوازه.

### [في بيان أُمور]

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أُمور:

### [الأوّل: في لزوم تقارن المقدّمات العقليّة مع ذيها وخروجها عن محلّ الكلام في الشرط المتأخّر]

الأوّل: أنّه لا إشكال في خروج المقدّمات العقليّة عن محلّ الكلام وعدم جواز تأخّرها عن المعلول لامتناع وجود المعلول قبل وجود علّته التامّة بتمام أجزائها من المعدّ والشرط والمقتضي.

وما يقال: من أنّ المتأخّر بوصف تأخّره يكون شرطاً لا ذاته فالشرط لم يتأخّر

وإنّما المتأخّر هو الشرط، كلام لا معنى له، فإنّه في قوّة أن يقال: إنّ المعدوم بوصف كونه معدوماً شرط ومؤثّر في المعلول، والالتزام به ممّا لا ينبغي صدوره عن العاقل.

**[الثاني: في خروج العناوين الانتزاعيّة أيضاً عن محلّ النزاع في الشرط المتأخّر]**

الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في خروج العناوين الانتزاعيّة عن محلّ النزاع أيضاً، لأنّها إنّما تنتزع عمّا تقوم به، وليس للطرف الآخر دخل في انتزاعها عن منشأ انتزاعها أصلاً.

مثلاً: الأُبوّة والبنوّة ينتزع كلّ منهما عن شخص باعتبار حيثية قائمة به، لا عنه وعن الآخر.

**فتوهّم**: أنّ عنوان «السبق» إنّما ينتزع عن السابق باعتبار دخل الأمر اللاحق فيه فإذا كان شرطاً لوضع أو تكليف فمرجعه إلى دخل الأمر المتأخّر فيهما، **مدفوع بأنّ** السبق إنّما ينتزع عن نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك، وكذا اللحوق ينتزع عن نفس اللاحق بالقياس إلى ما وجد قبله، ولا دخل للسابق في انتزاع اللحوق عن اللاحق، ولا للّاحق في انتزاع السبق عن السابق حتّى يلزم دخل المعدوم في الموجود. وعليه يتفرّع أنّه لو قام دليل على ثبوت الملكيّة مثلاً بالمعاملة الفضوليّة حينها على فرض تعقبها بالإجازة لكشف ذلك عن اشتراطها بنفس عنوان التعقّب الثابت للبيع والمنتزع عنه بلحاظ تحقّق الإجازة في ظرفها، فما فرض شرطاً فهو مقارن للمشروط لا محالة بلا دخل للأمر المتأخّر فيه أصلاً.

**[الثالث: في خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع أيضاً]**

الأمر الثالث: أنّ التحقيق هو خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع أيضاً، بداهة أنّ شرطيّة شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى أخذه قيداً في المأمور به، فكما يجوز تقيّده بأمر سابق أو مقارن يجوز تقيّده بأمر لاحق أيضاً، كتقيّد صوم المستحاضة

بالاغتسال في الليلة اللاحقة.

وتوضيح الحال في هذا المقام أنّه لا إشكال في أنّ المستحاضة إذا عملت بما هو تكليفها من الأغسال فهي في حكم الطاهرة، فتصحّ عباداتها، إلّا أنّه وقع الإشكال في أنّ غسلها هل يؤثّر في رفع الحدث السابق أو اللاحق؟ مثلاً إذا اغتسلت بعد الليل فهل هذا الغسل يؤثّر في رفع الحدث إلى طلوع الفجر، وكذلك الغسل بعد الفجر يؤثّر في رفع الحدث إلى الزوال، وكذا الغسل بعد الزوال يؤثّر في رفعه إلى الغروب، أو أنّ كلّ غسل يؤثّر في رفع الحدث السابق عليه، فالغسل في الليل يرفع الحدث من الزوال إلى الليل.

والأوّل هو مختار المشهور، ولذا أفتوا بأنّها لو تركت الاغتسال في الليل بطل صومها في الغد، لطلوع الفجر عليها وهي غير طاهرة.

وذهب بعضهم إلى الثاني، ومن ثمّ وقع الإشكال في إمكان تأثير الغسل اللاحق في رفع الحدث السابق، ومع قطع النظر عن هذه الجهة لا ينبغي الإشكال في جواز تأخّر شرط المأمور به عن مشروطه، إذ لا يزيد الشرط بالمعنى المزبور على الجزء الدخيل في المأمور به تقيّداً وقيداً، فكما أنّه لا إشكال في إمكان تأخّر الأجزاء بعضها عن بعض، كذلك لا ينبغي الإشكال في جواز تأخّر الشروط عن المشروط بها أيضاً.

فإن قلت: بين الأجزاء والشرائط فرق، لأنّ كون الجزء دخيلاً في المأمور به تقيّداً وقيداً يوجب انبساط الأمر على تمام الأجزاء لا محالة وإن كانت الأجزاء تدريجيّة الوجود، وهذا بخلاف الشروط، فإنّ القيود على ما تقدّم خارجة عن المأمور به، وإنّما الداخل فيه هي التقيّدات التي تحصل من إضافة المشروط إلى شرائطه، وحينئذ فيسأل عن أن هذه الإضافات عند تأخّر الشرائط هل توجد قبل تحقّق الشرائط أو توجد عند تحققها؟ وعلى الأوّل يلزم وجود الأمر الانتزاعي قبل وجود منشأ انتزاعه، وعلى الثاني يلزم تحقّق الإضافة مع عدم أحد طرفيها وهو المشروط.

قلت: قد بيّنّا في مبحث الواجب المشروط أنّ العناوين الانتزاعيّة بما أنّها لا

تحقّق لها خارجاً يستحيل تعلّق الأمر بها بأنفسها، فالأمر المتعلّق بها لا بدّ من تعلّقه بمنشإ انتزاعها، وعليه فالشرط المتأخّر المأخوذ قيداً في الواجب يمتنع أن يكون أمراً غير اختياري متيقّن الحصول، كدخول المغرب مثلاً أو مشكوك الحصول كنزول المطر ضرورة أنّ أخذه قيداً لغو على الأوّل ومستحيل على الثاني، لامتناع توقّف الامتثال على أمر غير اختياري تابع في وجوده لعلّته الخارجة عن تحت قدرة المكلّف، فلا مناص عن كون الشرط المتأخّر - المعتبر قيداً في الواجب - أمراً يجوز تعلّق التكليف به، فالأمر بالمقيّد بنفسه[1] يتعلّق بالقيد، كما أنّ الأمر بالمركّب يتعلّق بكلّ واحد من أجزائه. وعليه يتفرّع أنّ امتثال الأمر المقيّد بقيد متأخّر إنّما يكون بإتيان الشرط المتأخّر في ظرفه، كما أنّ امتثال الأمر بالمركّب إنّما يتحقّق بإتيان الجزء الأخير، غاية الأمر أنّ تعلّق الأمر بالجزء إنّما هو من جهة دخله قيداً وتقيّداً، وبالشرط من جهة دخل تقيّده فقط، وهذا لا يكون فارقاً بعد تعلّقه بكلّ منهما ودخل كلّ منهما في امتثاله.

إن قلت: كيف يعقل تعلّق الأمر بالشرط المتأخّر وهو غير مقدور حين الأمر بالمشروط مع أنّ القدرة على المأمور به لا بدّ منها في توجّه التكليف!؟

قلت: نعم إلّا أنّه مقدور في ظرفه، والقدرة التي هي شرط التكليف إنّما هي القدرة في ظرف العمل المفروض تحقّقها فيما نحن فيه، كما في الاجزاء التدريجيّة

---

١. قد عرفت فيما تقدّم أنّ الأمر بالمقيّد لا يكون أمراً بقيده أبداً، وإلّا لبطل الفرق بين الجزء والشرط، ولزم خروج الشرائط عن محلّ النزاع في بحث وجوب المقدّمة أيضاً، لأنّ ما تعلّق به شخص الوجوب النفسيّ لا يمكن أن يتعلّق به الوجوب الغيري المترشّح منه كما مرّ.

وأمّا لزوم كون الأمر المتعلّق بالأمر الانتزاعي متعلّقاً بمنشإ انتزاعه، فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه أجنبيّ عن المقام، فإنّ التقيّد المأخوذ في المأمور به لا ينتزع عن قيده، ولذلك ذكرنا فيما تقدّم أنّ القيد المأخوذ في المأمور به لا يلزم أن يكون اختيارياً إذ المعتبر في صحّة الأمر بالمقيّد هو كون المقيّد بما هو مقيّد تحت قدرة المكلّف واختياره، سواء كان قيده أمراً اختيارياً أم لم يكن وعليه فلا مناص عن الالتزام بحصول الامتثال قبل تحقّق ما هو شرط متأخّر للواجب، فيكون حال شرائط الواجب حال شرائط التكليف والوضع إمكاناً وامتناعاً، وستعرف ما يقتضيه التحقيق في ذلك إن شاء الله تعالى. [المقرّر حفظه الله]

بلا فرق بينهما أصلاً. غاية الأمر أنّ الامتثال في كلا الموردين يتحقّق عند الإتيان بالجزء الأخير أو الشرط المتأخّر، بل لا إشكال في جواز تأخّر شرائط الوضع والتكليف أيضاً إذا كان الوضع أو التكليف مقارناً[1] لتحقّق الشرط، كما إذا بنينا على النقل وحصول الملكيّة عند تحقّق الإجازة المتأخّرة عن البيع مثلاً.

نعم لو قلنا بتحقّق الامتثال قبل الإتيان بالشرط ومع ذلك كان شرطاً، فالإشكال هو بعينه إشكال تأثير الأمر المتأخّر في الوضع.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الإشكال في تأخّر شرط المأمور به إنّما هو من جهة الالتزام بتأثير الشرط المتأخّر في الحكم الوضعي المتقدّم، كما في تأثير غسل الحائض ليلاً في رفع حدثها السابق، أو من جهة الالتزام بتحقّق الامتثال قبل حصول الشرط، وأمّا مع عدم الالتزام بشيء منهما فجواز تأخّر الشرط ممّا لا ينبغي التأمّل فيه.

**[الرابع: في أنّ علل التشريع هي الملاكات بوجوداتها العلميّة لا الخارجيّة وأن شرائط الجعل خارجة عن محلّ النزاع]**

الأمر الرابع: لا ينبغي الريب في أنّ العلّة الغائيّة والملاكات المترتّبة على متعلّقات الأحكام التي هي علل تشريعها لا تكون بوجودها الخارجي مؤثّرة في تشريع الحكم وجعله، بداهة أنّها متأخّرة في الوجود الخارجي عن متعلّقات الأحكام فضلاً عن نفسها، فكيف يعقل أن تكون مؤثّرة في جعل الحكم وتشريعه؟ بل المؤثّر فيه دائماً إنّما هو علم الجاعل بترتّب الملاك على متعلّق حكمه سواء أصاب علمه أم أخطأ. ومن الواضح أنّ العلم بالترتّب مقارن مع الجعل والتشريع دائماً وإنّما المتأخّر هو ذات المعلوم.

ومن ذلك يظهر أنّ شرائط الجعل خارجة عن محلّ النزاع رأساً، فالنزاع منحصر بشرائط الحكم المجعول.

---

١. إذا فرض تحقّق التكليف أو الوضع مقارناً لحصول شرطه، فلا موضوع للبحث عن الجواز والامتناع، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

**[في توضيح ما هو محلّ النزاع في الشرط المتأخّر]**

توضيح ذلك: أنّ القضايا -كما عرفت- تنقسم إلى قسمين خارجيّة وحقيقيّة.

أمّا القضايا الخارجيّة فلا يتوقّف الحكم فيها على غير دواعي الحكم المؤثّرة فيه بوجودها العلمي طابق الواقع أم لم يطابق.

وهذا القسم من القضايا خارج عن محلّ الكلام بالكلّيّة، فإنّ الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم فقط، سواء كان المعلوم مقارناً أم متقدّماً أم متأخّراً.

وأمّا القضايا: الحقيقيّة -التي حكم فيها بثبوت الحكم على الموضوعات المقدّر وجودها- فيحتاج الحكم فيها إلى أمرين:

أحدهما: ما يكون داعياً إلى جعل الحكم على موضوعه المقدّر وجوده.

وثانيهما: ما يكون موضوعاً له وأُخذ مفروض الوجود في مقام الحكم ويدخل في ذلك الشرائط المأخوذة فيه، لما عرفت في بحث الواجب المشروط من رجوع شرائط الحكم إلى قيود الموضوع.

وهذا القسم من القضايا من الجهة الأُولى خارجة عن محلّ الكلام أيضاً، لأنّ المؤثّر في جعل الحكم فيها -كما عرفت- إنّما هو علم الحاكم سواء أصاب أم أخطأ، وسواء كان المعلوم متقدّماً أم مقارناً أم متأخّراً. فالنزاع منحصر في القضايا الحقيقيّة من الجهة الثانية، والنفي والإثبات واردان على جواز تأخّر شرط الحكم الذي أُخذ مفروض الوجود في مقام إنشاء الحكم وجعله عن فعليّته وتحقّقه خارجاً.

فما ذهب إليه المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ -من جواز تأخّر الشرط نظراً إلى لزوم كون الشرط للفعل الاختياري هو الوجود اللحاظي دون الخارجي[1]- إنّما نشأ من خلط القضايا الخارجيّة بالقضايا الحقيقيّة، ومن عدم التفرقة بين دواعي الجعل والشرائط المأخوذة مقدّرة الوجود الراجعة إلى قيود الموضوع، كما عرفت.

---

١. كفاية الأُصول، ص ١١٨-١١٩.

**تنبيه: [في الإشارة إلى فرع يختلف حكمه باختلاف أحكام القضايا الحقيقيّة والخارجيّة]**

وممّا يتفرّع على تقسيم القضيّة إلى قسمين: حقيقيّة وخارجيّة، واختلاف أحكامهما اختلاف الحكم في الفرع المشهور، وهو ما لو أذن المالك لدخول أصدقائه في داره، فهل يجوز الدخول لمن يعتقد المالك صداقته مع كونه عدوّاً له في الواقع أولا؟ وبعبارة أُخرى هل يكفي في جواز الدخول رضا المالك وإذنه ولو كانا ناشئين عن اعتقاد الصداقة خطأ، أو أنّ كراهته دخول عدوّه الواقعي موجبة لحرمة دخول عدوه وإن أذن له اشتباهاً؟

والتحقيق فيه أن يقال: إنّ الاذن تارة يكون لأشخاص مخصوصين على نحو القضايا الخارجيّة، فيكون علم المالك بكونهم أصدقاءه -ولو كان خطأ- داعياً إلى الإذن المزبور. وبما أنّ المؤثّر في الإذن حينئذ هو العلم دون الواقع فيجوز الدخول لمن أذن له ولو كان عدوّاً واقعاً، إذ المفروض أنّ الإذن فعليّ ومحقّق، ومعه لا تضرّ الكراهة لو اطّلع المالك على عداوته.

وأُخرى يكون الإذن على نحو القضايا الحقيقيّة فيكون عنوان الصديق هو الموضوع لجواز الدخول. وبما أنّ المفروض حينئذ تعلّق الجواز بواقع الصديق من دون دخل لعلم المالك بتحقّق الموضوع في ترتّب الحكم عليه فلا يجوز الدخول للعدوّ الّذي يعتقد المالك صداقته، لعدم تحقّق الموضوع واقعاً وإن اعتقد المالك تحقّقه.

ويلحق بهذا القسم ما لو أُخذ الصداقة قيداً في الموضوع، كما لو أذن في الدخول لأشخاص مخصوصين بشرط كونهم أصدقاء، فإنّ التقييد يرجع بالأخرة إلى أخذ القيد عنواناً للموضوع كما عرفت.

**[في أنّ جواز تقدّم الشرط على المشروط ليس فيه إشكال خلافاً لصاحب الكفاية]**

ثمّ إنّ النزاع إنّما هو في جواز تأخّر الشرط عن مشروطه، وأمّا جواز تقدّمه عليه فليس فيه إشكال أصلاً، بداهة أنّ كلّ شرط حينما وجد يؤثّر أثره الإعدادي ليكون

التأثير والتماميّة بالجزء الأخير من العلّة، كما هو الحال في الشرائط العقليّة أيضاً.

فما عن المحقّق صاحب ***الكفاية*** أيضاً من تعميم النزاع للشرط المتقدّم بدعوى سراية ملاك النزاع إليه[1] فهو في غير محلّه.

**[في أنّ الحقّ هو امتناع الشرط المتأخّر في محلّ النزاع سواء فيه شرائط الوضع وشرائط التكليف]**

إذا عرفت هذه الأُمور فالحقّ[2] هو امتناع تأخّر شرائط الوضع أو التكليف عنهما، لأوله إلى الخلف والمناقضة، كما في تأخّر الشرائط العقلية.

---

١. كفاية الأُصول، ص ١١٨.

٢. بل التحقيق هو جواز تأخّر الشرط مطلقاً سواء كان الشرط شرطاً للمأمور به أم كان شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي. أمّا في الأوّل -وهو ما إذا كان المتأخّر شرطاً للمأمور به- فلأنّ شرطيّة شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى دخل ذلك الشيء في المأمور به، وكون الأمر متعلّقاً بالمقيّد به الذي هو عبارة عن حصّة خاصّة من الطبيعي، وكما يمكن تقيّد المأمور به بأمر مقارن أو متقدّم يمكن تقيّده بأمر متأخّر بالضرورة، فإذا فرضنا أنّ ملاك طلب المولى قائم بحصّة خاصّة من الطبيعي وهي المقيّدة بقيد متأخّر بأن يكون المؤثّر في الملاك نفس تلك الحصّة من دون أن يكون للأمر المتأخّر تأثير فيه كما هو الحال في القيود المقارنة أو المتقدّمة، فلامناص عن التزام كون الطلب متعلّقاً بتلك الحصّة أيضاً بعد فرض كونها مقدورة للمكلّف بما هي كذلك، فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلّا أنّه يكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة، ومن الواضح أنّه لا محذور في كشف الأمر المتأخّر عن تحقّق شيء قبله أصلاً.

وبالجملة اختلاف الطبيعة الواحدة باختلاف حصصها في الخارج في الاشتمال على ملاك تعلّق الطلب بها وعدمه ممّا لا ريب فيه، وكما تتحصّص الطبيعة باعتبار تقيّدها بأُمور متقدّمة أو مقارنة كذلك تتحصّص باعتبار تقيّدها بالأُمور المتأخّرة أيضاً، فإشكال تأخّر الشرط الناشئ من توهّم تأثير الأمر المتأخّر في المتقدّم مندفع من أصله.

وأمّا في الثاني -وهو ما إذا كان المتأخّر شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي- فلأنّ شرط الحكم وإن كان لا بدّ من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء إلّا أنّ ظرف وجوده المفروض يختلف باختلاف كيفيّة الجعل، فربّما يجعل الحكم على موضوع مقيّد بقيد أُخذ مفروض الوجود مقارناً له أو متقدّماً عليه وربما يجعل الحكم على الموضوع المقيّد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجوده، والقيد في جميع ذلك وإن كان مفروض الوجود إلّا أنّه يختلف باختلاف ظرف وجوده المأخوذ قيداً في الحكم.

وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّه لا مناص في موارد الواجبات التدريجيّة من الالتزام بالشرط المتأخّر، لأن فعليّة الوجوب في الآن الأوّل متوقّفة على بقاء شرائط التكليف من الحياة والقدرة وغيرهما إلى زمان الإتيان بالجزء الأخير لا محالة، وفيما ذكرناه في بحث الواجب المشروط ما ينفعك في المقام فراجع.

هذا بحسب الإمكان، وأمّا بحسب الوقوع فالمتّبع هي دلالة الدليل، وهي تختلف باختلاف الموارد. [المقرّر عفي عنه]

**[في توضيح الامتناع]**

وتوضيح ذلك: أنّ المجعول الشرعي في القضايا الحقيقيّة لو قلنا بأنّه هي السببيّة دون المسبّبات عند وجود أسبابها لكان تأخّر الشرط عن المشروط به من تأخّر العلّة عن معلولها حقيقة، وهو واضح الاستحالة.

مثلاً: لو قلنا بأنّ المجعول للشارع هو كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة لا نفس وجوبها عند الدلوك لكان الدلوك من أجزاء علّة الوجوب حقيقة، ويرجع تأخّره عن الحكم إلى تقدّم المعلول على علّته، وبطلانه لا يحتاج إلى برهان وبيان.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المجعول الشرعي هو نفس المسبّب وإنّما تنتزع السببيّة من جعل المسبّبات عند أُمور خاصّة، كما هو الحقّ -بداهة أنّ الأحكام الشرعيّة أفعال اختياريّة للشارع وتصدر عن إرادته، فلا معنى لكونها مسبّبة ومترشّحة عمّا اصطلحوا على تسميتها بالأسباب، مضافاً إلى أنّ السببيّة والمسبّبيّة من الأُمور الواقعيّة الناشئة عن خصوصيّة وربط بين السبب والمسبّب، ولا معنى لتعلّق الجعل التشريعي بها- فقد عرفت أنّه لا بدّ من أن يكون نسبة الشرائط إلى الأحكام نسبة الموضوعات إليها، فكما يمتنع وجود المعلول قبل وجود علّته، للزوم الخلف والمناقضة، كذلك يمتنع وجود الحكم قبل وجود موضوعه المقدّر وجوده في مقام الجعل.

وبالجملة، إذا فرضنا دخل وجود الأمر المتأخّر في فعليّة الحكم سواء كان دخله على نحو العلّيّة أو الموضوعيّة ففرض وجود الحكم قبل تحقّق ذلك الأمر يستلزم الخلف والمناقضة، وفيما ذكرناه في مبحث الواجب المشروط ما ينفع في المقام، فراجع.

**[في أنّ امتناع الشرط المتأخّر يقتضي القول بالنقل في البيع الفضولي خلافاً لبعض]**

فظهر أنّ مقتضى القاعدة بعد امتناع الشرط المتأخّر هو الالتزام بالنقل في باب البيع الفضولي دون الكشف[1].

وأمّا ما نقله فخر المحقّقين[2] ﷺ عن بعض من أنّ مقتضى القاعدة هو الكشف مدّعياً بأنّ المملّك هو العقد فلو تأخّرت الملكيّة عنه لزم تأثير المعدوم في الموجود لكون العقد معدوماً حال الإجازة، فيردّه -مضافاً إلى النقض ببيع الصرف والسلم لتبعيّة الملك فيهما للقبض دون العقد- أنّ الملكيّة الشرعيّة الثابتة حين الإجازة لا ربط لها بالملكيّة المنشأة بالعقد، فلا مانع من توقّف إحداهما على الإجازة[3]، لكونها دخيلة في موضوعها دون الأُخرى، على أنّا قد بيّنّا سابقاً أنّ الأُمور المتأخّرة عن الإنشاء بحسب الوجود لا مانع من كونها منشأة فعلاً، كما في باب الوصيّة ونحوها[4].

---

١. قد ذكرنا في محلّه أنّ الكشف الحقيقي وكون الإجازة المتأخّرة كاشفة عن تحقّق الملكيّة في زمان العقد وإن كان أمراً معقولاً إلّا أنّه خلاف ظواهر الأدلّة، لأنّ استناد العقد إلى المالك وكونه عقده إنّما يتحقّق في زمان الإجازة لا قبله إلّا أنّه لا بدّ من الالتزام بالكشف الحقيقي بمعنى آخر بأن يقال: إنّ الإجازة بما أنّها تتعلّق بالملكيّة أو الزوجيّة السابقة، والمفروض إمضاء الشارع لها يكون متعلّق حكم الشارع هي الملكيّة أو الزوجيّة السابقة أيضاً، فالمال مثلاً قبل الإجازة كان محكوماً بكونه مملوكا لمالكه الأوّل، وبعد الإجازة يحكم بكونه ملكاً للمجيز من حال صدور العقد.

وبعبارة أُخرى اعتبار الملكيّة -مثلاً- وإن كان مقارناً مع الإجازة إلّا أنّ متعلّقه أمر سابق عليها ولا مضادّة بين الحكم بملكيّة شيء لأحد في زمان والحكم بعده بملكيّة ذلك الشيء في ذلك الزمان لشخص آخر، فوحدة زمان الملكيّتين مع تغاير زمان الاعتبارين لا محذور فيها أصلاً، وتمام الكلام في محلّه، وسيجيء ما في كلام شيخنا الأُستاذ ﷺ من الجواب عن ذلك بعيد هذا، إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

٢. إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٤١٩.

٣. إذا فرضنا تعلّق الإجازة بالملكيّة المنشأة قبل الإجازة وإمضاء الشارع لها على ما هي عليه، فكيف يمكن أن تكون الملكيّة مقارنة مع الإجازة؟ وبذلك يظهر الفرق بين بابي الإجازة وغيرها من الشرائط، كالقبض في بيع الصرف والسلم. [المقرّر ﷺ]

٤. إنشاء الأمر المتأخّر وإن كان ممكناً في نفسه وواقعاً في جملة من الموارد إلّا أنّ الملكيّة المنشأة في باب البيع ليست كذلك، كما هو ظاهر. [المقرّر ﷺ]

**[في ذكر أدلّة جواز الشرط المتأخّر وتزييفها]**

وأمّا ما استدلّ به على جواز الشرط المتأخّر فأُمور:

منها: أن الممتنع هو تأخّر المقتضى -الذي يترشّح منه المعلول- عن مقتضاه، وأمّا الشرائط التي ليس من شأنها ترشّح المعلول منها فلا مانع من تأخّرها عقلاً.

وفيه: أنّ الشرط بعد فرض دخله في المعلول ولو لم يكن بنحو التأثير والرشح يستلزم تأخّره عن المشروط الخلف والمناقضة، كما في تأخّر المقتضي عن مقتضاه بلا فرق بينهما أصلاً.

ومنها: أنّ المشروط لو كان من الأُمور التكوينيّة الواقعيّة فتأخّر شرطه عنه وإن كان مستحيلاً إلّا أنّه إذا كان من الأُمور الجعليّة الاعتباريّة، فبما أنّ الاعتبار خفيف المؤونة، فلا محذور في تأخّر شرائطه عنه عقلاً.

وفيه: أنّ الأمر المتأخّر إن لم يكن له دخل في هذا الاعتبار لا بنحو العلّية ولا بنحو الموضوعيّة فما هو معنى كونه شرطاً؟ وإن كان له دخل فيه فكيف يعقل تأخّره؟ ومجرّد كون المشروط من الأُمور الاعتباريّة لا يجدي في دفع الاستحالة بعد فرض دخل الأمر المتأخّر فيه بنحو من الدخالة.

ومنها: أنّ الشرط لو كان هو الأمر المتأخّر لاستحال تقدّم المشروط عليه، وأمّا لو كان نظير عنوان التعقّب بحيث يكون نفس هذا العنوان هو الشرط حقيقة، فلا محذور فيه لعدم استلزامه تقدّم الحكم على موضوعه، ولا تقدّم المعلول على علته.

وهذا الوجه وإن كان أحسن ما يمكن أن يوجه به جواز تأخّر الشرط إلّا أنّه إنّما يتمّ فيما إذا دلّ دليل على وجود الحكم قبل الأمر المتأخّر وكان العقل والعرف[1] مساعدين

---

١. إذا فرض إمكان أخذ التقيّد بالأمر المتأخّر في موضوع حكم من الأحكام وقيام الدليل عليه فلا وجه لاعتبار أمر آخر في صحّة الالتزام به، وهو مساعدة العقل والعرف، وهل يكون العقل أو العرف مشرّعاً في

على شرطيّة نفس هذا العنوان، كما في مثال الصوم المشروط وجوبه ببقاء القدرة إلى آخر النهار على ما أوضحنا ذلك في مبحث الواجب المشروط، وأمّا في مثال البيع فقد دلّ الدليل على شرطيّة نفس الإجازة والرضا دون عنوان التعقّب، ولو فرضنا قيام الدليل على ترتّب آثار الملكيّة من حين البيع. فبما أنّ العقل والعرف لا يساعدان على شرطيّة نفس العنوان لا بدّ مع ذلك من الالتزام بالنقل والكشف الحكمي دون الحقيقي.

فإن قلت: لا نحتاج في الحكم بالكشف الحكمي إلى قيام دليل على ترتيب آثار الملكيّة من حين البيع، بل يكفي فيه نفس الدليل الدالّ على صحّة العقد الفضولي، فإنّ الإجازة وإن فرضنا دخلها في تحقّق الملكيّة إلّا أنّ حالها ليست كحال

---

قبال الشارع كلّا، فإذا دلّ الدليل على ترتّب أحكام الملكيّة من زمان العقد فلا مانع من الالتزام بالكشف الحقيقي بالمعنى الذي عرفته، وهو لا ينافي اعتبار نفس الإجازة والرضا في موضوع حكم الشارع بنفوذ العقد، فإنّ استناد العقد إلى المجيز وحكم الشارع بنفوذه وإن كانا مقارنين للإجازة خارجاً إلّا أنّ متعلّق الإجازة لكونه أمراً سابقاً عليه لا بدّ من الحكم بتحقّقه في ظرفه.

وأمّا ما أُفيد في المتن -من أنّ الإنشاء وإن كان واقعاً في زمان سابق على زمان الإجازة إلّا أنّ المنشأ غير مقيّد به، فالإجازة في مثال البيع الفضولي لم تتعلّق إلّا بنفس الملكيّة لا بالملكيّة السابقة- فيرد عليه أوّلاً: أنّا نفرض الكلام في موارد الإجازة الفضوليّة ونحوها ممّا كان العقد واقعاً على تمليك المنفعة المقيّدة بالزمان فيما إذا أجاز المالك بعد مضيّ مقدار من ذلك الزمان، فبما أنّ الإجازة تعلّقت بملكيّة المنافع السابقة، والمفروض إمضاء الشارع لها لا مناص عن الحكم فعلاً بملكيّة المستأجر للمنافع السابقة من زمان العقد. وثانياً: أنّ المنشأ وإن لم يكن مقيّداً بزمان الإنشاء إلّا أنّه غير مقيّد بغيره من الأزمنة أيضاً، والإهمال غير معقول، فهو مطلق لا محالة، فإذا كان المنشأ هي الملكيّة المطلقة الشاملة حال الإنشاء وتعلّقت الإجازة بها وقد أمضاها الشارع، فلا بدّ من الحكم بتحقّق الملكيّة من زمان العقد، فتقارن الإجازة وإمضاء الشارع زماناً لايستلزم مقارنة الإجازة الملكيّة كما عرفت.

وممّا ذكرناه يتّضح الفرق بين الإجازة المتعلّقة بالعقد السابق والقبول المتعلّق بالإيجاب، فإنّ القبول لكونه مقوّماً للعقد ومن أجزائه لا بدّ من عدم تقدّم أثره عليه. وهذا بخلاف الإجازة فإنّها توجب استناد العقد المتحقّق إلى المجيز، واعتبارها إنّما هو من جهة كشفها عن الرضا بالعقد ليس إلّا، والأثر إنّما هو أثر العقد فلا مانع من الحكم بترتّب الأثر قبلها.

وبذلك يظهر الفرق بين تمليك المالك ماله من زمان سابق على التمليك ابتداء وإجازته للتمليك السابق، فلا تغفل. [المقرّرة]

سائر القيود الدخيلة فيها غير الناظرة إلى العقد، كالقبض في بيع الصرف والسلم حتّى تتحقّق الملكيّة حين تحقّقها، فإنّها إنّما تتعلّق بالعقد الواقع من الفضولي، وتكون إمضاءً له، فيكون العقد الواقع في ظرفه منتسباً إلى المجيز المالك لأمر العقد، ولازم ذلك أن يكون القول بالكشف على طبق القاعدة.

قلت الإجازة وإن كانت حقيقتها إمضاء العقد السابق إلّا أنّ الملكيّة المنشأة به ليست مقيّدة بذلك الزمان وإن كان الإنشاء واقعاً فيه، بداهة أنّها لو كانت متحقّقة في ذلك الظرف لما كان للإجازة دخل فيها أصلاً، والمالك إنّما يمضي نفس الملكيّة المنشأة بالعقد لا الملكيّة المقيّدة بالزمان السابق، فكما أنّ المالك ليس له تمليك ماله من زمان سابق ابتداءً، كذلك ليس له إمضاء الملكيّة السابقة أيضاً، وما هو تحت قدرته إمضاء نفس الملكيّة غير المقيّدة بزمان. ونظير ذلك أنّ الملكيّة المنشأة من البائع لا تتحقّق إلّا بعد القبول، فظرف الإنشاء وإن كان قبل القبول إلّا أنّ ظرف تحقّق الملكيّة هو بعد القبول، وإلّا كان البيع من الإيقاعات لا العقود.

وبالجملة المنشأ في كلا المقامين نفس الملكيّة المعرّاة عن الزمان، وتخلّف زمان تحقّقها عن زمان الإنشاء ممّا لا محيص عنه في كلّ ما يتوقّف تحقّقه على تحقّق أمر آخر، فلو لم يكن دليل على الكشف الحكمي تعبّداً لما كان للمصير إليه وجه عقلاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تصحيح الشرط المتأخّر، وقد عرفت عدم صحّة الوجهين الأوّلين، وعدم تماميّة الوجه الثالث في تمام الموارد.

وأمّا ما نسب إلى أُستاذ أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ من تجويز ذلك بالالتزام بشرطيّة الأمر المتأخّر بوجوده الدهريّ ولا تقدّم ولا تأخّر بحسب ذلك الوجود، فقد نقل الأُستاذ -دام ظلّه- أنّه ﷺ كان يتبرّأ عن هذه النسبة شفاهاً ويتأذّى منها غايته، وإنّما ذكر هذا الوجه في ضمن بحثه احتمالاً موهوماً.

## [في الاستدلال علىٰ وجوب المقدّمة بالأصل والبرهان]

إذا عرفت هذه المقدّمات فالكلام في وجوب المقدّمة يقع في مقامين:

الأوّل: فيما يقتضيه الأصل في المقام.

والثاني: فيما يقتضيه البرهان.

### [المقام الأوّل: في الاستدلال علىٰ وجوب المقدّمة بالأصل]

اما المقام الأوّل: فالحقّ أنّه لا تجزئ الأُصول فيه سواء في ذلك المسألة الأُصوليّة والفقهيّة.

أمّا المسألة الأُصوليّة فعدم جريان الأصل فيها واضح، فإنّ الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته وجوداً وعدماً من الأُمور الواقعيّة التي لا حالة سابقة لها، فإن كانت الملازمة ثابتة فهي ثابتة أزلاً وأبداً، وإلّا فكذلك.

وأمّا المسألة الفقهيّة فعدم جريان الأصل فيها لعدم ترتّب الأثر عليه بعد فرض لزوم الإتيان بالمقدّمة عقلاً، وما لم يكن لنفي الوجوب أو لإثباته أثر عملاً لا معنى لجريان الأصل العملي في مورده نفياً وإثباتاً.

فما عن المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ -من جريان الأصل في المسألة الفقهيّة

نظراً إلى الشكّ في حدوث الوجوب للمقدمة بعد حدوث وجوب ذي المقدّمة[١] -غير سديد، لما عرفت من أنّه لا موقع لجريان الأصل- مثبتاً أو نافياً عقلياً أو شرعيّاً- إذا لم يكن هناك أثر عملي مترتّب على جريانه.

**[المقام الثاني: في الاستدلال على وجوب المقدّمة أو الملازمة بالبرهان]**

وأمّا المقام الثاني فالحقّ فيه هو القول بوجوب المقدّمة الخارجيّة بالوجوب الترشّحي القهري الملازم لوجوب ذي المقدّمة، وأمّا المقدّمات الداخليّة والعناوين التوليديّة فقد عرفت أنّها خارجة عن محلّ البحث وواجبة بنفس الوجوب النفسيّ.

والبرهان على ذلك هو ما ذكرناه مراراً من[٢] أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينيّة

---

١. كفاية الأُصول، ص ١٥٦.

٢. قد مرّ غير مرّة أنّه لا وجه لقياس الحكم الشرعي المجعول المتعلّق بفعل الغير بالإرادة التكوينيّة التي هي من صفات المريد وغير قابلة لتعلّق الجعل بها.

وأمّا اشتراك الإرادة التشريعيّة مع الإرادة التكوينيّة في الأحكام فهو لو سلّم فإنّما يسلّم في الإرادة التشريعيّة بمعنى الشوق المتعلّق بفعل الغير، لا في الإرادة بمعنى اعتبار كون الفعل على ذمّة الغير، المعتبر عنه بالوجوب الشرعي. إذ لا برهان يقتضي اشتراكه مع الإرادة التكوينيّة في الأحكام، بل البرهان قائم على خلافه، على أنّه لا موجب للزوم الاشتراك في الإرادة التشريعيّة بمعنى الشوق إلى فعل الغير أيضاً، وذلك لأنّ تعلّق الشوق إلى فعل نفس المشتاق -مع فرض علمه بتوقّف الفعل المشتاق إليه على فعل آخر- يقتضي تعلّق الشوق بما يتوقّف عليه المشتاق إليه لا محالة، وهذا بخلاف الشوق إلى فعل الغير، إذ المفروض أنّه تحت اختيار الغير. وصدوره إنّما يكون باختياره، فلا موجب لتعلّق الشوق بمقدّماته أصلاً.

هذا مع أنّ اعتبار كون المقدّمة على ذمّة من اعتبر الفعل المتوقّف عليها على ذمّته -مع فرض لزوم صدور المقدّمة خارجاً لتوقّف الواجب النفسيّ عليها- لغو محض ولا يصحّ صدوره من الحكيم.

وأمّا دعوى: أنّ تعلّق الوجوب بها قهري وخارج عن اختيار المولى ومعه لا مجال لدعوى اللغويّة -كما أُفيد في المتن- فهي على تقدير تسليمها تختصّ بالإرادة التشريعيّة، وأمّا الوجوب الشرعي الذي هو من أفعال المولى وتحت اختياره فلا معنى لدعوى كونه قهريّاً وصادراً بغير الاختيار.

وعلى ما ذكرناه فالصحيح أنّ المقدّمة لا تتّصف بالوجوب المولوي أصلاً.

وأمّا ما ورد من الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات فهي محمولة على الإرشاد إلى الشرطيّة والمقدّميّة أو على التأكيد، كما أنّ الأمر كذلك في الأوامر المتعلّقة بأجزاء الواجب النفسيّ بعد ما عرفت سابقاً من استحالة اتّصافها بالوجوب الغيري. [المقرّر ﷺ]

والتشريعيّة في جميع لوازمهما، غير أنّ التكوينيّة تتعلّق بفعل نفس المريد، والتشريعيّة تتعلّق بفعل غيره، ومن الضروري أنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدّماته قهراً.

نعم لا تكون هذه الإرادة القهريّة فعليّة فيما إذا كانت المقدّميّة مغفولاً عنها، إلّا أنّ ملاك تعلّق الإرادة بها -وهي المقدّميّة- على حاله، فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينيّة فتكون الإرادة التشريعيّة مثلها أيضاً.

**[في أنّ الوجوب المدّعى بما أنّه قهري وترشّحي لا استقلالي لا يكون لغواً]**

وأمّا ما ربّما يقال من أنّ تعلّق إرادة أُخرى بالمقدّمة لغو بعد كون الإتيان بها ضرورياً وممّا لا بدّ منه في وجود ذي المقدّمة، فيدفعه أنّ المدّعى هو تعلّق الإرادة بها قهراً عند إرادة ذي المقدّمة، فلا يتمكّن المريد لذي المقدّمة من عدم إرادتها ليتوقّف تحقّقها على فائدة وغاية.

نعم، لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الاستقلالي كما يظهر من المحقّق القمّيّ[1] ﷺ لكان إنكاره للزوم اللغويّة في محلّه، لكنّك قد عرفت أنّ محلّ الكلام هو الوجوب القهري وإن لم يترتّب على وجوده ثمرة أصلاً.

وأمّا بقيّة الوجوه التي استدلّ بها في المقام على وجوب المقدّمة أو على عدمه فكلّها مخدوشة لا يهمّنا التعرّض لها.

---

١. قوانين الأُصول، ج ١، ص ١٠١.

## [التنبيهات]

وينبغي التنبيه على أُمور:

### الأوّل: [في أنّ وجوب المقدّمة المترشّح من وجوب ذيها تابع له إطلاقاً واشتراطاً]

أنّ وجوب المقدّمة بما أنّه يترشّح من وجوب ذيها فهو في الإطلاق والاشتراط يكون تابعاً له، ويستحيل تخلّفه عنه بعد فرض كونه من لوازمه قهراً.

وأمّا المقدّمات التي يجب الإتيان بها قبل وجوب ذيها فقد عرفت[1] سابقاً أنّ وجوبها ليس من باب حكم العقل باستلزام وجوب شيء لوجوب مقدّمته، وإنّما هو وجوب استقلالي بملاك حكم العقل بقبح التفويت.

هذا في غير المقدّمات الشرعيّة، وأمّا فيها فقد عرفت[2] أنّها واجبة بنفس الوجوب المتعلّق بما هو مقيّد بها من دون حاجة إلى حكم العقل بقبح التفويت.

---

١. قد مرّ تحقيق الحال في ذلك في محلّه، فراجع.

٢. قد عرفت فيما مرّ أنّ تقييد متعلّق الأمر بقيد لا يستلزم تعلّق الأمر بذات القيد، وإلّا لزم انقلاب الشرط جزءً، وتفصيل الكلام في محلّه.

**الثاني: [في أنّ المقدّمة المحرّمة المنحصرة وكذا المباحة تقع واجبةً إذا قصد بها التوصّل إلى الواجب الأهمّ أو ترتّب عليها الواجب]**

لا ريب في أنّ مقدّمة الواجب الفعلي إذا كانت محرّمة وانحصر التوصّل إلى الواجب بها فهي لا تبقى على حرمتها، بل تتّصف حينئذ بالوجوب والمحبوبيّة للمولى، لكن الوجدان أصدق شاهد على أنّها لا تتّصف بذلك على الإطلاق ولو مع عدم قصد التوصّل بها إلى الواجب، ولم يترتّب عليها الواجب في الخارج، بل الأمر كذلك في المقدّمة المباحة أيضاً، ضرورة أنّ خروج المستطيع من داره لبعض أغراضه الشخصيّة غير قاصد به التوصّل إلى الحجّ مع عدم ترتّب الحجّ عليه في الخارج لا يقع في الخارج على صفة الوجوب لمجرد كونه مقدّمة للحج في نفسه.

ومن ثمّ ذهب صاحب ***المعالم***[1] ﷺ إلى اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذي المقدّمة، فلا تكون المقدّمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

واختار العلّامة الأنصاري ﷺ -على ما نسب إليه- اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة التي قصد بها التوصّل إلى الواجب، فالمقدّمة التي لم يقصد بها التوصّل إلى الواجب النفسيّ لا تقع في الخارج على صفة الوجوب.

وذهب صاحب ***الفصول***[2] ﷺ إلى اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة التي يترتّب عليها الواجب النفسيّ في الخارج، فلا تقع غيرها على صفة الوجوب.

**[في تزييف ما ذهب إليه صاحب المعالم]**

أما ما ذهب إليه صاحب ***المعالم*** ﷺ فيرد عليه أوّلاً: أنّ وجوب المقدّمة كما عرفت تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً، فإن اختار أنّ وجوب نفس الواجب أيضاً

---

١. المعالم، ص ٢٨٩.

٢. الفصول، ص ٨٦.

مشروط بإرادته فهو محال، وإن اختارأته مطلق إلّا أنّ وجوب المقدّمة مشروط بها فالتفكيك غير معقول، كما عرفت.

وثانياً: أنّ مرتبة الإرادة[1] هي مرتبة الإطاعة والامتثال، لا مرتبة البعث والإيجاب فكيف يعقل أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بها!؟

**[في توجيه كلام صاحب المعالم]**

وأمّا توجيه[2] مرامه بأنّ مراده من الاشتراط بالإرادة هو الاشتراط بكون العبد

---

١. الظاهر أنّ مراد صاحب المعالم من إرادة ذي المقدّمة المشروط بها وجوب المقدّمة هو القصد والعزم على إتيان ذي المقدّمة بعد الإتيان بمقدّمته، فلا مانع من اشتراط وجوبها بإرادته مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل الوارد عليه كما أفيد في المتن. [المقرّر ﷺ]

٢. قد أفاد بعض المحققين من مشايخنا العظام -قدّس الله أسرارهم- في توجيه كون الواجب عنوان المقدّمة ما حاصله: أنّ المقدّمة إذا كانت واجبة بحكم العقل فمتعلّق الوجوب الغيري إنّما يكون هو عنوان المقدّمة لا ذاتها، لأنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة جهات تقييديّة، ضرورة أنّ حكم العقل باستحالة شيء لاستلزامه الدور -مثلاً- حكم باستحالة الدور حقيقة. كما أنّ حكمه بحسن ضرب اليتيم للتأديب حكم بحسن التأديب في نفس الأمر.

وعلى ذلك فحكم العقل بوجوب شيء لكونه مقدّمة للواجب حكم بوجوب عنوان المقدّمة قهراً، وبما أنّ متعلّق الوجوب لا بدّ من أن يكون أمراً اختيارياً، لاستحالة جعل الداعي إلى غير المقدور، سواء في ذلك كون الواجب توصّلياً وكونه تعبّدياً لا بدّ من أن يكون عنوان المقدّمة مقصوداً في وقوع المقدّمة في الخارج على صفة الوجوب فما لم يقصد عنوان المقدّمة لا تقع المقدّمة في الخارج على صفة الوجوب. ومن الواضح أنّ قصد عنوان المقدّمة هو بنفسه قصد الواجب النفسيّ والعزم على إتيانه، وحينئذ لا يرد على ذلك ما أفيد في المتن من عدم اندفاع إشكال امتناع التفكيك بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدمتها في الإطلاق والاشتراط بذلك، إذ المفروض حينئذ أنّ القيد -أعني به قصد التوصّل إلى الواجب النفسيّ- قيد للواجب لا للوجوب. (نهاية الدراية، ج ٢، ص ١٣٣).

والتحقيق في المقام هو أنّ ما أفيد وإن كان صحيحاً في الأحكام العقليّة إلّا أنّ الوجوب المبحوث عنه في المقام شرعي لا عقلي.

نعم الحاكم بالملازمة بين الوجوب النفسيّ والغيري هو العقل، فالعقل بعد استقلاله بالملازمة المزبورة يستكشف وجوباً شرعيّاً متعلّقاً بالمقدّمة حين تعلّق الوجوب النفسيّ بما يتوقّف عليها فعنوان المقدّمية متمخّضة في كونها جهة تعليليّة، فالمغالطة إنّما نشأت من خلط الحكم الشرعي المستكشف من حكم عقلي بالحكم العقلي الثابت لشيء لجهة تعليليّة. ومن الواضح أنّ كون الجهات التعليليّة في الأحكام

في طريق الامتثال والإطاعة ليكون الواجب هو عنوان المقدّمة لا ذاتها، فيرد عليه -مضافاً إلى أنّ عنوان المقدّميّة من الجهات التعليليّة لوجوب المقدّمة، لا من الجهات التقييديّة- أنّه لا يندفع به إشكال امتناع التفكيك بين الوجوبين في الإطلاق والاشتراط.

**[في تزييف النسبة إلى الشيخ ﷺ]**

وأمّا ما نسب إلى المحقّق العلّامة الأنصاري ﷺ فهو وإن اشتهر عنه إلّا أنّ عبارات مقرّر[1] بحثه ﷺ في هذا المقام مشوشة غاية التشويش، فإنّ ظاهر بعضها هو اعتبار قصد التوصّل في تحقّق امتثال الوجوب المقدّمي، وظاهر بعضها الآخر هو اعتبار قصد التوصّل قيداً في متعلّق الوجوب المقدّمي، وظاهر بعضها هو اعتباره قيداً في خصوص حال المزاحمة كما إذا كانت المقدّمة محرّمة، وسيجيء الكلام على كلّ واحد من هذه المحتملات بُعيدُ هذا، إن شاء الله تعالى.

**[في ذكر فروع موجودة في «المطارح» متفرّعة على اعتبار قصد الامتثال واستبعاد كونها من الشيخ الأنصاري ﷺ]**

ثمّ إنّ المقرّر ﷺ رتّب على اعتبار قصد الامتثال فروعاً يبعد كونها من المحقّق العلّامة الأنصاري ﷺ.

منها: عدم صحّة صلاة من كان مكلّفاً بالصلاة إلى الجهات الأربع إذا لم يكن من قصده الصلاة إلى جميعها[2].

ولا يخفى عدم ارتباطه بما نحن فيه أصلاً، فإنّ محلّ الكلام في المقام إنّما

---

العقليّة جهات تقييديّة أجنبيّ عن كون الجهات التعليليّة في الأحكام الشرعيّة ولو كانت مستكشفة من طريق العقل جهات تقييديّة، وما نحن فيه إنّما هو من قبيل الثاني دون الأوّل. [المقرّر ﷺ]

١. مطارح الأنظار، ص ٧٢.

٢. مطارح الأنظار، ص ٧٢.

هو اعتبار قصد التوصّل وعدمه في المقدّمة الوجوديّة للواجب، وأمّا المقدّمة العلميّة فاعتبار قصد الإتيان بتمام أطرافها في صحّة العبادة أو عدمه أجنبيّ عن القول بوجوب المقدّمة فضلاً عن اعتبار قصد التوصّل فيها.

ومنها: عدم جواز الإتيان بالغايات المشروطة بالطهارة إذا لم يكن المتوضّئ قاصداً به لتلك الغايات، بل أتى به لغاية أُخرى، لكنّه ﷺ أشكل على ذلك بأنّ الوضوء ليس له إلّا ماهيّة واحدة، فلو أتى به بأيّ غاية مشروعة لترتّب عليه الطهارة، ويصحّ الإتيان بكلّ ما هو مشروط بالطهارة، فلا يكون لاعتبار قصد التوصّل ثمرة في هذا المقام أصلاً. نعم يتمّ ذلك في باب الأغسال فإنّها ماهيّات متعدّدة وإن اشتركت جميعها في اسم واحد[1].

أقول: إنّ ما أفاده في باب الوضوء -من كفاية قصد غاية واحدة في صحّة الإتيان بغيرها من الغايات- متين جدّاً، لكن عدم تعدية ذلك إلى الأغسال من الغرائب، فإنّ الخلاف في أنّ الأغسال هل هي متعدّدة ماهيّة أو متّحدة إنّما هو باعتبار أسبابها كالجنابة والحيض ونحوهما، لا باعتبار غاياتها المترتّبة عليها، إذ لم يحتمل أحد -فضلاً عن القول به- أن تكون الأغسال متعدّدة ماهيّة باعتبار غاياتها، فهي من جهة الغايات لا فرق بينها وبين الوضوء، والكلام فيها هو الكلام فيه، فلاتغفل.

وكيف كان فالمهمّ في المقام هو البحث عن جميع الاحتمالات المتقدّمة في اعتبار قصد التوصّل.

**[في تزييف بعض محتملات كلام الشيخ الأنصاري ﷺ]**

فنقول: إن كان نظر شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ إلى اعتبار قصد التوصّل بالمقدّمة

---

١. مطارح الأنظار، ص ٧٢.

في حصول الامتثال والتقرب بها -كما يظهر ذلك من جملة من عبارات التقرير- فهو حقّ، وقد تقدّم الكلام فيه في تقسيم الواجب إلى النفسيّ والغيري.

وإن كان نظره ﷺ إلى اعتبار قصد التوصّل في معروض الوجوب، فيردّه أنّ قصد التوصّل لا دخل له في مقدّميّة المقدّمة أصلاً، وبدونه يستحيل أن يكون قيداً للواجب، بداهة أنّ ما ليس له دخل فيما هو ملاك الوجوب يستحيل أن يكون قيداً مأخوذاً في الواجب.

وأمّا ما أفاده في التقرير[1] بما حاصله: أنّ المقدّمة إنّما تجب بالوجوب المقدّمي بما أنّها مقدّمة فلا بدّ من قصد عنوانها في انطباق الواجب عليها نظير قصد التأديب والتعظيم، ففيه: أنّ العنوان إن كان من العناوين التوليديّة التي بها يتعلّق الوجوب وعليها يترتّب غرض المولى دون نفس المعنونات، فلا بدّ من اعتبار قصده في وقوع معنونه على صفة الوجوب، لكن عنوان المقدّمة ليس كذلك، بل هو من قبيل علل التشريع، والمقدّميّة جهة تعليليّة[2]، والواجب هي ذات المقدّمة، لا جهة تقييديّة ليكون الواجب نفس العنوان، بداهة أنّ المقدّمة بالحمل الشائع هي ذات المقدّمة لا عنوانها فلا بدّ وأن يكون متعلّق الوجوب هي ذاتها أيضاً.

وإن كان نظره ﷺ إلى اعتبار قصد التوصّل في مقام المزاحمة -كما تساعد عليه جملة من عبارات التقرير[3]، ويؤيّده ما نقله الأُستاذ دام ظلّه عن أستاذه المحقّق السيّد العلّامة الأصفهاني ﷺ من أنّه كان ينسب ذلك إلى الشيخ ﷺ وإن كان دام ظلّه تردّد في أنّ النسبة المزبورة كانت مستندة إلى استظهار نفسه أم إلى سماعه ذلك من المحقّق سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ عن أستاذه المحقّق العلّامة الأنصاري ﷺ-

---

١. مطارح الأنظار، ص ٧٢.

٢. قد مرّ الكلام آنفاً في كون عنوان المقدّمة جهة تقييديّة وعدمه فلا نعيد. [المقرّر ﷺ]

٣. مطارح الأنظار، ص ٧٣.

فهو وإن كان يمكن تقريبه بأنّ المقدّمة إذا كانت محرّمة وتوقّف عليها واجب فعليّ فغاية ما يقتضيه التوقّف المزبور في مقام المزاحمة هو ارتفاع الحرمة عن المقدّمة فيما إذا أُتي بها بقصد التوصّل. وأمّا مع عدم قصده فلا مقتضي لارتفاع حرمتها.

ولا يرد عليه حينئذ ما يقال من أنّ وجوب ذي المقدّمة إن لم يقتض وجوبها في غير حال قصد التوصّل بها، فلا بدّ وأن يكون كذلك في المقدّمات المباحة أيضاً، فالمقدّمة المباحة التي لم يقصد بها التوصّل إلى ذيها لا تتّصف بالوجوب المقدّمي، وعليه فما هو الوجه في تخصيص اعتبار قصد التوصّل بالمقدّمات المحرّمة؟

وذلك لأنّ الإباحة لما كانت ناشئة من عدم المقتضي للبعث أو الزجر فلا تزاحم الوجوب حتّى يختصّ الواجب بما قصد به التوصّل، وهذا بخلاف الحرمة فإنّها مقتضية للترك، فلا محالة يقع التزاحم بينها وبين الوجوب، فلا بدّ من الالتزام باعتبار قصد التوصّل بالمقدّمة المحرّمة في ارتفاع حرمتها.

إلّا أنّه يرد عليه أنّ المزاحمة إنّما هي بين حرمة المقدّمة ووجوب ما يتوقّف عليها ولو لم نقل بوجوب المقدّمة أصلاً، فالتزاحم إنّما هو بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرّف في الأرض المغصوبة مثلاً، فلا مناص عن الالتزام بارتفاع الحرمة، لفرض كون الواجب أهمّ، سواء في ذلك القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه، فاعتبار قصد التوصّل في متعلّق الوجوب المقدّمي أجنبيّ عمّا به يرتفع التزاحم المذكور بالكلّيّة.

**[في أنّ ارتفاع حرمة المقدّمة المحرّمة بامتثال الأمر بذي المقدّمة لا بوجود الأمر]**

هذا، وقد ذكرنا في محلّه أنّ التزاحم بين الخطابين إنّما يوجب سقوط إطلاق الخطاب بالمهمّ دون أصله، وعليه يترتّب أنّ حرمة المقدّمة في مفروض الكلام إنّما

ترتفع بامتثال[١] الأمر بذي المقدّمة لا بنفسه، فلا مانع من فعليّة الخطابين على نحو ترتّب أحدهما على عصيان الآخر، وانتظر لذلك مزيد بيان، سيأتي إن شاء الله تعالى.

**[في تضعيف ما ذهب إليه صاحب الفصول من اعتبار الإيصال في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب]**

وأمّا ما ذهب إليه صاحب ***الفصول***[٢] ﷺ من اعتبار الإيصال خارجاً في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب لا في تعلّق الوجوب بها ليكون الوجوب مشروطاً به ويورد عليه بأنّ الإيصال إنّما يتحقّق بالإتيان بالواجب النفسيّ فكيف يعقل أن تتّصف

---

١. لا يخفى أنّ ترتّب أحد الخطابين على عصيان الآخر وإن كان في نفسه ممّا لا مناص عن الالتزام بإمكانه ووقوعه على ما سيجيء بيانه في محلّه إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في محلّ الكلام، وهو توقّف الواجب الفعلي على مقدّمة محرّمة في نفسها، وذلك لأنّ لازم الالتزام بالترتّب في المقام هو الالتزام بكون العصيان المتأخّر -أعني به عصيان الواجب في ظرفه وبعد الإتيان بمقدّمته- شرطاً لحرمتها في ظرف الإتيان بها. ومن الواضح استحالة ذلك، سواء قلنا باستحالة تأخّر الشرط مطلقاً، كما عليه شيخنا الأُستاذ ﷺ أم قلنا بجوازه في غير المقام كما هو المختار عندنا.

وجه وضوح الاستحالة أنّ حرمة المقدّمة إذا كانت مشروطة بعصيان الواجب المتوقّف عليها، فجوازها يتوقّف على الإتيان به لا محالة، ولازم ذلك توقّف وجوب ذي المقدّمة على الإتيان به، لأن وجوبه يتوقّف على القدرة عليه المتوقّفة على جواز مقدّمته المتوقّف على الإتيان به على الفرض، وهذا طلب الحاصل، وهو مستحيل. وأيضاً أنّ اشتراط حرمة المقدّمة بعصيان الواجب المتوقّف عليها يستلزم جواز ترك الواجب النفسيّ من غير عذر، لأنّ المفروض كون المقدّمة محرّمة في فرض ترك الواجب النفسيّ، فلا يكون الواجب مقدوراً حينئذ، فلا يقع تركه محرّماً ومبغوضاً من المكلّف، وسيأتي -عند ما يتعرّض شيخنا الأُستاذ ﷺ لإمكان الترتّب في محلّ الكلام- ما يتّضح به ذلك إن شاء الله تعالى.

والتحقيق أن يقال: إنّه إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الواجب الفعلي وحرمة مقدّمته فغاية ما يقتضيه التزاحم هو سقوط الحرمة عن المقدّمة الموصلة واتّصافها بالجواز فعلاً على القول بعدم وجوب المقدّمة، واتّصافها بالوجوب الغيري على القول بوجوبها.

وأمّا المقدّمة غير الموصلة فلا موجب لرفع اليد عن حرمتها أصلاً، فجواز المقدّمة بالفعل أو وجوبه الغيري لا يتوقّف على الإتيان بالواجب في ظرفه ليلزم ما ذكر من المحذورين، بل هو مطلق غير مشروط وإنّما الجائز مقدّمة خاصّة وهي الموصلة، وهي مقدورة للمكلّف على الفرض، وسيجيء بُعيدُ هذا أنّه لا مناص عن الالتزام باختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة على القول بوجوب المقدّمة شرعاً. [المقرّر ﷺ]

٢. الفصول، ص ٨٦.

المقدّمة بالوجوب بعده؟ فيرد عليه: أنّ الإيصال وعدمه لوكانا من الصفات التي بها تتنوّع المقدّمة وتنقسم إلى قسمين في الخارج -كما هو الحال فيما إذا كان المراد من المقدّمة الموصلة هي المقدّمة السببيّة، فإنّها تفارق سائر المقدّمات- في لزوم ترتّب الواجب عليها في الخارج بخلاف غيرها من المقدّمات لكان هذا الاعتبار معقولاً وقابلاً لأن يكون محلّ البحث بين الأعلام، لكنّه ﷺ لا يقول بذلك، فإنّه صرّح بوجوب تمام أقسام المقدّمة عند إيصالها إلى ذي المقدّمة من دون تخصيص بالمقدّمة السببيّة.

وأمّا إذا كانا وصفين منتزعين من الإتيان بذي المقدّمة وعدمه بعد الإتيان بالمقدّمة فلا جرم يرجع اعتبار مثل هذا القيد في متعلّق الوجوب المقدّمي إلى اعتبار كون الواجب النفسيّ قيداً للواجب الغيري، فيلزم أن يكون الواجب النفسيّ[1] مقدّمة

---

١. لا يخفى أنّ اعتبار الإيصال قيداً في متعلّق الوجوب الغيري لا يستلزم كون الواجب النفسيّ مقدّمة للمقدّمة، وإنما يستلزم كونه مقدّمة للواجب الغيري بما هو كذلك، فإنّ المفروض كون الإيصال قيداً لمتعلّق الوجوب الغيري لا مقوّماً لذات ما هو مقدّمة في الخارج. نعم لازم ذلك اتّصاف الواجب النفسيّ بالوجوب الغيري المتعلّق بالمقدّمة المقيّدة بالإيصال، لكنّه ليس فيه محذور إلّا توهم اجتماع المثلين، أعني به اجتماع الوجوب الغيري والنفسيّ، وقد مرّ فيما تقدّم أنّه لا بدّ من الالتزام بتأكّد الحكم في أمثال ذلك.

وأمّا ما أُفيد في المتن -من أنّ اتّصاف ذي المقدّمة بوجوب ناشئ من وجوب مقدّمته بستلزم الدور- فيرد عليه أنّ وجوب المقدّمة إنّما نشأ من الوجوب النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة. ومن الواضح أنّ أخذ قيد الإيصال في متعلّق الوجوب الغيري لا يستلزم ترشّح ذلك الوجوب من وجوب المقدّمة، وإنّما المترشّح منه وجوب آخر غيري متعلّق بما هو متعلّق الوجوب النفسيّ فلا دور.

والتحقيق أنّ القول باختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة لا يقتضي اعتبار الواجب النفسيّ قيداً للواجب الغيري أصلاً، فإنّ الغرض من التقييد بالإيصال ليس إلّا الإشارة إلى ذات المقدّمة التي تقع في سلسلة علّة وجود الواجب النفسيّ، فالقائل باختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة إنّما يدّعي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته الملازمة له في الوجود، وأمّا المقدّمات المفارقة له في الوجود فلا مقتضي لإيجابها أصلاً. وستعرف أنّه بناءً على ثبوت الملازمة لا مناص عن اختيار هذا القول.

ومن هذا البيان يظهر الجواب عمّا أُفيد في المتن أيضاً من استلزام القول بالاختصاص المزبور التسلسل، فإنّك قد عرفت أنّ الإيصال لم يعتبر قيداً زائداً في متعلّق الوجوب الغيري لتكون ذات المقدّمة مقدّمة لتحقّق الواجب الغيري في الخارج، بل الغرض من التقييد إنّما هو الإشارة إلى ذات ما هو متّصف بالوجوب الغيري فلا إشكال. [المقرّر ﷺ]

للمقدّمة وواجباً بوجوب ناشئ من وجوبها وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمة إنّما نشأ من وجوب ذي المقدّمة، فلو ترشّح وجوب ذي المقدّمة من وجوبها لزم الدور.

مضافاً إلى أنّ الواجب لو كان هو خصوص المقدّمة الموصلة، فبما أنّ ذات المقدّمة مقوّمة لها فتكون مقدّمة لتحقّقها في الخارج، فإن اختارﷺ وجوبها مع عدم اعتبار قيد الإيصال إلى جزئها الآخر فقد اعترف بما أنكره، وكرّ على ما فرّ منه، وإن اعتبر قيد الإيصال في اتّصافها بالوجوب فقد لزمه التسلسل، كما لا يخفى.

**[في تزييف دليل صاحب الفصول على وجوب المقدّمة الموصلة]**

وأمّا ما استدلّ به على ما ذكره -من أنّ للمولى أن يمنع من غير المقدّمات الموصلة مع أنّه ليس له أن يمنع من المقدّمة على إطلاقها أو يمنع من خصوص الموصلة منها، وذلك آية عدم اتّصاف غير المقدّمة الموصلة بالوجوب[1]- فيرد عليه: أنّ جواز المنع عن بعض المقدّمات لا يوجب اختصاص ملاك الوجوب الغيري في نفسه بغيرها من المقدّمات، وذلك فإنّ توقّف الواجب على شيء إن لم يكن مقتضياً لإيجابه فلا وجه لاتصاف المقدّمة بالوجوب الغيري أصلاً، سواء في ذلك الموصلة وغيرها. وأمّا إذا كان التوقّف مقتضياً له فإمّا أن يكون ملاكه مطلق التوقّف والمقدّميّة فلا وجه لتخصيص الوجوب ببعض المقدّمات مع اشتراك جميعها في ملاكه، وإمّا أن يكون ملاكه خصوص التوقّف على ما يستحيل انفكاكه عن الواجب في الخارج فلا بدّ من أن يختصّ الوجوب الغيري بالمقدّمة السببيّة. وعلى كلّ حال[2] لا وجه للتفكيك وتخصيص الوجوب بالموصلة من المقدّمات.

---

١. الفصول، ص ٨٦.

٢. لا يخفى أنّ الحصر المذكور غير حاصر، لإمكان أن يكون ملاك الوجوب الغيري هو خصوص التوقّف على ما يكون توأماً وملازماً لوجود ذي المقدّمة في الخارج من جهة وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، فيختصّ الوجوب الغيري حينئذ بالموصلة ولا يعمّ غيرها، بل التحقيق أنّه لا مناص عن الالتزام بذلك بناءً

وأمّا دعوى تعلّق الوجوب النفسيّ بالمقدّمة مقيّدة بإيصالها[1] إلى ما يتوقّف عليها فمرجعها إلى اشتراط الوجوب النفسيّ بأمر متأخّر وهو الإيصال، وقد تقدّم الكلام في جوازه وامتناعه مفصّلاً.

**[فيما أجاب به صاحب الكفاية عن دليل صاحب الفصول، ودفْعه]**

وقد أجاب المحقّق صاحب ***الكفاية***[2] عن الاستدلال المذكور بعدم جواز منع المولى من غير المقدّمة الموصلة، لأنّ ذلك يستلزم أن لا يكون ترك الواجب النفسيّ مخالفة وعصياناً، وهو باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: أنّ وجوب الواجب النفسيّ مشروط بالقدرة عليه، المتوقّفة على التمكّن من مقدّمته عقلاً وشرعاً، وبما أنّ جواز المقدّمة في الفرض المزبور لا يكون إلّا

---

على ثبوت الملازمة بين الوجوبين، فإنّ صريح الوجدان شاهد بأنّ من يطلب شيئاً لا غرض له في إيجاب المقدّمات المفارقة لذلك الشيء في الوجود فلا موجب لتعلّق شوقه وطلبه به أصلاً.

وأمّا دعوى: أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة هو التمكّن من وجود ذي المقدّمة وهو مترتّب على وجود مطلق المقدّمة لا على خصوص الموصلة منها، فيردّها أنّ التمكّن من ذي المقدّمة إنّما هو من لوازم التمكّن من المقدّمة، وليس ممّا يترتّب على وجودها خارجاً، فتوقف وجود الواجب على وجود لا يقتضي طلب ذلك الوجود المفارق لوجود الواجب في الخارج، فالطلب الغيري بناءً على ثبوت الملازمة يتعلّق بخصوص ما يقع في سلسلة مبادئ المطلوب النفسيّ بالفعل. ومن تأمّل في مرتكزاته الوجدانيّة يجد صدق ما اذعيناه بلا حاجة إلى إقامة برهان ومزيد بيان.

١. أراد ﷺ بذلك إلزام صاحب الفصول ﷺ بجعل القيد -أعني به الإيصال- قيداً لوجوب المقدّمة بتقريب أنّ الإيصال لا يمكن أن يكون قيداً للواجب لما أفاده من المحاذير المترتّبة عليه، فعلى تقدير اعتباره لا بدّ من أن يكون قيداً وشرطاً للوجوب، وهو يستلزم شرطيّة المتأخّر للمتقدّم التي مرّ الكلام فيها مفصّلاً وأنت بعد ما عرفت إمكان اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة تعرف أنّه لا موجب لكون الإيصال شرطاً لوجوب المقدّمة ليلزم من الالتزام باعتبار الإيصال في اتّصاف المقدّمة بالوجوب الالتزام بالشرط المتأخّر، بل قد عرفت فيما تقدّم استحالة كون الإيصال المتأخّر شرطاً لوجوب المقدّمة وإن قلنا بجواز تأخّر الشرط في نفسه، كما هو المختار عندنا، لأنّ لازم ذلك أن يكون وجوب الواجب النفسيّ -المتوقّف على مقدّمة محرّمة في نفسها- مشروطاً بالإتيان به، وأن يجوز تركه من غير عذر، وكلاهما مستحيل. [المقرّر ﷺ]

٢. *كفاية الأُصول*، ص ١٤٩-١٥٠.

عند الإتيان بالواجب النفسيّ فمع عدمه تكون المقدّمة محرّمة، فلا يكون الواجب النفسيّ مقدوراً شرعاً فلا يعاقب على مخالفته وتركه.

ويدفعه: أنّ جواز المقدّمة غير مشروط بالإيصال ليتوقّف تحقّقه على تحقّق الإيصال خارجاً، بل المتوقّف عليه إنّما هو تحقّق ما هو جائز شرعاً، إذ المفروض أنّ الإيصال قيد للواجب لا للوجوب، فجواز المقدّمة ثابت قبل تحقّق الإيصال في الخارج. وبما أنّ المقدّمة الخاصّة -وهي الموصلة- مقدورة للمكلّف لفرض القدرة على إيجاد قيدها وهو الإيصال، فيكون التكليف بالواجب النفسيّ المقدور بالواسطة فعليّاً لا محالة، فيكون تركه مخالفة وعصياناً.

وبالجملة لو قطعنا النّظر عن المحاذير المتقدّمة المترتّبة على كون الواجب النفسيّ قيداً للواجب الغيري، فلا محذور في الالتزام بما أفاده صاحب ***الفصول*** ﷺ.

**[في بيان مختار صاحب الحاشية في المقدّمة من كون الإيصال داعياً إلى إيجاب المقدّمة لا قيداً]**

بقي الكلام فيما أفاده المحقّق صاحب ***الحاشية***[1] في المقام من أنّ المقدّمة إنّما وجبت من حيث الإيصال لا مقيّدة بكونها موصلة، وقد أصرّ على ذلك في مواضع من كلامه وأنكر وجوب المقدّمة الموصلة.

وهذا الكلام وإن كان مجملاً في بدو النّظر إلّا أنّ الظاهر أنّه أراد به أنّ الداعي إلى إيجاب المقدّمة هو كونها ممّا يتوصل به إلى الواجب النفسيّ المتوقّف عليها. وإلّا فلا غرض يترتّب على إيجابها الغيري أصلاً.

فكلّ واحدة من المقدّمات إنّما تقع في الخارج على صفة المطلوبيّة فيما إذا

---

١. هداية المسترشدين، ص ٢١٩.

وقعت في سلسلة العلّة التامّة لوجود ذي المقدّمة، وأمّا إذا كانت منفكّة عن ذلك ووقعت مجرّدة عن بقيّة أجزاء العلّة. فبما أنّها لم يترتّب عليها الغرض الداعي إلى إيجابها فلا تقع في الخارج على صفة الوجوب، كما هو الحال في اجزاء الواجب النفسيّ، فإنّ كلّ واحد منها إنّما يقع على صفة الوجوب النفسيّ في ضمن تعلّقه بالمركّب إذا وقع في الخارج منضمّاً إلى بقيّة أجزائه لا إذا وقع منفكّاً عنها.

فحال المقدّمة في انطباق الواجب الغيري عليها كحال الأجراء في انطباق الواجب النفسيّ عليها بعينها ولكنّه مع ذلك لم يؤخذ الإيصال قيداً في اتّصاف المقدّمة بالوجوب لا بنحو يكون شرطاً للوجوب ولا بنحو يكون قيداً للواجب، فتقيّد المقدّمة بتحقّق الواجب النفسيّ بعدها -كنفس تحقّقه في الخارج- لا يكون شرطاً للوجوب الغيري ولا متعلّقاً له، فيكون القيد والتقيّد كلاهما خارجين، نظيرما ذكرناه في بحث المعنى الحرفي من خروج الأطراف وتقيّد النسبة بها عن حريم المعاني الحرفيّة.

والسرّ في ذلك أنّ الوجوب الغيري لا يعقل أن يتعلّق بالمقدّمة المقيّدة بترتّب الواجب النفسيّ عليها، لما ذكرناه من المحاذير المترتّبة على التقيّد بذلك، كما أنّه لابدّ أن يكون في الإطلاق والاشتراط تابعاً لوجوب ذي المقدّمة، وحيث إنّ وجوب ذي المقدّمة لا يعقل أن يكون مشروطاً بوجوده لا يعقل أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً به أيضاً، فتقيّد الوجوب أو الواجب الغيري بالواجب النفسيّ غير معقول.

هذا، ولا يخفى أنّ امتناع تقيّد الواجب الغيري أو وجوبه بالإيصال إلى الواجب النفسيّ لا يستلزم أن يكون الواجب والوجوب مطلقين من هذه الجهة، كما ذهب إليه المحقّق العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

وذلك لما ذكرناه في مبحث التوصّلي والتعبّدي من أنّ الإطلاق والتقيد إنّما يتقابلان بتقابل العدم والملكة ثبوتاً وإثباتاً، فامتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق أيضاً.

---

١. مطارح الأنظار، ص ٧٤.

نعم، لوكان تقابلهما تقابل السلب والإيجاب لصحّ ما ذهب إليه ﷺ لامتناع ارتفاع النقيضين، لكنّه ليس كذلك، وهو ﷺ أيضاً لا يقول به، فالأمر دائر بين أن يكون التقابل بينهما هو تقابل التضادّ -كما نسب إلى المشهور- وأن يكون تقابل العدم والملكة. وبما أنّ الإطلاق خارج عن حريم المعنى -على ما ثبت في محلّه- والألفاظ لم توضع إلّا لنفس المعاني الجامعة بين المطلق والمقيّد المعبّر عنها باللابشرط المقسمي[1] فالتقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة قطعاً، وعليه فلا وجه لما أفاده[2] ﷺ من ثبوت الإطلاق في المقام بسبب امتناع التقييد.

وقد استدلّ ﷺ بمثل ذلك لإثبات الإطلاق وعدم تقيّد المأمور به بقصد القربة[3] ولإثبات الإطلاق وعدم اشتراط التكاليف بالعلم بها، والجواب عنه هو الجواب المذكور بعينه.

**[في أنّ المختار هو كون المقدّمة مهملةً من حيث الإيصال وعدمه في اتّصافها بالوجوب]**

وعلى ما ذكرناه فلا مناص عن الإهمال[4] وأن يكون الواجب الغيري كوجوبه غير مقيّد بالإيصال ولا مطلقاً من هذه الجهة، كما هو الحال في الوجوب النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة، فإنّه يستحيل أن يكون مقيّداً بوجوده أو مطلقاً بالقياس إليه.

---

١. سيجيء في محلّه أنّ اعتبار الماهيّة مطلقة أو مقيّدة وإن كان خارجاً عن حريم المعنى إلّا أنّ الجامع بين اعتبار الماهيّة مطلقة أو مخلوطة أو مجرّدة، المعبّر عنه باللابشرط المقسمي ليس بموضوع له أيضاً. بل الموضوع له الألفاظ هي الماهيّة المبهمة عن جميع الاعتبارات اللاحقة لها، وانتظر لذلك مزيد بيان في بحث المطلق والمقيّد، إن شاء الله تعالى. [المقرّر ﷺ]

٢. مطارح الأنظار، ص ٧٢ و٧٥.

٣. مطارح الأنظار، ص ٦٠ و٦١.

٤. قد ذكرنا غير مرّة أنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول، وإنّ استحالة التقييد بشيء تستلزم كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً، وبما أنّ تخصيص الوجوب بغير المقدّمة الموصلة مستحيل فلا مناص في المقام عن اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، كما هو المختار عندنا على تقدير القول بوجوب المقدّمة، أو كون مطلق المقدّمة واجبة، كما ذهب إليه المحقّق الأنصاري ﷺ، وعلى كلّ تقدير فلا وجه لما أفاده المحقّق صاحب الحاشية وارتضاه شيخنا الأُستاذ ﷺ أصلاً. [المقرّر ﷺ]

**[في الفرق بين كون الإيصال حيثيّةً تعليليّة وكونه قيداً للواجب]**

وهذا هو الفرق بين ما ذهب إليه المحقّق صاحب ***الحاشية*** من كون المقدّمة واجبة من حيث الإيصال وما ذهب إليه صاحب ***الفصول*** ﷺ من تقييد الواجب بالإيصال، فإنّ لازم كلام المحقّق المذكور عدم إمكان الإطلاق والتقييد في المقام أصلاً.

**[في ظهور ثمرة الأقوال في المقدّمة المحرّمة غير الموصلة]**

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المقدّمة المحرّمة إذا لم تقع في الخارج على صفة الإيصال فهي تقع على صفة الحرمة بناءً على ما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ من اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة بلا احتياج إلى الالتزام بالترتّب، فإنّ المقدّمة على ذلك تنقسم إلى قسمين: قسم منها يكون واجباً، والقسم الآخر يبقى على حكمها السابق.

وأمّا بناءً على ما ذهب إليه المحقّق المذكور فبما أنّ التقييد الموجب لانقسام المقدّمة إلى قسمين كان محالاً، فالحكم بحرمة المقدّمة المحرّمة في ظرف عدم إيصالها إلى الواجب يكون على نحو الترتّب.

بيان ذلك: أنّه ﷺ التزم في مبحث الضدّ بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة للآخر[1]، فإذا كان ترك الصلاة -مثلاً- مقدّمة لواجب أهمّ كالإزالة، فيكون الترك واجباً من حيث الإيصال، فإذا فرضنا أنّ المولى لم يصل إلى غرضه من الإيجاب المذكور فلا محالة يوجب الصلاة في هذه المرتبة، لعدم المزاحمة، فيكون إيجابها مشروطاً بعصيان خطاب الأمر بتركها.

ومنه يتّضح حال المقدّمة المحرّمة بل المباحة في المقام، فإنّ تحريمها أو إباحتها إنّما يكون في مرتبة عصيان الأمر بها وعدم ترتّب غرض المولى على إيجابها، وأمّا الأمر بها فهو غير مقيّد ولا مطلق، فيكون النتيجة هو تعلّق خطابين بموضوع واحد لكن مترتّباً.

---

١. هداية المسترشدين، ص ٢٣٠.

ونحن وإن صحّحنا الترتّب في محلّه إلّا أنّا قد اشترطنا في ذلك كون أحد الخطابين مترتّباً على عصيان الخطاب الآخر المتعلّق بموضوع آخر، لا في مرتبة عصيان خطاب آخر متعلّق بهذا الموضوع بعينه، وعليه فتكون الحرمة أو الإباحة في المقدّمة مترتّباً على عصيان[1] الأمر بذي المقدّمة، كما أنّ الأمر بالصلاة في مبحث الضدّ يكون مترتّباً على عصيان الأمر بالإزالة لا على عصيان الأمر بترك الصلاة كما ذكره المحقّق المزبور.

**[الثالث: في عدم ترتّب ثمرة مهمّة على البحث عن وجوب المقدّمة والإشارة إلى ما قيل من الثمرات]**

الأمر الثالث: في بيان أنّه لا تترتّب ثمرة مهمّة على البحث عن وجوب مقدّمة الواجب، ولا بأس بالإشارة إلى ما ذكروه ثمرة في المقام.

**منها:** فساد العبادة إذا كان تركها مقدّمة لواجب أهمّ كترك الصلاة الذي هو مقدّمة للإزالة، فإنّه إذا كان الترك واجباً كان الفعل منهيّاً عنه، لأنّ وجوب أحد النقيضين يستلزم النهي عن النقيض الآخر، ولذا لا خلاف في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك.

وأُورد على ذلك تارة بعدم مقدّميّة ترك أحد الضدّين لوجود الآخر. وأُخرى بأنّ فساد العبادة في الفرض المزبور إنّما هو من جهة عدم الأمر بها لا من جهة الأمر بتركها لكونه مقدّمة للواجب، ولذا لا بدّ من القول بالفساد ولو لم نقل بوجوب مقدّمة

---

١. ما أورده شيخنا الأُستاذ على صاحب الحاشية قدس سره في المقام من استحالة تعلّق خطابين بشيء واحد على نحو الترتّب وإن كان في غاية المتانة كما سيتّضح الحال في ذلك في بحث الترتّب -إن شاء الله تعالى- إلّا أنّ ما أفاده من اشتراط حرمة المقدّمة بعصيان الواجب المتوقّف عليها لا يمكن تعقّله أيضاً، لما عرفت من أنّ لازم ذلك اشتراط وجوب الواجب بالإتيان به، وجواز ترك الواجب من غير عذر، فلا مناص عن الالتزام بارتفاع الحرمة عن المقدّمة الموصلة وبقاء غيرها على حرمته، سواء في ذلك القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه. [المقرّر دام ظله]

الواجب ولا بمقدّميّة الترك للفعل، وسيجيء الكلام في الجهتين في مبحث الضدّ إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ صاحب الفصول[1] ﷺ جعل هذه الثمرة مبتنية على القول بوجوب مقدّمة الواجب مطلقاً، وأمّا على ما ذهب إليه من اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة فلم يلتزم بفساد العبادة المضادّة للواجب الفعلي، فإنّ تركها وإن كان مقدّمة للواجب الفعلي إلّا أنّه لا يجب منه إلّا ما ترتّب عليه ذلك الواجب المتوقّف عليه. ومن الواضح أنّ إيجابه وإن كان يستلزم النهي عن نقيضه إلّا أنّ نقيضه ليس هو الفعل ليكون محرّماً، بل النقيض له هو عدم الترك الخاصّ، وهو قد يكون مقارناً مع الفعل، وقد لا يكون، ولا يسري حرمة النقيض إلى لازمه فضلاً عن مقارنه، فلا موجب لفساد العبادة من هذه الجهة أصلاً.

**وأورد عليه** في التقريرات[2]: بأنّ الفعل وإن لم يكن نقيضاً للترك الخاصّ إلّا أنّه من أفراده، فإنّ نقيض الأخصّ هو الأعمّ، فترك الترك الخاصّ قد ينطبق على الفعل وقد ينطبق على الترك المجرّد، فإذا كان وجوب الترك المطلق موجباً لحرمة ما ينطبق عليه نقيضه -وهو الفعل- فوجوب الترك الخاصّ يوجب حرمة جميع أفراد نقيضه التي منها الفعل فيقع فاسداً.

وردّه المحقّق صاحب الكفاية[3] ﷺ مع توضيح منّا بأنّ الفعل بنفسه رافع للعدم المطلق ونقيض له، وإن عبّر عن النقيض بعدم العدم فهو باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً وإن كان مغايراً معه مفهوماً، فترك الترك عنوان ومرآة للوجود الخارجي الذي هو النقيض بالحقيقة، ويستحيل اجتماعه مع العدم وارتفاعهما معاً، فإذا كان أحدهما مطلوباً فالآخر يكون منهيّاً عنه.

---

١. الفصول، ص ٩٧.

٢. مطارح الأنظار ص ٧٨.

٣. كفاية الأصول، ص ١٥١.

وأمّا الترك الخاصّ فنقيضه عدم الترك الخاصّ -ولو لعدم الخصوصيّة- لا وجود الفعل، بداهة أنّ العدم يستحيل أن يكون له فردان، أحدهما الوجود، والآخر العدم المحض، لعدم تعقّل الجامع بينهما، فلا محالة يكون الفعل من مقارنات النقيض لا من أفراده، نظير مقارنة ترك الصوم للصلاة، ضرورة أنّ كون الصلاة من أفراد ترك الصوم ممّا لا يتوهّمه أحد أصلاً. ومن المعلوم عدم اقتضاء النهي عن شيء للنهي عن مقارنه، ولقد أجاد ﷺ في التفرقة بين المقامين.

فالحق صحّة ما ذهب إليه صاحب ***الفصول*** ﷺ من إنكار الثمرة بناءً على مختاره من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة.

والتحقيق أنّه لا ثمرة حتّى على القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، وذلك لما سيجيء[1] إن شاء الله تعالى من امتناع كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الآخر.

**ومنها:** توقّف وقوع المقدّمة عبادة على وجوبها، فإنّها لو لم تكن مطلوبة للمولى لما أمكن التقرّب بها إليه.

**وفيه:** أنّ وقوعها عبادة إنّما يدور مدار قصد الأمر النفسيّ المتعلّق بما يتوقّف عليه، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل به، وقد سبق الكلام في ذلك مفصّلاً فلا نعيد.

**ومنها:** برّ النذر بفعل المقدّمة على القول بوجوبها إذا تعلّق النذر بفعل واجب.

**وفيه:** أنّ مثل هذه الثمرة لا توجب كون البحث عن وجوب المقدّمة أُصوليّاً فإنّ المسألة الأُصوليّة هي ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلّيّ كالقواعد التي يستنبط منها وجوب الوفاء بالنذر، والمفروض أنّ مسألتنا ليست كذلك، فإنّ المترتّب عليها إنّما هو انطباق المعلوم وجوبه بدليله على الإتيان بالمقدّمة لاستنباط الحكم من أدلّته فلا تكون المسألة بذلك أُصوليّة.

---

١. وستعرف في محلّه إن شاء الله تعالى أنّه لا ثمرة حتّى على القول بكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر أيضاً، فجعل فساد العبادة المضادّة للواجب الفعلي ثمرة للقول بوجوب المقدّمة فاسد من أصله. [المقرّر ﷺ]

مضافاً إلى أنّ النذر يتبع قصد الناذر، فلو كان قصده من لفظ الواجب ما يلزم الإتيان به شرعاً أو عقلاً، فيحصل الوفاء بفعل المقدّمة ولو لم نقل بوجوبها الشرعي وإن كان قصده خصوص الواجب النفسيّ، فلا يحصل الوفاء به ولو قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً.

نعم، لو كان قصده من لفظ الواجب مطلق ما تعلّق به الوجوب الشرعي ولم يكن له انصراف إلى خصوص الواجب النفسيّ لكان حصول الوفاء بإتيان المقدّمة مبتنياً على القول بوجوب المقدّمة، لكنّك قد عرفت أنّ مثل هذه الثمرة لا تكون ثمرة أُصوليّة.

**ومنها:** حصول الفسق بترك الواجب مع مقدّماته الكثيرة إذا قلنا بوجوبها.

**وفيه:** أنّ ترك الواجب إن كان معصية كبيرة فهو بنفسه يوجب الفسق وإن لم نقل بوجوب مقدّمته، وإلّا فلا يكون تركه بمقدّماته موجباً لحصول الفسق وإن قلنا بوجوب المقدّمة أيضاً.

**وتوهّم** حصول الفسق بسبب الإصرار عند تركه بمقدّماته، **مدفوع** بما ذكرنا سابقاً من أنّ الإطاعة[1] والمعصية إنّما تدوران مدار الأمر النفسيّ، فليس مخالفة الأمر الغيري بما هو معصية حتّى يحصل الإصرار على المعصية بمخالفته.

**ومنها:** عدم جواز أخذ الأُجرة على المقدّمة على القول بوجوبها.

**وفيه:** أنّ وجوب الشيء لا ينافي جواز أخذ الأُجرة عليه، فإنّ الواجب إذا كان هو المعنى[2] المصدري كبيع الطعام عند ضرورة الناس إليه، وكالصناعات التي يتوقّف

---

١. تقدّم في محلّه أنّ الإطاعة لا تدور مدار الأمر النفسيّ، نعم المعصية إنّما تدور مداره ويكفي ذلك في بطلان الثمرة المزبورة. [المقرّر ﷺ]

٢. لا يخفى أنّ المعنى المعبّر عنه بالمصدر تارة وباسم المصدر أُخرى معنى واحد ذاتاً ووجوداً، والفرق بين المصدر واسم المصدر إنّما هو بمجرّد الاعتبار، فلا معنى لتعلّق الوجوب تارة بالمعنى المصدري وأُخرى بمفاد اسم المصدر، بل المطلوب في جميع الواجبات وجود الفعل الخاصّ الصادر من المكلّف، لكن تعلّق الإلزام به لا يوجب سلب الماليّة عن العمل أو المال الخارجي، فإن قام دليل من إجماع وغيره على عدم جواز أخذ الأُجرة على واجب بالخصوص ولزوم الإتيان به مجّاناً فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة هو جواز

عليها نظام العالم مع بقاء المال والعمل على المملوكيّة، فلا يمنع وجوبه عن أخذ الأُجرة على العمل أو أخذ الثمن بإزاء المال أصلاً.

وأمّا إذا كان الواجب هو المعنى المعتبر عنه باسم المصدر الموجب لكون العمل مملوكاً لله -تبارك وتعالى- فإن كان عينيّاً كالصلاة ونحوها فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه، وإن كان كفائيّاً وكان ممّا يدخله النيابة بحيث يكون الثواب والإطاعة للمستنيب لا للنائب كما في استنابة مريد الحجّ غيره في الجهاد الواجب عليه كفاية على القول بجوازها، فيجوز أخذ الأُجرة عليه أيضاً وإلّا فلا.

هذا حال الواجب النفسيّ في جواز أخذ الأُجرة عليه وعدمه، وأمّا المقدّمة فتتبع[1] في جميع ذلك الواجب النفسيّ المتوقّف عليها، سواء قلنا بوجوبها أم لا، فلايكون من جهة وجوبها مانع عن أخذ الأُجرة عليها.

**ومنها:** أنّ المقدّمة إذا كانت محرّمة فعلى القول بوجوبها يتحقّق في موردها أمر ونهي، فيبتني اتّصافها بالوجوب على جواز الاجتماع وعدمه، وأمّا على القول بعدمه فلا تكون المقدّمة إلّا محرّمة.

**وفيه:** أنّ المقدّمة إذا كانت سببيّة فقد عرفت أنّها خارجة عن محلّ الكلام رأساً، وواجبة بعين الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمسبّب.

---

أخذ الأُجرة على جميع الواجبات، سواء كان الواجب عينيّاً أم كان كفائيّاً، وسواء كان ممّا تدخله النيابة أم لم يكن كذلك.

وأمّا توهّم منافاة كون الواجب عبادة لجواز أخذ الأُجرة عليه فهو على تقدير تسليمه يختصّ بالواجبات العباديّة، ويعمّ المستحبّات العباديّة أيضاً، ولا يكون له مساس بالجهة التي نتكلّم فيها في المقام، وقد تعرّضنا لدفعه في محلّه مفصّلاً. [المقرّرﷺ]

١. قيام الدليل على عدم جواز أخذ الأُجرة على واجب نفسي وإلغاء الشارع مالیّته لا يلازم عدم جواز أخذ الأُجرة على مقدّمته أيضاً فلا بدّ في إثبات عدم جوازه أيضاً من التماس دليل آخر غير ما دلّ على عدم جواز أخذ الأُجرة على ما يتوقّف عليها، فلا [وجه] لما أفاده شيخنا الأُستاذﷺ من كون المقدّمة تابعة للواجب النفسيّ المتوقّف عليها في جميع ذلك. [المقرّرﷺ]

وأمّا إذا لم تكن سببيّة فإن كانت المقدّمة منحصرة في المحرّمة فلا محالة يقع التزاحم بين حرمة المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما وهو أجنبيّ عمّا هو محلّ الكلام في بحث جواز الاجتماع وعدمه.

وأمّا إذا لم تكن منحصرة فإن كانت المقدّمة توصّليّة فلا محالة يسقط الغرض بإتيانها، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا. وإن كانت تعبّديّة فإن بنينا على كفاية قصد الجهة في صحّة العبادة وإن لم تكن مأموراً بها بل ولو كانت محرّمة فتصح المقدّمة المفروض كونها عبادة ولو قلنا بالامتناع[1] نعم إذا بنينا على عدم كفاية قصد الجهة فإن قلنا بجواز الاجتماع صحّت العبادة وحصلت المقدّمة، وإلّا فلا فالثمرة تظهر في خصوص هذا الفرض.

ولكن التحقيق أنّه لا ثمرة للقول بوجوب المقدّمة حتّى في هذا الفرض، فإنّ المقدّمة إذا كان لها فردان محرّم وغير محرّم، فلا محالة يترشّح الأمر الغيري من الواجب إلى خصوص غير المحرّم[2] فلا يقع المحرّم عبادة فلا تحصل المقدّمة، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا.

---

١. لا يخفى أنّ قصد الجهة إنّما يكفي في صحّة العبادة فيما إذا لم يكن في المأتيّ به جهة مفسدة غالبة على جهة مصلحة، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون المبغوض بالفعل مقرّباً كذلك. فما أُفيد في المتن -من احتمال كفاية قصد الجهة في صحّة العبادة ولو كانت محرّمة- ليس على ما ينبغي.
فالصحيح أنّه بناءً على الامتناع لا مناص عن الالتزام بفساد العبادة المأتيّ بها مقدّمة لواجب آخر من دون فرق بين القول بوجوب المقدّمة وعدمه وبين القول بكفاية قصد الجهة في صحّة العبادة وعدمه. [المقرّر ﷺ]

٢. لا يذهب عليك أنّه بناءً على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته لا وجه لدعوى اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة المباحة غير المجتمعة مع عنوان محرّم بعد مشاركة غيرها إيّاها في ملاك الوجوب الغيري ووفائه بالغرض الداعي إلى الإيجاب، فكما أنّ اجتماع الواجب النفسيّ مع عنوان محرّم لاينافي وقوعه على صفة المطلوبيّة بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم سراية النهي إلى متعلّق الأمر، كذلك اجتماع الواجب الغيري -كالمسير إلى الحجّ مثلاً- مع عنوان محرّم كالغصب لا ينافي وقوعه على صفة المطلوبيّة، والفرق بين الواجب النفسيّ والغيري من هذه الجهة تحكم صرف وفرق بلا فارق.
ولكن التحقيق أنّه مع ذلك لا تصحّ الثمرة المزبورة، فإنّ العبادات التي تكون مقدّمة لواجب آخر لا مناص عن الالتزام فيها بتعلّق الأمر النفسيّ بها في حدّ أنفسها كما عرفت تفصيل ذلك في محلّه. وحينئذٍ فإن

وبالجملة، المقدّمة المحرّمة على القول بوجوب المقدّمة لا تتّصف بالوجوب حتّى يمكن الحكم بصحّتها بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فلا يترتّب على القول بوجوب المقدّمة ثمرة أصلاً.

وقد أورد على هذه الثمرة في ***الكفاية***[1] بأنّ المقدّمة إذا كانت محرّمة فالنهي عنها يكون من قبيل النهي عن العبادة، لأنّ عنوان المقدّمة لا يقع في حيّز الطلب، بل المطلوب الغيري إنّما هو ما يكون مقدّمة بالحمل الشائع، فلا يكون هناك عنوانان منطبقان على واحد يكون بأحد العنوانين واجباً وبالآخر حراماً ليكون المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي.

وفيه: أنّ كون المقدّمة المحرّمة من موارد اجتماع الأمر والنهي لا يتوقّف على تعلّق الطلب الغيري بعنوان المقدّمة، فإنّ الحجّ -مثلاً- إذا كان واجباً فالمسير لا محالة يكون واجباً بالوجوب الغيري بناءً على وجوب المقدّمة، فإذا فرض أنّ المكلّف سار في المكان المغصوب فينطبق عليه عنوانان: عنوان السير الواجب مقدّمة، وعنوان الغصب فيكون من باب الاجتماع، فليس الغرض من اجتماع العنوانين اجتماع عنوان المقدّمة بالحمل الأوّلي مع عنوان الغصب مثلاً، بل الغرض اجتماع عنوان ما هو مقدّمة بالحمل الشائع مع عنوان آخر محرّم، كما في كلّ مورد اجتمع فيه الأمر والنهي.

نعم، لو كان النهي متعلّقاً بذات المقدّمة الخارجيّة لا بالعنوان الكلّيّ لكان المورد داخلاً في مسألة النهي عن العبادة أو المعاملة، إلّا أنّه لا يتحقّق في القضايا الحقيقيّة، وإنّما يمكن تحقّقه في القضايا الخارجيّة فقط.

---

بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي صحّت تلك العبادات، سواء في ذلك القول بوجوب المقدّمة والقول بعدمه. وأمّا إذا بنينا على الامتناع وتقديم جانب الحرمة فلا مناص عن القول بفسادها، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل به، فلا ثمرة للقول بوجوب المقدّمة من هذه الجهة أصلاً. [المقرّر حفظه الله]

١. **كفاية الأُصول**، ص ١٥٥.

**تذييل: [في أنّ الأقوال في مقدّمة الواجب جارية في مقدّمة المستحبّ أيضاً]**

لا يخفى أنّ ما ذكرنا من الوجوه والأقوال في مقدّمة الواجب يجري في مقدّمة المستحبّ أيضاً، وبناء على ثبوت الملازمة تكون مقدّمة المستحبّ مستحبّة.

**[في أنّ في حرمة مقدّمة الحرام تفصيلاً]**

وأمّا مقدّمة الحرام: فمجمل القول فيها أنّ الآتي بها قد يكون له صارف عن ارتكاب المحرّم نفسه، وقد لا يكون له صارف عنه.

وعلى الأوّل فلا ريب في عدم حرمة المقدّمة إلّا إذا علم من حاله أنّه لو أتى بها يكون مقهوراً في إرادة الحرام، فتحرم المقدّمة التي يترتّب عليها ذلك[1].

وعلى الثاني فإمّا أن يكون عنوان الحرام وعنوان ما هو مقدّمة له منطبقين على شيء واحد، كما في الأفعال التوليديّة نظير[2] إجراء الماء على أجزاء البدن للوضوء المنصب على أرض مغصوبة بلا وساطة جريانه على أرض أُخرى مباحة، وإمّا أن يكون عنوان الحرام منطبقاً على غير ما ينطبق عليه عنوان ما هو مقدّمة له.

---

١. لا يخفى أنّ المقدّمة التي يضطرّ مع ارتكابها المرتكب إلى الوقوع في الحرام وإن كان الإتيان بها اختياراً مع العلم بترتّب الحرام عليها موجباً لصحّة العقاب على مخالفة الحرام في ظرفه، لما عرفت من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً إلّا أنّه لا موجب لحرمة نفس المقدّمة نفسيّة وكونها مبغوضة ولو بنفس المبغوضيّة الثابتة للحرام المترتّب عليها.

نعم، بناءً على ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته لا مناص عن القول بالملازمة بين مبغوضيّة الشيء ومبغوضيّة ما يتوقّف الانزجار عنه على تركه أيضاً، لكن المبغوضيّة حينئذ مبغوضيّة غيريّة لا يترتّب عليها استحقاق العقاب أصلاً. [المقرّر ﷺ]

٢. ما أُفيد في المتن: من كون الحكم الثابت للفعل التوليدي ثابتاً لما يتولّد منه، وإن كان متيناً جدّاً إلّا أنّ المثال المذكور فيه خارج عن هذا الباب، وداخل فيما لا يتمكّن المكلّف فيه من ترك ذي المقدّمة بعد الإتيان بمقدّمته، ضرورة أنّ جريان الماء على أجزاء البدن خارجاً مغاير وجوداً لجريانه على الأرض المغصوبة. وعليه فحرمة إجراء الماء على أجزاء البدن في المثال بناءً على ثبوت الملازمة حرمة غيريّة لانفسيّة. [المقرّر ﷺ]

وعلى الأوّل فالحكم المتعلّق بالفعل التوليدي يكون بنفسه متعلّقاً بما يتولّد منه، كما عرفت سابقاً، فتكون الحرمة المتعلّقة بالغصب متعلّقة بإجراء الماء على البدن، فيدخل بذلك في باب اجتماع الأمر والنهي.

وعلى الثاني فإمّا أن تكون المقدّمة علّة تامّة للحرام بحيث لا يتمكّن المكلّف من امتثال تكليف الحرمة بعد الإتيان بها، أو لا تكون كذلك.

أمّا على الأوّل فلا إشكال في حرمتها[1] فإنّها هي التي تتعلّق بها القدرة والإرادة أوّلاً وبالذات، والمعلول إنّما يكون مقدوراً بتبعها، فتسري إليها الحرمة المتعلّقة به.

مثال ذلك: إجراء الماء في الوضوء على الأرض المباحة المشتملة على ميزاب يجري منه الماء على الأرض المغصوبة بحيث لا يتمكّن المكلّف بعد جريان الماء على الأرض المباحة من منع انصبابه على الأرض المغصوبة.

نعم، لو فرضنا عدم صدق التصرّف عرفاً على ما يترتّب على المقدّمة وإن كان يصدق عليه عقلاً كوقوع قطرات يسيرة على الأرض المغصوبة لما كان المعلول محرّماً شرعاً حتّى يترشّح منه الحرمة على علته.

وعلى الثاني فيقع الكلام في أنّ حرمة المقدّمة[2] هل هي من باب التجرّي والعزم على المعصية أو من باب ترشّح الحرمة من ذي المقدّمة إليها كما لو كان المتوضّئ متمكّناً من سدّ الميزاب ومنع جريانه على الأرض المغصوبة في الفرض المزبور ولم يكن عازماً على منع ترتّب الحرام على ذلك.

---

١. إذا كانت العلّة مغايرة لمعلولها وجوداً فالقدرة على المعلول وإن كان بتبع القدرة على علّته إلّا أنّه لا يوجب كون الحكم المتعلّق به متعلّقاً بها، وقد تقدّم من شيخنا الأُستاذ﵀ الاعتراف بذلك فيما تقدم. [المقرّر﵀]

٢. يظهر منه﵀ التسالم على حرمة المقدّمة في هذا الفرض، وإنّما الكلام في منشأ الحكم بالحرمة وأنّه التجرّي والعزم على المعصية أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته، مع أنّ لمنع حرمتها - بناءً على عدم حرمة قصد المعصية كما هو الظاهر - مجالاً واسعاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الحرمة الغيريّة بناءً على ثبوت الملازمة تختصّ بالمقدّمة التي لا يتمكّن المكلّف من ترك الحرام بعدها. وأمّا غيرها من المقدّمات فلا موجب لحرمتها الغيريّة أصلاً. [المقرّر﵀]

والحق في هذا القسم عدم حرمة المقدّمة من باب السراية، فإنّ امتثال الحرام لا يتوقّف على تركها على الفرض، لتمكّن المكلّف من ذلك بعد الإتيان بها أيضاً، فعصيانه بعد ذلك بالاختيار لا يوجب حرمة المقدّمة التي لا يتوقّف امتثال الحرام على تركها أصلاً.

نعم، على تقدير تركها يترك الحرام أيضاً إلّا أنّ امتثاله لا يتوقّف على تركها، لأنّ المفروض أنّ المكلّف قادر على الامتثال بعد الإتيان بها أيضاً، فلا موجب لحرمتها من قبل حرمة ذي المقدّمة.

**[في أنّ حال مقدّمات المكروه حال مقدّمات الحرام]**

وأمّا مقدّمات المكروه فحالها حال مقدّمات الحرام طبق النعل بالنعل.

## الفهرس

**مقدّمة المقرّر**..... ٥

## المقدّمة

**الفصل الأوّل: في تعريف العلم وموضوعه وفائدته ورتبته**..... ٩
في بيان بيان رتبة علم الأُصول..... ٩
المقدّمة الأُولى: في تعريف كلّيّ موضوع العلم وتمييز العوارض الذاتيّة من الغريبة..... ١٠
في دفع ما يرد على ذاتيّة عوارض الجنس للنوع من تداخل العلوم..... ١٣
في أنّ عوارض الخارج المباين لموضوع العلم والخارج الأعمّ منه غريبة له..... ١٣
في اندفاع شبهة أعمّيّة موضوعات مسائل العلم من موضوع العلم بما تندفع به شبهة أخصّيّتها منه..... ١٤
في عدم كفاية الجواب عن الإشكال المعروف: بتعدّد الأغراض..... ١٥
الكلام في عوارض الأمر الخارجي المساوي بالقياس إلى المساوي..... ١٥
في أنّ المختار بعد بيان ضابط الواسطة في الثبوت والعروض هو ذاتيّة تلك العوارض..... ١٦
المقدّمة الثانية: في تقسيم المباحث المذكورة في العلوم إلى المبادئ والمسائل..... ١٦

في تقسيم المبادئ إلى التصوّريّة والتصديقيّة وتعريف كلٍّ منهما ..... ١٧
في تقسيم المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول إلى ثلاثة ..... ١٧
في تعيين موضوع علم الأُصول والإيراد على كونه هي الأدلّة الأربعة ..... ١٧
في أنّ إرجاع البحث عن الحجّيّة إلى البحث عن ثبوت السنّة وأنّه من العوارض لايرفع الإشكال بتمامه مع عدم صحّته في نفسه ..... ١٨
في أنّ موضوع علم الأُصول هو أمر أوسع من الأدلّة الأربعة دخيل في الاستنباط ..... ١٩

**الفصل الثاني: في جملة من المباحث اللغويّة** ..... ٢٠
في منشأ دلالة الألفاظ وأنّها ذاتيّة محضة أو جعليّة صرفة أو بهما معاً؟ ..... ٢٠
في أنّ المختار في المقام هو الثالث بمعنى أنّ الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي باعتبار مناسبة بين اللفظ والمعنى ..... ٢١
في الفرق بين المعنى والمفهوم والمدلول ..... ٢٢
في أقسام المعنى المتصوّر والموضوع له في مقام الوضع ..... ٢٣
في انقسام الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى قسمين ..... ٢٣
في وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ..... ٢٤
المقام الأوّل في بيان ما به يمتاز الحرف عن الاسم ..... ٢٤
في بيان الأقوال الثلاثة في حقيقة المعنى الحرفي ..... ٢٤
في أنّ المختار في المقام هو القول الثالث ..... ٢٥
في إبطال القول الأوّل ..... ٢٥
في بيان بطلان القول الثاني ..... ٢٧
في بيان مقدّمات لتوضيح المختار من كون المعنى الحرفي غير مستقلّ دون المعنى الاسمي ..... ٢٧
المقدّمة الأُولى: انقسام المعاني إلى إخطاريّة وغير إخطاريّة ..... ٢٧
المقدّمة الثانية: تقسيم المعاني غير الإخطاريّة إلى إيجاديّة ونسبيّة ..... ٢٨
المقدّمة الثالثة: أنّ اللفظ الموضوع للنِسَب تارة مستقلّ وأُخرى غير مستقلّ ..... ٢٨

وجود الهيئات في الجملة الاسميّة والفعليّة ..... ٢٩
المقدّمة الرابعة: تقسيم الألفاظ المستقلّة في الوجود من حيث وضعها للنسبة الأوّليّة والثانويّة ..... ٢٩
المقدّمة الخامسة: معاني الحروف كلّها إيجاديّة ..... ٣٠
في الاعتراض على صاحب الحاشية في ذهابه إلى إيجاديّة بعض الحروف لا كلّها ..... ٣١
في الفرق بين المفهوم من لفظي «النسبة» و«الربط» مثلاً والمفهوم من الحروف ..... ٣٢
في ابتناء الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي على أركان أربعة ..... ٣٢
الركن الأوّل: أنّ المعاني الحرفيّة إيجاديّة والاسميّة إخطاريّة ..... ٣٣
الركن الثاني: أنّ المعاني الحرفيّة لا توجد في غير التراكيب الكلاميّة بخلاف الاسميّة ..... ٣٣
الركن الثالث: أنّ معاني الهيئات إيجاديّة سواء فيه الإخبار والإنشاء ..... ٣٤
في الفرق بين موجوديّة الحرف للمعنى وموجديّة الهيئة للإنشائيّة له ..... ٣٤
الركن الرابع: أنّ المعنى الحرفي غير ملتفت إليه حين الاستعمال بخلاف المعنى الاسمي ..... ٣٤
تنبيه: في أنّ الأركان الأربعة لم توجد في كلمات القوم وإنّما هي موجودة في الرواية الواردة في تعريف الاسم والفعل والحرف ..... ٣٥
تذييل وكشف قناع في الإشارة إلى ما اشتمل عليه الحديث الوارد في تعريف الاسم ..... ٣٦
في الإشارة إلى ما في تعريف الفعل من الإشكالين ..... ٣٦
الإشكال الأوّل هو جَعْل الفعل من أقسام الكلمة ..... ٣٦
الإشكال الثاني هو أخذ الحركة في تعريف الفعل ..... ٣٧
تفصيل الإشكال الأوّل على تعريف الفعل ..... ٣٧
تفصيل الإشكال الثاني على تعريف الفعل ..... ٣٨
**المقام الثاني: في أنّ معنى الحروف هل هو عامّ أو خاصّ؟** ..... ٤١
في أنّ المراد من الكلّيّة والجزئيّة في باب الحروف ليس بمعنى قابليّة الصدق على كثيرين ..... ٤٢
في أنّ المختار في المقام هو القول بكون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كلّها عامّاً ..... ٤٤
في الفرق بين التحصّل والتحقّق وأنّ المعنى الحرفي يحتاج إلى المعنى الاسمي في التحقّق والوجود

لا في التحصّل ..... ٤٤
في تزييف الاستدلال على جزئيّة المعاني الحرفيّة بإيجاديّتها ..... ٤٥
أُمور: ..... ٤٦
الأمر الأوّل: في أنّ الاستعمال المجازي تابع للوضع النوعي أم لا؟ ..... ٤٦
في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع إلى كلّيّ وشخصيّ كتقسيمه إليهما باعتبار الموضوع له ..... ٤٦
في أنّ الاستعمال المجازي غير تابع للوضع بل تابع لوجود المناسبة بين الموضوع له والمستعمل فيه ..... ٤٦
في أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله ممّا يحسن عند الطبع والوجدان ..... ٤٧
في أنّ استعمال اللفظ في شخصه ممتنع ..... ٤٨
الأمر الثاني: في تبعيّة الدلالة للإرادة وعدمها وتقسيم الدلالة إلى التصوّريّة والتصديقيّة وتعريفهما ..... ٤٨
الأمر الثالث: في أنّ لهيئات المركّبات التركيبيّة الاسميّة وضعاً ..... ٤٩
في أنّ المركّبات الفعليّة ليس لهيئتها التركيبيّة وضع ..... ٥٠
الأمر الرابع: في الحقيقة الشرعيّة وأنّه ليس للبحث عنها ثمرة وإن قيل بها ..... ٥١
الكلام في الحقيقة الشرعيّة تارة يقع في الوضع التعييني وأُخرى في التعيّني ..... ٥١
الأمر الخامس: في الصحيح والأعمّ، وفيه مقدّمات ..... ٥٣
الأُولى: في عدم توقّف النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعيّة ..... ٥٣
الثانية: في أنّ الصحّة هي التماميّة ..... ٥٤
الثالثة: في أنّ للتماميّة مراتب خمسة ..... ٥٤
الرابعة: في اقتضاء كون الاستعمال إيجاداً للمعنى وضع اللفظ بإزاء الحقيقة لا المفهوم ..... ٥٤
الخامسة: في لزوم تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح والأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ ..... ٥٥

المقام الأوّل: في أنّ تصوير الجامع في العبادات في غاية الإشكال سواء فيه الصحيح والأعمّ ..... ٥٦
في أنّ صُور تصوير الجامع على الصحيح ثلاثة وكلّها باطلة ..... ٥٧
الأُولى: أن يفرض الجامع ما يترتّب على إتيان المأمور به بدون أن يكون غرضاً له كالمسقط للإعادة ونحوه ..... ٥٧
الثانية: أن يكون الجامع ما يترتّب عليه النهي عن الفحشاء ..... ٥٩
الثالثة: أن يكون الجامع هي المادّة الصلاتيّة الحافظة للصورة الناهية عن الفحشاء ..... ٦١
الرابعة: كون الجامع في خصوص الصلاة هيئةً اتّصاليّة ..... ٦٢
في صور تصوير الجامع على الأعمّ ..... ٦٢
الوجه الأوّل: كون الجامع الموضوع له هي الأركان ..... ٦٣
في ردّ الوجه الأوّل ..... ٦٤
الوجه الثاني: كون الموضوع له معظم الأجزاء ..... ٦٥
في ردّ الوجه الثاني ..... ٦٥
الوجه الثالث: كون الموضوع له ما يطلق عليه الاسم عرفاً ..... ٦٧
في ردّ الوجه الثالث ..... ٦٧
التنبيه على أمرين: ..... ٦٧
الأوّل: في أنّ أدلّة الطرفين باطلة ..... ٦٧
الثاني: في ثمرات النزاع في الصحيح والأعمّ ..... ٦٨
تمسّك الصحيحي بالاشتغال والأعمّي بالبراءة ..... ٦٨
في الإيراد على الثمرة وتضعيفه ..... ٦٩
التمسّك بالإطلاق على الأعمّ وإجمال الدليل على الصحيح ..... ٦٩
في الإيراد على الثمرة الثانية بوجهين والجواب عنهما ..... ٧٠
المقام الثاني: في المعاملات ..... ٧٣
في أنّ النزاع المذكور يأتي في المعاملات إذا كانت الألفاظ أسامي للأسباب دون المسبّبات ..... ٧٣
في التعرّض لكلام الشهيد والإيراد عليه ..... ٧٣

في توجيه الجمع بين القول بالصحيح في المعاملات والتمسّك بالإطلاق..... ٧٤
في أنّ المطلقات واردة في مقام إمضاء المسبّبات دون الأسباب..... ٧٥
في توجيهٍ آخر - وهو المختار - للجمع بين الصحيح والتمسّك بالإطلاق..... ٧٦
في توجيهٍ آخر لكلام الشهيد بأنّ مراده نذر الصحيح لا الوضع للصحيح..... ٧٨
الأمر السادس: في إمكان الاشتراك والترادف ووقوعهما والاختلاف في منشأ وجودهما..... ٧٨
الأمر السابع: في أنّ الحقّ هو امتناع استعمال لفظٍ واحد على نحو الاستقلال في أكثر من معنىً ٧٩
الأمر الثامن: في المشتقّ..... ٨٠
المقدّمات..... ٨٠
الأُولى: في أنّ النزاع ليس في صحّة استعمال المشتقّ في المنقضي عنه المبدأ وعدمها بل هو في كونه حقيقةً أو مجازاً..... ٨٠
الثانية: في المراد من المشتقّ المبحوث عنه في الأُصول..... ٨٠
في تقسيم المحمولات إلى أربعة أقسام وتعيين ما هو محلّ النزاع..... ٨١
في أنّ كلام صاحب الكفاية من دخول العرض والعرضي في محلّ النزاع غير صحيح..... ٨٢
في الاستشهاد لدخول العناوين المنتزعة من المبادئ الجعليّة في محلّ النزاع بكلمات جملة من الأعلام..... ٨٣
في الاستشهاد بكلام فخر المحقّقين في مسألة الرضاع..... ٨٣
في استدلال فخرالدين على حرمة المرضعة الثانية بوجهين..... ٨٥
الثالثة: في عدم خروج اسم الزمان عن حريم النزاع..... ٨٦
الرابعة: في المراد من «الحال»..... ٨٧
في أنّ للفظ «الحال» إطلاقين: الزمان الحاضر وحال التلبّس..... ٨٧
في توهّم إيرادين على المختار من إرادة فعليّة التلبّس من «حال التلبّس»..... ٨٨
في دفع الإيرادين المذكورين..... ٨٩
الخامسة: في أنّ النزاع في سعة مفهوم المشتقّ وضيقه لغةً لا في الصدق كما ذهب إليه بعضٌ..... ٩٠

في أنّ كلام صاحب المحجّة مأخوذ من السكّاكي المنكر للمجاز في الكلمة ..... ٩٠
في إبطال كلام السكّاكي ثمّ كلام صاحب المحجّة ..... ٩١
السادسة: في تعيين مبدأ المشتقّات ومفاد هيئاتها ..... ٩٢
في أنّ المعروف بين المتقدّمين هو مبدئيّة المصدر للمشتقّات ..... ٩٢
في أنّ المبدأ للجميع هي المادّة الهيولاويّة التي ليست لها هيئة ولا نسبة ..... ٩٣
في بيان مفاد هيئات المشتقّات وتعيين معيار المصدر واسمه والماضي وغيرها ..... ٩٣
في تقدّم رتبة اسم الفاعل على سائر المشتقّات المبحوث عنها ..... ٩٥
في تركّب مفهوم المشتقّ وبساطته ..... ٩٦
في تحرير محلّ النزاع في المسألة ..... ٩٧
في أنّ المراد من البساطة والتركّب هو البساطة والتركّب بحسب التحليل العقلي دون التركّب المفهومي والبساطة كذلك ..... ٩٧
في دخول الجوامد أيضاً في محلّ النزاع كما فَعَله الشيخ الأنصاري ..... ٩٨
في أنّ المختار هو بساطة مفهوم المشتقّ ..... ٩٩
الدليل الأوّل على بساطة مفهوم المشتقّ طريق «الإنّ» ..... ١٠٠
الدليل الثاني: عدم ما يدلّ على الذات والنسبة ..... ١٠٠
في أنّ الدليل الثاني يدلّ على عدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ لا على ما هو الحقّ المختار من استحالته ..... ١٠١
في برهان السيّد الشريف على بساطة المشتقّ مع توضيح ما يناسب ذلك ..... ١٠٣
في تماميّة مدّعى المحقّق الشريف وإن كان وجهه غير تامّ ..... ١٠٦
السابعة: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه وبين المصدر واسمه ..... ١٠٩
في ذكر الأقوال في مسألة المشتقّ ..... ١١٢
في أنّ المختار هو البساطة والوضع لخصوص المتلبّس بالمبادئ ..... ١١٢
في بطلان القولين الآخرين وهُما التفصيل تارة بين كون المشتقّ محكوماً عليه وبه وأُخرى بين كون الذات متّصفةً بضدّ المبدأ وعدمه ..... ١١٣
في أنّ ما يليق للبحث عنه هو الوضع للأعمّ والأخصّ وأنّهما مبتنيان على التركّب

والبساطة وتوضيح الابتناء ..... ١١٤
في أنّ البراهين الدالّة علىٰ بساطة المعنىٰ تدلّ علىٰ الوضع لخصوص المتلبّس ..... ١١٥
في أنّ تبادر البساطة المستلزمة للوضع لخصوص المتلبّس يتفرّع عليه صحّة السلب عمّا انقضىٰ عنه المبدأ ..... ١١٦
في عدم التنافي بين صحّة السلب وصحّة الحمل ..... ١١٦
إيرادٌ ودفعٌ ..... ١١٦
في ذكر دليل آخر علىٰ الوضع للمتلبّس ..... ١١٨
إيرادٌ ودفعٌ ..... ١١٩
في أدلّة القائل بالأعمّ ..... ١٣٠
الدليل الأوّل: كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، والجواب عنه ..... ١٣٠
في تقسيم الحكم إلىٰ قسمين أحدهما يدور الحكم مدار موضوعه وجوداً وعدماً والآخر يدور مدار حدوثه فقط ..... ١٣٢
في بطلان الاستدلال للأعمّ بآية ﴿لا ينال...﴾ ..... ١٣٢
في ذهاب الفخر الرازي إلىٰ الوضع للمتلبّس وكلام منه في تفسير آية ﴿لا ينال...﴾ ..... ١٣٣
في أُمور ينبغي التنبيه عليها ..... ١٣٤
الأوّل: في أنّ استعمال المشتقّ في القضايا في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء في غاية الندرة ..... ١٣٤
الثاني: في أنّ اسمي المفعول والآلة خارجان عن عموم عنوان النزاع ..... ١٣٥
الثالث: في أنّ ما ذكر في الفرق بين المشتقّ ومبدئه لا يختصّ بما إذا كان المبدأ غير الذات ..... ١٣٦
في الجواب عن نقل صفات الله، وتمثيل عرفيّ لها ..... ١٣٧
في خروج البحث عن كيفيّة اتّحاد ذاته تعالىٰ مع صفاته عن محلّ الكلام ..... ١٣٧
تنبيهان آخران ..... ١٣٨
الأوّل: في عدم صحّة ما توهّمه بعضٌ من أنّه لا يشترط في صدق المشتقّ علىٰ شيء قيام المبدأ به ..... ١٣٨

الثاني: فيما توهّمه بعض من توقّف استعمال المشتقّ حقيقةً على كون الإسناد حقيقياً ..... ١٢٨

## المقصد الأوّل: في الأوامر

**الفصل الأوّل: فيما يتعلّق بمادّة الأمر** ..... ١٣٣
في أنّ لمادّة الأمر معنىً واحداً وهي الواقعة التي لها أهمّيّة في الجملة ..... ١٣٣
في أنّ صيغة افعل للأمر أوجبت دلالته أيضاً على الوجوب بالوجه الذي دلّت الصيغة عليه ..... ١٣٤
في أنّ مصداق الأمر هي الصيغة التي صدرت من العالي مولوياً ..... ١٣٤
**الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر** ..... ١٣٥
وفيه مقامان ..... ١٣٥
المقام الأوّل في شرح اللفظ وبيان معنى هيئات الأفعال الثلاثة من الماضي والمضارع والأمر وأنّ المعنى في الأوّلين ينقسم إلى الإنشاء والإخبار ..... ١٣٥
في الكلام عن هيئة الفعل الماضي وأنّها موضوعة إمّا للإخبار عن تحقّق المادّة أو لإنشاء تحقّقها ..... ١٣٦
في الكلام عن هيئة الفعل المضارع وأنّها لا تدلّ على الحال والاستقبال إلّا بالسين أو سوف خلافاً للنحاة ..... ١٣٦
في الكلام عن مفاد صيغة افعل وأنّه النسبة الإنشائيّة الإيقاعيّة ..... ١٣٧
في أنّ الصيغة بعد استعمالها في معناها تصير مصداقاً للطلب ..... ١٣٧
الكلام في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه والكلام فيه في موضعين ..... ١٣٧
تنبيه: في أنّ القائل بوحدة الطلب والإرادة لم يُقم برهاناً عليها مع إجمال مراده من الاتّحاد ..... ١٣٨
الكلام في الموضع الأوّل في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه واختيار تغايرهما مفهوماً ومصداقاً وتزييف القول باتّحادهما مفهوماً والقول بتغايرهما مفهوماً واتّحادهما مصداقاً ..... ١٣٨

الكلام في الموضع الثاني في الأُمور التي في النفس وأنّ في النفس أمراً آخر رابعاً وراء التصوّر والتصديق والإرادة وهو الطلب ..... ١٣٩
في إقامة البرهان علىٰ المدّعى في الموضع الثاني..... ١٤٠
في عدم كفاية مسبوقيّة الفعل بالإرادة غير الاختياريّة في دفع الإشكال مضافاً إلىٰ استلزامه كون البارئ تعالى مقهوراً في أفعاله..... ١٤١
في أنّ الأفعال الخارجيّة وحركات العضلات مستندة إلىٰ فعل النفس وتأثيرها وهو الطلب وبذلك يثبت الأمر بين الأمرين..... ١٤١
في أنّ الطلب نفس الاختيار وفعل النفس والمرجّح هي الصفات النفسانيّة..... ١٤٢
في أنّ الاحتياج إلىٰ المرجّح لخروج الفعل عن العبثيّة والقبح لا لصيرورته ممكناً..... ١٤٣
في نقل كلام الفخر الرازي في تأييد المدّعى المذكور..... ١٤٣
في أنّ محرّك الفاعل هو الطلب سواء كانت الحركات مباشريّةً وتكوينيّة أو تشريعيّة ..... ١٤٣
في أنّ الأساس النافي للجبر هو ما ذكرناه من الالتزام بالأمر الرابع المسمّىٰ بالطلب أو الاختيار..... ١٤٣
في أنّ الأساس لنفي التفويض هو إثبات عدم كفاية العلّة المحدثة للبقاء ..... ١٤٤
في توقّف الأمر بين الأمرين علىٰ عدم كفاية العلّة المحدثة للبقاء في دفع شبهة أُوردت علىٰ الأمر بين الأمرين..... ١٤٤
في عدم صحّة مقالة صاحب الكفاية من اتّحاد الطلب والإرادة وكون النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة لفظيّاً..... ١٤٦
المقام الثاني فيه مباحث..... ١٤٦
المبحث الأوّل: في دلالة الصيغة علىٰ الوجوب وعدمها..... ١٤٦
في ذكر مقدّمة هي أنّ الوجوب والاستحباب أمران بسيطان لامركّبان..... ١٤٧
في عدم صحّة القول بكون الوجوب معنىً حقيقيّاً للصيغة والاستحباب معنىً مجازيّاً..... ١٤٧
في أنّ الوجوب والاستحباب ليسا من كيفيّات المستعمل فيه بل هما ناشئان من قوّة المصلحة وضعفها..... ١٤٧

في أنّ الوجوب والاستحباب أمران خارجان عن مدلول اللفظ وأنّ الوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولىٰ، العقليّة ..... ١٤٨
في اندفاع الإشكال المعروف علىٰ مثل «اغتسل للجنابة والجمعة» ..... ١٤٨
المبحث الثاني: في التعبّديّة والتوصّليّة ..... ١٤٩
في بيان أُمور لتحقيق المقام ..... ١٥٠
الأوّل: في أنّ الأعمال في الشرائع علىٰ قسمين: عباديّ وغير عباديّ، وفي تعريفهما وبيان أقسامهما ..... ١٥٠
في أنّ النسبة بين المعنيين من التوصّلي عموم من وجه ..... ١٥٠
في تفصيل الكلام في التوصّلي بالمعنىٰ الثاني وبيان أقسامه ..... ١٥٠
القسم الأوّل: ما يسقط أمره بفعل الغير مع الاستنابة وبدونها ..... ١٥١
القسم الثاني: السقوط بلا اختيار ..... ١٥٤
القسم الثالث: السقوط بفعل المحرَّم ..... ١٥٧
الثاني: في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر وعدمه ..... ١٥٨
في توضيح استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق بأن لمتعلّقات الأحكام وموضوعاتها انقسامات أوّليّةٌ وثانويّة ..... ١٦٠
في أنّ التكليف لابدّ وأن يكون بالنسبة إلىٰ الانقسامات الأوّليّة إمّا مطلقاً أو مقيّداً ..... ١٦٠
في استحالة تقييد متعلّق الحكم أو موضوعه بالنسبة إلىٰ الانقسامات الثانويّة سواء فيه مقام الفعليّة والإنشاء ..... ١٦١
في استحالة تقييد متعلّق الأمر بقصد الامتثال وعدمه ..... ١٦٢
في أنّ تقييد متعلّق الحكم بقصد الأمر مستحيل في نفسه وأنّ عدم القدرة علىٰ الامتثال نشأ من ناحيته لا أمر آخر ..... ١٦٣
في استلزام تقييد المتعلّق بقصد المصلحة لمحذور الدور ..... ١٦٥
في استلزام أخذ جامع الدواعي - وهو كون العمل لله - للمحذور المذكور ..... ١٦٦
في وجوه تصوير بيان عباديّة العمل ..... ١٦٨
الوجه الأوّل: ما ذهب إليه العلّامة الشيرازي من إمكان أخذ عنوان ملازم لأحد الدواعي

القُربيّة ..... ١٦٨
في تزييف الوجه الأوّل ..... ١٦٨
الوجه الثاني: كون الأمر العبادي مقتضياً بذاته كونه داعياً ..... ١٦٨
في تزييف الوجه الثاني ..... ١٦٩
الوجه الثالث: عدم حصول الغرض من الأمر التعبّدي إلّا بقصد القربة ..... ١٦٩
في تضعيف الوجه الثالث ..... ١٧٠
الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي وأنّه هل هو التوصّليّة أو التعبّديّة؟ ..... ١٧٠
في أنّ الحقّ في المقام هو الإهمال وعدم الإطلاق ..... ١٧١
في عدم صحّة القول بالتوصّليّة من طريق الإطلاق، واستحالة التقييد بقصد الأمر ..... ١٧١
في استدلال صاحب الإشارات على أصالة التعبّديّة بوجوه ..... ١٧٢
الأوّل: ظهور نفس دليل الوجوب في التعبّديّة ..... ١٧٢
في تزييف الوجه الأوّل ..... ١٧٢
الثاني: قوله تعالى: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا...﴾ ..... ١٧٣
في تزييف الوجه الثاني ..... ١٧٣
الثالث: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيّات» ..... ١٧٤
في تضعيف الوجه الثالث بأنّ الرواية ليست في مقام بيان أنّ الأوامر الشرعيّة عباديّة ..... ١٧٤
الرابع: في التمسّك لإثبات التوصّليّة بحكم العقل بالإجزاء ..... ١٧٥
في دفع التمسّك بحكم العقل لإثبات التوصّليّة ..... ١٧٦
في معيار إحراز تماميّة الجعل وعدمها وأنّه أمر خارج من دليل الوجوب سواء فيه المتعلّق والموضوع ..... ١٧٧
في أنّه إذا لم يمكن الإطلاق اللفظي أو المقامي أو لم يكن حجّةٌ أو لم تتمّ مقدّمات الحكمة فالمرجع هو الأصل العملي ..... ١٧٧
في أنّ مقتضى الأصل العملي هي البراءة دون الاشتغال ..... ١٧٨
في توضيح بطلان الاشتغال من حيث البناء والمبنى ..... ١٨٠
في فساد الفرق بين التعبّديّة والتوصّليّة بالغرض من الأمر صغرىً ..... ١٨٥

في أنّ التحقيق هو صحّة الفرق بين التعبّديّة والتوصّليّة كبرىٰ بعد فرض صحّته صغرىٰ..... ١٨٥
المبحث الثالث: في المطلق والمشروط وتحقيق المقام يتمّ بأمور..... ١٨٧
الأمر الأوّل: في تقسيم القضايا إلىٰ الخارجيّة والحقيقيّة وفي تعريفهما وبيان الأحكام المختصّة لكلّ واحد منهما..... ١٨٨
في تعريف القضيّة الخارجيّة وبيان ما يرتبط بها وبيان أقسامها وأحكامها..... ١٨٨
في اختصاص القضيّة الخارجيّة في الشرعيّات بزمان الحضور..... ١٨٨
في انقسام الحكم في القضيّة الخارجيّة إلىٰ قسمين: مطلق ومقيّد..... ١٨٨
في أنّ مناط إطلاق الحكم في القضيّة الخارجيّة هو علم الآمر بوجود الشرائط..... ١٨٨
في أنّ القضيّة الخارجيّة المشروطة في حكم الحقيقيّة من جهة شرطه..... ١٩٠
في أنّ القضايا الشرعيّة الصادرة لبيان الأحكام الكلّيّة حقيقيّة لا خارجيّة..... ١٩٠
في بيان حقيقة القضيّة الحقيقيّة، وأنّ الموضوع فيها عنوان عامّ يشار به إلىٰ الموضوعات الخارجيّة..... ١٩١
في وجوه الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة المطلقة..... ١٩٢
الأوّل: اتّحاد زمان فعليّة الحكم وإنشائه في الخارجيّة بخلافهما في الحقيقيّة..... ١٩٢
الثاني: أنّ المؤثّر في الحكم في الخارجيّة من حيث الموضوع والملاك علم الآمر، بخلاف الحقيقيّة..... ١٩٣
الثالث: أنّ النزاع في مجعوليّة المسبّبات أو السببيّة جارٍ في الحقيقيّة دون الخارجيّة.... ١٩٣
الأمر الثاني: في رجوع القيد في القضيّة الشرطيّة إلىٰ الهيأة والمادّة، وأنّ الحقّ رجوعه إلىٰ المادّة المنتسبة..... ١٩٤
في توضيح المختار في المقام..... ١٩٥
في عدم الوجه لتقييد النسبة..... ١٩٦
في أنّ كلّيّة المعنىٰ الحرفي لا تفيد في إمكان تقييده..... ١٩٦
في أنّ تقييد مضمون الجملة لا يخرج عن تقييد المادّة أو الهيئة..... ١٩٧
في تعريف الوجوب المشروط وأنّه ما تتوقّف فعليّته علىٰ وجود القيد خارجاً..... ١٩٨

الأمر الثالث: في أنّ الموضوع وكلّ ما هو غير المتعلّق وخارج عن القدرة خارج عن تحت الطلب بل هو مفروض الوجود ..... ١٩٨
في الفرق بين قيود الواجب والوجوب ..... ١٩٨
في تفصيل الكلام في معيار قيود الواجب والوجوب ..... ١٩٩
في أنّ كلّ قيد يؤخذ مفروض الوجود فهو شرط الحكم وهو كلّ قيد غير اختياريّ ولا يمكن أن يكون قيداً للمتعلّق وتحت الطلب ..... ١٩٩
في استلزام تقيّد المتعلّق بما يفرض وجوده في ظرفه للتناقض ..... ٢٠٠
في أخذ القيد الاختياري إمّا مفروض الوجود أو مطلوباً ..... ٢٠٠
في أنّ القيد المفروض الوجود إمّا دخيل في تماميّة الملاك وإمّا دخيل في استيفائه خارجاً ..... ٢٠١
في الواجب المعلّق والمنجّز وتزييف قول صاحب الفصول ..... ٢٠٢
في تصحيح الواجب المعلّق بقياسه على الواجب الذي له مقدّمة تستوفي مقداراً من الزمان ..... ٢٠٣
في الجواب عن القياس المذكور ..... ٢٠٤
في أنّ مورد الشبهة والقياس هو القضايا الخارجيّة دون الحقيقيّة وكذا النزاع في معقوليّة المعلّق وعدمها ..... ٢٠٨
في أنّ الأمور المأخوذة مفروضة الوجود على معدّة لفعليّة الحكم ..... ٢١٠
في أنّ الحكم في القضايا الحقيقيّة كالملكيّة في باب الوصيّة لا الملكيّة في باب الإجارة ..... ٢١١
في استحالة انفكاك الإيجاد عن الوجود في التكوينيّات دون التشريعيّات ..... ٢١١
في استحالة انفكاك المُنشأ عن كيفيّة إنشاء المنشئ ..... ٢١٣
في دلالة كون الجزء الأخير من الإمساك واجباً من أوّل الفجر ووجوب الجزء الأوّل مشروطاً ببقاء التكليف إلى الآخر على الواجب المعلّق والشرط المتأخّر ..... ٢١٤
في اقتضاء استحالة الشرط المتأخّر الالتزام بكون الشرط هو عنوان «التعقّب» المقارن ..... ٢١٥
في أنّ فعليّة وجوب الجزء الأخير من الإمساك من أوّل الفجر ليست بصحيحة بل فعليّة

الوجوب أيضاً تدريجيّة ..... ٣١٥
في أنّ تدريجيّة فعليّة الوجوب لا تنافي وحدة الوجوب ..... ٣١٥
في أنّ الزمان قد يكون قيداً للوجوب وقد يكون قيداً للواجب ولكلٍّ منهما آثاره المختصّة به ..... ٣١٦
في أنّ توهّم لزوم الشرط المتأخّر والواجب المعلّق مختصّ بالتدريجيّ المقيّد بالزمان ..... ٣١٦
في أنّ ما هو يتوقّف من الحكم على الموضوع فعليّته وأمّا تنجّزه فهو يتوقّف على العلم به ..... ٣١٧
في أنّ بقاء الحكم على الإنشاء بعد تحقّق موضوعه ممّا لا وجه له ..... ٣١٧
في أنّ الحكم في الحقيقيّة ينحلّ بتعدّد المكلّفين وأمّا بالقياس إلى غير المكلَّف فالانحلال وعدمه تابع لدليله ..... ٣١٧
في ذكر موارد توهّم فعليّة وجوب المقدّمة الوجوديّة على عدم فعليّة وجوب ذيها أو وجوب المقدّمة الوجوبيّة ..... ٣١٨
في عدم صحّة ما أُجيب عن الإشكال من الالتزام بالمعلّق أو الشرط المتأخّر ..... ٣١٩
في أنّ القول بإمكان تماميّة المصلحة قبل فعليّة الوجوب لا يكفي جواباً عن جميع الموارد المذكورة أوّلاً ولا يفي بالتفرقة بين التعلّم وسائر المقدّمات ثانياً ..... ٣١٩
في الإجابة عن الموارد الموهمة بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار عقاباً ..... ٣٢٠
في توضيح الاستدلال بتلك القاعدة ببيان أمرين ..... ٣٢٠
الأوّل: في بيان مورد التمسّك بتلك القاعدة وهو ما إذا كان الفعل أو الترك ممتنعاً بالإرادة لا بعدم الإرادة ..... ٣٢٠
في أنّ الامتناع بعدم الإرادة لا ينافي الخطاب أيضاً ..... ٣٢١
الثاني: في المقدّمات المفوّتة بتقسيم القدرة إلى كونها شرطاً شرعيّاً تارة وشرطاً عقليّاً أُخرى وتقسيم الشرعيّة إلى ثلاثة أقسام ..... ٣٢١
في وجوب تحصيل القدرة إذا كانت شرطاً عقليّاً للتكليف بتلك القاعدة إن لم تكن، وحفظها إن كانت ..... ٣٢٢
في أنّ البلوغ ليس شرطاً لوجوب تحصيل القدرة وحفظها ..... ٣٢٣

في وجوب تحصيل القدرة المطلقة وحفظها إذا كانت شرطاً شرعياً..... ٢٢٣
في عدم وجوب تحصيل القدرة الخاصّة وحفظها إذا كانت شرطاً شرعياً إلّا بعد حصول تلك الخصوصيّة..... ٢٢٤
في عدم وجوب تحصيل المقدّمات قبل زمان الواجب فيما إذا كانت القدرة في زمانه شرطاً شرعياً..... ٢٢٤
في أنّ التفرقة بين الأقسام المذكورة من القدرة فيما إذا كان التوقّف على مقدّمة اتّفاقياً..... ٢٢٥
في اختلاف حال القيود بالإضافة إلى واجب واحد..... ٢٢٦
في عدم الوجه للاستدلال على لزوم تحصيل المعرفة بقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للعقاب..... ٢٢٦
في دلالة اشتراك التكاليف بين العالمين بها والجاهلين على مقدوريّتها للجاهل وتارك التعلّم..... ٢٢٧
في أنّ وجوب المقدّمات المفوّتة نفسي شرعي لا مقدّمي وغيري..... ٢٢٨
في أنّ وجوب التعلّم وجوب عقلي طريقي لا ذاتي..... ٢٢٩
في الفرق بين وجوب التعلّم ووجوب المقدّمات المفوّتة بأمرين..... ٢٣٠
الأوّل: أنّ وجوب التعلّم يكفي فيه احتمال التكليف ووجوب المقدّمات فيما إذا كان التكليف معلوماً..... ٢٣٠
الثاني: أنّ استحقاق العقاب عند ترك المقدّمات قطعي بخلافه عند ترك التعلّم..... ٢٣١
في أنّ وجوب التعلّم فيما إذا كان الابتلاء بالواقع نادراً لا يرفع باستصحاب عدم الابتلاء..... ٢٣١
في أنّ فسق تارك التعلّم - كما عليه الشيخ الأنصاري - إمّا مبتنٍ على وجوبه النفسي، أو حرمة التجرّي، أو غير ذلك وليس شيء منها وجهاً..... ٢٣٢
خاتمة: في أنّ المراد من كون شرط الوجوب شرطاً للواجب هو لزوم تأخّر الواجب عنه أيضاً..... ٢٣٣
في أنّ تقييد الوجوب لا يستلزم تقييد الواجب..... ٢٣٤
في تعيين مراد الشيخ الأنصاري من الدوران بين التقييد والتقييدين عند الشكّ في رجوع

القيد إلى الهيأة أو المادّة ..... ٣٣٥
توضيح كلام الشيخ الأنصاري من الدور بين التقييد والتقييدين ..... ٣٣٥
في أنّ تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي هو الحقّ لوجوه ثلاثة ..... ٣٣٦
في عدم الريب في تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي في القيد المتّصل كتقديم العامّ على الإطلاق الشمولي ..... ٣٣٦
في بيان وجه تقديم العامّ على المطلق الشمولي ..... ٣٣٨
في أنّ الوجه الأوّل لإثبات رجوع القيد إلى المادّة - وهو تعارض الإطلاقين - لا ربط له بالمقام ولا يفيد الأقوائيّة تقديم أحدهما على الآخر ..... ٣٣٨
بيان الوجه الثاني لرجوع القيد إلى المادّة في كلام الشيخ ﷺ ..... ٣٣٩
في أنّ التحقيق عند الشكّ في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيأة هو عدم أصل لفظي، ومقتضى الأصل العملي هو البراءة عن لزوم تحصيل القيد ..... ٣٣٩
في أنّ مقتضى الإنصاف هو ما ذهب إليه صاحب الحاشية من تقييد المادّة لوجهين ..... ٣٤٠
الأوّل: كون المادّة مقيّدةً قدر متيقّن بعد إجمال اللفظ ..... ٣٤٠
الثاني: أنّ رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة المنتسبة يستلزم أخذه مفروض الوجود ..... ٣٤١
في الإشارة إلى الفرق بين الوجهين ..... ٣٤٢
المبحث الرابع: في تقسيم الواجب إلى النفسيّ والغيري ..... ٣٤٣
في تزييف تعريف المشهور ..... ٣٤٣
في عدم صحّة الإشكال على تعريف المشهور وعدم صحّة تعريف صاحب الكفاية ..... ٣٤٣
في إشكال آخر على تعريف المشهور ..... ٣٤٥
فيما إذا شكّ في نفسيّة الوجوب وغيريّته وذهاب صاحب التقريرات إلى الإجمال وعدم جريان الإطلاق ..... ٣٤٥
في إجابة صاحب الكفاية عن كلام صاحب التقريرات ..... ٣٤٥
في عدم صحّة كلٍّ من كلام صاحب التقريرات وإشكال صاحب الكفاية عليه ..... ٣٤٥
في إمكان استكشاف كون الواجب غيريّاً بوجهين ..... ٣٤٦
الأوّل: تقييد الواجب النفسي بقيد ..... ٣٤٦

الثاني: تقييد وجوب الواجب الغيري بوجوب ذي المقدّمة ..... ٣٤٦
في الفرق بين الوجهين المذكورين ..... ٣٤٧
في أنّ مقتضى الأصل العملي يختلف باختلاف الموارد الثلاثة والصور الثلاث ..... ٣٤٧
الأصل العملي من الصورة الأُولىٰ هو البراءة عن تقييد معلوم النفسيّة ..... ٣٤٨
في أنّ جهة الشكّ في الصورة الثانية مختلفة إحداهما تقتضي النفسيّة والأُخرىٰ الغيريّة ..... ٣٤٨
مقتضى الأصل العملي في الصورة الثالثة هو النفسيّة ..... ٣٤٩
بقي أمران ..... ٣٥٠
الأوّل: في ترتّب الثواب علىٰ الواجب الغيري وعدمه ..... ٣٥٠
الثاني: في دفع الإشكال عن الطهارات الثلاث ..... ٣٥٣
في عدم صحّة تصحيح عباديّة الطهارات الثلاث بالأمر الغيري كما عن صاحب الكفاية ..... ٣٥٤
فيما هو التحقيق في الجواب عن الإشكال من أنّ منشأ عباديّة الطهارات الثلاث هو تعلّق الأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة بها أيضاً كالأجزاء ..... ٣٥٥
تنبيه: في صور صحّة الوضوء والغسل قبل دخول وقت الواجب المشروط بهما وبعده ..... ٣٥٧
في أنّ المتحصّل ممّا ذكر أمران ..... ٣٦٠
الأوّل: أنّ الأوامر الغيريّة لا توجب عباديّة الطهارات الثلاث وترتّب الثواب عليها إلّا إذا قصد بها التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة ..... ٣٦٠
في أنّ قصد التوصّل لا يعتبر في اتّصاف المقدّمة بالوجوب كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ ..... ٣٦٠
الثاني: يكفي في عباديّة الطهارات الثلاث وصحّتها قصد المحبوبيّة الذاتيّة والمطلوبيّة الاستحبابيّة ولو بعد اتّصافها بالوجوب المقدّمي ..... ٣٦١
في الاعتراض علىٰ صاحب العروة في ذهابه إلىٰ اجتماع الوجوب الغيري مع الاستحباب ..... ٣٦١
في أنّه إذا أتىٰ المكلّف بالطهارات الثلاث بداعي التوصّل ثمّ انصرف عن إتيان ذي المقدّمة

فهل تتّصف الطهارات بالوجوب أم لا؟ وهل تتّصف بالعبادة أم لا؟..... ٢٦٢
المبحث الخامس: في تقسيم الواجب إلى تعييني وتخييري ..... ٢٦٣
في ذكر الوجوه الخمسة التي يتفصّىٰ بها عن الإشكال في الواجب التخييري من حيث إبهام المتعلّق..... ٢٦٣
في أنّ المختار من الوجوه الخمسة هو الأوّل وهو عدم الإشكال في كون متعلّق الإرادة التشريعيّة مبهماً..... ٢٦٤
في تزييف الوجه الثاني والثالث والرابع من الوجوه الخمسة المذكورة ..... ٢٦٦
تتميم: في التخيير بين الأقلّ والأكثر إمكاناً واستحالةً..... ٢٦٨
المبحث السادس: في الوجوب الكفائي..... ٢٦٩
في تزييف تعريف الكفائي بتعلّق الخطاب بكلّ واحد من المكلّفين عيناً مشروطاً..... ٢٧٠
في تنظير الواجب الكفائي بفاقدَي الماء إذا وجدا في وقت الصلاة ماءً يكفي لوضوء أحدهما فقط..... ٢٧١
في فرع متفرّع علىٰ التنظير المذكور وهو كونهما في الفرض المزبور متيمّمين..... ٢٧١
المبحث السابع: في الموسّع والمضيّق ..... ٢٧٣
في الإشكال علىٰ كلٍّ من الموسّع والمضيّق ودفعه ..... ٢٧٣
في أنّ القضاء هل هو بدلالة دليل الواجب الموقّت علىٰ بقاء الوجوب بعد الوقت أو بأمر آخر جديد؟..... ٢٧٤
في أنّ المختار هو السقوط مطلقاً سواء كان التوقيت بالمتّصل أو المنفصل ..... ٢٧٥
في مقتضىٰ ما دلّ علىٰ وجوب القضاء في خارج الوقت..... ٢٧٥
في أنّ الفوت - الذي هو موضوع وجوب القضاء - هل يثبت بالاستصحاب أم لا؟..... ٢٧٦
في أنّ حقيقة الفوت هل هي أمر وجوديّ أو عدميّ؟..... ٢٧٦
في مقتضىٰ الأصل عند الشكّ في كون الفوت أمراً وجودياً أو عدمياً..... ٢٧٧
المبحث الثامن: في المرّة والتكرار..... ٢٧٧
المبحث التاسع: في الفور والتراخي ..... ٢٧٨

**الفصل الثالث: في الإجزاء** ..... ٣٧٩
في بيان أُمور قبل الخوض في المقصود ..... ٣٧٩
الأوّل: في المراد من الاقتضاء ..... ٣٧٩
الثاني: في المراد من «على وجهه» ..... ٣٧٩
الثالث: في الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار ..... ٣٨٠
في أنّ الإتيان بكلّ مأمور به يجزئ عن أمره ..... ٣٨٠
في فهرس مسائل الإجزاء، وهي أربع ..... ٣٨١
المسألة الأُولى: في إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن القضاء وأنّ عدم الإجزاء يستلزم التناقض بين الأمر بالفاقد والأمر بالقضاء ..... ٣٨١
المسألة الثانية: في إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الإعادة ..... ٣٨٣
المسألة الثالثة: في عدم إجزاء امتثال الأمارة عن الواقع إعادةً وقضاءً إذا انكشف الخلاف يقيناً ..... ٣٨٤
في عدم الفرق بين الموضوعات والأحكام وكذا بين القول بالطريقية والقول بالسببية بالمعنى الصحيح في عدم الإجزاء ..... ٣٨٥
في الإجزاء وعدمه في موارد الأُصول العملية ..... ٣٨٥
في تزييف دليل القائل بالإجزاء بالحكومة بوجوه خمسة ..... ٣٨٦
المسألة الرابعة: في عدم إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الواقعي في الموضوعات إذا انكشف الخلاف بحجّة معتبرة ..... ٣٨٨
في أنّ الإجزاء في الأحكام إذا ظهر الخلاف بحجّة معتبرة مورد للنزاع والحقّ هو عدمه ..... ٣٨٨
في أنّ تبدّل رأي المجتهد الناشئ من الخطأ في الاستفادة ليس مورد الإجزاء وعدمه ..... ٣٨٩
في تزييف توهّم الإجزاء بتبدّل الحكم بأنّ التبدّل بأقسامه الثلاثة باطل ..... ٣٨٩
في عدم الفرق في عدم الإجزاء بين الطريقية والسببية بالمعنى الصحيح في الأمارات ..... ٣٩١
فيما استدلّ به على الإجزاء في صورة تبدّل الاجتهاد، من الوجوه ..... ٣٩٣

الأوّل: استلزام عدم الإجزاء للحرج النوعي، والجواب عنه ..... ٢٩٣
الثاني: تساوي الاجتهادين، والجواب عنه ..... ٢٩٥
الثالث: عدم تحمّل القضيّة الواحدة لاجتهادين ..... ٢٩٥
في الجواب عن الوجه الثالث ..... ٢٩٥
الرابع: تبدّل الاجتهاد كالنسخ، والجواب عنه ..... ٢٩٦
في تعيين موارد شمول الإجماع للإجزاء ..... ٢٩٦
أُمور ..... ٢٩٨
الأوّل: في أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء ـ حتّى على القول بالسببيّة الصحيحة ـ إلّا لدليل خاصّ ..... ٢٩٨
الثاني: عدم الفرق بين المجتهد والمقلّد في عدم الإجزاء ..... ٢٩٨
الثالث: عدم جريان الإجزاء في الحكم العقلي ولو قيل به في الأحكام الظاهريّة الشرعيّة ..... ٢٩٩
الرابع: عدم الفرق في عدم الإجزاء بين اختلاف الحجّة بالنسبة إلى شخص واختلافها بالنسبة إلى أشخاص ..... ٣٠٠
**الفصل الرابع: في دلالة دليل الناسخ على بقاء الجواز وعدمها** ..... ٣٠١
**الفصل الخامس: في كون الأمر بالأمر بالفعل أمراً بالفعل وعدمه** ..... ٣٠٢
**الفصل السادس: في جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، وعدمه** ..... ٣٠٣
**الفصل السابع: في تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد** ..... ٣٠٥
في تفسير مراد القائل بتعلّق الأمر بالفرد ..... ٣٠٥
في تزييف تفسير تعلّق الأمر بالفرد بإنكار التخيير العقلي بأنّه بعيد أوّلاً وخلاف المتسالم عليه ثانياً ..... ٣٠٥
في أنّ هذه المسألة ممّا يبتني على وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه ..... ٣٠٦
في المراد من وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه وبيان أقسام المحمولات ..... ٣٠٦
في أنّ المختار هو تعلّق الأمر بنفس الطبيعة ..... ٣٠٧

في أنّ ثمرة البحث تظهر في مبحث اجتماع الأمر والنهي ..... ٣٠٨

**الفصل الثامن: في مقدّمة الواجب** ..... ٣٠٩

بيان مقدّمات لتنقيح البحث ..... ٣٠٩

الأُولىٰ: في ماهيّة المسألة وأنّها كلاميّة أو فقهيّة أو أُصوليّة أو غيرها؟ ..... ٣٠٩

في تقسيم المباحث العقليّة ..... ٣١٠

الثانيه: في أنّ الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لا العقلي ولاغيره ..... ٣١١

الثالثة: في تقسيم المقدّمة إلىٰ أقسام وبيان أنّ أيّها داخل في البحث وأيّها خارج ..... ٣١٣

في الفرق بين العلّة والمُعدّ ..... ٣١٣

في خروج المقدّمات الداخليّة عن محلّ النزاع عند صاحب الحاشية ..... ٣١٤

في إيراد صاحب التقريرات علىٰ صاحب الحاشية في إخراجه الأجزاء عن البحث ..... ٣١٥

في تزييف إيراد صاحب التقريرات علىٰ صاحب الحاشية ..... ٣١٥

في إمكان اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري بتقسيم «لا بشرط» إلىٰ قسمين ..... ٣١٦

في أنّ مقتضىٰ الإنصاف هو عدم صحّة اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري ..... ٣١٧

في ذكر الأقوال في المقدّمة الخارجيّة ..... ٣١٨

في أنّ قسماً واحداً من المقدّمة السببيّة داخل في محلّ النزاع ..... ٣١٨

في تقسيم المقدّمة إلىٰ السابقة واللاحقة والمقارنة والكلام في الشرط المتأخّر ..... ٣٢٠

في بيان أُمور ..... ٣٢٠

الأوّل: في لزوم تقارن المقدّمات العقليّة مع ذيها وخروجها عن محلّ الكلام في الشرط المتأخّر ..... ٣٢٠

الثاني: في خروج العناوين الانتزاعيّة أيضاً عن محلّ النزاع في الشرط المتأخّر ..... ٣٢١

الثالث: في خروج شرائط المأمور به عن حريم النزاع أيضاً ..... ٣٢١

الرابع: في أنّ علل التشريع هي الملاكات بوجوداتها العلميّة لا الخارجيّة وأن شرائط الجعل خارجة عن محلّ النزاع ..... ٣٢٤

في توضيح ما هو محلّ النزاع في الشرط المتأخّر ..... ٣٢٥

تنبيه: في الإشارة إلىٰ فرع يختلف حكمه باختلاف أحكام القضايا الحقيقيّة والخارجيّة ..... ٣٢٦
في أنّ جواز تقدّم الشرط علىٰ المشروط ليس فيه إشكال خلافاً لصاحب الكفاية ..... ٣٢٦
في أنّ الحقّ هو امتناع الشرط المتأخّر في محلّ النزاع سواء فيه شرائط الوضع وشرائط التكليف ..... ٣٢٧
في توضيح الامتناع ..... ٣٢٨
في أنّ امتناع الشرط المتأخّر يقتضي القول بالنقل في البيع الفضولي خلافاً لبعضٍ ..... ٣٢٩
في ذكر أدلّة جواز الشرط المتأخّر وتزييفها ..... ٣٣٠

**في الاستدلال علىٰ وجوب المقدّمة بالأصل والبرهان** ..... ٣٣٣
المقام الأوّل: في الاستدلال علىٰ وجوب المقدّمة بالأصل ..... ٣٣٣
المقام الثاني: في الاستدلال علىٰ وجوب المقدّمة أو الملازمة بالبرهان ..... ٣٣٤
في أنّ الوجوب المدّعىٰ بما أنّه قهري وترشّحي لا استقلالي لا يكون لغواً ..... ٣٣٥
**التنبيهات** ..... ٣٣٦
الأوّل: في أنّ وجوب المقدّمة المترشّح من وجوب ذيها تابع له إطلاقاً واشتراطاً ..... ٣٣٦
الثاني: في أنّ المقدّمة المحرّمة المنحصرة وكذا المباحة تقع واجبةً إذا قصد بها التوصّل إلىٰ الواجب الأهمّ أو ترتّب عليها الواجب ..... ٣٣٧
في تزييف ما ذهب إليه صاحب المعالم ..... ٣٣٧
في توجيه كلام صاحب المعالم ..... ٣٣٨
في تزييف النسبة إلىٰ الشيخ ﷺ ..... ٣٣٩
في ذكر فروع موجودة في «المطارح» متفرّعة علىٰ اعتبار قصد الامتثال واستبعاد كونها من الشيخ الأنصاري ﷺ ..... ٣٣٩
في تزييف بعض محتملات كلام الشيخ الأنصاري ﷺ ..... ٣٤٠
في أنّ ارتفاع حرمة المقدّمة المحرّمة بامتثال الأمر بذي المقدّمة لا بوجود الأمر ..... ٣٤٢
في تضعيف ما ذهب إليه صاحب الفصول من اعتبار الإيصال في وقوع المقدّمة علىٰ

صفة الوجوب ..... ٣٤٣
في تزييف دليل صاحب الفصول على وجوب المقدّمة الموصلة ..... ٣٤٥
فيما أجاب به صاحب الكفاية عن دليل صاحب الفصول، ودفْعه ..... ٣٤٦
في بيان مختار صاحب الحاشية في المقدّمة من كون الإيصال داعياً إلى إيجاب المقدّمة لا قيداً ..... ٣٤٧
في أنّ المختار هو كون المقدّمة مهملةً من حيث الإيصال وعدمه في اتّصافها بالوجوب ..... ٣٤٩
في الفرق بين كون الإيصال حيثيّةً تعليليّة وكونه قيداً للواجب ..... ٣٥٠
في ظهور ثمرة الأقوال في المقدّمة المحرّمة غير الموصلة ..... ٣٥٠
الثالث: في عدم ترتّب ثمرة مهمّة على البحث عن وجوب المقدّمة والإشارة إلى ما قيل من الثمرات ..... ٣٥١
تذييل: في أنّ الأقوال في مقدّمة الواجب جارية في مقدّمة المستحبّ أيضاً ..... ٣٥٨
في أنّ في حرمة مقدّمة الحرام تفصيلاً ..... ٣٥٨
في أنّ حال مقدّمات المكروه حال مقدّمات الحرام ..... ٣٦٠