مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

# التقريرات الأصولية

## الجزء الأول

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

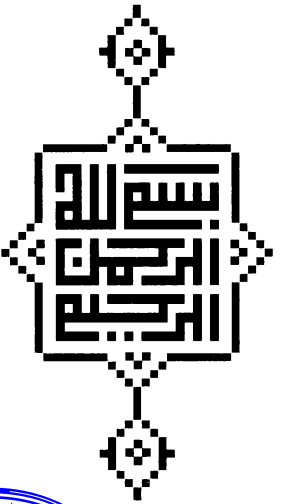
تأليف

العلامة الشيخ محسن العلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطبابوق

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة




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، ۱۴۴۶ق.=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. كتاب‌الحج و أحكام‌العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ١٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. 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 (مشارك)؛ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹












(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢١

# التقريرات الأصولية

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الأول

تأليف

العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق البدري

رقم المجلّد ■ ..... ■ الحادي و العشرون

عنوان الجزء ■ ..... ■ التقريرات الأُصوليّة/الجزء الأوّل

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف■ ..... ■ الشيخ حسين الحلّي ﷺ

تحقيق■ ..... ■ الشيخ مصطفى أبوالطابوق

الناشر■ ..... ■ الإدارة العليالحوزات 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 ■ ..... ■ ٤-١٨٥-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

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

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

## مقدّمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين أبي القاسم المصطفى محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

لا تخفى أهمّيّة نشر علوم أهل البيت عليهم السلام وما يتعلّق بها، ويبيّنها، ويكشف غامضها، ومن ذلك إحياء تراث علمائنا الأجلّاء (رضوان الله عليهم) الذين تحمّلوا هذه العلوم وحقّقوها ونهضوا بتدريسها وتبويبها وتفريعها وردّ الشبهات والإشكالات.

وقد بقي قسم كبير من هذا التراث القيّم مخطوطاً، مع ما فيه من معارف جمّة، وتحقيقات فريدة، ومطالب نفيسة، في مختلف العلوم، ومنها علم أُصول الفقه، ومن بين تلك الآثار التقريرات الأُصوليّة لبحث أستاذ الفقهاء والمحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ قدس سره، بقلم الفقيه الكبير، المحقّق البارع، آية الله العظمى الشيخ حسين الحلّيّ قدس سره، وهي دورة أُصوليّة كاملة، وقد امتازت بعدّة أمور نذكر منها: أنّها اشتملت على مطالب ومباحث خلت منها التقريرات الأُخرى لبحث الميرزا

النائينيّ ﷺ، كمبحث الاجتهاد والتقليد، ومنها أنّه أضاف الشيخ المقرّر ﷺ مطالب وفوائد واستدراكات وإجابات على إشكالات ممّا أخذه من أُستاذه مشافهة بعد مجلس الدرس، وبعضها دوّنها الميرزا (رضوان الله عليه) بقلمه الشريف على هامش أوراق التقريرات أو بإملائه، ومنها أنّها تضمّنت بيان رأي الشيخ الحلّيّ ﷺ في موارد كثيرة في ذيل المطالب في مدّة كتابة البحث، وبعضها بعد وفاة أستاذه ﷺ، ومنها أنّه قد يعتمد على أجود التقريرات في بيان بعض المباحث، أو مناقشة ما ورد فيها مع ما فهمه من الميرزا ﷺ، وقد يذكر أنّ ما في أجود التقريرات أوفى بياناً في المقام من تحريره هو لها، وهو ما يكشف تواضعه وعلو نفسه القدسيّة.

وممّا ورد في هذه التقريرات تدوين وقت كلّ درس، وبيان الأيّام التي تعطّل فيها الدرس ومدّتها، كوفيات أحد المعصومين (عليهم الصلاة والسلام)، أو وفاة أحد الأعلام، أو مرض الميرزا النائينيّ ﷺ أو أسفاره، ونحو ذلك، وهو بذلك يوثّق عدد الدروس، ومدّة تدريس المباحث، وبيان بعض الحوادث والمناسبات التي لم تنقل لنا تواريخها بشكل دقيق.

ولأجل إحياء هذا التراث القيّم لهذين العلمين الجليلين (رضوان الله عليهما) تصدّى فضيلة الشيخ مصطفى أبو الطابوق (أعزّه الله) لتحقيق هذا الكتاب، وقد بذل جهداً كبيراً في سبيل ذلك مع تناثر الأوراق، وصعوبة الخط في بعض المواضع، شكر الله سعيه وزاد توفيقه، وقد قام مركزنا بتبني هذا الكتاب خدمةً لمذهب أهل البيت ﷺ، وإحياءً لتراث علمائنا الأجلّاء، ليضاف لقائمة الكتب والموسوعات التي توفّق المركز للمساهمة فيها.

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة

النجف الأشرف (١٤٤٦هـ)

## مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلام على أشرف الأوّلين والآخرين محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنُ الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يومِ الدين.

وبعدُ، فلم يعدَ خافياً على ذوي البصائر أنَّ علم الأُصول من العلوم الأساسيّة التي يحتاج إليها الفقيه في عمليّة الاستنباط الشرعيّ، إذ يُعدُّ من أشرف العلوم بعد علم الفقه، وأعظمها نفعاً، وأبعدها أثراً في إيجاد الملكة الفقهيّة، والقدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، أو في مقام العثور على الوظيفة العمليّة في كلّ حدثٍ من أحداث الحياة، أو ناحية من نواحيها حيثما لم يتمّ الوقوف على دليل على الحكم الشرعيّ، ومن دونه يتعذّر على الفقيه الوصول إلى ذلك، فلا أعتقد أنَّ علماً من العلوم نال من السعة والتحقيق والشمول ما ناله علم الأُصول، إذ أنّه بمنزلة المنطق للفقه، فلا يُستنبط حكم شرعيّ إلّا من خلال إحدى الكبريات الأُصوليّة، ولا سيّما في عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه المسائل المستحدثة، أمّا الأحكام الواضحة المعبّر عنها بضروريّات الدين فلا تحتاج إلى

اجتهاد، وحينئذٍ فلا مناص لمن يريد أن ينال مَنّة الاجتهاد، ويرزق ملكة الاستنباط في معرفة فروع الأحكام الفقهيّة من أن يكون له الدُربة على أُصولها، كما هو ديدن الفقهاء من أصحاب الأئمّة عليهم السلام وغيرهم.

ولذا اعتنى علماؤنا الأعلام - قدّس الله أسرارهم - منذ أقدم عصور الفقه الإسلاميّ وإلى يومنا هذا بهذا العلم، فتطوّر تطوّراً مرحليّاً تابعاً لتطوّر الفقه؛ لتلبية حاجات الناس، فكان تطوّره بارزاً بآراء وأفكار ونظريّات دقيقة ناتجة عن التفكير العلميّ العميق في القواعد الأُصوليّة، فلا تكاد تمرّ بمسألة منه إلّا وتجد فيها زخماً من الآراء، وكلّ رأي منها تدعمه جملة من الأدلّة مشفوعة بالنقض والإبرام لآراء الآخرين لا سيّما في المسائل المعقّدة، واستمرّ على هذا المنوال إلى أن ازدهر في العصور المتأخّرة حتّى بلغ الذروة أيّام الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ (رضوان الله عليه) (١٣١٤ - ١٣٨١هـ) الذي يُعدُّ الرائد الأوّل للتجديد العلميّ في العصر الأخير في مجالي الفقه والأُصول ضمن كتابيه الفريدين: (فرائد الأُصول) و(المكاسب).

وتطور علم الأُصول ببركة هذه المدرسة الأُصوليّة الجديدة حتّى بلغ القمّة من الدقّة والتحقيق على يد العلّامة الأُصوليّ المحقّق الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ ﷺ (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ) أحد أبرز تلامذة الشيخ الأنصاريّ الذي بادر إلى تنقيح الأُصول وتحريرها عن الفضول، ورتّبها على وجه أنيق ضمن كتابه (كفاية الأُصول) الذي اشتمل على تحقيقات رشيقة، وتدقيقات رقيقة، وفوائد جليلة، وفرائد جميلة، فللّه درّه وعليه أجره، إذ أجاد فيما أفاد، وجاء بما هو فوق المراد، ومن بعده ظهر روّاد من الفطاحل العظام الذين برزوا في علم الأُصول، كالمحقّق الكبير الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦ - ١٣٥٥هـ)، والمحقّق القدير الشيخ أغا ضياء الدين العراقيّ

(١٢٧٨ - ١٣٦١هـ)، والمحقّق البارع الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ الكمبانيّ (١٢٩٦ - ١٣٦١هـ) (قدّس الله أسرارهم).

فهؤلاء الأعلام هم الذين أبدعوا، وجدّدوا، وعكفوا على تهذيب علم الأُصول، وتعميقه، وكانوا هم السبب في ازدهار هذا العلم، فتميّزت بحوثهم بإبداعات فكريّة لم يسبق لمدارس أُخر أن وطِئت أعتابها أو طرقت أبوابها، فتخرّج من معهد بحثهم ومجلس درسهم الكثير من العلماء والمجتهدين، ومن تلك القامات الشامخة التي سارت على نهجهم في إثراء هذه المدرسة الرائدة بالآراء والنظريات، وخاض في مجالها بحرّيّة الفكر ورصانة التعبير، وأتحف الأوساط العلميّة بآثاره القيّمة الرصينة، وسيرته العطرة مقرّر هذه البحوث التي بين يديك المولى المقدّس، الفقيه الكبير، المحقّق البارع، آية الله العظمى الشيخ حسين الحلّيّ (١٣٠٩ - ١٣٩٤هـ) (قدّس الله نفسه الزكيّة)، ونظراً لأهمّيّة تأثير هذا المحقّق البارع في العلم وجليل ما كتب قلمهُ من آثار، ومنها هذا السفر في علم الأُصول ارتأيت تقديم ترجمة عن حياته ﷺ وأهمّيّة أبحاثه قبل أن نتحدّث عن هذا الكتاب ووصف عملنا في التحقيق فيه.

ومن هنا، فقد اشتملت مقدّمةُ هذا التحقيق على أمور وخاتمة:

الأوّل: ترجمة صاحب الأبحاث آية الله الميرزا النائينيّ ﷺ في سطور.

الثاني: ترجمة المقرّر للأبحاث آية الله الشيخ حسين الحلّيّ في سطور.

الثالث: استعراض موجز لأهمّيّة الأبحاث.

الرابع: نحن وهذا الكتاب.

الخامس: وصف النُّسخ وعملنا في التحقيق.

وأمّا الخاتمة، فهي لبيان الخطوات المتَّبعة في إحياء هذا الأثر القيّم.

## الأمر الأوّل:

## ترجمة صاحب الأبحاث آية الله الميرزا النائينيّ في سطور[1]

إنّ سماحة الأُستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ غنيٌّ عن التعريف، وقد تناولت كلمات الأكابر من علماء الطائفة الإماميّة مكانته ﷺ في العلم والدين على أنّه مجتهد خالد الذكر، من أعاظم علماء الشيعة وأكابر المحقّقين، فقد وصفه العلّامة الطهرانيّ في طبقاته، فقال: «كان له ﷺ تضلّع وبراعةٌ في الآداب اللغويّة فارسيّة وعربيّة، ورسوخ في الكلام والفلسفة، وتوحّدٌ في الفقه، أمّا هو في الأُصول فأمرٌ عظيم؛ لأنّه أحاط بكليّاته، ودقّقه تدقيقاً مدهشاً، وأتقنه إتقاناً غريباً، وقد رَنَّ الفضاء بأقواله ونظرياته العميقة، كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابع خاصّ من آرائه، حتّى عُدّ مجدّداً في هذا العلم»[2]. ووصفه الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء ﷺ في كلمته التأبينيّة، فقال: «عرفتُ تلك النفس التي هي إلى صقع عالم الملكوت أقرب منها إلى صقع عالم الملك، ويأفق

---

١. استفدناها ممّا كتب عنه ﷺ في مقدّمة كتاب الفتاوى: ٧/١، وأجود التقريرات: ٣٧١/١، وما بعدها، وتنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ١٩، وما بعدها، ومجلّة دراسات علميّة: العدد ٢٣٤/٥، وغيرها.

٢. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر): ٥٩٤/١.

عالم الأرواح المجرّدة ألصق منها بعالم الأرواح المتعلّقة بالمادّة» ثمّ قال: «عرفتُ الميرزا النائينيّ في سامراء، وهو يومئذٍ مطمح الأنظار، ومسرح الأفكار، وموضع إشارة الأناملِ» إلى أن قال: «كانت له المنزلة التي يُغبط عليها عند المرجع الأعلى - السيّد الشيرازيّ - إذ كان يعدُّه من ذوي الرأي والمشورة، ويُحضره في المهمّات التي يَحضرها أهل الحلّ والعقد» إلى أن يقول: «وكانت كلّ أحواله وأعماله وعلومه تدلّ على نفسٍ كبيرة، ذات قدسيةٍ كريمة، قليلة النظير أو معدومة المثيل»[1].

وأبّنه تلميذه الشيخ عبد الحسين الحلّيّ ﷺ، فقال: «شيخنا وأُستاذنا، أُستاذ الكلّ، بقيّة السلف الصالح من العلماء الروحانيّين أرباب المواهب والملكات العالية والإخلاص لله في القول والعمل، آية الله الميرزا محمّد حسين النائينيّ الغرويّ ﷺ، طوى نحواً من اثنين وثمانين صحيفة من كتاب الدهر زاهية زاهرة بمآثره الغضّة التي زانت الزمن الذي عاش فيه مخلصاً لربّه... »[2] إلخ.

وقد أُلّف في ترجمة حياته ودراسة أفكاره ونظرياته في مختلف الميادين العديد من الكتب، والرسائل، والدراسات الجامعيّة وغيرها، ومنها ما ذكره حفيده الشيخ جعفر الغرويّ النائينيّ (دام عزّه) في مقدّمة كتاب (الفتاوى) و(أجود التقريرات)، ولذلك سنكتفي بذكر سطور عن حياته الشريفة:

* وُلِدَ ﷺ في يوم دحو الأرض (٢٥ ذي القعدة، سنة ١٢٧٦) للهجرة النّبويّة المباركة، الموافق (١٦ حزيران، عام ١٨٦٠) للميلاد في بيئة دينيّة معروفةٍ في بلدة (نائين)، وهي إحدى القرى التابعة في إدارتها لمحافظة (أصفهان) في أُسرة عريقةٍ في العلم والأدب، وآباؤه وجوه ومشاهير هناك، وكان والده الشيخ عبد الرحيم يتمتّع

---

١. ورد في مجلّة الكرخ/العدد الخاصّ بتأبين حجّة الإسلام الشيخ النائينيّ ﷺ/الصادر في بغداد الثلاثاء: ١٧ جمادى الآخرة، سنة ١٣٥٥هـ الموافق ١ أيلول ١٩٣٦م.

٢. المصدر نفسه.

بلقب (شيخ الإسلام) فيها، وهو يعادل لقب المفتي في الديار العربيّة ويمثّل منصباً دينيّاً.

* هاجر في أوائل بلوغه إلى مدينة (أصفهان)، وأكمل السطوح الفقهيّة والأُصوليّة عند كبار أساتذتها، وبعد ما استغنى عنها حضر في الأُصول على المحقّق الورع التقيّ الميرزا أبي المعاليّ الكلباسيّ صاحب كتاب «البشارات في الأُصول»، والمحقّق الفريد الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ - سبط المحقّق التقيّ صاحب التعليقة الكبرى على المعالم - وقد أكثر من الثناء عليه، وكان هذا الأُستاذ يحثّه كثيراً على أن يحضر معه بحث والده المحقّق الفقيه الشيخ محمّد باقر، فحضر عنده خمسة أعوام، وقرأ عنده كتاب البيع والخيارات.

* سافر إلى العراق، فورد مدينة (سامرّاء) سنة (١٣٠٣هـ) حيث يحلّ فيها زعيم الطائفة السيّد المجدّد الشيرازيّ ﷺ، فانضمّ إلى حلقات درسه، وتعرّف به الأُستاذ المعظَّم، فشاهد من نبوغه ما أعجبه، فقرّبه إلى نفسه واهتمّ برعايته حتّى أصبح من خواصّ أصحابه، وحوارتيه، ونخبة تلامذته، وحملة أسراره، وهو بعدُ شابٌّ لم يبلغ الثلاثين.

* تتلمذ في مرحلة البحث الخارج، بالإضافة لما مرّ آنفاً عند السيّد محمّد حسن المجدّد الشيرازيّ ﷺ (١٢٣٠ - ١٣١٢هـ)، وكان أثناء ملازمته لأبحاث أُستاذه الكبير يحضر - تلبيةً لطلب الأُستاذ في أُخريات حياته من شباب تلامذته أن يحضروا أبحاث الكبار المتقدّمين منهم - على العلمين السيّد محمّد الفشاركيّ الإصفهانيّ ﷺ (١٢٥٣- ١٣١٦هـ)، والسيّد إسماعيل الصدر ﷺ (١٢٥٨ - ١٣٣٨هـ) وكان السيّد المجدّد أُستاذه الوحيد الذي كان يعظّمه ويبجّله في حياته وبعد وفاته.

* يذكر أنّه ﷺ في تلك الفترة التقى مع السيّد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بـ(جمال الدين الأفغانيّ)؛ أيّام دراسته في (أصفهان) عندما كان في العشرينيّات من

عمره، إذ كانت تربطه معه علاقة صميمة، إلّا أنَّ ما ذكرلا أساس له من الصحّة، ولم يكن بينهما أيّ ارتباط قبل اجتماعهما في مدينة (سامرّاء) بعد اندلاع ثورة التنباك سنة (١٣٠٩هـ) قدم السيّد جمال الدين إلى العراق ووصل الى (سامرّاء)، وقصد الميرزا النائينيّ وطلب منه أن يرتّب له لقاءً مع المجدّد الشيرازيّ لمدّة نصف ساعة، فامتثل الميرزا لطلبه، إلّا أنّ اللقاء لم يتمّ.

* هاجر إلى مدينة (كربلاء المقدّسة) سنة (١٣١٤هـ) بصحبة السيّد إسماعيل الصدر؛ إذ كانت بينهما رابطةٌ وثيقة، وبقي هناك مدّةً قصيرة، ثمّ انتقل إلى مدينة (النجف الأشرف) عازماً على الإقامة فيها أيّام زعامة المحقّق الخراسانيّ

* حضر - بطلبٍ من الآخوند الخراسانيّ - مجلس التحشية على رسالة نجاة العباد لصاحب الجواهر الذي كان ينعقد ليلاً في داره، وكان الآخوند يرسل إليه بين الحين والآخر مجموعة من الاستفتاءات فيجيب عنها جميعاً في ليلة واحدة في داره ويعيدها بعد ذلك الى دار الآخوند.

* استقلّ بإلقاء الدروس الحوزويّة والبحوث العلميّة بعد وفاة المحقّق الخراسانيّ، سنة (١٣٢٩هـ)، إذ حفّ به جمع من أفاضل الطلاب، فشرع في الدورة الأولى من علم الأُصول سنة (١٣٣٠هـ) وانتهت تقريباً في أواسط سنة (١٣٣٧هـ)، وانتهت الدورة الثانية بتاريخ الأحد: (١٦ شهر رمضان، سنة ١٣٤٥هـ)، وشرع في الدورة الثالثة ليلة الثلاثاء: (٩ شوّال المكرّم، سنة ١٣٤٥هـ) وآخر درس منها أرّخه الشيخ الحلّيّ بتاريخ (١٤ شوّال، سنة ١٣٤٩هـ) ويمكن الوقوف على ذلك بصورة واضحة من خلال التواريخ المثبتة في هذا الكتاب، إلّا أنّ السيّد الخوئيّ ذكر ما نصّه: «وقد بقيت أبحاث طفيفة لم يعتد بها... وقد تمّت هذه الدورة في شهر رجب من شهور سنة الألف وثلاثمائة واثنين وخمسين بعد الهجرة النبويّة الشريفة».

* شرع بإلقاء دروس علم الفقه في سنة (١٣٣٠هـ) أيضاً، وألقى محاضراته حول كتاب المكاسب للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ ﷺ في دورتين توسّطهما محاضراته حول كتاب الصلاة.

* برز على صعيد المرجعيّة الدينيّة والزعامة الدينيّة الكبرى في الفتوى والتقليد بعد وفاة الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الإصفهانيّ ﷺ، سنة (١٣٦٦ - ١٣٣٩هـ) إلى جانب السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ ﷺ (١٢٨٤ - ١٣٦٥هـ) الذي كان أشهر منه عند العامّة، فيما كان النائينيّ ﷺ أشهر منه عند الخاصّة.

* دوّنت آراؤه العلميّة القيّمة ونظريّاته العالية من خلال مؤلّفاته وتقريرات كثير من تلامذته الأفاضل الذين تلقّوا محاضراته، وأتقنوا نتائج أفكاره فألّفوا المجلّدات الضخمة المطبوعة والمخطوطة في الفقه والأُصول، وأودعوا جميع ما يؤثر عنه فيها، والتي تعدُّ من أهمّ المصادر للباحثين والعلماء ممّا لا يستغني عنه الأساتذة والطلاب معاً، وعليها دارت وتدور رحى البحوث والدروس في هذين الحقلين في جميع الحوزات العلميّة المعروفة، وتهيمن بقوّة على الفكر الأُصوليّ في مرحلته المعاصرة، وقد طبع بعضها في حياته الشريفة، وبعضها كمنية الطالب في شرح المكاسب، ومباحث الألفاظ من فوائد الأُصول، وكتاب الصلاة للآملي بعد وفاته بسنين قلائل، وبعضها بدأ يرى النور حديثاً بعد مرور مدّة زمنيّة طويلة على وفاته ﷺ.

* تخرّج من مجلس درسه ثلّةٌ من أكابر الفقهاء المحقّقين كان لهم - بعد رحيله - دورٌ كبير في مسيرة الحركة العلميّة والزعامة الدينيّة؛ إذ أصبحوا مدرّسين كباراً وقد تسنمّ نخبة منهم سدّة المرجعيّة الدينيّة في الحوزات العلميّة الشهيرة في النجف الأشرف، وقم المقدّسة، ومشهد الإمام الرضا ﷺ.

* كان لبحثه ميزة خاصّة؛ لدقّة مسلكه، وغموض تحقيقاته، فلا يحضره إلّا ذوو

الكفاية من أهل النظر، ولا مجال فيه للناشئة والمتوسّطين لقصورهم عن الاستفادة منه، ولذلك كان تلامذته المختصّون به هم الذين تعلّق عليهم الآمال، كالسيّد جمال الدين الكلبايكانيّ، والشيخ موسى الخوانساريّ، والشيخ حسين الحلّيّ المقرّر لهذا البحوث، والميرزا مهدي الأصفهانيّ، والسيّد محسن الحكيم، والسيّد أبو القاسم الخوئيّ، والميرزا باقر الزنجانيّ، والشيخ محمّد عليّ الكاظميّ، وغيرهم (قدّس الله أسرارهم جميعًا).

* أجازه المحدّث الجليل الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ ﷺ (١٢٥٤ –١٣٢٠هـ) صاحب «مستدرك الوسائل» بإجازة روائيّة معتبرة، وكذا الميرزا حسين الميرزا خليل الطهرانيّ النجفيّ ﷺ (١٢٣٦ –١٣٢٦هـ) بإجازة روائيّة عالية الإسناد.

* ابتلي ﷺ في أواخر عمره الشريف ببعض أعراض الشيخوخة ونُهكت قواه، فذهب إلى مدينة «بغداد» وأُدخل إلى إحدى مستشفياتها عام (١٩٢٧م) للعلاج فيها، ودخل مرّة ثانية في عام (١٩٣٣م)، وفي أواخر أيّامه أصيب بمرض لم يمهله، فالتحق بالرفيق الأعلى يوم السبت (٢٦ جمادى الأولى، سنة ١٣٥٥هـ)، وشيّع جثمانه الطاهر في مدينة النجف الأشرف تشييعاً عظيماً، وتولّى تغسيله علم العلم والتقى الشيخ عليّ القميّ ﷺ، وصلّى عليه آية الله العظمى السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ ﷺ، ودفن في مقبرة السيّد محمّد الفشاركيّ ﷺ الحجرة الخامسة على يسار الداخل إلى الروضة العلويّة المطهّرة من باب السوق الكبير، وأقيمت له فواتح كثيرة في أماكن مختلفة، فسلام عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يُبعث حيّاً.

## الأمر الثاني:
## ترجمة المقرّر للأبحاث آية الله الشيخ حسين الحلّيّ في سطور

### نسبه ونسبته ومولده ونشأته

هو الشيخ حسين ابن الشيخ عليّ ابن الحاج حسين ابن حمود بن حسن العيفاريّ الحلّيّ، النجفيّ. ولد سنة (١٣٠٩) للهجرة النبويّة المباركة في بيئةٍ علميّة معروفة في النجف الأشرف - مدينة الفقاهة والاجتهاد لأكثر من ألف عام - فوالده أحد علماء الدين المعروفين بالصلاح، والمشهورين بالسداد فيها، حيث كان عَلماً بارزاً وأُستاذاً للعلوم الدينيّة.

يرقى نسبه إلى أسرة عربيّة أصيلة كانت تقطن الأرياف الجنوبيّة من ناحية الهنديّة في مدينة (الحِلّة) تدعى عشيرة (العيفار) من قبيلة شمّر (إجعفر) الطائيّة القحطانيّة، المتحالفين مع قبيلة (طفيل).

ونشأ الشيخ حُسَين ﷺ تحت رعاية والده، فتعلّم على يديه القراءة والكتابة والقرآن ومبادئ العلوم الأدبيّة، وانصرف إلى طلب العلم والعمل به، وظلّ مستمرّاً على تلقّي العلوم الدينيّة والبحوث الفقهيّة والأُصوليّة سنين طوال على يد أمهر

أساتذة الفنّ، فنبغ نبوغاً باهراً، وبرز بين أقرانه نجماً ساطعاً، حتّى نال المرتبة السامية من الفضل، ودرجة عالية من الكمال والنضوج الفكريّ، فأصبح من مشاهير العلماء والفقهاء وأبطال العلم وأساطين الدين، ومن كبار المدرّسين في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف لمرحلة البحوث العليا.

## دراسته وأساتذته

لقد حضر ﷺ عند كبار العلماء الذين انتهى إليهم التدريس في الحوزة العلميّة في عصره، ومن أشهرهم:

١- المحقّق الكبير الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ (١٢٧٦- ١٣٥٥هـ).

٢- المحقّق القدير الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ (١٢٧٨- ١٣٦١هـ).

٣- الفقيه البارع السيّد أبو الحسن الموسويّ الإصفهانيّ ﷺ (١٢٨٤- ١٣٦٥هـ).

٤- الفقيه الجليل الشيخ أحمد آل كاشف الغطاء (١٢٩٢- ١٣٤٤هـ).

## عطاءه الفكري وتآليفاته

ترك الشيخ ﷺ عدّة مؤلّفات، وجميعها محفوظ في خزانة مكتبة معهد العلمين للدراسات العليا في النجف الأشرف، وإليك أسماء أبرزها:

١- تقريرات بحث أُستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ في الأُصول. (بين يديك).

٢- تقريرات بحث أُستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ في الفقه. (قيد التحقيق).

٣- تقريرات بحث أُستاذه آقا ضياء الدين العراقيّ ﷺ في الفقه والأُصول.

٤- تقريرات بحث أُستاذه السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ ﷺ في الأُصول[1].

٥- تعليقة كبيرة على المكاسب تقع في عدّة مجلّدات تعدُّ من أفضل التعاليق على المكاسب، (قيد التحقيق).

---

١. طُبعت مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسَين الحلّي ﷺ) تشرّفت بتحقيقها.

٦- تعليقة على الجزء الأوّل من كتاب (أجود التقريرات) تقرير السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ لدرس الميرزا النائينيّ[١].

٧- تعليقة على الجزء الثاني من كتاب (فوائد الأُصول) تقرير الشيخ محمّد عليّ الجماليّ الكاظميّ الخراسانيّ لدرس الميرزا النائينيّ.

٨- تعليقة على كفاية الأُصول للمحقّق الأُصوليّ الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ ﷺ، (قيد التحقيق).

٩- سؤال وجواب، كتاب يحتوي على أجوبة المسائل التي توجّهت للميرزا النائينيّ من مختلف الأقطار، وهي مسائل متفرّقة في الفقه والتفسير واللّغة والأدب يقع في ثلاثة مجلّدات[٢].

١٠- الأوضاع اللفظيّة وأقسامها وكيفيّة وضع الألفاظ[٣].

١١- رسالة في أخذ الأجرة على الواجبات.

١٣- رسالة في حكم بيع جلد الضبّ وطهارته وقبول تذكيته.

١٣- رسالة في عمل كلّ أفق على أفقهم.

١٤- رسالة في حكم المسافر بالطائرة من بلاد إلى أُخرى وقد اختلفا بالأفق.

١٥- رسالة في قاعدة الفراش.

---

١. طُبعت مؤخّرًا هذه التعليقة مع التي تليها بأمر المرجع الدينيّ الأعلى سماحة السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ (دام ظلّه) في اثني عشر مجلّدًا تحت عنوان (أُصول الفقه)، وهما دروسه التي كان يلقيها على تلامذته في خارج الأُصول في دوراته الثلاث التي درّسها ﷺ متّخذًا من الكتابين متنًا لدروسه، كما ذكر ذلك هو ﷺ في هامش المخطوطة.

٢. طُبعت مؤخّرًا تحت عنوان (الفتاوى) شرحها حفيده الشيخ جعفر الغرويّ النائينيّ (دام عزّه).

٣. ذكرها السيّد عبد الرزّاق المقرّم الموسويّ في ترجمة المقرّر ﷺ، ولعلّها متّحدة مع رسالة الوضع المذكورة تحت رقم (١٩)؛ إذ لم أعثر على هذا العنوان ضمن أوراقه المخطوطة التي اطّلعت عليها.

١٦- رسالة في قاعدة من ملك[١].

١٧- رسالة في معاملة اليانصيب والبيمة الشائعة في هذا الزمن. (قيد التحقيق)

١٨- رسالة في معاملة الدينار بأزيد منه.

١٩- رسالة في إلحاق ولد الشبهة بالزواج الدائم.

٢٠- رسالة في الوضع.

٢١- رسالة في الأوزان والمقادير.

٢٢- المجموعة الفقهية الاستدلاليّة - الكشكول الفقهيّ - (قيد التحقيق).

٢٣- دليل العروة الوثقى، الطهارة[٢].

٢٤- رسالة في التقيّة.

٢٥- رسالة في حكم اللّقطة.

٢٦- رسالة في حُرْمَةِ قَتْلِ الْحَيَوَانِ أو حِلِّيَتِهِ[٣].

٢٧- رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٤].

٢٨- رسالة في صلاة الجمعة[٥].

٢٩- رسالة القصد في الأذكار[٦].

٣٠- رسالة لا ضرر[٧].

---

١. أتممتُ تحقيقها مع ما سيأتي تحت تسلسل (١٩) و(٢٣) و(٢٤)، لكنّها طُبعت بتحقيق مركز تراث الجلّة. والحمد لله أنّها خرجت للوجود.

٢. طُبعت مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسَين الحلّيّ ﷺ)، بتحقيق فضيلة الشيخ عليّ البهادليّ (دام عزّه).

٣. نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها السادس، تشرّفت بتحقيقها.

٤. ستنشر قريبًا في مجلّة (المحقّق)، تشرّفت بتحقيقها.

٥. نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها الثالث عشر، بتحقيق فضيلة السيّد مهدي الربانيّ (دام عزّه).

٦. نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها السادس، بتحقيق فضيلة السيّد حُسَين الخرسان (دام عزّه).

٧. طُبعت مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسَين الحلّيّ ﷺ)، تشرّفت بتحقيقها.

٣١- كتاب الإجارة[١].

٣٢- رسالة في الأوراق النقديّة (النوط)[٢].

٣٣- الاجتهاد والتقليد[٣].

٣٤- سؤال وجواب، كتاب يحتوي على أجوبة المسائل التي توجّهت للسيّد أبو الحسن الأصفهانيّ ﷺ من مختلف الأقطار، وهي مسائل متفرّقة في الفقه.

## تقريرات بحوثه

لقد خلّف الشيخ الحلّيّ ﷺ أبحاثاً قيّمة في حقلي الفقه والأُصول، حيث استقلّ - بعد وفاة أُستاذه الميرزا محمّد حُسين الغرويّ النائينيّ ﷺ سنة (١٣٥٥) للهجرة - بالتدريس و إلقاء المباحث العلميّة المتنوّعة بطريقة المحاضرات المعروفة بـ(البحث الخارج) متّخذاً مقبرة أُستاذه النائينيّ نهاراً، ومسجد الشيخ الطوسيّ عصراً مدرساً إلى أواخر سنة (١٣٩٠)[٤] للهجرة، إذ منعه الضعف البدنيّ الشديد في السنين الأربع الأخيرة من حياته من الاستمرار في بحوثه، فانقطع عن البحث.

وقد تخرّج عليه في تلك المدّة جماعة كبيرة من أهل الفضل والإتقان، من كبار فقهائنا ومراجعنا المعاصرين، فقُرّرت أبحاثه، ودُوّنت نظريّاته الجديدة وتأسيساته الراقية؛ لما له من أحاطه تامّة ونظرة ثاقبة بتضلعه في الفقه والأُصول فضلاً عن اشتهار فضله وعنايته بالتاريخ، واللّغة، والأدب، والبيانات القرآنيّة، فكتب آراءه العلميّة

---

١. طُبع مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسين الحلّيّ ﷺ)، تشرّفت بتحقيقها.

٢. نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها الحادي والعشرين عشر، بتحقيق فضيلة الشيخ صلاح آل كاشف الغطاء (دام عزّه).

٣. طُبعت مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسَين الحلّيّ ﷺ) تشرفت بتحقيقها.

٤. مجلّة الحوزة والتحقيق: (٥٦/٥٧)، في مقابلة مع سماحة السيّد أحمد المددي (دامت بركاته).

كثير من العلماء والأفاضل، وهي محلّ نظر وعناية أساتذة الأبحاث العالية في الأوساط العلميّة، منها:

١- بحوث فقهيّة، تقرير الشهيد السعيد السيّد عزّالدين بحر العلوم ﷺ جزء واحد في الفقه (مطبوع).

٢- دليل العروة الوثقى، تقرير الشيخ حسن سعيد الطهرانيّ ﷺ، جزءان في الفقه (مطبوع).

٣- تقرير السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ في حقلي الفقه والأُصول (مخطوط).

٤- تقرير السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم ﷺ، جزءان في الأُصول[1]، وجزءان في الفقه (مخطوط).

٥- تقرير السيّد محمّد تقيّ الطباطبائيّ الحكيم ﷺ في الفقه والأُصول. (مخطوط).

٦- تقرير الشهيد السعيد السيّد علاء الدين بحر العلوم ﷺ في الأُصول خاصّة (مخطوط).

٧- تقرير الشهيد السعيد السيّد عزّالدين بحر العلوم ﷺ في الفقه والأُصول (مخطوط).

٩- تقرير الشيخ عبّاس النائينيّ في الفقه والأُصول (مخطوط).

١٠- تقرير الشيخ جعفر النائينيّ في الفقه خاصّة (مخطوط).

١١- تقرير الشيخ حسن سعيد الطهرانيّ في الفقه، خمسة مجلّدات[2] (مخطوط).

١٣- تقرير السيّد محمّد مهديّ البجنورديّ في الفقه والأُصول[3] (مخطوط).

---

١. يتضمّن مبحث الاستصحاب ولواحقه، ومبحث التعارض.

٢. يتضمّن مباحث العدالة والتقيّة وصلاة الجمعة وغيرها، يُنظر: الأدب العربيّ المعاصر في إيران: ١٨٧.

٣. يتضمّن الطهارة ومباحث الألفاظ، يُنظر: معجم رجال الفكر والأدب في النجف الأشرف: ٢٠٢/١.

١٣- تقرير الميرزا علي الغرويّ التبريزيّ في الفقه والأُصول[١] (مخطوط).

١٤- تقرير الشيخ محمّد رضا العامريّ في الأُصول (مخطوط).

١٥- تقرير الشيخ مرتضى الأشرفيّ الشاهروديّ في الفقه والأُصول (مخطوط).

١٦- تقرير السيّد محمّد حسين الطهرانيّ في الفقه والأُصول، ومنها رسالة في بحث «الاجتهاد والتقليد، والمكاسب، والخيارات» (مطبوع).

١٧- تقرير الشيخ نور الدين بن الشيخ حامد الواعظيّ الكاظميّ في الفقه (حكم الأوانيّ)[٢].

١٨- تقرير السيّد حسين بحر العلوم ﷺ، مختصر في الفقه والأُصول (مخطوط)[٣].

١٩- تقرير السيّد عبّاس بن السيّد يحيى المدرّسيّ اليزديّ في الفقه (في شيء من مقدّمات البيع)[٤].

## منهجه العلميّ في البحث والتدريس

كان شيخنا الأعظم كثير التدريس، والبحث والمذاكرة باللّغتين العربيّة والفارسيّة، ولا سيّما اللّغة الثانية؛ لتعلّقه الشديد بأُستاذه الميرزا النائينيّ ﷺ، وكثرة الطلبة الناطقين بها، فكان - كما يقول واصفوه - حسن الإلقاء، لطيف العبارة، كثير الاستحضار، له إحاطة بما وقع عليه نظره وسبر غوره من تاريخ ولغة وأدب ونكات[٥]، فامتاز درسه عن بقيّة الدروس بخصائص كثيرة لما يتمتّع به من غزارة العلم، وعمق النظر وقوّة في البيان، حيث كانت طريقته في طرح أبحاثه الفقهيّة والأُصوليّة العليا طريقة فنّية

---

١. المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٣١٢.

٢. يُنظر: تراجم الرجال: ٢٣٩.

٣. يُنظر: الباقيات الصالحات: ١٠.

٤. يُنظر: نموذج في الفقه الجعفريّ: ٦٠٨.

٥. يُنظر: طبقات الفقهاء: ١٤/ ق ٢٢١/١.

قلّ نظيرها، فنجده في البحث يتناول المسألة مقلّباً وجوه النظر فيها، مستعرضاً أقوال العلماء المؤيّدين والمفنّدين مناقشاً بعض الأقوال التي تستحقّ المناقشة وفق القواعد والأدلّة العلميّة، فكان من عادته عدم ذكر رأيه الصريح في المسألة المبحوث عنها، تاركاً ذلك لطلّابه، مشجّعاً إيّاهم على النظر والبحث والاعتماد على ملكاتهم العلميّة في استخراج رأيه في المسألة، أو استخراج الرأي الصحيح الذي يرتأونه مشفوعاً بالأدلّة العلميّة من الآيات والروايات والأُصول والسيرة والأدلّة الأُخرى، زارعاً فيهم روح التدقيق والتحقيق ودقّة الملاحظة في استنباط الأحكام بصورة علميّة دقيقة من أدلّتها المقرّرة.

وينقل عن أحد تلامذته[1]: «كان الشيخ الحلّيّ ﷺ يأتي إلى الدرس مريضاً معتذراً عن عدم التحضير المسبق للدرس فيلقيه، فلا نميّز بين الدروس التي استعدّ لها والتي لم يستعدّ لها؛ لإحاطته التامّة بفروع المسألة من جميع النواحي وعدم ترك جانبٍ من جوانبها من دون بحث ونظر»، ويقول آخر: «إنّ الجانب العلميّ الفكريّ الذي يتمتّع به الشيخ حُسَين الحلّيّ ﷺ كبير جدًّا بحيث لا يوصف ولا يمكن أن يقارن بأحد».

**من أبرز تلامذته**

١- السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ (دام ظلّه).

٢- السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم ﷺ.

٣- الشيخ حسين الوحيد الخراسانيّ (دام ظلّه).

٤- السيّد تقي الطباطبائيّ القميّ ﷺ.

---

١. هو الشيخ أحمد الپاياني ﷺ.

٥- الشهيد السعيد السيّد عزّالدين بحرالعلوم ﷺ.

٦- الشهيد السعيد السيّد علاء الدين بحرالعلوم ﷺ.

٧- الشهيد السعيد الميرزا عليّ الغرويّ التبريزيّ ﷺ.

٨- الشهيد السعيد الشيخ مرتضى البروجرديّ ﷺ.

٩- الشيخ حسن سعيد الطهرانيّ ﷺ.

١٠- السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهرانيّ ﷺ.

١١- السيّد محمّد حسين السيّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم ﷺ.

١٢- السيّد محمّد تقي السيّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم ﷺ.

**وفاته**

بعد عمر مبارك ميمون حافل بجلائل الأعمال، وأزكى القُرُبات اشتاقت تلك الروح الطاهرة إلى لقاء بارئها، ورحلت الرحيل الأبدي إلى جنّات الله الخالدة، والتحقت بالرفيق الأعلى في الرابع من شوّال سنة (١٣٩٤) للهجرة، حيث لبّى دعوة ربّه الكريم، بعدما عراه الوهن والضعف الجسميّ من صروف الدهر وعاديات الأيّام عن عمر ناهز خمسة وثمانين عاماً، كرّسه في خدمة الدين، وأفناه في تربية أجيال من الفقهاء والمجتهدين، وكان لنبأ وفاته صدى كبير في الأوساط العلميّة بصورة خاصّة والمجتمع النجفيّ بصورة عامّة.

وخلّف رحيله حزناً في نفوس المؤمنين، فدلفت جموع المؤمنين إلى تشييعه، فشُيّع تشييعاً محترماً شارك فيه جمع من المراجع العظام وأهل الفضل، وجميع طبقات الناس الأُخرى، حيث أوصلوا الجثمان الطاهر إلى الروضة العلويّة المقدّسة، فصلّى عليه زعيم الطائفة الإمام السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (رضوان الله عليه)، ثمّ طيف به في الحرم الطاهر مرقد الإمام الباهر أمير المؤمنين (سلام الله عليه)

ودفن في مقبرة أُستاذه الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (رضوان الله عليه) عليه في الحجرة الثانية من الزاوية الشرقيّة الجنوبيّة من الصحن العلويّ الشريف[١].

رحمك الله يا أبا جواد وطيّب ثراك، وحشرك مع الميامين محمّد وعترته الطيّبين الطاهرين[٢].

١. وهي الحجرة الخامسة على يسار الداخل إلى الصحن العلويّ الشريف من باب السوق الكبير.

٢. لنا دراسة مستقلّة في ترجمته ﷺ لعلّنا نوفّق لإخراجها إلى النور قريبًا.

## الأمر الثالث:

## استعراض لأهمّيّة الأبحاث

تكمن أهمّيّة هذه التقريرات التي خطّها يراع المحقّق الكبير الشيخ حسين الحلّيّ (رضوان الله تعالى عليه) في إضافة نافذة جديدة يطلّ القارئ من خلالها على الآراء الرصينة، والأفكار المتينة، والمباحث الثمينة التي ألقاها أُستاذه الأعظم الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ - أحد مؤسّسي المدرسة الأُصوليّة الحديثة في النجف الأشرف - ويمكن من خلال الاطّلاع على ما في هذه التقريرات مع ما في «أجود التقريرات» و«فوائد الأُصول» الوقوف بشكلٍ شامل ودقيق على آراء وأفكار ومباني الميرزا النائينيّ ﷺ، هذا.

مضافاً لما في هذه التقريرات من مزايا فريدة من نوعها وخصوصيّات اختصّت بها دون سائر التقارير الأُخر، فيجدر بنا إذاً أن نشير إلى جملةٍ منها في هذا المقام، وهو نزر يسير من الكثير الذي نتركه للقارئ الكريم عند مطالعته لهذا الكتاب، ونلخصها بما يلي:

**الأولى**: أنّ المطالب العلميّة المتينة المطروحة في هذه التقريرات الأُصوليّة بقيت تساير الشيخ الحلّيّ ﷺ في بحوثه التي كان يلقيها على تلامذته إلى أواخر أيّام حياته

فيعتمد عليها وينقل منها نصوصاً كاملة تجدها بصورة واضحة في الدورة الأُصوليّة التي طبعت حديثاً.

**الثانية**: أنَّ المقرّر يُعلّق دائماً على مطالب أُستاذه بصورة منفصلة بقوله: (قلتُ:)، هذا يُعدُّ من الإبداع القليل النظير، والأسلوب الجديد في تقرير مطالب الأُستاذ وعدم تركها إلّا بعد التعليق عليها وإن دلّ على شيء فإنَّما يدلّ على النبوغ والنضج العلميّ في فهم مرادات الأُستاذ وبيانها وتوضيحها بدقّة وأمانة مع ذكره لتاريخ التعليق في كثيرٍ من الأحيان.

**الثالثة**: أنَّ المقرّر ذكر تواريخ مضبوطة لبداية كلّ درس، والإشارة إلى التعطيلات والمناسبات العامّة والخاصّة التي مرّت عليهم أثناء البحث، فيشير إليها بدقّة ويدونها في بداية كلّ درس أو نهايته، وستطّلع على ذلك كلّه مثبتاً في هامش الكتاب.

**الرابعة**: الدقّة والشمول في نقل الفروع الفقهيّة والأُصوليّة المتعلّقة بالمسألة والبحث والتحقيق في مجال أدقّ المطالب العلميّة وأعمقها، وطرح مباحث بديعة وآراء قيّمة في مسائل الأُصول بشكلٍ منقّح لا يُوجد في تقريرات الأعلام المعاصرين له، وذلك عن طريق المقارنة مع الموجود في بقيّة التقريرات، ومناقشتها حسب ما هو موجود في كلّ تقرير، مبيّناً فيها وجهة نظره مبتعداً في ذلك عن غريزة حبّ الذات، إذ يبيّنها بتواضع وإنصاف رائع منقطع النظير للوصول إلى المراد الجدّي لأُستاذه، كما يدافع عن آرائه في قبال إشكالات بعض أعلام تلامذته، ومن الأمثلة على ذلك ما نصّه: «والإنصاف: أنّ ما اشتمل عليه التحرير المطبوع في صيدا هو أوفى بياناً في هذا المقام من هذا التحرير، فراجعه وتأمّل»، ويعني بذلك «أجود التقريرات» للسيّد الخوئيّ ﷺ، فجاءت هذه التقريرات كاشفة لأستارها، مبيّنة لمطالبها، أو «لم أتوفّق لإدراك ما أفاده (دام ظلّه) في شرح هذه الفقرة من الرواية الشريفة»، وغيرها الكثير.

**الخامسة:** أنَّ المباحث والمطالب العلميّة المذكورة في هذه التقريرات المشحونة بالتحقيق والتدقيق والسعة والشمول تكاد لا تجدها في التقريرات الأُخر، فهي من إبداعاته ومتفرّداته التي اختصّ بها وحصل عليها عن طريق المناقشة مع أُستاذه، أو سؤاله بعد الدرس، فذكرها بعنوان سألته فأجاب، أو قلت وأجاب كما في الأمثلة الآتية:

١- قلتُ: لِمَ لا يكون الجامع هو مطلق التلبّس أعمَّ من التلبّس الفعليّ والتلبّس المنقضي؟

وأجاب (دام ظلّه) عن هذا السؤال بأنّه كيف يمكن صدق التلبّس على صورة الانقضاء؟ إذ لا تلبّس فيها.

٢- وقد عرضت بخدمته (دام ظلّه): أنَّ الأمر الاحتياطي يمكن تصحيح عباديّته بالاندكاك مع الأمر الواقعيّ، فأجاب بما حاصله ما تقدّم ذكره من عدم إحراز الأمر الواقعيّ في مقام الاحتياط الاستحبابيّ.

٣- وقد عرضت هذا الأخير بخدمته (دام ظلّه)، وأجاب عنه بما تقدّم ذكره، فراجع.

٤- عرضتُ هذا الإشكال بخدمته بعد نزوله من المنبر، وأجاب ﷺ بما محصّله ما ذكرناه في ما بعد لأنّا نقول.

٥- قلتُ: يمكن أن يُستدلّ لوجوب الفحص فيما نحن فيه بأنَّ موضوع التخيير هو التساوي، كما يعطيه ما تضمّنته رواياته من مثل قوله: «كلاهما عادلان»[1]، وقول الإمام ﷺ «إذن فتخيّر»[2]، وحينئذٍ، فلا بُدَّ في الرجوع إلى التخيير من إحراز موضوعه الذي هو التساوي، لكونه موضوعاً وجودياً.

---

١. يُنظر: الكافي: ٦٧/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

٢. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٣٣/٤، ح٢٢٩.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك بأنَّ الغرض من هذا العنوان الوجوديّ أمر عدميّ، وهو عدم رجحان أحدهما للآخر.

**السادسة**: أنّ هذه التقريرات حظيت بمتابعة ومراجعة الميرزا النائينيّ نفسه في عدّة موارد؛ إذ عالج فيها مطالب مهمّة مختلف فيها بين تلامذته، وكتبها بقلمه الشريف في هذا التقرير، وبعضها بقلم ولده الميرزا عليّ الغرويّ النائينيّ بإملاءٍ منه، كما ستجده واضحاً في محلّه من هذا الكتاب.

**السابعة**: أنّ مقرّر هذه الدروس يُعدُّ من أجلّة تلامذة الميرزا؛ إذ لازمه ملازمة الظلّ للشاخص، فلم يترك بحثه طيلة حياته ولمدّة (١٤) سنة، فكتب تقريرات بحثه في الفقه والأُصول وصار من مشاهير مقرّريّ بحثه معروفاً بغزارة العلم ودقّة النظر، ففهمه لمراد أُستاذه أمتن وأدقّ من غيره.

**الثامنة**: أنَّ المقرّر أتعب نفسه في كشف زوايا وخفايا كثيرة وبيانها بصورة واضحة، إذ نجده في بعض الأحيان ينقل بعض الموارد من تقريرات أُخر مخطوطة لبعض زملائه العظام، كالسيّد جمال الدين الموسويّ الكلبايكانيّ، والشيخ موسى الخوانساريّ، والميرزا أبو الفضل الأصفهانيّ، قدّس الله أسرارهم، للوصول إلى مبتغاه في استيضاح المراد.

**التاسعة**: أنّ هذا التقرير اشتمل على مطالب ومباحث غير موجودة في «الأجود» و«الفوائد» ممّا استفاده من أُستاذه مشافهة وبلا واسطة، وستجد الشواهد والقرائن العديدة على ذلك، ومنها على سبيل المثال لا الحصر مباحث الاجتهاد والتقليد التي خلا منها التقريران المذكوران.

**العاشرة**: اهتمام المقرّر بآراء أُستاذه بصورة كبيرة جدًّا وبشكل كامل، إذ يتصدّى لتوضيحها وبيانها والدفاع عنها وتوجيهها في مقابل آراء الآخرين، ولكن هذا

لا يعني عدم مناقشته لأُستاذه في موارد متعدّدة وعدم ارتضائه لرأي أُستاذه أحياناً، وربّما يتواضع لأُستاذه أحياناً أُخرى ويكبر من شأنه عندما يعترف بأنّه ربّما لم يتوصّل لمقصوده من ظاهر كلامه بعد مناقشته.

## الأمر الرابع:

## نحن وهذا الكتاب

يُعدُّ الكتاب الماثل بين يديك - عزيزي القارئ الكريم - أحد الكتب الأُصوليّة التي تحتوي على المباني والآراء الدقيقة المدعومة بالبراهين العلميّة الرصينة والدروس النقيّة الثمينة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى الميرزا محمَّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ على مجموعة من طلّاب العلم والفضيلة في حاضرة العالم الإسلاميّ النجف الأشرف، إذ أخذها عنه ودوّنها بدقّةٍ وأمانة عالية المحقّق الكبير الشيخ حُسَين الحلّيّ ﷺ، فكشف بوضوح الكثير من مرادات أُستاذه، وبيّنها بشكل كامل وناقشه في الكثير منها اعتماداً على آرائه الخاصّة التي لم ينسَ تدوينها في ثنايا هذا الكتاب؛ حيث كانت له القدرة الفائقة والدقّة المتناهية في التركيز على إيصالها بأسلوب رائق، وبحث شائق، سليم من المؤاخذات والثغرات، دون الوقوع في محذور توضيح الواضحات، والإطناب الممل، والإيجاز المخلّ، والشواهد على ذلك غير عزيزة ستجدها بصورة واضحة في طي هذا الكتاب.

ثُمَّ إنَّ السابر لأغوار هذه البحوث التي احتضنها هذا الكتاب الموسوم بـ(التقريرات

الأُصوليّة) يلاحظ بوضوح أنّ الشيخ الحلّيّ ﷺ لم يقتصر في الوصول إلى مرادات أُستاذه على ما كتبه بنفسه، بل اتسع طموحه وامتدّت آفاق تتبّعه إلى مراجعة ما كتبه أعلام تلامذة الميرزا في ذلك - كما مرَّ آنفاً - ممّا يعزز دقّته في أبراز مباني مدرسة أُستاذه، وبعضد مداركه القويمة، وقد وفّق في هذا الأمر إلى حدّ كبير جدًّا، ولذا فقد سجّل ﷺ في هذا الكتاب معالم المدرسة الأُصوليّة لأُستاذه بأبهى صورها وأجلى معانيها الأصليّة؛ إذ أنّه من أعلامها وأحد رموزها المتميّزين، الذي تفاعل معه أُستاذ هذه المدرسة كثيراً - كما أشار المقرّر إلى ذلك - ممّا أهّله لنيل الرعاية الخاصّة منه بعد أن توسّم فيه النبوغ والمقدرة العلميّة، فكان الساعد الأيمن له، يعتمد عليه في المسائل الشرعيّة والفتاوى الفقهيّة، لذا عدّ من أصحاب الخبرة العالية بأقوال العلماء والإحاطة التامّة بآرائهم في مسائل الفقه والأُصول، إذ أنّه أخذها من معدنها الأصيل ومنبعها الصافي العذب، فانتظم في سلك العلماء المفكّرين والنوابغ المجدّدين الذي قلّ ما تكتحل نواظر الوجود بأمثالهم.

وقد مُنح الشيخ الحلّيّ إجازة الاجتهاد من أُستاذه النائينيّ للإشادة بمقامه العلميّ المتميّز وعبقريّته الفذّة، حتّى أنّ الميرزا النائينيّ ﷺ سُئل في يوم من الأيّام عن السبب الكامن وراء اعتنائه واهتمامه الكبير بالشيخ الحلّيّ؟ فأجاب قائلاً: إنّه ممّن يحفر البئر بإبرة.

هذا جواب دقيق بتعبير موجز في حقّ التلميذ النابه، وهو إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عمق فكر الشيخ الحلّيّ وكفايته العالية ودوره العلميّ البارز، ومن أُستاذ الفقهاء ألقاه عفواً، ومن دون تصنّع أو مجاملة.

وأمّا بالنسبة إلى هذا الكتاب، فالذي يظهر للمتتبّع من خلال النسخة المعتمدة في تحقيقه والتي هي بخطّ المقرّر لأبحاثه ﷺ أنّها حصيلة الدروس التي كان يلقيها

الميرزا النائينيّ ﷺ في بحثه الشريف من منتصف الدورة الثانية حتّى نهايتها؛ إذ بدأ المقرّر حضورها عنده واستمرّ بحضور الدورة الثالثة والأخيرة إلى نهايتها - كما سيتّضح ذلك آنفاً في وصف النسخة - فدوّن جميع تلك الدروس التي ألقيت فيها، وأشار إلى مواطن الاختلاف بين الدورة الثانية والثالثة في بعض الأحيان مع بعض المناقشات خارج الدرس التي كان يجريها مع أُستاذه.

وفي هذا الإطار جاء هذا الجهد المتواضع بهذه الحلّة القشيبة؛ رغبةً منّا في إظهار فضل وعلم هذا العالم الجليل بإخراج كتاباته ونفض الغبار عنها عن طريق إحياء أثر مهمّ من آثاره، وتقريب متين من كتاباته، ووضعه بين يدي أهل الفضل من المشتغلين في الحوزات العلميّة للوقوف على دقّة المباني والمطالب المطروحة في هذا الكتاب، التي بقيت جملة منها تساير الشيخ الحلّيّ في بحوثه، ولها وجود واضح حتّى في الدورة الأُصوليّة التي طبعت مؤخّراً بأمر المرجع الدينيّ الأعلى سماحة السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ (دام ظلّه) في اثني عشر مجلّداً تحت عنوان (أُصول الفقه)، فبذلتُ غاية الوسع في إخراجه، وتخريج مطالبه، وأحاديثه، و إرجاع أقواله، وضبط نصوصه بأفضل شكل ممكن، وأجمل حلّة، عسى أن يكون الصواب حليف عملنا.

## الأمر الخامس:

## وصف النُّسخ وعملنا في التحقيق

بدأتُ العمل في تحقيق هذا الكتاب معتمداً على النسخة التي وجدتها بخطّ المحقّق الكبير الشيخ حسين الحلّيّ، والموجودة في مكتبته ﷺ، وقد تفضّل بها عليَّ - مشكوراً - مع مجموعة من مخطوطاته ولده الحاج محمّد جواد الحلّيّ ﷺ الذي حفظ تراث أبيه ولم يفرّط به أبداً، وقد انتقلت بعد وفاته إلى خزانة مكتبة معهد العلمين مع مجموع تراث الشيخ الحلّيّ ﷺ، إذ اعتمدتها أصلاً في هذا التحقيق، وقد رجعت إلى النسخة الثانية - التي سيأتي وصفها لاحقاً. لأنّها بخطّ تلميذ المقرّر المرحوم الشيخ محمّد حسين الكلباسيّ ﷺ استنساخاً منه لنسخة أستاذه الشيخ الحلّيّ ﷺ. كما هو دأبه في استنساخ مؤلّفات أستاذه - واحتمال أنّه اعتمد في معالجة بعض الأمور الموجودة في نسخة الأصل بالرجوع إليه ﷺ، خصوصاً عند عدم وضوح بعض الكلمات، أو وجود خرق، أو تلفٍ فيها لنستوضحه منها من أجل الوصول إلى ضبط النصّ بصورة متقنة.

### وصف النُّسخ المعتمدة

توفّرت لدينا نسختان من هذا الكتاب:

**النسخة الأُولى:** بخطّ المقرّر المحقّق الكبير الشيخ حسين الحلّيّ ﷺ (ت: ١٣٩٤هـ)، التي اعتمدتها أصلاً في هذا التحقيق، وتقع هذه النسخة الفريدة في ستّة مجلّدات:

**المجلّد الأوّل:** يقع في (٤٠٨) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٥) سطراً غالباً.

وأرّخ المقرّر ﷺ تاريخ الشروع في هذه الدورة والتي عبّر عنها بـ(الدورة الأُصوليّة الجديدة) في ليلة الثلاثاء: (٩ شوّال المكرّم سنة ١٣٤٥هـ)، وفي نهاية المجلّد تاريخ الانتهاء منه في (١٩ ربيع الأوّل سنة ١٣٤٧هـ)، ويحتوي المجلّد على بداية الدورة الأُصوليّة الجديدة إلى نهاية المبحث الأوّل من مباحث الألفاظ.

**المجلّد الثاني:** يقع في (٣٠٥) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطراً غالباً.

وأرّخ المقرّر ﷺ تاريخ الشروع الثلاثاء: (١٩ ربيع الأوّل سنة ١٣٤٧هـ)، وفي نهاية المجلّد تاريخ الانتهاء منه في (١٨ ربيع الأوّل سنة ١٣٤٨هـ)، ويحتوي المجلّد على المبحث الثاني في النواهي إلى نهاية مبحث المجمل والمبيّن.

**المجلّد الثالث:** يتكون من (٣٥٢) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٦) سطراً غالباً.

وأرّخ المقرّر ﷺ تاريخ الشروع: الأحد: (١٩ ربيع الأوّل سنة ١٣٤٨هـ)، وفي نهاية المجلّد تاريخ الانتهاء منه في (غرّة جمادى الأولى، سنة ١٣٤٩هـ)، ويحتوي المجلّد على مباحث الأدلّة العقليّة والشرعيّة الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة إلى الأمر الثالث الشهرة الفتوائيّة القدمائيّة.

**المجلّد الرابع:** يقع في (٨٠) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٥) سطراً غالباً.

وأرّخ المقرّر ﷺ تاريخ الشروع ليلة الأربعاء: (غرة جمادى الأولى، سنة ١٣٤٩هـ)، وفي نهاية المجلّد تاريخ الانتهاء منه في (١٤ شوّال، سنة ١٣٤٩هـ)، ويحتوي المجلّد على المقصد الثالث في الأُصول العمليّة إلى نهاية مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

**المجلّد الخامس:** يقع في (٢٥٢) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٥ إلى ٣٣) سطراً غالباً.

وأرّخ المقرّر ﷺ تاريخ الشروع ليلة الأربعاء: (٦ شوّال، سنة ١٣٤٢هـ)، إلى نهاية مباحث البراءة الأربعاء: (٣ ذي القعدة، سنة ١٣٤٣هـ)، ثُمَّ بدأ بمباحث الاستصحاب السبت: (٦ ذي القعدة سنة ١٣٤٣هـ) إلى مبحث روايات البراءة التي استُدلّ بها على الاستصحاب بتاريخ الثلاثاء: (٢٩ ذي الحجّة سنة ١٣٤٣هـ)، أي أنَّ هذا المجلّد يحتوي على بداية المباحث التي قرّرها ﷺ من الدورة السابقة للميرزا ﷺ والتي يظهر أنّها بداية حضوره ﷺ، إذ بدأ بتقرير مطالبها بيده منذ شروعه عنده فيها.

**المجلّد السادس:** ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: يقع في (١٩٦) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٦ إلى ٣٠) سطراً غالباً.

وأرّخ المقرّر ﷺ تاريخ الشروع السبت: (١٧ محرّم الحرام، سنة ١٣٤٤هـ)، إذ ذكر تتمّة عمدة ما يُستدلّ به على الاستصحاب من الأخبار إلى نهاية مباحث الأُصول العمليّة بتاريخ الأحد: (١٦ شهر رمضان سنة ١٣٤٥هـ) أي أنَّ هذا القسم قرّره من الدورة السابقة للميرزا ﷺ والتي حضرها الشيخ الحلّيّ عنده وقرّر مطالبها بيده أيضاً كما مرَّ آنفاً.

القسم الآخر: يقع في (٥٥) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٦ إلى ٣١) سطراً غالباً.

وأرّخ ﷺ تاريخ الشروع فيها: الاثنين: (٢٣ شعبان سنة ١٣٤٩هـ)، إذ ذكر فيه مباحث الاجتهاد والتقليد إلى نهاية الدورة بتاريخ الأربعاء: (١٥ شهر رمضان، سنة ١٣٤٩هـ).

ثُمَّ إنَّ هذه المجلّدات الستة ـ والتي مرَّ وصفها آنفاً ـ هي حصيلة حضور المقرّر ﷺ على أُستاذه ما يقارب دورة ونصف تقريباً أو أكثر، والتي ضمّت الكثير من صفحاتها إحالات على الهامش، وفيها بعض الحذف والتصويب، وأوراقها مرقّمة من قبله ﷺ، إلّا المجلّد الخامس والقسم الأوّل من المجلّد السادس، إذ أنّها غير مرقّمة، وقد ذكر ﷺ

تاريخ كلّ درسٍ من الدروس التي كان يُلقيها أُستاذه الميرزا النائينيّ في بداية الورقة مع ذكر بعض الحوادث والمناسبات الخاصّة والعامّة التي كانت تقع في ذلك الوقت وتؤدّي إلى تعطيل الدرس، والتي ستجدها مثبتة في محلّها من هذا الكتاب، كما أنّه في كثيرٍ من الأحيان يفصل بخطّ مستقيم للتمييز بين الدرس السابق واللاحق، هذا.

مضافاً إلى وجود الكثير من الملاحق أُلصقت في مواضع متعدّدة من قبله ﷺ كتبها بعد وفاة أُستاذه في فترات متلاحقة وتواريخ مختلفة، منها على سبيل المثال سنة (١٣٥٤هـ)، و(١٣٥٦هـ)، و(١٣٥٧هـ)، و(١٣٥٨هـ)، و(١٣٦٢هـ)، و(١٣٦٦هـ) للهجرة النبويّة المباركة.

**النسخة الثانية**: بخطّ تلميذ المقرّر المرحوم العلّامة الشيخ محمّد حسين الكلباسيّ النجفيّ ﷺ (١٣٢٣ – ١٤١٨هـ) نسخها في حياة المقرّر ﷺ، وهي موجودة في حيازة نجله سماحة الشيخ محمّد عليّ الكلباسيّ حفظه الله تعالى، ومصوَّرها في خزانة مخطوطات مركز إحياء التُراث الإسلاميّ في قم المقدّسة، وقد تفضَّل بها علينا العلّامة المحقّق السيّد أحمد الحسينيّ الإشكوريّ (دامت بركاته)، عن طريق الأخ العزيز الشيخ محمّد الكرباسيّ (دام عزّه)، وتقع هذه النسخة في ثلاثة مجلّدات:

**المجلّد الأوّل**: تحت رقم (٢١٤٣)، ويتكوّن من (٤٩٥) ورقة، وأبعاد الورقة الواحدة (٢٣,٥× ١٤)، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطراً أو أكثر في بعض الأوراق، ولم يُؤرّخ الناسخ تأريخ البدء والانتهاء منه، ويحتوي المجلّد على بداية الدورة الجديدة إلى نهاية المبحث الأوّل من مباحث الالفاظ.

**المجلّد الثاني**: تحت رقم (٢١٤٤)، يتكوّن من (٢٦٦) ورقة، وأبعاد الورقة الواحدة (١٨,٥× ١٣,٥)، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطراً أو أكثر في بعض الأوراق، ولم يُؤرّخ الناسخ تأريخ البداية، إلّا أنّه أرّخ تاريخ الانتهاء منه في (صبيحة يوم الاثنين الثاني والعشرين

من شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٧٤هـ)، ويحتوي المجلّد على المبحث الثاني في النواهي إلى نهاية مبحث المجمل والمبيّن.

**المجلّد الثالث:** تحت رقم (٢٣١١)، يتكوّن من (٤٠٨) ورقة، وأبعاد الورقة الواحدة (٢٥× ١٧)، وفي كلّ ورقة (٢٣) سطراً أو أكثر في بعض الأوراق، ولم يؤرّخ الناسخ تأريخ البداية، إلّا أنّه أرّخ تاريخ الانتهاء منه في (٣ ذي الحجّة سنة ١٣٧٤هـ)، ويحتوي المجلّد على مباحث الأدلّة العقليّة إلى نهاية مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

وهذه النسخة وإن كانت ذات خطٍّ حسن جميل، لكنّ لم يرد فيها تتمّة مباحث علم الأُصول المهمّة من الاستصحاب إلى نهاية مباحث الاجتهاد والتقليد الموجودة في النسخة الأُخرى التي اعتمدناها في تحقيق هذا الكتاب.

هذا، وقد رمزتُ للنسخة التي اعتمدتُ عليها - وهي نسخة المقرّر ﷺ - بـ(الأصل)، مع الإشارة في الهامش إلى موارد الاختلاف المهمّة فقط مع النسخة الثانية التي رمزتُ لها بالرمز (ب).

## الخاتمة:

## في الخطوات المتَّبعة في تحقيق الكتاب

فقد كانت الخطوات المتبّعة في تحقيق المخطوطة تتّسمُ بما يلي:

١- صفّ حروف النسخة، وضبطها، ثُمَّ مقابلة النصّ المنضّد. بعد مطابقته مع الأصل المعتمد. مع النسخة الثانية، وإثبات نقاط الاختلاف المهمّة بينهما في الهامش مُعرضاً عن الاختلافات غير المهمّة وغير المؤثّرة في المطلب كوجود السقط مثلاً.

٢- ضبط النصّ، وتصحيح الأخطاء الإملائيّة، أو سهو الكتابة، وتغيير الرسم الإملائيّ تبعاً للمتعارف في زماننا.

٣ - تخريج الآيات القرآنيّة الشريفة وتشكيلها، وجعلها بين قوسين مزهّرين﴿ ﴾.

٤ - تخريج الأحاديث والروايات الشريفة الواردة في الكتاب وإرجاعها إلى مصادرها الأصليّة.

٥ - تخريج الأقوال والمطالب الفقهيّة والأُصوليّة التي نقلها المؤلِّف من مصادرها الأصليّة.

٦ - كلّ ما حصرناه بين المعقوفين [ ] فهو من عندنا، وإلّا فهو من المصدر المنقول عنه.

٧- ارتأينا تمييز تعليقات المقرّر ﷺ عن الأصل المقرّر منفصلة عنه بوضعها في الهامش، وأشرنا إلى مواضع التعليق في الأصل بعلامة (*).

٨- تقطيع النصّ بهذا الشكل الذي تراه في الإخراج؛ ليسهل على القارئ مراجعته.

٩- بعد مطالعة الكتاب بصورة علميّة دقيقة قمنا بتصحيح بعض الكلمات التي اعتقدنا أنّها غير صحيحة، أو فيها خلل لغويّ، وأشرنا إلى ذلك في الهامش بما نصّه: «في الأصل، أو النسختين ولعلّ المناسب(كذا)» مع إبقائه في الأصل كما هو من دون تغيير.

١٠- اختيار عنوان عامّ للكتاب ينسجم مع موضوعه، إذ لم يظهر من المؤلّف أنّه عنون هذا التقرير بعنوان خاصّ.

١١- أشرنا إلى ما كان من المؤلّف ﷺ من تواريخ وأحداث في الأصل بهامش وضع بعد بداية الكلمة الأولى من بداية الدرس.

١٢- اقترحنا عناوين لأمّهات المطالب المطروحة، تسهيلاً للتناول، وسرعة الوصول إلى المراد عند البحث، ووضعناها بين معقوفين.

١٣- قام المعلّق ﷺ نفسه - في بعض الموارد - بذكر المصدر وتخريج المجلّد والصفحة، وقد أبقينا على ذلك في المتن من دون حذف أو تغيير، مع تخريج تلك الموارد في الهامش وفق الطبعات الحديثة.

١٤- معالجة التداخل الموجود في فصول وأقسام وبحوث ومقدّمات الكتاب؛ إذا وجدنا المقرّر تارةً يعبّر بأمور ثمّ يذكر مقدّمات أو فصل ثمّ يذكر (مبحث)، وهكذا، فقمنا بتوحيد ذلك كلّه في كلّ الكتاب وأشرنا إلى كلّ مورد في محلّه.

١٥- تقسيم الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ إلى أحد عشر مجلداً خرجت بهذه الحلّة القشيبة.

١٦- إعداد فهارس للآيات والأحاديث والأعلام والموضوعات، كما أثبتنا المصادر المعتمدة في التحقيق، ووضعنا كلّ ذلك في نهاية الكتاب.

١٧-عمل فهرس مفصّل لموضوعات الكتاب تسهيلاً للقارئ الكريم عند المراجعة وضعناه في نهاية الكتاب

وفي الختام أقدّم هذه الكتاب بأجزائه العشرة للقارئ الكريم بعد جهود مضنية كانت الغاية منها إخراج هذا التّراث المغمور بصورة جميلة، وحلّة قشيبة، فأسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما فيه الخير والصّلاح في الدّنيا والآخرة، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا، ومن سيّئات أعمالنا، فمن يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأن يتقبّل مني ذلك بقبولٍ حسن، إنّه سميع الدّعاء.

## كلمة شكر وتقدير

كما أتقدّم بالشّكر الجزيل الثناء الجميل إلى جميع الأحبّة الذين وقفوا معي ولم يقصرّوا في المساندة والدعم والمشورة، لا سيّما شقيقي وأُستاذي سماحة العلّامة الحجّة الشيخ علاء أبي الطابوق لتوجيهاته وملاحظاته القيّمة في إتمام هذا العمل، وإلى راعية هذا العمل إدارة (مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة) الموقّرة، على جهودها في حفظ التراث ونشره، وإلى أهليّ وأولاديّ الذين يتحمّلون عبء الضغوط التي أمرّبها فيعينوني، فلهم جميعاً منّي خالص الشّكر والتّقدير، سائلاً المولى عزّوجلّ أن يجعل ذلك كلّه شفيعاً لنا يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلبٍ سليم، وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكلت وإليه أُنيب، والحمد لله ربّ العالمين.

وختاماً أتوجّه إلى سيّدي ومولاي فرج الله المنتظر حجّة آل محمّد أن يلحظنا بعين رعايته، وأن يغمرنا بفيض أنفاسه القدسيّة، وهذا غاية المأمول.

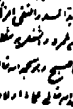
الشيخ مصطفى الحاجّ يوسف أبو الطّابوق

النجف الأشرف

ليلة ولادة رسول الله ﷺ وحفيده الإمام الصادق عليه السلام

١٧ ربيع الأوّل، سنة ١٤٤٥هـ

# صور المخطوطات



صورة إجازة الأُستاذ الأعظم إمام المُحققين الميرزا مُحمّد حسين الغرويّ النائينيّ للشيخ الحلّيّ ﷺ

## نص إجازة آية الله العظمى الميرزا النائينيّ ﷺ
## لآية الله الشيخ الحلّيّ ﷺ في الاجتهاد والرواية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضل صلواته وأزكى تحيّاته وتسليماته على من اصطفاه من الأوّلين والآخرين، وبعثه رحمة للعالمين، مُحمّدٍ وآله الأئمة الطيّبين الطاهرين، الكهف الحصين، وغياث المضطر المستكين، وعصمة المعتصمين، وملجأ الهاربين، ومنجى الخائفين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أبد الآبدين.

وبعد؛ فإنَّ شرف العلم لا يخفى، وفضله لا يحصى، قد ورثه أهله من الأنبياء، وأدركوا به درجات الصديقين والشهداء، وممّن جدَّ في الطلب والعمل به هو قرّة عيني العالم العامل، العلّام والفاضل الكامل الهمام، صفوة المجتهدين العظام، وعماد الأعلام، وركن الإسلام، المؤيّد المسدّد، التقيّ الزكيّ، جناب الآقا الشيخ حسين النجفيّ الحلّيّ كثّر الله تعالى في أهل العلم أمثاله، وبلّغه من الدارين آماله. فلقد بذل في هذا السبيل برهةً من عمره، واشتغل به شطراً من دهره، وقد حضر أبحاثي الفقهيّة والأُصوليّة، باحثاً فاحصاً، مجتهداً باذلاً جهده في كتابة ما استفاده، وضبطه، وتنقيحه، فأصبح وهو بحمد الله تعالى من المجتهدين العظام، والأفاضل الأعلام، وحقّ له العمل بما يستنبطه من الأحكام على النهج الجاري بين المجتهدين الأعلام، فليحمد الله تعالى على ما أولاه، وليشكره على ما أنعمه به وحباه، فلقد كثر الطالبون وقلّ الواصلون، وعند الصباح يحمدُ القوم السرى، وينجلي عنهم غلالات الكرى.

ولقد أجزت له أن يروي عنّي جميع ما صحّت ليّ روايته من كتب الأدعية والتفسير والفقه والحديث وغير ذلك، سيّما الصحيفة المباركة العلويّة والسجاديّة،

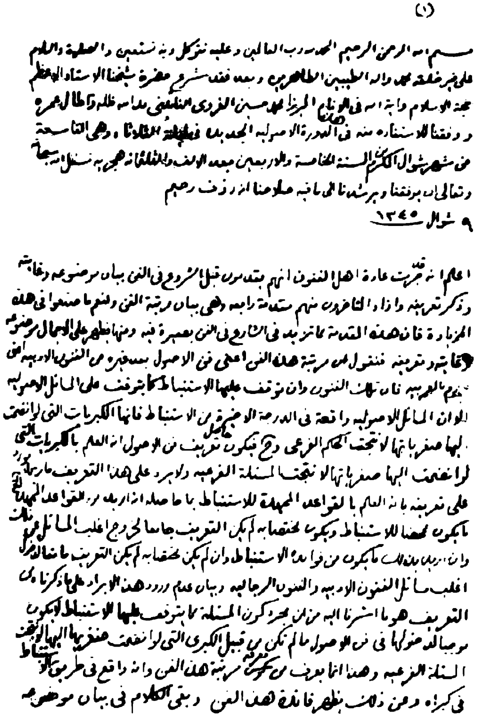
ونهج البلاغة، والكتب الأربعة، التي عليها المدار: الكافي، والفقيه، والتهذيب، والاستبصار، وكذلك الجوامع الأخيرة: الوسائل ومستدركه، والوافي والبحار، وغير ذلك من كتب أصحابنا الإماميّة، وما رووه عن غيرنا بحقّ إجازتي من مشايخي العظام بأسانيدهم الكثيرة المفصّلة في فهارست الشيوخ وكتب المشيخة، والمنتهية إلى أرباب الجوامع العظام والكتب والأُصول، ومنهم إلى أهل بيت النبوّة، وموضع الرسالة ومهبط الوحي ومعدن العصمة، صلوات الله عليهم أجمعين.

فمن ذلك ما أرويه عن شيخي العلّامة فقيه دهره، ووحيد عصره، حضرة الحاج الميرزا حسين الميرزا خليل الطهرانيّ النجفيّ ﷺ، وكان كثير الاهتمام بتكثير طرقه، ويروي عن ثلّة من الأساطين الذين عاصرهم أو أدركهم، وبعد أن أجازني أن أروي عنه عن جميعهم قال ما يقرب من هذه العبارة: (أعلاها سنداً، وأقلّها واسطة ما أرويه عن العلّامة الطباطبائيّ بحر العلوم نُوّر ضريحه بواسطة واحدة). وهو ﷺ سمّى ليّ الواسطة، لكنّي الآن متردّد في شخصه، ولا يسعني استقصاء سائر من كان يروي عنهم فإنّهم كثيرون، ولنقتصر من ذكر مشايخنا في الإجازة على ذلك، وفيه الغنى والكفاية، والحمدُ لله ربّ العالمين، وأفضل صلواته وتحياته على رسوله وآله الطاهرين.

وأوصيك يا ولدي وقرّة عيني بملازمة التقوى والتحذّر من أن تغترّك الدنيا، فإنّها بحر عميق، وقد غرق فيها عالم كثير، لا ينجو من الغرق فيها إلّا من ركب سفينة التقوى، مراعياً في حشوها وقيّمها وسكّانها ودليلها وشِراعها ما في رواية هشام المرويّة في الكافي في أوائل كتاب العقل والجهل، وعليك يا ولدي بالإكثار من ذكر الموت، وإقلال الغفلة عنه، وأن تكثر التأمّل والتدبّر، فيما رواه في النهج عن مولانا أمير المؤمنين صلى الله عليه وآله الطاهرين في هذا الشأن، خصوصاً فيما رواه عنه بعد تلاوته ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾، فإنّ في كثرة التأمّل والتدبّر فيه لشأناً من الشأن، عصمنا

الله تعالى جميعاً من مرديات الهوى، ووفّقنا لما يحبّ ويرضى، ورزقنا التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل حلول الفوت، بالنبيّ وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، وأرجوه أن لا ينساني من صالح دعواته إن شاء الله تعالى.

وحرّره بيمناه الدائرة في يوم مولد النبيّ ﷺ ١٧ ربيع الأوّل، ١٣٥٢ أفقر البريّة إلى رحمة ربّه الغنيّ مُحمّد حسن الغرويّ النائينيّ.



(١)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وعليه نتوكل وبه نستعين والصلاة والسلام
على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فقد شرع حضرة شيخنا الأستاذ الأعظم
حجة الإسلام وآية الله في الأنام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني دام ظله وأطال عمره
و وفقنا للاستفادة منه في الدورة الأصولية الجديدة في ليلة الثلاثاء وهي التاسعة
من شهر شوال المكرم السنة الخامسة والأربعين بعد الألف والثلاثمائة هجرية نسأل الله سبحانه
وتعالى أن يوفقنا ويرشدنا إلى ما فيه صلاحنا انه رؤوف رحيم
٩ شوال ١٣٤٥

اعلم انه قد جرت عادة أهل الفنون انهم يقدمون قبل الشروع في الفن بيان موضوعه وغايته
وذكر تعريفه وزاد المتأخرون منهم مقدمة رابعة وهي بيان مرتبة الفن ولنعم ما صنعوا في هذه
الزيادة فإن هذه المقدمة مما تزيد في الشارع في الفن بصيرة فيه ومنها يظهر على الإجمال موضوعه
وغايته وتعريفه فنقول ان مرتبة هذا الفن أعني فن الأصول بعد جملة من الفنون الأدبية أعني
علوم العربية فإن تلك الفنون وان توقف عليها الاستنباط كما يتوقف على المسائل الأصولية
إلا أن المسائل الأصولية واقعة في الدرجة الأخيرة من الاستنباط فإنها الكبريات التي لو انضمت
إليها صغرياتها لأنتجت الحكم الفرعي وح فيكون تعريف فن الأصول انه العلم بالكبريات التي
لو انضمت إليها صغرياتها لأنتجت المسألة الفرعية ولا يرد على هذا التعريف ما ربما يورد
على تعريفه بأنه العلم بالقواعد الممهدة للاستنباط بأن حاصله ان اريد من القواعد الممهدة الخ
ما يكون محضا للاستنباط ويكون مختصا به لم يكن التعريف جامعا لخروج أغلب المسائل عنه
وان اريد بها مطلق ما يكون من فوائده الاستنباط وان لم يكن مختصا به لم يكن التعريف مانعا لدخول
أغلب مسائل الفنون الأدبية والفنون الرجالية وبيان عدم ورود هذا الإيراد على ما ذكرنا من
التعريف هو ما أشرنا إليه من أن مجرد كون المسألة مما يتوقف عليها الاستنباط لا يكون
موجبا لدخولها في فن الأصول ما لم تكن من قبيل الكبرى التي لو انضمت صغرياتها إليها لأنتجت
المسألة الفرعية وهذا إنما يعرف من معرفة مرتبة هذا الفن وانه واقع في طريق الاستنباط
في كبراه ومن ذلك يظهر فائدة هذا الفن ويبقى الكلام في بيان موضوعه

صورة الصفحة الأولى لبداية الدورة الأُصوليّة الجديدة بخطّ المقرّر

٤٠٨ الثلاثاء ١٩ ربيع الاول ١٣٤٢

والحاصل انه في صورة كون شرط الوجوب متقدما رمانا عليه بمقبل ان يكون ذلك الوجوب مستلزما للوجوب ذلك الشرط لانه يستلزم لان يتقدم الوجوب المذكور زمانا على علته وهذا معنى اعني تقدم الوجوب المذكور على علته وان وضعنا صحته باخذ التعقيب شرطا او بجعل الشرط نفس المتاخر بيانا على معنى الشرط المتاخر واقتضا النظر غايته من الحالية الان محل الكلام فيما اذا كون ذلك الشرط واخذ وقت الوجوب المشروط به دهريا حالا فيخرج بحالية الشرط المتاخر وذلك الحالية هي ان الوجوب الحاصل قبل حالة الشرط يمقبل ان يكون متقدما بالعلة التي هي الشرط فان ذلك بحالية اخرى غير حالية لزوم تقدم المعلول على علته متقدما الى ما فيه من الحالية من الجهة الثانية وهي ان ما افتى في الوجوب مزوجوه الوجوه يمقبل ان يكون واخذ وقت ذلك الوجوب

هذا تمام الكلام على الترتب في المسئلة الثالثة من مسائل التزاحم ولم يبق من مسائل التزاحم الا مسئلة الاولى ما يكون ناشئا عن تحريم احد الخطابين وايجاب الاخر فانا كما الزمنا بها اتفاقا كما في حرمة استقبال استدبار الجدي ووجوب استقبال القبلة الثانية ما يكون ناشئا عن اتحاد الحرام بالواجب كما في مسئلة اجتماع الامر والنهي في مثل الصلوة في الدار المغصوبة واما المسئلة الاولى فلا بتاتي فيها الترتب اذ لا يمقبل ترتب وجوب استقبال القبلة على عصيان حرمة استدبار الجدي فان عصيان الحرمة المذكورة عبارة عن فعل الاستدبار وهو ملازم لوجود استقبال القبلة فيكون الامر الترتبي مستلزما للتحصيل الحاصل وفكذلك الحال في ترتب التحريم على عصيان الامر واما المسئلة الثانية فلا بتاتي فيها الترتب ايضا اذ لا يمقبل ترتب الامر بالصلوة على عصيان تحريم الغصب لان مخالفة الغصب تحصل بامور اعم من اصل الغصب الغير الصلوتي والامر بالغصب الصلوتي وترتب الامر المذكور على الاول خارج عن الترتب المبحوث عنه صغرا وكبرا اما صغرا فلما مر من تغير الملاك ورجحان فعل الغصب الغير الصلوتي لا يكون فعل الصلوة مقدورا لكونه مطلوبا لها على تقدير الاشتغال بضدها الذاتي هو عين تحصيل الحاصل وقد مر بنظير ذلك في المتقدم والمتاخر بالنسبة الى حفظ القدرة هذا تمام الكلام في مسئلة الضد وبها ينتفي بتمامي مسئلة التزاحم ومسئلة الترتب وقد تخلص ان الترتب لا يتاتى الا في مسئلتين من مسائل التزاحم وهما مسئلة الضدين ومسئلة المقدمة المحرمة وبانتفاء المسائل وبذلك تمام الكلام في الاصل من مباحث الالفاظ والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

وفي هذه الليلة شرع دام ظله في البحث الثاني وهو بحث المواهي وعنوان المسئلة الاولى وهي البحث عن الطلب ما لفظي او هو وتحن نحرر ما تستفيده منه دام ظله في كتاب اجود التقريرات منه ودام ظله العالي وانا ابو فقنا للاستفادة منه والاستفادة انما تتيسر بمراجعة الكتاب المذكور

حرره اقل الطلبة صدر الدين الحسيني الحائري

في ١٩ ربيع الاول ١٣٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
ونسئله تعالى التوفيق والهداية وعليه نتوكل وبه نستعين
الثلاثاء ١٩ ربيع الاول ١٣٤٧

١

المبحث الثاني في النواهي وفيه مسائل الاولى في مفاد صيغة النهي وفيها جهات من الكلام الاولى فيما هو المطلوب
النهي وهل هو مجرد ان لا يفعل او الكف عن الفعل وربما يتخيل الثاني بتوهم ان العدم لما كان غير مقدور كان من اللازم
صرف النهي الى طلب الكف وفيه انه لو كان الغرض من كون العدم هو المطلوب ان المطلوب هو حدوثه لكان لتوهمه
مما ذكر من عدم المقدورية وجه لعدم دخول احداث العدم الازلي تحت القدرة الا انه ليس الغرض هو مطلوبية الحدوث
بل الغرض هو مطلوبية بقائه وعدم نقضه وهذه الجهة مقدورة بلا اشكال

الاربعاء ٢٠ ربيع الاول

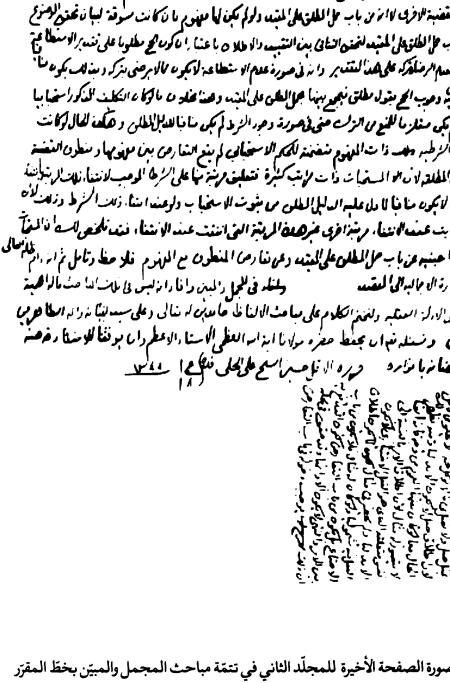
الجهة الثانية ان متعلق كل من الامر والنهي هو نفس الطبيعة غير ان المطلوب بالامر هو الايجاد وبالنهي هو العدم
فيكون كل من الوجود في ناحية الامر والعدم في ناحية النهي داخلا في مفاد صيغة لا في المتعلق ولما كان ايجاد الطبيعة
يحصل بايجاد فرد من افرادها وكان اعدام الطبيعة لا يحصل الا باعدام جميع افرادها كان المطلوب في باب الاوامر
هو الايجاد الجزئي وفي النواهي هو السلب الكلي كما هو مقتضى وقوع النكرة اعني مادة المتعلق في
سياق النفي والنهي وبعد الفراغ عن ان المطلوب في باب النواهي هو السلب الكلي دون السلب
الجزئي يقع الكلام في الجهة الثالثة وهي ان السلب الكلي في باب النواهي الذي هو المطلوب هل هو مجرد خلو صفحة
الوجود عن تلك الطبيعة بنحو الكلي المجموعي او ان المطلوب هو اعدام واستيعاب بنحو العموم الشمولي الاستغراقي
المعبر عنه بالعموم الاصولي ويترتب على ذلك ثمرات منها انه لو عصى النهي وأتى المكلف ببعض افراد
الطبيعة المنهي عنها فعلى الاول يسقط النهي لعدم التمكن من امتثال النهي بعد ذلك وعلى الثاني يكون
النهي باقيا بالنسبة الى الافراد الاخر باقيات بحاله ومنها مسئلة الاجمال في باب الشبهة العدمية وجواز الرجوع
الى البراءة في المردد الشبهة كما في اللباس المشكوك فانه على الثاني جاز الرجوع الى البراءة في مورد الشك
لان كل فرد يكون مطلوب العدم بطلب مستقل كما هو على الفرض فانه لا يكون المطلوب الا امرا واحدا بسيطا
وهو خلو صفحة الوجود عن الطبيعة ففي مورد الشك يلزم الاحتياط تحصيلا لذلك الامر البسيط
الذي هو المطلوب ثم ان مقتضى تعلق النهي بالطبيعة وان كان هو الاول الا انه لما كان النهي ناشئا
عن مفسدة في الافراد كان ذلك قرينة على ان المطلوب بالنهي هو اعدام السلوب دون مجرد سلب
الطبيعة وقد شرحنا ذلك مفصلا في مسئلة اللباس المشكوك ولا فرق في ذلك بين ان يكون للطبيعة
متعلق خارجي مثل لا تشرب الخمر او لا يكون لها متعلق كما في مثل لا تكذب

[illegible]

صورة الصفحة الأولى للمجلّد الثاني في مبحث النواهي بخطّ المقرّر

٧٠٥





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وعليه نتوكل ومنه نستعين والصلاة والسلام على أشرف خلقه من الأولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين

المقصد الثالث في الأصول العقلية

تقدم في أول الكتاب تقسيم الكلام إلى القطع والظن والشك وأن الكتاب يقع في ثلاثة مقاصد وتقدم الكلام على المقصدين الأولين وهذا المقصد الثالث وقد تقدم أيضاً تقسيم الشك باعتبار ما يجري فيه من الأصول إلى أربعة أقسام مجرى الاستصحاب ومجرى البراءة ومجرى التخيير ومجرى الاحتياط وقد أورد بما تقدم على هذا التقسيم بما حاصله عدم كون عنصلية دائرة بين النفي والإثبات لجواز أن يكون ثالث ثم خامس وكأنّا هذا الإيراد مبني على النظر في نفس الأصول وأما بالنظر إلى الأصول الأربعة المذكورة ليس بمتأتٍ ولكن لم يكن نظر الشيخ قدّه في هذا التقسيم إلى كون الحصر في منحصر هذه الأصول عنصلية لكي يتوجه الإيراد عليه بأنّا لا نحصر ليس بمتأتٍ بل هو حصر عقلي وأنا كان نظره قدّه في الحصر إلى حصر أقسام الشك في الأربعة المذكورة ومن الواضح أن الحصار فيها عقلي دائر بين النفي والإثبات فإن الإيراد على الشك أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولا ومعلوم أما أن يكون من جنس المتكلف فيه معلوماً أو لا وعلى الأول فإما أن يكون الاحتياط فيه كذلك أو لا وعلى الثاني فإما أن يكون من جنس هذه التقسيمات عقلي دائر بين النفي والإثبات فلم أدر أحكام هذه التقسيمات وما يترتب عليها مستمر في نابع لا يمكننا أن نلتزم به من الأول. الثاني أن يحصل الاعتقاد على حكم كل واحد منها مما ذكر في المقدمة عقلاً أو شرعاً نستقل أما الطريقة المقررة للمشي الأول فيما ذكره بالنظر إلى الحالة السابقة فهو أن يستصحب ما كان طبيعة المقرة للمشي الحالي فيما ذكره إن كان من جنس المتكلف فيه معلوماً فهي الحرارة ومقتضاه المقرة للمشي الثالث فيما ذكره كما أن من جنس المتكلف فيه معلوماً وإن كان من جنس المتكلف فيه مشكوكاً فمقتضاه المقرة للمشي الموجب فيما ذكره كما أن من جنس المتكلف فيه معلوماً وإن كان من جنس المتكلف فيه مشكوكاً فمقتضاه المقرة للمشي الموجب فيما ذكره كما أن من جنس المتكلف فيه معلوماً وإن كان من جنس المتكلف فيه مشكوكاً فمقتضاه المقرة للمشي الموجب فيما ذكره

صورة الصفحة الأولى للمجلّد الثالث في الأُصول العملية بخطّ المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلى اصحابه المحمودين من الاولين والآخرين

الكلام في الادلة الشرعية والعقلية المعدة لاستنباط الاحكام الشرعية

قد تقدم في اول مباحث الالفاظ من علم الاصول وانه العلم بالقواعد التي تكبرى الاستنباط والغرض من تدوين كبرى لصغرى هو كونها منتهيا الى العلم بالوجه بكونها التجئة على الحكم الشرعي وقد كان ما تقدم ذكره في مباحث الالفاظ على ذكر الادلة للاحكام الشرعية وتقسيمها الى الادلة الشرعية والادلة العقلية وقلنا ان الدليل ما اخبار الآحاد وخبر الواحد من الادلة الشرعية والثاني هو كل قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وتحن نتكلم عن الادلة العقلية وعدتها اربعة لا يخلوا اما ان تنتهي الى القطع بالحكم الشرعي او الظن المعتبر او الشك او الوهم والاول هو المسمى بالقطع وقد عرفت ان القطع على قسمين احدهما القطع الطريقي وهو الذي لا يكون له اثر شرعي الا التنجيز والتعذير وهو الذي يقوم مقام القطع الموضوعي في جميع الآثار الشرعية المترتبة على القطع الموضوعي الا ما استثني بدليل خاص وثانيهما القطع الموضوعي وهو الذي اخذ في موضوع حكم شرعي بحيث يكون القطع بالموضوع موجبا لحدوث الحكم الشرعي في متعلقه وهذا القسم من القطع هو الذي يقع الكلام في قيامه مقام القطع الطريقي وعدمه وقد عرفت ان الحق قيامه مقامه في جميع الآثار الشرعية المترتبة على القطع الطريقي الا ما استثني بدليل خاص وقد عرفت ان الظن المعتبر هو ما اعتبره الشارع من الظنون الخاصة او الظن المطلق على تقرير الحكومة وقد عرفت ان الظن المعتبر هو ما اعتبره الشارع من الظنون الخاصة او الظن المطلق على تقرير الحكومة وقد عرفت ان الظن المعتبر هو ما اعتبره الشارع من الظنون الخاصة او الظن المطلق على تقرير الحكومة

Documents, 19

صورة الصفحة الأولى لبداية الدورة الثانية في أقسام التخيير بخط المقرّر

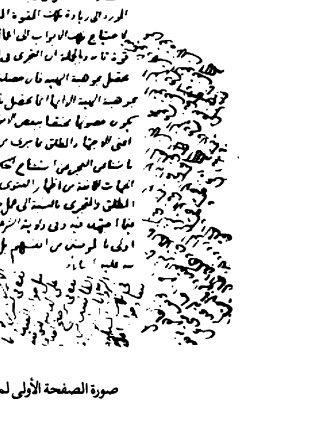
صورة لصفحة أُخرى للدورة الثانية في مباحث الاستصحاب بخط المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم وله نحمد وعليه نتوكل وصلّه سبحانه التوفيق والعناية
وبه نستعين والصلاة والسلام على خير خلقه من الأولين والآخرين محمد وآله الطاهرين
صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين

الاثنين ٧٧ شعبان ١٣٤٩

## القول في الاجتهاد والتقليد

ان مسئلة الاجتهاد والتقليد وان ذكرت غالبا في الكتب الاصولية بمناسبة انها راجعة الى اشكال الفتح الاصوليين بعضهم الصغريات اليها واستفتاء استفتاح الحكم الشرعي من ادلته وكان حقه ربما ذكرت في كتاب التقليد في كتاب القضاء استطرادا الى انها ليست من المسائل الراجعة الى فن الاصول وان من الممكن بل هي مسئلة مستقلة تعتبر فيها بالمناسبة الفتاوى التي اليها تركيب كثير من الكلام يقع فيها في مجلسين الاول في الاجتهاد والثاني في التقليد والكلام في الكتب الاولى يقع في جهات الاولى ان الاجتهاد وان عرفوه بتعاريف كثيرة وكلمات شتى هي الى من قبيل تعاريب التقليد الآتي ان شاء الله تعالى ومن بعد هو أنه ملكة ضم الكبريات المتصرف في فن الاصول الى صغرياتها واستنباط حكم الشرعي من ادلته كالاجتهاد في مسائل العلم الاصولية من كونها عبارة عن الكبريات التي لو ضمت اليها صغريات انتاجت حكم الشرعي الكلي فيه في شبهاته الحكمية والموضوعية وسميت بالملكة كل هذه التعاريف ما لم تضم الى ان يضاف موضوع الملكة المذكورة للعالم بالفن الاصول والفقه وما يتعلق بهما من المسائل الاصولية من العبارات والمعاملات وسميت بعصر الملكة المذكورة في العصر الاول وكثيرة العصور بعدها وربما يأتي ما يقتضي ضم في العصر الثاني بخصوصه ما هناك رفقا الصغرى وانما اعتبرت على الوجه من التواضع عليه فتح الفتاح تطبيقها على الموارد التي رأى بزعمه تلك القوة والعبرة بما الملكة وسمه بتلك الملكة بخصوصها ابواب الطلاق ما ذكر الفقهاء لا يحتاج في ابواب الطلاق الى اعمال القواعد واحدة حكام الواردين من سلوكيات الى هذا الفن يحتاج في قوته تارة وبالجملة ان الغرض في الاجتهاد ما لو يتوقف الترتب في انكاره وجوده كون الملكة المذكورة انما تحصل بموهبة الهية فان حصلت فذاك الرهبة حصلت في الكل والا فلا وسواء الملكة وانما كانت بموهبة الهية الزامية انما تحصل فلذا الموهبة ما هنا تابعة العمل الخاصة ما لو زاولته في ممكن ان تكون موهبة ما هنا تحصل بعض الامور دون ما ما ربما يتوقف الاشكال على انكار القسم الاول الحق فالاجتهاد والفقاهة ما يرجع الى بعض المرجع عادة رأيا ما لنفس العنوان فليس واجب ما شاء الغير من استماع لحكم الشرعي ولو لتلك الطبيعة عند تصور السوق اياها راء ما شئ من بعض الجهات كما قد من الظنون الخاصة التي بزعمنا العمدة فالرجوع الى هذه الشاكلة في عملية الاجتهاد والفتوى فالمسألة الى محل مسى لعدم الفهم والمسألة في غاية غير صعوبة جدا وفي سوء حظنا انها فهمه فيه وفي زوايته الرغبة وليس الزاما وطمعة الايام التي هي عادة في كونه على اسلام اولى ما لو مسئلة من اهم على الزاما بما هي الرأي بزعمه اجاءه لي هو صعوبة بالخصوص



صورة الصفحة الأولى لمباحث الاجتهاد والتقليد بخط المقرّر

الاربعاء ١٥ رمضان ١٣٤٩

في الحوار

وحاصل ان سند البناء وعدمه من قبيل الطارئ الى الفتوى المتعلقة بالاحكام الشرعية الوضعية وليست هي على نحو الموضوعية كي تدخل ضمن فتوى بجواز البناء او بحرمته او وجوبه لتوجه ح الاشكال السابق ثم ان المبحوث عنه في الرسالة السيرية انما هي فتوى مفصلة في ما يتعلق بمسائل البناء اغلبها الاصل فيها وليس لمدارج في ذلك الا على الحكم الكلي الكبروي دون الصغرى الوقائع بنسقط جميع ما اقامه فيه في تلك الاقسام

وفي الكلام في مسائل العدول وتبدل الرأي من حيث الاجزاء وعدمه وحيث انا نقول بالطريقية تقتضي القاعدة عدم الاجزاء الا انه قد ادعي الاجماع على عدم لزوم الاعادة والقضاء في العبادات ولا يبعد تحققه في خصوص ما ذكرنا من عدم لزوم الاعادة والقضاء في العبادات اما ما عدى ذلك من مثل الطهارة والنجاسة وصحة العقد وعدمه فالاقرب في بقوت ما يوجب الخروج عن مقتضى تنجز الطريقية من لزوم اعادة العقد ونقض اثار الفتوى السابقة بناء بتبدل الطهارة والنجاسة في غاية الاشكال والله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين هذا ما امكنني رسمه ما استفدته من دام ظله في هذه الليالي على كثرة الاشغال وتشتت البال ولقد فاتني الكثير من ذلك مما لم يمكنني ضبطه وفاتني تحريره وقصر نظري القاصر عن ادراكه ولعل اغلب هذه الذي رسمته مخالف لما افاده دام ظله وانا ارسم ما امكنني من ذلك حسب استعدادي القاصر وذاكرة استفدته من دام ظله بما يكون ما عندي اقل استفادة وما فهمته فعلى الاباء عليه لو كلفت نفسي استمد التوفيق والسداد والمعونة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم كتبه اقل الطلبة حسين الحلي

صورة الصفحة الأخيرة لمباحث الاجتهاد والتقليد بخطّ المقرّر

١٧٥

صورة لصفحة أُخرى عليها تعليق بخط الميرزا النائيني



صورة لصفحة أُخرى عليها تعليق بخط الميرزا النائيني

٣٦٩ الثلاثاء ٢٧ محرم ١٣٤٧

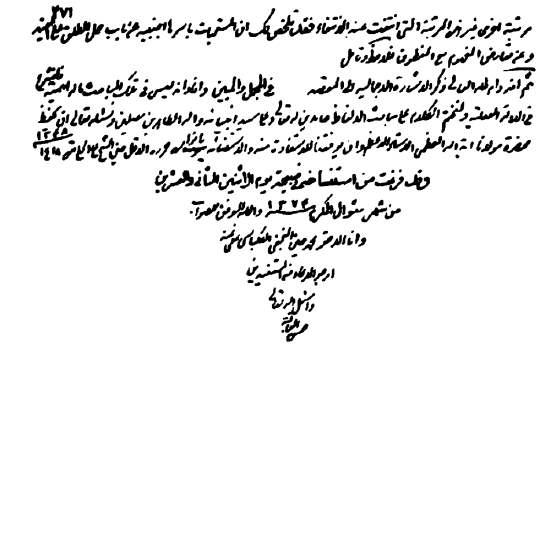


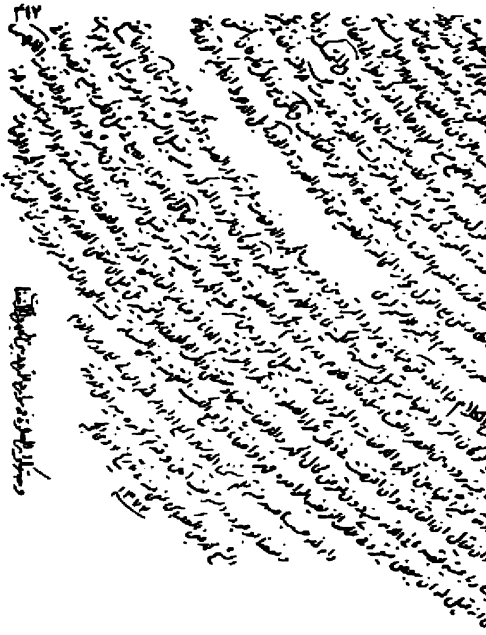
صورة لصفحة أُخرى عليها تعليق بخط الميرزا علي أقا النائيني

صورة لصفحة أُخرى عليها تعليق بخط الميرزا النائيني

٣

هذا
هو المجلد الأول من
تقريرات شيخنا المحقق النائيني قدّه
بقلم تلميذه شيخنا الأستاذ الحلي أدام الله ظلّهما





صورة الصفحة الأخيرة من المجلّد الثالث من النسخة الثانية



# [ المباحث اللفظية[1] ]

١. إنّما عبّرنا بالمباحث اللفظية لما سيأتي منه ﷺ بعد اكمال الأمور الأحد عشر وقبل الدخول في مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم والعام والخاص والمجمل والمبين، أنّه سيعيد منها بالمباحث الأُصولية.

الأمـر الأوّل في مرتبة علم الأُصول وتعريفه وموضوعه

**فنقول:** إنَّ مرتبة هذا الفنّ - أعني فنّ الأُصول - بعد غيره من الفنون الأدبيّة - أعني عُلوم العربيّة - فإنَّ تلك الفنون وإن توقّف عليها الاستنباط، كما يتوقّف على المسائل الأُصوليّة، إلّا أنَّ المسائل الأُصوليّة واقعة في الدرجة الأخيرة من الاستنباط، فإنَّها الكبريات التي لو انضمَّت إليها صغرياتها لأنتجت الحكم الفرعيّ.

وحينئذٍ فيكون حاصل تعريف فنّ الأُصول: أنَّه العلم بالكبريات التي لو انضمَّت إليها صغرياتها لأنتجت المسألة الفرعيّة.

تعريف علم الأُصول

ولا يرد على هذا التعريف ما رُبّما يُورد على تعريفه: «بأنَّه العلم بالقواعد الممهّدة للاستنباط»[1] بما حاصله: أنَّه إن[2] أريد من «القواعد الممهّدة... » إلخ ما يكون ممحّضاً للاستنباط ويكون مختصّاً به، لم يكن التعريف جامعاً؛ لخروج أغلب المسائل عن ذلك.

وإن أريد بذلك ما يكون من فوائده الاستنباط، وإن لم يكن مختصّاً

---

١. القوانين المحكمة في الأُصول: ١/٣٣، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٩.

٢. قوله: (إن) من نسخة (ب).

به لم يكن التعريف مانعاً؛ لدخول أغلب مسائل الفنون الأدبيّة، والفنون الرجاليّة.

وبيان عدم ورود هذا الإيراد على ما ذكرناه من التعريف هو ما أشرنا إليه من أنّ مجرّد كون المسألة ممّا يتوقّف عليها الاستنباط لا يكون موجباً لدخولها في فنّ الأُصول ما لم تكن من قبيل الكبرى التي لو انضمّت صغراها إليها لأنتجت المسألة الفرعيّة.

وهذا إنّما يعرف من معرفة مرتبة هذا الفنّ، وأنّه واقع في طريق الاستنباط في كبراه، ومن ذلك تظهر فائدة هذا الفنّ.

ويقي الكلام في بيان موضوعه.

**فتلخّص**[1]: أنّ جميع ما يتوقّف عليه الاستنباط ممّا عدا المسائل الأُصول إنّما هو من قبيل المقدّمات الإعداديّة، وإنّما المقدّمة الأخيرة هي المسألة الأُصوليّة، فإنّها هي الكبرى التي لو انضمّت إليها صغراها لأنتجت المسألة الفرعيّة.

في موضوع علم الأُصول

**أمّا** الكلام في موضوع الأُصول، فينبغي أن نذكر قبله شرح موضوع كلّ فنّ، ومنه يتّضح الحال في موضوع فنّنا.

**فنقول**: عرّفوا الموضوع بأنّه: «ما يُبحث في الفنّ عن عوارضه الذاتيّة»[2]، وقسّموا العوارض إلى ذاتيّة وغريبة، وجعلوا العارض بواسطة الفصل ذاتيّاً، واستشكلوا من العارض بواسطة الجنس[3].

ومنشأ إشكالهم أنّه لو كان من الذاتيّة للزم أن يُبحث في الفنّ عنه،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء (٠: ١٠ شوّال، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ١/ ٢٩٩.

٣. يُنظر: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١٩.

مع أنّه ليس مختصّاً بموضوع ذلك الفنّ، بل كما يعرضه يعرض قسيمه الداخل في ذلك الجنس، فتكون المسألة الواحدة الباحثة عن العارض بواسطة الجنس من مسائل الفنّين؛ فإنّ المسألة الباحثة عن العارض بواسطة الحيوان لا تكون مختصّة بالفنّ الذي يكون موضوعه الإنسان - مثلًا - بل كما تكون من مسائله تكون من مسائل الفنّ الذي يُبحثُ فيه عن الفرس - مثلًا - وهذه إحدى الجهات التي ينبغي أن نتعرّض لها في هذا المقام.

الجهة الثانية: أنّ مسائل الفنّ باحثة عن عوارض لموضوعات أخصّ من موضوع الفنّ، أو أخصّ ممّا هو ملازم لموضوعه، فتكون تلك العوارض عوارض للموضوع بواسطة الأخصّ منه، أو بواسطة الأخصّ من ملازمه.

والجواب عن هاتين الجهتين: أنّ الحيثيّة معتبرة، وحينئذٍ فلا مانع من كون العارض بواسطة الجنس عارضاً ذاتيّاً؛ فإنّ ما تخيّل من لزوم اشتراك فنّين في مسألةٍ واحدة لوحدة المعروض الذي هو الجنس حينئذٍ غيرلازم؛ لما ذكرنا من التميّزبالجهة والحيثيّة، بأنّ البحث عن ذلك الجنس في هذا الفنّ من هذه الجهة، والبحث عنه في الفنّ الآخرمن جهة أُخرى.

كما أنّه بعد اعتبارالحيثيّة المذكورة يرتفع الإشكال من الجهة الثانية؛ لأنّ تلك الموضوعات الخاصّة وإن كانت من جهة خصوصيّتها أخصّ من موضوع الفنّ، إلّا أنّ المدارلمّا كان على الحيثيّة، فتكون هي الجهة الجامعة بين تلك الموضوعات الخاصّة، فتجرّد الموضوعات عن الخصوصيّات المذكورة، وبعد تجريدها عنها تكون متّحدة مع الموضوع، ويكون العارض عليها عارضاً على الموضوع.

في الفرق بين العوارض الذاتيّة والغريبة

**وتلخيص**[1] هذا المبحث على وجه الاختصار هو أنّ في هذا المقام جهات من الكلام:

**الجهة الأولى**: أنّ أغلب المسائل، بل كلّها باحثة عن موضوعات هي أخصّ من موضوع الفنّ، فيكون المحمول فيها بالنسبة إلى موضوع من قبيل العارض بواسطة الأخصّ، فيكون بالنسبة إليه عرضاً غريباً.

**الجهة الثانية**: أنّه رُبّما يُشكل على جعل المائزبين الفنون هو الموضوع بأنّه رُبّما تشترك فنون متعدّدة في موضوع واحد، كما في علوم العربيّة؛ فإنّ الموضوع فيها جميعاً هو الكلمة.

**الجهة الثالثة**: أنّ المسألة الباحثة عن عارض الجنس بالنسبة إلى موضوع الفنّ من العوارض الغريبة، بناءً على أنّ العارض على النوع بتوسّط من العوارض الغريبة، فكيف يدخل في تعريف الموضوع بأنّه ما يُبحث في الفنّ عن عوارضه الذاتيّة؟

ولو قلنا: بإنّه من العوارض الذاتيّة لتوجّه عليه أنّ تلك المسألة لا تكون مختصّة بذلك الفنّ، بل تكون مشتركة بينه وبين الفنّ الآخر الذي يكون موضوعه النوع الآخر من ذلك الجنس.

**الجهة الرابعة**: أنّهم استشكلوا من جعل العوارض المترتّبة من العوارض الذاتيّة، مثل «التعجّب»، و«الضحك» العارضين على الإنسان بتوسّط كونه مدركاً، فإنّ الإدراك و إن كان عارضاً ذاتيّاً، إلّا أنّ التعجّب لمّا كان بتوسّط الإدراك، والضحك بتوسّط التعجّب لم يكونا عارضين ذاتيّين، وبناءً عليه، فكيف يكون البحث عن مثل هذه العوارض بحثاً عن العوارض الذاتيّة؟

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٣ شوّال، ١٣٤٥هـ).

والجواب عن هذه الجهات الأربع هو ما تقدّم[1] من أخذ الحيثيّة.

**فنقول:** إنَّ أخذ الجهة في الموضوع المعبّر عنه بأخذ الحيثيّة يكون على أنحاء:

أحدها[2] ويعبّر عن النحو الأوّل بالجهة التعليليّة، وعن النحو الثاني بالجهة التقييديّة، وعن النحو الثالث[3].

والمراد في المقام هو النحو الثاني.

ثمَّ إنَّه بعد أخذ الجهة في الموضوع يندفع إشكال الجهة الأولى؛ لأنَّ ما نحن فيه من قبيل البسائط، وما به الاشتراك في باب البسائط عينُ ما به الامتياز، وإن كان مغايراً في باب المركّبات، فالجهة المأخوذة في الموضوع - أعني جهة الإعراب والبناء مثلًا - في علم النحو هي التي حصل الاشتراك فيها بين موضوعات المسائل، هي عينُ تلك الجهة التي حصل بها الامتياز، مثل «الفاعليّة» و«المفعوليّة» في مثل «الفاعل مرفوع»، و«المفعول منصوب»، فلا يكون الامتياز بين الموضوعين إلّا بتلك الجهة المشتركة بينهما، وبذلك يندفع الإشكال في الجهة الثانية؛ فإنَّه بعد أخذ الحيثيّة يحصل الامتياز بين الفنّين بحسب الموضوع، وكذلك الإشكال في الجهة الثالثة والرابعة.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٩) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل.

٣. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار سطرٍ واحد.

الأمر الثاني الكلام في المعنى الحرفيّ

## الكلام في المعنى الحرفيّ

والكلام فيه في مقامين:

**الأوّل**: في حقيقة معناه، وبيان الفرق بينه وبين الاسم.

**والمقام الثاني**: في بيان أنّه جزئيّ أو كلّيّ.

المقام الأوّل في حقيقة المعنى الحرفيّ

أمّا **المقام الأوّل**، ففيه أقوال ثلاثة:

**الأوّل**: أنّه متّحد مع الاسميّ بالهويّة، والفرق بينهما في مرحلة الاستعمال؛ فإنّ الأوّل يُلحظ في تلك المرحلة مستقلّاً، والثاني يُلحظ فيها غير مستقلّ، وهو خيرة الكفاية[1]، ونسب إلى الرضيّ[2].

**الثاني**: أنّه لا معنى له أصلاً، وإنّما هو علامة على معنى في الغير، ونسب إلى الرضيّ[3] أيضاً.

وهذان القولان بين إفراط وتفريط.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/ ٢٦.

٢. نسبه إليه السيّد الشريف الجرجانيّ في حاشيته على المطوّل: ١٨٨ - ١٨٩، يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ١/ ٣٠.

٣. المصدر نفسه.

والمختار لنا هو القول الثالث وهو أنّه ذو معنى مغاير لمعنى الاسم بالهويّة، وحاصله: أنَّ الأسماء كلّها حاكية لمعانيها، وأمّا الحروف فليس لها معنى تحكيه، وإنّما هي موضوعة لإيجاد معانيها وإحداثها.

وهذا القول للمحقّق صاحب الحاشية[١]، وقد سبقه إليه بعضهم، إلاّ أنَّ صاحب الحاشية لم يجزم بذلك في جميع الحروف، بل إنّما قال بذلك في بعض الحروف[٢]، وهي الحروف الموضوعة للمعاني الإضافيّة، مثل حروف «الترجّي»، و«التمنّي»، و«التأكيد»، ونحو ذلك.

أمّا الحروف الموضوعة للمعاني النسبيّة، مثل «الهيئات»، و«حروف الجر» المتضمّنة للنسبة بين المجرور وبين متعلّقه، فلم يذلك[٣] فيها بتخيّل أنَّ النسبة محكيّة بتلك الحروف.

ولكنّ الحقّ أنَّ جميع الحروف موجدة لمعانيها غير حاكية لها.

أمّا القسم الأوّل منها فواضح، وأمّا القسم الثاني فإنّها وإن كانت للنسبة، إلّا أنّها غير حاكية عن النسبة الواقعيّة، بل هي موجودة للنسبة بين المفهومين في مقام الاستعمال[٤].

وهذه النسبة إن طابقت الواقع كان الكلام صادقاً، وإلّا كان الكلام كاذباً؛ فإنَّ الألفاظ الاسميّة إنّما تدلّ على نفس معانيها، والأدوات النسبيّة تكون رابطةً لبعضها مع بعض بنحوٍ من أنحاء الربط، ويكون المجموع المركّب مفيداً لمعنى مطابق للواقع، أو غير مطابق له.

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٤٥/١.

٢. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٨٩/١.

٣. كذا في النسختين.

٤. يُنظر: المقالات الغرويّة في تحقيق المباحث الأُصوليّة: ١٠٠، وكتاب المشتقّات: ١٣، وما بعدها.

في معاني الحروف النسبيّة وغير النسبيّة

**أفاد (دام ظلّه)**: أنَّ الأسماء على اختلافها تكون موجبةً لخطور معانيها بالبال، وخطورها في ذهن السامع، ولو كانت مفردة ومعرّاة عن كلِّ شيءٍ بخلاف الحروف، فإنَّها لو أوردت مفردة ومعرّاة عن الاسم والفعل لا يخطر معناها في ذهن السامع.

**وتفصيل**[1] ما تقدّم: أنَّ الحروف على قسمين: نسبيّة، وغير نسبيّة، مثل حروف «الترجيّ»، و«التمنّي»، و«الاستفهام»، ونحوها.

**أمّا** القسم الثاني: فلا ريب في أنَّ معانيها إيجاديّة بمعنى أنَّ مثل «لعلّ» إنَّما تكون لإيجاد الترجّي، لا أنَّه حاكٍ عنه، وهكذا الحال في البواقي.

**وأمّا** القسم الأوّل: فالكلام فيه يتوقّف على شرح النسبة، وبيان أقسامها.

**فنقول**: النسبة هي الربط الخاصّ الواقع بين المنتسبين، وأوّل مراتب النسبة هي نسبة الفعل إلى فاعله، فإنَّ وجود العرض بنفسه، أو لنفسه عين وجوده لمعروضه، أو في موضوعه، فإنَّهم عرّفوا الجوهر: «بما لا يحتاج في وجوده إلى موضوع»، وعرّفوا العرض: «بما يحتاج وجوده إلى موضوع يتقوّم به»[2].

وقالوا: إنَّ وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه، فأوّل مراتب وجود العرض هو وجوده في نفسه، ووجوده في نفسه لمّا كان عين وجوده لموضوعه، كان أوّل مراتب وجوده هو وجوده لموضوعه وفي موضوعه، وذلك هو الذي تتضمّنه الجملة الفعليّة المتضمّنة لنسبة الفعل إلى فاعله، ولذلك قيل: إنَّ الأصل في المرفوعات هو الفاعل[3].

ثمّ تتفرّع على هذه النسبة النسبةُ التي تتضمّنها الجملة الاسميّة، مثل

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٠ شوّال، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٧٨/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ١٨٥/١.

«زيدٌ قائم» فإنّه بعد لحاظ وجود العرض الذي هو القيام - مثلًا - لموضوعه الذي هو «زيد» يلاحظ ذلك الموضوع - أعني «زيدًا» - متّصفاً بذلك العرض الذي هو القيام فيؤخذ القيام عنواناً لـ«زيد»، ويحمل عليه، فيقال: «زيدٌ قائم».

هذا فيما كان المحمول عارضاً على الموضوع، وأمّا فيما كان ذاتيّاً كما في حمل النوع على فرده، مثل «زيدٌ إنسان»، وحمل الحدّ على المحدود، مثل «الإنسان حيوان ناطق»، وحمل الذات على نفسها، مثل «هذا زيدٌ» أو «زيدٌ زيدٌ»، ونحو ذلك من أقسام الحمل الذاتيّ الذي سيأتي - إن شاء الله تعالى - تفصيله في باب المشتقّ[1]، فكلّه راجع إلى القسم الثاني من النسب - أعني نسبة المحمول إلى موضوعه - ولكن بتأويل من جهتين:

**إحداهما**: تجريد الذات الواقعة في طرف الموضوع عمّا وقع في طرف المحمول؛ ليخرج بذلك عن حمل الشيء على نفسه.

**والأُخرى**: تنزيل ذلك الذاتيّ الواقع في طرف المحمول منزلة الخارج عن الموضوع العارض له؛ ليصحّ ما تضمّنته القضيّة الحمليّة من النسبة.

**ثمّ إنّك** بعد أن عرفت أنّ الأصل في النسبة هي النسبة الفاعليّة - أعني نسبة العرض إلى معروضه - وإنّ النسبة الحمليّة المتضمّنة لحمل المشتقّ من ذلك العرض على معروضه متأخّرة رتبة عن النسبة الأولى، تعرف أنّ نسبة العرض إلى باقي متعلّقاته ممّا وقع عليه، أو فيه، أو له، وغير ذلك من متعلّقات الفعل كلّها متأخّرة عن كلا النسبتين المذكورتين.

في الفرق بين الظرف المستقرّ واللغو

**ثمّ اعلم**: أنّ من جملة ما هو من متعلّقات الفعل - ممّا ينسب إليه - الظرف والجار والمجرور، وقد قسّموا ذلك إلى الظرف المستقرّ، والظرف اللغو،

---

١. يُنظر: صفحة (١٥٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

وينبغي أن يكون مرادهم من المستقرّ ما يكون متضمّناً لإحدى المقولات كـ«الأين» ومقولة «متى» مثل «زيد في الدار» المتضمّن لمقولة «الأين» وهذا معنى قوله: «ناوين معنى كائن أو استقرّ»[1]؛ إذ ليس المراد أن يُقدّر في ذلك لفظ «كائن» أو «استقرّ»، بل المراد أنّ ذلك - أعني الإخبار بالظرف أو الجار والمجرور - في مثل «زيد في الدار» يتضمّن الكون والاستقرار في الدار، وهو المعبّر عنه بمقولة «الأين».

**ومرادهم** من اللغو ما يكون متمّماً لإضافةٍ أُخرى، مثل «ضُرِب زيدٌ في الدار»، فإنّه في مثل ذلك ليس بنفسه مقولة من المقولات كي يكون مستقرّاً، بل هو متمّم لإضافةٍ أُخرى، وهي نسبة العرض إلى معروضه، ومبيّن أنّ تلك النسبة والإضافة واقعة في الدار، فيكون ظرفاً لغواً.

**ثمّ إنّ** من الحروف الجارّة ما يمكن أن يكون مستقرّاً، كما يمكن أن يكون لغواً، وذلك، مثل لفظ «في»، ومنها: ما لا يكون إلّا لغواً، مثل «من» و«عن» ونحوهما، فإنّ ما هو من هذا القبيل ممّا لا يمكن أن يقع مستقرّاً؛ لعدم إمكان وقوعه بنفسه إحدى الإضافات، وإنّما يكون متمّماً لإضافةٍ أُخرى، وحينئذٍ فلا يكون إلّا لغواً دائماً، أمّا ما لا يكون إلّا مستقرّاً، فالظاهر لا وجود له.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ هذه الجمل المتضمّنة لهذه النسب على اختلافها لا يكون ما اشتملت عليه من هيئة أو حرف حاكياً عن شيء، وإنّما يكون الحاكي هو طرفاها - أعني المنسوب والمنسوب إليه - وأمّا نفس النسبة فإنّما يُوجدها الهيئة أو الحرف بين مفهوميّ المنتسبين.

---

١. شرح ابن عقيل: ٢٠٩/١.

والمتحصّل من مجموع النسبة الاستعماليّة والطرفين أمّا أن يكون مطابقاً للواقع، فيكون الكلام صادقاً، وأمّا أن لا يكون مطابقاً له فيكون كاذبًا[1]، فليس في البين ما يحكي عن النسبة الواقعيّة، وأمّا ما يتضمّنه الحرف أو الهيئة، فإنّما هو إيجاد النسبة بين المنتسبين لا حكاية واقعها.

**فتلخّص:** أنّ جميع الحروف نسبيّة كانت أو غير نسبيّة لا تكون حاكية عن معانيها، وإنّما تكون موجدة لمعانيها*.

جعل الآليّة والاستقلاليّة من عوارض الاستعمال وشرط الوضع

**ولا[2] بأس** بالتعرّض لما قيل: في هذا المقام تصحيحاً للقول من أنّ معنى الحرف متّحد مع معنى الاسم بالهويّة، وأنّ الآليّة، كالاستقلاليّة شرط الواضع[3].

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ القول بأنّ الحروف موجدة لمعانيها رُبّما كان عينُ القول الثاني - أعني القول بأنّها لا معنى لها - حيث إنّه بناءً على ذلك لا يكون تحت لفظ «الحرف» شيء أصلاً، وإنّما يكون نسبة الحرف إلى المعنى الذي يُوجده، كنسبة المؤثّر إلى أثره، والعلّة إلى معلولها، وفي الحقيقة نسبة الحرف إلى ذلك المعنى هي بعينها نسبة آلة التأثير إلى الأثر، فلا يكون الحرف في إحداث ذلك المعنى و إيجاده إلّا من قبيل السكين في كونها آلة في إيجاد قطع الشيء، فكما لا يصحّ أن يُقال: إنّ السكين معناه القطع، فكذلك لا يصحّ أن يُقال: إنّ معنى الحرف هو ذلك المعنى الذي يُوجده.

نعم، لو كان المراد لأرباب القول الثاني: أنّ الحرف لا أثر له، كما أنّه لا معنى له، وإنّما هو صرف العلامة؛ لحصل الفرق بينه وبين هذا الذي أفاده (دام ظلّه)، فإنّه بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) وإن لم يكن للحرف معنى تحت لفظه، إلّا أنّه يؤثّر أثراً نسمّيه معنى له تسامحاً وتساهلاً.

---

١. يُنظر: المطوّل: ٣٧.

٢. أرجّح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢١ شوّال، ١٣٤٥هـ).

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٧/١.

**فنقول:** إنَّ ما ذكر من شرط الواضع لا محصّل له، ومن هو الواضع؟ وكيف شرط هذا الشرط، وكيف لزم متابعته؟ كلّ ذلك لم يكن.

وأمّا ما أفاده في الكفاية - من توجيه ذلك بجعل الآليّة والاستقلاليّة من عوارض الاستعمال، وجعل ذلك شرطاً في الوضع، وتوجيه عدم صحّة استعمال أحدهما في مورد الآخر بذلك[1]، وإنّه وإن لم يكن استعمالاً في غير ما وضع له، إلّا أنّه استعمال بدون وضع؛ لتخلّف شرط الوضع - فهو أيضاً لا محصّل له؛ فإنّه مضافاً إلى ما تقدّم من الإشكال على شرط الواضع[2]، يرد عليه: لزوم كون الموضوع، بل المستعمل فيه هو القدر المشترك بين الملحوظ آليّاً، والملحوظ استقلالاً.

وإن شئت قلت: إنَّ ذلك هو المجرّد من لحاظ الآليّة والاستقلاليّة، ولا ريب في بطلان ذلك اللازم؛ لعدم تعقّل ذلك القدر المشترك، واستحالة التجريد من لحاظ الآليّة والاستقلاليّة، فإنَّ ذلك من قبيل ارتفاع النقيضين، ولا ريب في استحالته كاستحالة اجتماع النقيضين؛ فإنَّ لحاظه آلة وعدم لحاظه آلة من قبيل المتناقضين لا الضدّين كي يُقال يمكن ارتفاعهما.

**فقد[3] تلخّص لك:** أنَّ الحقّ في المعنى الحرفيّ هو القول الثالث، وهو أنَّ الحروف بأسرها موجدة لمعانيها بخلاف الأسماء، فإنَّها بأسرها حاكية عن معانيها مخطرة لمفاهيمها في ذهن السامع، فيكون المعنى الذي يوجد بالحرف من قبيل المصداق الخارجيّ، والمعنى الاسميّ من قبيل المفاهيم.

كما يتّضح لك هذا الفرق في مثل «الترجيّ» الحاصل بكلمة «لعلّ» في

---

١. أي بسبب الاختلاف في أصل الوضع، فتكون الآليّة والاستقلاليّة من عوارض الاستعمال.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٢٧.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ شوّال، ١٣٤٥هـ).

مثل «لعلّ زيداً هالك» و«الترجيّ» المستفاد من كلمة «الترجي»، وفرق واضح بين المصداق والمفهوم.

في المعاني الحرفيّة وأركانها الأربعة

**الركن الأوّل** وهذا - أعني كون الحروف موجدة لمعانيها والأسماء حاكية عنها - هو الركن الأوّل من الأركان الأربعة التي يتمّ بها مختارنا في المعنى الحرفيّ الذي هو ثالث الأقوال.

**الركن الثاني** أنّ المعنى الاسميّ له في حدّ نفسه تحقّق في موطنه قبل الاستعمال، فأيّ اسمٍ تفرضه من الأسماء له معنى ومفهوم متحقّق في موطنه ولو في عالم الاعتبار، ويكون ذلك الاسم حاكياً عنه عند استعماله فيه، ولا يتوقّف تحقّق ذلك المعنى على الاستعمال، بخلاف الحرف فإنّه لا تحقّق لمعناه قبل الاستعمال، وإنّما يكون تحقّقه عند الاستعمال.

**الركن الثالث** أنّ المعنى الحرفيّ بجميع أنواعه لا موطن له إلّا الاستعمال، فيكون قوامه هو الاستعمال، والمعنى الاسميّ له في حدّ نفسه موطن غير الاستعمال، وإن فرض أنّه يُوجد عند الاستعمال، فالبيع الموجَد بقول القائل: «بعتُ» في مقام الإنشاء وإن كان وجوده بهذه الجملة الإنشائيّة، إلّا أنّ وجوده بذلك لا يكون مثل وجود المعنى الحرفيّ في كون موطنه الاستعمال، بل إنّ وجوده يكون في موطن نفسه من عالم الاعتبار.

**وبالجملة**: قول القائل: «بعتُ» لا يتضمّن إلّا مادّة وهيئة.

أمّا المادّة: فهي موضوعه لمفهوم البيع، وهي في هذا الاستعمال حاكية عن ذلك المفهوم الكلّيّ.

وأمّا الهيئة: فهي لنسبة ذلك المفهوم من المادّة إلى المتكلّم، فإن كان إلقاء تلك الجملة في مقام الحكاية والإخبار عن بيعٍ وقع فيما مضى

كانت الجملة خبريّة، وعن إلقائها في ذلك المقام ينتزع مفهوم الإخبار.

وإن كان إلقاء تلك الجملة في مقام إنشاء البيع وإيجاده في الخارج أيّ في عالمه الذي يمكن وجوده فيه كانت الجملة إنشائيّة، وعن إلقائها في ذلك المقام ينتزع مفهوم الإنشاء، فليس الإخبار والإنشاء ممّا تستعمل فيه هذه الجملة ومن معانيها، بل هما مستفادان من السياق، ومن قرائن المقام.

**ثمّ إنّ** مجموع «بعتُ» الإنشائيّة مادّة وهيئة وإن كانت موجدةً للبيع، كما أنّ الحروف موجدة لمعانيها، إلّا أنّ الحروف إنّما تُوجِد معانيها في موطن الاستعمال؛ إذ لا موطن لها إلّا موطن الاستعمال، والبيع الذي تُوجِده هذه الجملة الإنشائيّة لا تُوجِده إلّا في موطنه، لا في موطن الاستعمال.

**فلا يُقال:** إنّ مادّة البيع في «بعتُ» الإنشائيّة من قبيل الحروف في كون معناها إيجاديّاً، فلا يحصل الفرق بين هذا المعنى الاسميّ وبين المعاني الحرفيّة لكون الجميع معانٍ إيجاديّة، وذلك للفرق الواضح بينها.

**أمّا أوّلاً:** فلما عرفت من أنّ معنى مادّة البيع في «بعتُ» الإنشائيّة ليس هو ذلك البيع الذي يُوجد بهذه الجملة، بل إنّ معناها هو مفهوم البيع الكلّيّ، فلا يكون معنى المادّة إيجاديّاً.

**وأمّا ثانياً:** فلأنّ البيع الخارجيّ الحاصل بقول القائل: «بعتُ» الإنشائيّة إنّما هو نتيجة مجموع المركّب من المادّة والهيئة في مقام الإنشاء، وهو وإن كان حاصلاً بإلقاء هذه الجملة في ذلك المقام، إلّا أنّه لا يشترك مع المعنى الحرفيّ في أنّه لا موطن له إلّا الاستعمال، وإن شاركه في أنّه إيجاديّ؛ وذلك لما عرفت[1] من أنّ للبيع المذكور موطناً في عالمه الذي هو عالم الاعتبار، فلا

---

١. يُنظر: صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

يكون موطنه هو الاستعمال.

**وبالجملة**: ففرق واضح بين معنى الهيئة، وذلك البيع الذي تُوجِده هذه الجملة المركّبة من مجموع المادّة والهيئة، فإنّهما وإن كان كلّ منهما إيجاديّاً، إلّا أنّ الأوّل لا موطن له إلّا الاستعمال، والثاني له موطن في عالمه غير موطن الاستعمال.

**لا يُقال**: إنّ معاني الحروف النسبيّة وإن كان لا موطن[1] إلّا الاستعمال، إلّا أنّ معاني الحروف غير النسبيّة، مثل «لعلّ» للترجّي لها موطن غير موطن الاستعمال؛ فإنّ الترجّي الحاصل بكلمة «لعلّ» له في حدّ نفسه موطن في عالم الاعتبار، كما أنّ للبيع المذكور موطناً كذلك[2].

**لأنّا نقول**: ليس الأمر كذلك؛ فإنّه لا موطن للترجّي المذكور إلّا موطن الاستعمال؛ لكونه محدوداً به، وينعدم بمجرّد انقضاء التلفّظ بهذه الجملة المشتملة على هذه اللفظة، بخلاف البيع المذكور لبقائه بعد انقضاء ذلك التلفّظ، هكذا أجاب (دام ظلّه) عن هذا الإشكال*.

في جواب المقرّر عن الإشكال بطريقٍ آخر

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ البقاء والانعدام لا ربط له بما هو محلُّ الكلام من كون الموطن هو موطن الاستعمال، أو موطن آخر، فإنّ ذلك - أعني البقاء والانعدام - ناشئ عن طبع المعنى، لا عن كون موطنه هو الاستعمال، أو موطن آخر، مع أنّ الانعدام غير مسلّم فيما ذكرناه من معاني الحروف المذكورة.

ولو سُلّم ذلك فيها، فلا ريب في عدم إمكان تسليمه في الطلب المستفاد من هيئة «افعل» فلا يحصل الفرق من هذه الجهة بين الطلب الذي تُوجِده صيغة «افعل» والطلب الذي تُوجِده جملة: «أطلب منك الفعل» إذا كانت

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (موطن لها).

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١/١٤٥.

إنشائيّة؛ لكون المعنى الموجد في كلّ منهما له موطن غير موطن الاستعمال، ولبقاء ذلك المعنى الذي هو الطلب في كلّ منهما بعد انقضاء اللفظ، كبقاء البيع الإنشائيّ.

وحينئذٍ، فالأولى في الجواب عن أصل الإشكال أن يُقال: إنَّ الغرض من كون موطن المعنى الموجد هو الاستعمال أنّه معنى قائم بالمفاهيم الاسميّة التي يرتبط بها ذلك الحرف الذي أوجد ذلك المعنى فيها والحروف غير النسبيّة بأسرها إنّما تكون معانيها قائمةً بما ترتبط به من المعاني الاسميّة، فإنَّ «الترجيّ» في «لعلّ زيداً هالك» إنّما تُوجده كلمة «لعلّ» قائماً بالهلاك المنسوب إلى «زيد»، بخلاف البيع الذي تُوجده الجملة الإنشائيّة، فإنّه إنّما يوجد قائماً بنفسه في عالمه، لا أنّه قائم بمفهوم شيء من الأسماء المذكورة في تلك الجملة الإنشائيّة.

وهكذا الحال في الطلب الحاصل، بمثل «اضرب» فإنّه قائم بالضرب المنسوب إلى المخاطب، بخلاف الطلب الحاصل بجملة: «أطلب منك الضرب» فإنّه لم يُوجد قائماً بمفهوم اسميّ، و إنّما أوجدته الجملة المذكورة في عالمه.

وبالجملة: فقولنا الإنشائيّ: «أطلب منك الضرب» يحصل منه طلب خارجيّ، وهو غير مفهوم الطلب المستفاد من مادّة الطلب في «أطلب منك الضرب»، وهما - أعني ذلك الطلب الخارجيّ الذي أوجدته الجملة المذكورة في عالمه، ومفهوم الطلب المستفاد من مادّة الطلب المذكورة فيها - نظير مفهوم البيع المستفاد من مادّة «بعتُ» ومصداقه الحاصل بإنشاء هذه الجملة.

ثمّ إنّه كما أنَّ جملة: «أطلب منك الضرب» الإنشائيّة مُوجدة للطلب في الخارج فكذا قولنا: «اضرب» موجدة للطلب المذكور، وكما أنَّ الطلب في الجملة الأولى لا يكون موطنه الاستعمال، و إنّما يكون موطنه هو عالمه الذي يُوجد فيه، فكذلك الطلب في الجملة الثانية، وكما أنَّ الأوّل لا يكون قوام وجوده الألفاظ

المذكورة، بحيث إنَّه يكون باقياً بعد انقضاء الاستعمال، فكذلك الثاني، وإنَّما الفرق بينهما أنَّ:

الأوَّل: لا يكون وجوده إلّا في عالمه، ولا تعلّق له بمفاهيم ما اكتنفه من الأسماء.

والثاني: لا وجود له إلّا في مفهوم الضرب الذي تكفّلته مادّة «اضرب»، لا بمعنى أنَّ الهيئة توجد الطلب مرتبطاً بالمادّة لينعدم بانعدام الألفاظ وانقضائها، بل بمعنى أنَّ الهيئة المذكورة توجد الطلب مرتبطاً بما تكفّلته المادّة من المفهوم الكلّيّ للضرب، وتكون موجبة لاتّصاف ذلك المفهوم الكلّيّ بالمطلوبيّة، وهذا الاتّصاف يبقى دائماً، ولا ينعدم بانعدام تلك الألفاظ وانقضائها.

فتحصّل: أنَّ الفارق بين المعاني التي توجد بالحروف، وبين المعاني التي توجد بالإنشاء أنَّ الأوَّل يوجد في مفهوم الأسماء المكتنفة بذلك الحرف، والثاني لا يُوجد إلّا في عالمه لا في مفاهيم الأسماء.

ولكن هذا الفرق أيضاً محتاج إلى التأمّل؛ لأنَّ بعض الحروف لا تكون موجدة لمعانيها في مفهوم الاسم، كما في مثل «صه» و«مه» ونحوهما بناءً على التحقيق من كونها حروفاً.

وما أوقعنا في الإشكال إلّا دعوى الفرق بين المعاني التي توجدها الحروف، والمعاني التي توجدها الجمل الإنشائيّة بمجموعها مادّة وهيئة، بعد الفراغ عن أنَّ معنى المادّة هو المفهوم الكلّيّ.

وما أدري أنَّه لو لم يمكن لنا أن نفرّق بينهما، فأيّ إشكال يتوجّه علينا؟ ولعلّ الإشكال المزبور ناشئ عن الخلط بين المفهوم والمصداق؛ فإنَّ الطلب الذي توجده صيغة «اضرب»، وكذلك الطلب الذي توجده «أطلب منك الضرب» - أعني الجملة الإنشائيّة - إنَّما هو مصداق الطلب.

وأمّا الطلب الذي تحكيه المادّة في «أطلب منك الضرب»، سواء كانت إنشائيّة أو إخباريّة فإنَّما هو مفهوم الطلب لا مصداقه الذي وجد في وعائه بصيغة «اضرب» أو بالجملة الإنشائيّة التي هي «أطلب منك الضرب».

**قد**[1] تقدّم[2] أنّ ما هو المختار في المعنى الحرفيّ مبنيّ على أربعة أركان:

الركن الأوّل: هو كونها إيجاديّة لا محكيّة.

الثاني: أنّها توجد في المفاهيم الاسميّة، وإليه يرجع ما يُقال: إنّ معنى الحرف موجود في غيره[3].

الثالث: أنّه لا موطن له إلّا الاستعمال، وبذلك يفرّق بين المعاني التي تُوجد بالجمل الإنشائيّة، وبين المعاني الحرفيّة.

الرابع: أنّ المعنى الحرفيّ لا بُدَّ أنْ يكون مغفولاً عنه وذلك معنى كونه آليّاً.

وهذه الأركان الأربعة لا بُدَّ من اجتماعها في المعنى الحرفيّ؛ فإنّه لو اختلّ الرابع منها بأن كان المعنى ملتفتاً إليه، فلازمه أن لا يكون موطنه الاستعمال،

---

وهكذا الحال في مثل «لعلّ زيداً حاضر» وفي مثل «أترجّى حضور زيد»؛ فإنّ «الترجّي» الذي وجد بواسطة الجملة الأولى هو مصداق.

وأمّا البيع الذي دلّت عليه المادّة في هذه الجملة - سواء كانت إنشائيّة أو إخباريّة - فليس هو إلّا مصداق البيع.

وبالجملة: ليس مصداق البيع الذي أوجدناه بقولنا: «بعتُ» الإنشائيّة هو معنى مادّة البيع فيها كي يكون معنى مادّة البيع إيجادياً، بل إنّ معنى مادّة البيع هو المفهوم الكلّيّ.

غايته أنّه بإنشاء نسبة ذلك المفهوم الكلّيّ إلى المتكلّم ينوجد مصداق من البيع، وهذا المصداق الذي وجد ليس هو معنى مادّة البيع،

بل ولا هو معنى هيئة «بعتُ»، بل هو موجود تكوينيّ، وآلة إيجاده هو مجموع تلك الجملة مادّة وهيئة إذا كان إعمالها في مقام الإنشاء لا في مقام الإخبار والحكاية.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ شوّال، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

٣. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٢١٢/٤.

بل يكون له موطن في نفسه خارج الاستعمال، ولازم ذلك أن يكون حاصلاً في نفسه لا أنّه قائمٌ بالغير، ولازم كونه قائماً بنفسه أن يكون محكيّاً لا إيجاديّاً، فيخرج بذلك عن كونه حرفيّاً، ويكون اسميّاً.

في تعريف الحرف حسب رواية أبي الأسود الدؤليّ

**ثمّ إنَّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ جميع ما ذكر من تعاريف الحرف غير جامع لهذه الأركان الأربعة، بل كلُّ تعريفٍ من هذه التعاريف لا بُدَّ أن يكون ناقصاً ركناً من هذه الأركان.

والسرّ في ذلك: أنّهم لم يلتفتوا إلى الركن الأوّل من هذه الأركان وتخيّلوا أنَّ معناه غير إيجاديّ سوى المحقّق صاحب الحاشية[1] وبعض من تقدّمه[2] التفتوا إلى هذا الركن، وأحسن التعاريف هو ما اشتملت عليه الرواية عن أبي الأسود الدؤليّ في إحدى نسختيها، وهي: «الحرف ما أوجد معنى في غيره»[3]، أمّا النسخة الأُخرى، وهي: «الحرف ما أنبأ عن معنى ليس بفعل ولا اسم»[4]، ففيها إشكال.

وكذلك قوله عليه السلام: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»[5]، وما المراد بهذه الحركة؟ وكون المراد ما عليه اصطلاح الحكماء من الخروج من العدم إلى الوجود، ومن القوّة إلى الفعل، يُبعده أنّه تعريف بما لم يعرفه أمثال أبي الأسود، وهذا الاصطلاح إنّما حصل في الأزمنة المتأخّرة.

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١/١٤٥.

٢. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١/١٨٥.

٣. الفصول المختارة: ٩١، وبحار الأنوار: ٤٠/١٦٢، تتمّة كتاب تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، ب٩٧.

٤. أمالي الزجاجيّ: ٢٣٨.

٥. الفصول المختارة: ٩١، وبحار الأنوار: ٤٠/١٦٢، تتمّة كتاب تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، ب٩٧.

وهناك إشكال آخر في هذه الرواية في جعل الفعل مقابلاً للاسم والحرف، وليس هو إلّا مركّباً منهما.

وهذا إشكال وارد على هذا التقسيم، وليس مختصّاً بهذه الرواية وإنّما نسبناه إليها لأنّها الأصل في هذا التقسيم*.

في[1] هذه اللّيلة أفاد (دام ظلّه) أنّ الرواية المشتملة على النسخة الأُولى أرجح من الثانية؛ لقوّة مضمونها باعتبار اشتمالها على شرح حقيقة المعنى الحرفيّ على التحقيق الذي لا يمكن صدوره خصوصاً في تلك الأزمنة إلّا منهم عليهم أفضل الصلاة والسلام، فيكون من قبيل اشتمال إحدى الروايتين المتعارضتين على ما يكون بيانه من قبيل الإعجاز.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أخذ في شرح ما تضمّنته الرواية الشريفة من حدّ الفعل، وتوجيه كونه قسماً ثالثاً، إلّا أنّي لم أتمكن من تحرير ما أفاده (دام ظلّه)[2].

في عدم كون المصدر واسمه مادّة الاشتقاق

**وكان**[3] حاصل ما استفدته منه (دام ظلّه) في هذه اللّيلة ما يلي: لا يخفى أنّ الأصل في الاشتقاق ليس هو المصدر[4]؛ لكونه مشتملاً على

---

* **قلتُ**: بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة من تعداد الأركان الأربعة وشرحها ترتفع الإشكالات السابقة التي أوردناها بالأمس، فلاحظ وتدبّر.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ شوّال، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٥٧١/١.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «في ليلة السبت: ٢٧، والأحد: ٢٨ شوّال، ١٣٤٥هـ تعطّل الدّرس من جهة فاتحة المرحوم الشيخ علي زين العابدين ﷺ، وليلة الاثنين: ٢٩ شوّال، أعاد (دام ظلّه) ما تقدّم منه في ليلة الأربعاء: ٢٤ شوّال، ١٣٤٥هـ».

٤. يُنظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: ٢٣٥/١، (مسألة: ٢٨).

هيئة دالّة على النسبة، ولا اسم المصدر[١]؛ لأنّه ملحوظ بما أنّه حدث بحت مجرّد عن النسبة، فلا يُعقل أن يكون هو مادّة المشتقّات لأخذ النسبة في مادّتها.

مضافاً إلى أنّه أيضاً مشتمل على هيئة لها دخل في دلالته على معناه الذي هو الحدث المجرّد، فلا يُعقل أن يكون مادّةً للمشتقّات؛ لأنّ ذلك موجب لزوال هيئته، وهو موجب لارتفاع دلالته على ذلك المعنى.

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن نقول: إنّ مادّة المشتقّات، والأصل فيها هو نفس الحروف المأخوذة «لا بشرط» من حيث الهيئة الموضوعة لذلك المعنى الإجماليّ الصالح لأن يلحظ بلحاظات مختلفة حسبما يتهيّأ به من هيئات المشتقّات الذي يكون نسبة لفظه إلى ألفاظ المشتقّات، ومعناه إلى معانيها، كنسبة المادّة الهيولائيّة إلى الصور النوعيّة، فلا يكون للفظ المادّة المذكورة التي هي أصل المشتقّات وجود استقلاليّ في عالم الألفاظ، ولا لمعناه وجود كذلك في عالم المعاني، وإنّما يكون وجودهما في ذلك نظير وجود الهيولى في الصور[٢].

**ثمّ إنّ** تلك المادّة التي هي أصل المشتقّات لا يكون لها تحصّل في عالم الألفاظ، ولا لمعناها تحصّل في عالم المعاني إلّا بطروّ الهيئة عليها، وأخذها منسوبةً إلى الفاعل أو غيره ممّا يمكن نسبتها إليه، فإذا طرأت عليها تلك الهيئة، وأخذت منتسبة كذلك كان للفظها تحصّل في عالم الألفاظ، ولمعناها تحصّل في عالم المعاني.

---

١. يُنظر: كتاب المشتقّات: ٥.

٢. يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٧٧/٥.

والمادّة المأخوذة منتسبة هي المعبّر عنها بالفعل، فيكون معنى الفعل اسمياً من جهة كون معناه مستقلّاً ولفظه حاكٍ عنه، وبمنزلةِ المعنى الحرفيّ من جهة أنّ معناه لا يكون له تحصّل في عالم المعاني إلّا بأخذه النسبة فيه الموجب لتوقّف تحصّله على المنسوب إليه، بل هو أردأ من الحرف من هذه الجهة؛ لأنّ لفظ الحرف وحده له تحصّل في عالم الألفاظ، والفعل وحده لا تحصّل له في عالم الألفاظ، وإنّما يتحصّل ويدخل في عالم الألفاظ عند تركّبه مع المنسوب إليه، فالفعل من الجهة الأولى يشارك الأسماء ومن الجهة الثانية - وهي توقّف تحصّل معناه، وتحصّل لفظه على التركّب مع الغير- يخالف جميع الأسماء؛ فإنّ الأسماء كلّها لها لفظ متحصّل في عالم الألفاظ، ومعنى متحصّل في عالم المعاني من دون توقّف على تركبه مع الغير، فأيّ اسمٍ تفرضه من الأسماء يمكن التلفّظ به وحده، ويكون مخطراً معناه بالبال عند التلفّظ به وحده، وإن توقّفت الفائدة على انضمام ما تتمّ به الفائدة، بخلاف الفعل الذي هو المادّة المنسوبة إلى الغير فإنّه لا يمكن التلفّظ به وحده، ولا يتحصّل معناه في عالم المعاني، ولا لفظه في عالم الألفاظ إلّا بالتركّب مع الغير، ولأجل هذا صار الفعل يسند ولا يسند إليه، والاسم يسند ويسند إليه.

**وبالجملة**: فليس هو مركّباً من اسم وحرف؛ كي لا يكون قسماً ثالثاً، ولا اسماً متضمّناً لمعنى الحرف؛ كي يشاركه في كونه قسماً مستقلّاً سائرُ الأسماءِ المتضمّنة لمعاني الحروف كـ«أسماء الإشارة»، و«الموصولات» ونحوها حتّى أسماء الأفعال.

أمّا اسم الفاعل فهو اسم بحت، وهيئته دالّة على معنى اسميّ؛ إذ ليس الفعل من ذلك القبيل، بل هو حرف من جهة، واسم من جهة أُخرى، وليس

لنا ما هو واجد لهاتين الجهتين إلّا الفعل؛ فإنّ ما ذكرناه من هذه الأسماء و إن كانت لها معانٍ اسميّة كـ«الفعل» إلّا أنّ معانيها لا يتوقّف تحصّلها في عالم المعاني على التركّب مع الغير، والانضمام إليه ولفظها أيضاً لا يتوقّف تحصّله في عالم الألفاظ على ذلك، بخلاف الفعل؛ لتوقّف تحصّل كلٍّ من لفظه ومعناه في عالمه على التركّب مع الهيئة والمنسوب إليه.

في بيان معنى الحركة المذكورة في الرواية

ولعلّ هذا هو المراد من الحركة التي تضمّنتها الرواية الشريفة بأن يكون المراد بالحركة الخروج من القوّة إلى الفعل، والمراد من خروجه من القوّة إلى الفعل أنّه قبل التركّب مع الغير لم يكن الفعل من عالم الألفاظ، ولا من عالم المعاني إلّا بالقوّة، وبعد التركّب مع الهيئة وأخذ النسبة فيه يدخل في ذلك العالم ويتحصّل له لفظ ومعنى، ويخرج بذلك من القوّة إلى الفعل، والرواية الشريفة عبّرت عن ذلك الخروج بالحركة.

**نعم**، حمل الرواية على هذا المعنى يحتاج إلى تعارف في استعمال الحركة في الخروج المذكور، ولا يبعد تحقّق ذلك التعارف.

وبذلك كلّه اتّضح لك الوجه في تثليث الأقسام، كما أنّه قد اتّضح به شرح ما تضمّنته الرواية الشريفة من تعريف الفعل، هذا ما فهمته منه (دام ظلّه)*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه على هذا البيان يكون المراد بالمسمّى هو المعنى الفعليّ، ولكن يقع الإشكال حينئذٍ في أمور ثلاثة:

اختصاص المسمّى بإضافة الحركة، بمعنى الخروج المذكور إليه، فإنّ لفظ ذلك المسمّى أيضاً قد خرج وتحرّك من القوّة إلى الفعل.

ولزومه للمخالفة في المراد بالمسمّى في التعريفين.

وفي التعبير بالإنباء الذي هو الإظهار والحكاية.

فإنّ ذلك لا يُلائم ما أفاده (دام ظلّه) من معنى الحركة، فإنّ الحركة بذلك المعنى إنّما هي عمل خارجيّ، وفعل تكوينيّ للهيئة والتركيب، لا أنّه معنى يظهره الفعل، وينبئ عنه، ويحكيه.

ولو أغضينا النظر عن ذلك، وسلّمنا كون الإنباء مساوقاً للإيجاد المتقدّم بيانه في المعنى الحرفيّ، لم يكن التعبير به في هذا المقام صحيحاً؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ في المعاني التي تُوجدها الحروف في غيرها.

والمفروض - كما عرفت - أنّ الحركة بذلك المعنى ليست من مقولة المعاني، و إنّما هي فعل تكوينيّ.

ولو تنزّلنا عن جميع ذلك وقلنا: إنّ الإنباء في الرواية مساوق لإيجاد الفعل التكوينيّ لكان حقّ التعبير أن يُنسب الإنباء بذلك المعنى إلى الهيئة أو التركيب؛ فإنّها هي التي أخرجت الفعل من القوّة إلى الفعل، وبها تحصّل له معنى ولفظ، ولا وجه لنسبته إلى الفعل نفسه، وكيف يكون الفعل مؤثّراً في نفسه ذلك الأثر؟

وكيف كان، فإنّي لم أتوفّق لإدراك ما أفاده (دام ظلّه) في شرح هذه الفقرة من الرواية الشريفة.

والذي أتخيّله في المراد من هذه الفقرة الشريفة أنّ المراد بالمسمّى هو الفاعل، والمراد بالحركة فعله وحدثه الصادر منه بما أنّه صادر منه، لا بما أنّه حدث بحت، فإنّ كلّ حدثٍ حتّى السكون باعتبار صدوره عن محدثه وحدوثه عنه، فهو حركة ولو تسامحاً وتساهلاً، فالفعل هو المادّة لكنّ لا باعتبار نفس مدلولها الذي هو نفس الحدث، بل باعتبار ذلك المعنى الذي أحدثته فيه الهيئة - أعني انتسابه إلى الفاعل - وصدوره عنه وهو - أعني الحدث - بهذا الاعتبار - أعني اعتبار صدوره عن الفاعل الذي جاء من قبل الهيئة - حركة لذلك الفاعل المعبّر عنه في لسان العصمة بالمسمّى والفعل - أعني المادّة المذكورة المأخوذة بالاعتبار المذكور - منبئ عن حركة المسمّى بالمعنى المذكور، فيكون الفعل متوسّطاً بين الاسم والحرف، حيث إنّ الحرف لا معنى له إلّا ما يُوجده في غيره على ما تقدّم تفصيله[1].

---

١. يُنظر: صفحة ٧٢ من هذا الجزء.

ومعنى الفعل - أعني المادّة المذكورة - ليس كذلك، وحيث إنَّ معناها لم يُؤخذ في نفسه، وإنَّما أُخذ بما أنَّه حركة للفاعل - أي بما أنَّه منتسب إليه وصادر عنه - كان ممتازاً عن الاسم، ولأجل هذه الجهة لم يصحّ أن يكون الفعل مسنداً إليه، وصحّ أن يكون مسنداً.

أمّا اسم الفاعل فهو اسم بحت كسائر الأسماء؛ فإنَّ مادّته لم يكن معناها مأخوذاً بما أنَّه منسوب إلى الذّات المعتبر عنها بالمسمّى، بل بما أنَّه عنوان للمسمّى، وكون المادّة مأخوذة كذلك إنَّما جاء من قبل الهيئة؛ لأنَّها - أعني الهيئة - توجد هذا المعنى - أعني كون المادّة عنواناً للمسمّى - في مدخولها الذي هو المادّة، وبذلك يكون اسم الفاعل منبئاً عن نفس المسمّى - أعني ما أخذت المادّة عنواناً له - والفعل منبئاً عن حركة المسمّى، وأعني بالحركة مفاد المادّة من حيث الصدور عن المسمّى والانتساب إليه.

ثمّ إنَّه بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) من توجيه تثليث الأقسام، وجعل الفعل قسماً ثالثاً، وتوجيه مفاد الرواية الشريفة، أورِدَ عليه بأنَّ اسم الفاعل وسائر المشتقّات الاسميّة تشارك الفعل فيما أفاده من كون تحصّله لفظاً ومفهوماً متوقّفاً على الهيئة، فكما أنَّ المادّة في الفعل لا تكون داخلة في عالم الألفاظ، ولا معناها داخلاً في عالم المعاني، إلّا بعد انضمام الهيئة وتركبها معها، فكذلك اسم الفاعل.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك: بالفرق بينهما بأنَّ مفاد الهيئة في اسم الفاعل ونحوه معنى اسميّ؛ لما سيأتي التحقيق في ذلك في باب المشتقّ[1] من عدم دلالة الهيئة فيه على النسبة، وإنَّها إنَّما تدلّ على نفس الذات المعنونة بالعنوان الخاصّ.

ورُبّما يتوهّم ممّا أفاده (دام ظلّه) من الجواب: أنَّ مراده أنَّ الفرق بينهما أنَّ المعنى المتحصّل في الفعل بواسطة انضمام الهيئة إلى المادّة ليس معنى أفراديّاً صالحاً للقيام بنفسه، كسائر المعاني الأفراديّة، فإنَّ الهيئة لمّا

١. يُنظر: صفحة ١٨٢، وما بعدها من هذا الجزء.

كانت فيه للنسبة كان المعنى الحاصل بواسطتها معنىً نسبيّاً، يتوقّف تحصّله في عالم المعاني على ذكر المنسوب إليه، بخلاف المعنى المتحصّل للمادّة بواسطة هيئة اسم الفاعل، فإنّ الهيئة فيه لمّا لم تكن للنسبة كان المعنى المتحصّل بها معنىً أفراديّاً صالحاً للتحصّل في نفسه في عالم المعاني بلا توقّف على الانضمام إلى منسوبٍ إليه.

وفيه: أنّ غاية ما في هذا البيان أن يكون المعنى المتحصّل للمادّة بواسطة طروّ الهيئة الفعليّة معنىً منسوباً إلى المنسوب إليه، وهذا لا يُوجب أن يكون تحصّله في عالم المعاني متوقّفاً على الانضمام إلى المنسوب إليه على وجه يكون تعقّله متوقّفاً على ذلك، فإنّ كلّ معنى أفراديّ لا بُدّ أن يكون في عالم التركيب طرفاً لإضافةٍ من الإضافات، وبالضرورة لا يكون تحصّله متوقّفاً على ذكر الطرف الآخر، وإلّا لم تكن المعاني الأفراديّة متحصّلة.

وبالجملة: فتحصّل المعنى الفعليّ لا يتوقّف إلّا على انضمام الهيئة إلى المادّة، وليس له توقّف على التركّب مع المنسوب إليه.

ومن الواضح أنّ اسم الفاعل يُشارك الفعل في هذا المقدار من التوقّف، وإن كانت الهيئة في الأوّل للنسبة، وفي الثاني لمعنى اسميّ.

ولعلّه مراده (دام ظلّه) بما أفاده من الفرق غير هذا التوهّم، وذلك بأن يكون المراد أنّه لا دلالة لنفس الهيئة في اسم الفاعل على شيء، وإنّما المجموع المركّب من المادّة والهيئة موضوع لمعنى اسميّ بسيط له تحصّل في نفسه بخلاف الهيئة في الفعل، فإنّها لمّا كانت دالّة على النسبة

كان معنى المادّة الفعليّة متوقّفاً تحصّله على الانضمام إلى الهيئة.

وقد يُورد على هذا الفرق: بأنّ لازمه كون اسم الفاعل غير مشتقّ.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الالتزام بكون المجموع المركّب من مادّة اسم الفاعل وهيئته موضوعاً لمعنى اسميّ بسيط لا يستلزم عدم اشتقاقه، مع أنّه لو فرض أنّه يستلزمه، فأيّ دليلٍ على بطلان هذا اللازم، فتأمّل.

ولا يخفى أنّ هذه التمحلات إنّما نحتاج إليها مع الغضّ عمّا ذكرناه، وإلّا فمع الالتزام به لا يتوجّه شيء من هذا الإشكال.

المقام الثاني في وضع الحروف والأسماء الملحقة بها

قد[١] تقدّم الكلام مفصّلاً على الأقوال[٢] في المعنى الحرفيّ، وإنّ المختار هو القول الثالث، وبقي الكلام في كونه جزئيّاً أو كلّيّاً.

**وفيه أقوال ثلاثة:**

**الأوّل:** أنّه موضوع بالوضع العامّ والموضوع له عامّ، والمستعمل فيه أيضاً عامّ[٣].

**الثاني:** أنّه موضوع بالوضع العامّ والموضوع له عامّ، إلّا أنّ المستعمل فيه خاصّ[٤].

**الثالث:** أنّه موضوع بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ[٥].

---

وحاصل ما نقوله في اسم الفاعل: إنّ الهيئة فيه دالّة على معنى حرفيّ، وهو كون المادّة مأخوذة عنواناً للذات، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الأفعال؛ فإنّ المعنى الحرفيّ الذي تدلّ عليه الهيئة في الأفعال هو كون المادّة مأخوذة من حيث الصدور والانتساب إلى الفاعل المعتبر عنه في لسان العصمة بالحركة، وبه يتمّ تثليث الأقسام، ويتّضح منه شرح تلك الفقرة الشريفة، وهو لا ينافي كون اسم الفاعل مشتقّاً، مع الالتزام ببساطة مفهومه ومدلوله، وعدم دلالة هيئته على النسبة حتّى التقييديّة.

نعم، لا بُدَّ من الالتزام بتركّب الدال فيه كما عرفت، وهو لا ينافي بساطة المفهوم والمدلول، فتأمّل.

---

١. أرجَ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الثلاثاء: غرة ذي القعدة، ١٣٤٥هـ وكان إعادة لما سبق، وكان الشروع الأربعاء: ٢ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ».

٢. يُنظر صفحة (٧٢) من هذا الجزء.

٣. هذا ما اختاره المحقّق الخراساني ﷺ، يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٥/١.

٤. هذا ما اختاره جمع من الأعلام منهم صاحب هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدّين: ١٧٨/١، ١٨٤، والمحقّق الخراساني ﷺ في كفاية الأُصول: ٢٥/١.

٥. هذا ما اختاره المحقّق التفتازانيّ في شرح مختصر المعاني، يُنظر: شروح التلخيص: ١٠/٤.

وبعد الفراغ عن بطلان القول الثاني؛ لكونه مستلزماً للمجاز بلا حقيقة[1]، وهو منافٍ لحكمة الوضع، وتصحيحه بشرط الواضع ممّا لا يخفى فساده، كما تقدّم[2]، يبقى الترديد بين القولين.

وحاصل ذلك: أنَّ الخصوصيّة هل مأخوذة في الموضوع له أم هي أجنبيّة عن ذلك، وإنّما هي من قبل الاستعمال، وغير داخلة في المستعمل فيه، ولا في الموضوع له.

**وبعبارةٍ أُخرى**: الخصوصيّة المذكورة إنّما هي في تحصّل المعنى الحرفيّ، وتحقّق وجوده، وهي غير داخلة في هويّة ذاته وهو المختار، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

المقدّمة الأولى في بيان كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

**الأولى**: في بيان كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته، **فنقول**: إنَّ محصّل كون المفهوم الاسميّ كلّيّاً أن يكون ذلك المفهوم صالحاً للانطباق على كثيرين، وكلّيّة المعنى الحرفيّ ليست كذلك؛ إذ ليس له مفهوم ملحوظ مستقلّاً كي يكون ذلك المفهوم صالحاً للصدق على أفراده، وإلّا لكان معنى اسميّاً، مثلاً الابتداءات الخارجيّة التي تُوجدها لفظة «من» عند الاستعمال هي لا شكّ ابتداءات جزئيّة خارجيّة؛ لكونها وجودات خاصّة، والكلّيّ لتلك الابتداءات ليس أمراً مفهوميّاً، بل هو نفسها خارجاً، كما في الطبيعيّ الموجود في أفراده، وكلُّ واحدٍ من تلك الابتداءات مصداق لذلك المفهوم الكلّيّ، فالكلّيّ في الأسماء منطبق على أفراده، وفي الحروف تكون الأفراد منطبقة على الكلّيّ.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦.

٢. يُنظر: صفحة (٧٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

ومعنى قولنا: إنَّ الحرف موضوع بالوضع العامّ والموضوع له عامّ، أنَّ الواضع جعل مفهوم الابتداء الكلّيّ الاسميّ قنطرة للحاظ الابتداء الخارجيّ الذي تُوجده لفظة «من»، ووضع لفظ «من» لذلك الكلّيّ الطبيعيّ الخارجيّ المجرّد عن خصوصيّة المحلّ.

ومعنى أنَّ الموضوع له خاصّ أنّه وضع لفظ «من» لكلّ واحدٍ من تلك الوجودات الخارجيّة التي تُوجدها لفظ «من» مع أخذ خصوصيّة المحلّ فيه.

ولعلّ المراد من كون المعنى الحرفيّ جزئيّاً إضافيّاً - كما أفيد - أنّه جزئيّ بالإضافة إلى ذلك المفهوم الاسميّ الذي كان لحاظه قنطرة للحاظ الموضوع له في الحروف، وإن كان ذلك المعنى الحرفيّ كلّيّاً باعتباركونه عين جميع تلك الابتداءات الخاصّة المعرّاة عن خصوصيّة المحلّ، كما أنَّ هذا المعنى هو المراد لصاحب الفصول، حيث يقول ما حاصله: إنَّ القيد والتقييد كلاهما خارجان عن الموضوع له في باب الحروف[1]؛ بأن يكون مراده أنّها موضوعة لذلك الكلّيّ الموجود بعين وجود تلك الأفراد، فيكون القيد - أعني الخصوصيّة الخارجيّة - والتقييد بها كلاهما خارجين عن الموضوع له.

المقدّمة الثانية في تحرير النزاع في كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته

**المقدّمة الثانية:** في تحرير النزاع في كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته فمن يقول: إنّه كلّيّ يقول إنَّ خصوصيّة المحلّ خارجة عن هويّته، ومن يقول: إنّه جزئيّ يقول: إنَّ تلك الخصوصيّة داخلة في هويّته.

المقدّمة الثالثة في مبنى ذلك النزاع

**المقدّمة الثالثة:** في مبنى ذلك النزاع وحاصله: أنّه قد مرّ[2] في بيان

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦.

٢. يُنظر: صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

أركان المعنى الحرفيّ أنّه يُوجد معناه في غيره نظيروجود العرض في موضوعه ومحلّه، فكما أنّ العرض كـ«السواد» - مثلاً - لا يكون موجوداً إلّا في موضوعه كـ«الجسم»، فكذلك المعنى الحرفيّ لا يُوجد إلّا في ضمن المعنى الاسميّ.

ثمّ إنّ الوجود في الموضوع وإن توقّف عليه وجود العرض الذي هو السواد، إلّا أنّ ماهيّة السواد وحقيقته لا توقّف لها على الموضوع، بمعنى أنّ وجود العرض يتوقّف على وجود موضوعه، لكنّ تحقّق ماهيّة السواد في صقعها، وعالم ذاتها غيرمتوقّف على وجود الموضوع، حيث إنّ السواد سواد وجد المحلّ الذي يقوم به، أولم يُوجد، بل إنّ السواد سواد، وإن لم يكن بنفسه موجوداً.

وعلى هذا القياس نقول: المعنى الحرفيّ يتوقّف وجوده، وتحصّله على الوجود في الغير، لكنّ هويّته وحقيقته لا تتوقّف على ذلك.

**وتوضيح**[1] ما تقدّم: أنّهم قسّموا المفهوم إلى كلّيّ وجزئيّ، فقالوا: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئيّ، و إلّا فكلّيّ»[2].

ومرادهم بالمفهوم: الأمر العُقلائيّ الذي لا موطن له إلّا العقل إذا لُوحظ بالنسبة إلى ما يفرض وجوده من أفراده ومصاديقه الموجودة في وعائها من خارج، أو ذهن، أو محض اعتبارٍ إن امتنع انطباقه وصدقه على كثيرين من تلك الأفراد كان ذلك المفهوم جزئيّاً، وإلّا كان كلّيّاً.

ولمّا كان المقسم في هذا التقسيم هو المفهوم العُقلائيّ كان مورد هذا التقسيم هو المعانيّ الاسميّة.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٥ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازانيّ: ٣٠.

أمّا المعاني الحرفيّة فلمّا كانت محض موجودات تُوجدها الحروف في المعاني الاسميّة في موطن الاستعمال لم يتأتَّ فيها التقسيم المزبور، وكان عدم اتّصافها بالجزئيّة والكلّيّة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لما عرفت من كون المقسم هو المفهوم العُقلائيّ بالقياس إلى ما يُوجد من أفراده من حيث إمكان الصدق على كثيرين منها وعدمه.

أمّا نفس تلك المصاديق الموجودة في موطن الاستعمال فلا يُعقل أن تكون منطبقة على شيء يكون تحتها كي تكون متّصفة بالكلّيّة والجزئيّة.

**وبالجملة**: فالمفهوم لمّا كان صالحاً للانطباق على ما تحته، وللحمل عليه صحّ اتّصافه بالكلّيّة والجزئيّة باعتبار إمكان صدقه وحمله على الكثير وعدم إمكان ذلك، بخلاف المعاني الحرفيّة، فإنّها من قبيل المصاديق التي تُوجدها الحروف في موطن الاستعمال، فليس لها ما تحتها حتّى يُقال إنّها يمكن أن تصدق على الكثير منه، ويمكن أن لا تصدق إلّا على واحدٍ.

فالمفاهيم الاسميّة تنطبق على ما تحتها، وتحمل عليه، فيُقال: «زيد إنسان» و«عمرو إنسان» وهكذا.

والمعاني الحرفيّة ليس لها ما تحتها كي تحمل وتنطبق عليه، فلا تقع محمولة في القضيّة الحمليّة.

**نعم**، الأمر فيها بالعكس، بمعنى أنّها تنطبق على المفهوم، وهو يحمل عليها، فتقع موضوعاً في القضيّة المذكورة، فيشار إلى ما تُوجده آلة الترجّي، مثل «لعلّ» ويُقال: هو ترجّي.

فالمفاهيم الاسميّة تحمل على ما تحتها، والمعاني الحرفيّة إنّما يحمل عليها ما فوقها من المفاهيم الاسميّة، ولا تحمل هي على شيء.

**لا يُقال:** لا يصحّ أن يحمل على المعنى الحرفيّ مفهوم اسمي؛ لأنَّ المفهوم الاسميّ لا يُعقل اتّحاده وصدقه على المعنى الحرفيّ إلّا بالتجريد، وحينئذٍ فينقلب معنى اسميّاً، فلا يتمّ ما ذكرتموه من حمل المفاهيم الاسميّة على المعنى الحرفيّ، فلا يمكن أن يُقال: إنَّ الذي توجده كلمة «لعلّ» هو الترجّي، أو يُقال: هذا ترجٍّ مشيراً به إلى المعنى المذكور؛ إلّا بالتجريد.

والسرّ في ذلك: أنَّ قوام كون المعنى حرفيّاً أنّه لم يلاحظ مستقلّاً، وإنّما لُوحظ آلة، كما تقدّم[1] من أنّه مغفول عنه، وحينئذٍ فحمل مفهوم الترجّي عليه لا يُعقل، مع كونه ملحوظاً آلة، ومغفولاً عنه، ولا يكون ذلك إلّا بلحاظه مستقلّاً، وهو ما ذكرناه من التجريد عن كونه ملحوظاً آلة، ومع التجريد المذكور ينقلب معنى اسميّاً.

**لأنّا نقول:** حاصل ما ذكرنا أنَّ المعنى الحرفيّ بما أنّه معنى حرفيّ لا يمكن إدراكه، وتصوّره بنفسه؛ لأنَّ إدراكه وتصوّره بنفسه مخرج له عن كونه معنىً حرفيّاً، إلّا أنَّ ذلك لا يمنع من إمكان أن تناله يدّ التصوّر والإدراك بتوسّط المفاهيم الاسميّة التي تكون معرّفة له.

وهذا مطلب سيّال في كلّ ما لا تناله بنفسه يد الإدراك والتصوّر، فإنّه مع ذلك يمكن أن تناله يد الإدراك والتصوّر بواسطة المفاهيم الاسميّة المأخوذة على نحو المعرِّف، كما في واجب الوجود تعالى وتقدّس، بل إنَّ ذلك مشاهد في التصوّر نفسه، فإنَّ تصوّرك لـ«زيد» - مثلًا - لو أردت أن تتصوّره، فلا يمكنك ذلك؛ لأنَّ تصوّرك لذلك التصوّر لم يقع عليه نفسه؛ لأنَّ أيّ تصوّر يقع منك متعلّقاً لتصوّرك هو تصوّر آخر غير التصوّر السابق، وإنّما

---

١. يُنظر: صفحة (٧٧) من هذا الجزء.

تتصوّر التصوّر السابق وتناله يد تصوّرك بواسطة ما يحكيه من المفاهيم الاسميّة.

وهكذا الحال في العلم الطريقيّ، فإنّه لا يمكن أن يتعلّق به التصوّر، فإنّه فانٍ في المعلوم، ومع كونه فانياً فيه لا يمكن أن تتصوّره بنفسه؛ فإنّ ذلك موجب لأن يكون ملحوظاً بنفسه لا فانياً في المعلوم.

ومن الواضح أنّه يصحّ لك أن تشير إليه ببعض الإشارات الاسميّة وتحكيه بها، وتجعله موضوعاً لقضيّة حمليّة، فتقول: هذا العلم ملحوظ طريقاً ومرآةً للمعلوم*.

**ثمّ إنّك** بعد أن عرفت[1] أنّ معاني الحروف ليست مفاهيم اسميّة لها أفراد تحتها كي تتّصف بالكلّيّة والجزئيّة، وإنّما هي وجودات اعتباريّة أوجدتها الحروف في موطن الاستعمال في المفاهيم الاسميّة؛

تعرف أنّ الكلام في كونها كلّيّة أو جزئيّة إنّما يكون باعتبار آخر ويطرز مغاير للكلّيّة والجزئيّة في المفاهيم الاسميّة؛ فإنّ اتّصاف تلك المفاهيم بالكلّيّة والجزئيّة إنّما كان من جهة انطباقها على ما تحتها.

---

* **قلتُ:** و إن شئت قلت: إنّ المعنى الحرفيّ الذي يحكيه لفظ الموضوع في القضية المذكورة لم يخرج عن كونه معنى حرفيّاً وملحوظاً مرآةً، و إنّما كان الملحوظ استقلالاً هو المفهوم الاسميّ الحاكي عنه، فواقع ذلك المعنى الحرفيّ ملحوظ آلة، وباعتبار كونه محكياً بالاسم

يكون ملحوظاً مستقلّاً، فاللحاظ الاستقلاليّ إنّما وقع على ما هو ملحوظ آلةً، والمحمول إنّما يكون محمولاً على ذلك المعنى الحرفيّ الملحوظ آلةً في واقعه، والملحوظ استقلالاً في مرتبة الحاكية عنه.

---

١. يُنظر: صفحة (٧٤) من هذا الجزء.

وأمّا معاني الحروف فلمّا لم يكن شيء تحتها كي تتّصف باعتباره بالكلّيّة والجزئيّة المذكورة كان اتّصافها بهما بمعنى آخر، وحينئذٍ فالنزاع في كون معاني الحروف كلّيّة أو جزئيّة ليس المراد به الكلّيّة والجزئيّة في باب الأسماء، بل إنَّ مرجع النزاع المذكور إلى أنَّ تلك الموجودات من المعاني الحرفيّة التي أوجدتها الحروف في مواطن الاستعمال، هل هي متّحدة الهويّة أم أنّها مختلفة بالهويّة؟

ومعنى كونها متّحدة الهويّة أنَّ المعنى الذي يوجده لفظ الحرف في جميع تلك المواطن الاستعماليّة معنى واحد متّحد في الجميع، والخصوصيّات المشتملة عليها تلك الموجودات أجنبيّة عن أصل المعنى.

ومعنى كونها مختلفة الهويّة أنَّ كلَّ خصوصيّةٍ من تلك الخصوصيّات تكون داخلة في المعنى، فيكون كلُّ معنى مغايراً بالهويّة للمعنى الآخر لأخذ الخصوصيّة فيهما، ويعبّر عن الأوّل بالكلّيّة، وعن الثاني بالجزئيّة، وإلّا ففي الحقيقة لا يكون المعنى الحرفيّ إلّا ما هو موجود في موطن الاستعمال، وهو لا يُعقل أن يكون كلّيّاً، وإنّما كانت كلّيّته باعتبار كون الموضوع له والمستعمل فيه هو نفس ذلك الموجود المعرّى عن خصوصيّة المحلّ الذي وجد فيه؛ لتكون جميع تلك الوجودات متّحدة الهويّة في قبال جزئيّته؛ فإنّها باعتبار أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه هو ذلك المعنى الموجود مع ما اشتمل عليه من خصوصيّة المحلّ.

وعلى هذا فليكن تحرير النزاع، وبه يتّضح ما أفاده صاحب الفصول ﷺ من خروج القيد والتقييد[1]؛ فإنَّ مراده خروج خصوصيّة المحلّ عن أصل المعنى قيداً وتقييداً.

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ١٦.

**وأمّا** ما أفاده من كون الجزئيّة إضافيّة فلا وجه له؛ لأنّها إنّما تتم فيما يكون من المفاهيم له ما تحته، وله ما فوقه، أمّا ما لا يكون له إلّا ما فوقه دون ما تحته فهو لا يكون إلّا جزئيّاً حقيقيّاً في مقابل الكلّيّ في باب المفاهيم الاسميّة.

في مبنى القول بكلّيّة المعنى الحرفيّ

**وكيف كان**، فمبنى القول بكلّيّة المعنى الحرفيّة[1] بالمعنى المتقدّم هو مقايسة الأعراض الذهنيّة التي هي المعاني الحرفيّة بالأعراض الخارجيّة مثل «السواد»، فمن يدّعي الكلّيّة يقول: كما أنّ خصوصيّة المحلّ الذي يُوجد فيه السواد تكون أجنبيّة عن هويّته، وإنّما يكون لها الدّخل في وجوده وتحصّله، فكذلك خصوصيّة المحلّ في المعاني الحرفيّة، ومن يدّعي[2] الجزئيّة يدّعي أنّ خصوصيّة المحلّ في المعاني الحرفيّة من قبيل الأجزاء الذاتيّة للماهيّة، مثل «الحيوانيّة» و«الناطقيّة» بالنسبة إلى الإنسان، فكما إنّ تلك داخلة في أصل المعنى، فكذلك هذه.

**وهم**[3] **ودفع:**

وهم ودفع

أمّا الوهم: فهو أن يُقال: إنّ معنى «من» - مثلًا - إذا كان هو «الابتداء» الذي أوجدته هذه اللفظة في موطن الاستعمال في مفهوم «السير» من قولك: «سر من البصرة إلى الكوفة» كان «السير» المذكور مقيّداً بالابتداء الذي لا يُوجد إلّا في موطن الاستعمال.

وحينئذٍ فلا يكاد يتحقّق في الخارج لتقيّده بما لا يُوجد إلّا في موطن الاستعمال، فلا يمكن امتثال مثل «سر من البصرة» فيكون نظير الكلّيّ العقليّ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الحرفيّ).

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١/١٧٥.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٦ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

المركّب من الكلّيّ الطبيعيّ والكلّيّ المنطقيّ في أنّه لا موطن له إلّا العقل الذي هو موطن قيده الذي هو الكلّيّ المنطقيّ.

أمّا الدفع: فهو أنّه لا يكون «السير» المذكور مقيّداً بما ذكر؛ لأنّ معنى «من» وإن كان لا موطن له إلّا الاستعمال، إلّا أنّه لا يكون قيداً للسير، بل يكون موجداً للربط الاستعماليّ بين «السير» و«البصرة» والنسبة بينهما على جهة ابتداء أحدهما من الآخر على نحو الارتباط الموجود في الخارج بينهما.

في الأدلّة على القول بجزئيّة المعاني الحرفيّة

ثمّ إنّ القائلين بجزئيّة المعنى الحرفيّ[1] استدلّوا على مختارهم بمقدّمتين:

**إحداهما:** قياس المعنى الحرفيّ في وجوده في المعنى الاسميّ، بمثل «السواد» الموجود في الخارج في محلّه - أعني الجسم - فقالوا كما أنّ ما في الخارج منقسم إلى الجوهر والعرض، وأنّ الثاني يكون موجوداً في الأوّل، فكذلك المفاهيم الموجودة في الذهن تنقسم إلى هذين القسمين:

مفهوم موجود في الذهن في نفسه على حدّ وجود الجوهر في الخارج في نفسه، وذلك هو المفهوم الاسميّ.

ومفهوم موجود في الذهن في مفهوم آخر على حدّ وجود العرض في الخارج في موضوعه ومحلّه، وذلك المفهوم هو المعنى الحرفيّ، وعليه فيكون المعنى الحرفيّ موجوداً في المعنى الاسميّ.

**المقدّمة الثانية:** أنّ الشيء إذا لم يتشخّص لم يُوجد، وبانضمام هذه المقدّمة إلى المقدّمة الأولى ينتج أنّ المعنى الحرفيّ متشخّص، فيكون جزئيّاً لا كلّيّاً.

وحاصل المقدّمتين: أنّ معاني الحروف لمّا كانت إيجاديّة تُوجدها

---

١. يُنظر: الفصول الغروية في الأُصول الفقهيّة: ١٣، وكفاية الأُصول: ٢٦/١.

الحروف في موطن الاستعمال في المفاهيم الاسميّة كانت تلك المعاني موجودة في المفاهيم المذكورة، وحيث إنَّ الشيء لا يُوجد إلّا أن يتشخّص، كانت تلك المعاني شخصيّة؛ فتكون حينئذٍ جزئيّة لا كلّيّة.

**والجواب:**

أمّا عن المقدّمة الأولى: فهو أنَّ المعاني الحرفيّة وإن كانت لا تُوجد في موطن الاستعمال إلّا في المفاهيم الاسميّة نظير الأعراض الخارجيّة في عدم وجودها في الخارج إلّا في محلٍّ تتقوّم به وهو الجوهر، إلّا أنَّ دعوى كون التشخّص الآتي من قبل وجودها في محلّها الذي هو المفاهيم الاسميّة داخلاً في هويّتها، وحاق حقيقتها ممنوعة جدًّا، كما عرفت الحال في نفس المقيس عليه؛ فإنَّ توقّف وجود العرض على محلٍّ يُوجد فيه لا دخل له في هويّة العرض الخارجيّ، وإنّما له الدخل في وجوده.

وحينئذٍ نقول في المقيس: إنَّ المعنى الحرفيّ وإن توقّف وجوده في موطن الاستعمال على المفهوم الاسميّ، إلّا أنَّ ذلك إنّما كان له الدخل في وجود المعنى الحرفيّ، وتحصّله، وتحقّقه في موطن الاستعمال، وليس له دخل في ماهيّة المعنى الحرفيّ وهويّته.

الكلام في كيفية وجود الكلّيّ الطبيعيّ

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي أنَّ الشيء ما لم يتشخص لم يُوجد، فالكلام فيها بحيث يتّضح تمام الاتضاح موقوف على شرح القول المختار في وجود الكلّيّ الطبيعيّ، وليس هذا محلّه - ولا بُدَّ لنا من التعرّض لشرح ذلك مفصّلاً في محلّه[1] إن شاء الله تعالى - إلّا أنّا في المقام نقول - على الإجمال -: إنَّ الأقوال في ذلك ثلاثة:

---

١. يُنظر: ج ٢، ص ١٦٦ من هذا الكتاب.

**الأوّل**: أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ لا وجود له أصلاً، وإنّما الموجود هو أفراده[1].

وبناءً على هذا القول يكون المعنى الحرفيّ جزئيّاً؛ لأنَّ المعنى الحرفيّ إذا كان هو هذا الموجود في موطن الاستعمال في المفهوم الاسميّ، كما هو الغرض من كون معانيها إيجاديّة.

فلو قلنا: إنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يُوجد وإنّما الموجود أفراده، يكون المعنى الموضوع له الحرف والمستعمل فيه هو الأفراد، لا الكلّيّ الطبيعيّ، وحينئذٍ فيكون المعنى الحرفيّ جزئيّاً لا كلّيّاً طبيعيّاً.

**الثاني** - من الأقوال المذكورة -: أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ موجود في الخارج، ولكن لا يُوجد إلّا بعد تشخّصه الذي هو عبارة عن كونه على الأوصاف الخاصّة، والحدود الزائدة على حقيقته، ويكون التشخّص مقدّماً رتبة على الوجود، بحيث يصحّ توسّط «الفاء» بينهما؛ فيُقال: إنَّ الكلّيّ تشخّص فوجد.

وبناءً على هذا القول يكون المعنى الحرفيّ جزئيّاً أيضاً، فإنّه وإن كان موضوعاً لما هو الموجود، وكان الموجود هو الكلّيّ الطبيعيّ، إلّا أنّه لمّا كان وجود ذلك الكلّيّ الطبيعيّ مسبوقاً بالتشخّص، فلا محيص من الالتزام بكون الموضوعة[2] له هو الطبيعيّ المتشخّص الذي طرأ عليه الوجود، فيكون التشخّص داخلاً في هويّة المعنى الحرفيّ الذي هو الطبيعيّ الموجود، وهو عينُ كون ذلك المعنى جزئيّاً.

**الثالث** - من الأقوال المذكورة القول المختار، وهو -: أن يكون موجوداً في

---

١. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازانيّ: ٤٩.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الموضوع).

الخارج، ولكنّ التشخّص لا يكون مقدّماً رتبة على الوجود، بل يكون مساوقاً له*.

وبناءً على هذا القول لو كان الحرف موضوعاً للمعنى الموجود في موطن الاستعمال الذي هو الكلّيّ الطبيعيّ، كما هو الفرض لا يكون التشخّص داخلاً في هويّة معناه الموضوع له والمستعمل فيه كي يكون معناه جزئيّاً، بل يكون التشخّص خارجاً عن هويّة معناه الذي هو نفس الموجود من الكلّيّ الطبيعيّ**.

---

* **قلتُ**: بمعنى أنَّ كلّاً منهما يكون في رتبة الآخر، وليس أحدهما موقوفاً على الآخر ومقدّماً رتبة عليه، بل هما توأمان يعرضان الكلّيّ الطبيعيّ دفعة واحدة وفي رتبة واحدة، وإليه يرجع ما أفاده (دام ظلّه) من كون الدور الواقع بينهما معيّاً، وإلّا فالمعيّة لا تصحّح توقّف كلّ من الطرفين على الآخر، فتأمّل.

** **قلتُ**: لا يخفى أنّه (دام ظلّه) قبل الشروع في المقدّمتين اللتين يبتني عليهما أساس القول بجزئيّة المعنى الحرفيّ أفاد (دام ظلّه)[1] ما أفاده في باب العوارض الذاتيّة[2].

وحاصله أنّه في باب الذاتيّات مثل «الجسم»، و«الحيوان»، و«الناطق» بالنسبة إلى الإنسان يكون ما به الاشتراك - أعني الأوّلين - مغايراً لما به الامتياز - أعني الثالث -، وفي باب العوارض مثل «اللون»، و«السواد»، و«السواد الشديد» يكون ما به الامتياز عينُ ما به الاشتراك، فإنّ امتياز السواد عن سائر الألوان بنفس اللون الذي به الاشتراك لا بشيء آخر، وكذلك امتياز ذي الشدّة من السواد عن غيره إنّما يكون بنفس السواد الذي به الاشتراك لا بشيء آخر.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنَّ المفاهيم أبسط من العوارض الخارجيّة[3]، فهي أولى بهذه القاعدة - أعني كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك - ولم أعرف الوجه في ارتباط هذه القاعدة فيما نحن فيه.

---

١. يُنظر: صفحة (٧٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (١٢١) من هذا الجزء، إذ لم أعثر عليه فيما سبق.

في تقسيم الوضع إلى الشخصيّ والنوعيّ

**قد**[١] **تقدّم** الكلام في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع له، وأنّه كلّيّ وجزئيّ[٢].

ولا يخفى أنّ للوضع تقسيماً آخر باعتبار نفس الموضوع، فإنّ الموضوع إمّا أن يكون لفظاً معيّناً شخصيّاً، ويعبّر عنه بالوضع الشخصيّ، وهو وضع الجوامد، وإمّا أن يكون الموضوع كلّيّاً، ويعبّر عنه بالوضع النوعيّ، وهو وضع المشتقّات، فإنّها مؤلّفة من مادّة وهيئة، وكلٌّ منهما موضوع بوضع على حدة أمّا المادّة الموضوعة فهي كلّيّة باعتبار صلاحيتها للتكيّف بأيّ هيئة تطرأ عليها من هيئات المشتقّات، وهكذا الحال في طرف الهيئة؛ فإنّها أيضاً كلّيّة باعتبار صلاحيتها للطروّ على أيّ مادّة من المواد الموضوعة، فيكون كلٌّ من الهيئة والمادّة في المشتقّات موضوعة بالوضع النوعيّ.

---

ولعلّه (دام ظلّه) يريد أنّ ما يمتاز به معنى «من» في «سرت من البصرة» عن معناها في «سرت من الكوفة» في اشتمال أحدهما على خصوصيّة غير الخصوصيّة في الآخر هو عين ما به الاشتراك بينهما الذي هو الكلّيّ الطبيعيّ من الابتداء، فلا يكون اشتمال المعنى على خصوصيّة التشخّص مخرجاً له عن الكلّيّة.

ولا يخفى أنّه لو كان هذا مراده (دام ظلّه)؛ لكان المعنى الحرفيّ كلّيّاً حتّى على القول بدخول التشخّص في هويّة معناه.

وبالجملة: أنّي لم أفهم وجه ارتباط القاعدة المذكورة فيما نحن فيه.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين (٧ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٩٣) من هذا الجزء.

## فصل[1]

## الاستعمال

الأمر الثالث في مراتب الوجود ومعنى الاستعمال

هو عبارة عن جعل اللفظ وجوداً للمعنى، إمّا على نحو الحكاية، كما في الأسماء، أو على نحو الإيجاد، كما في الحروف.

وشرح ذلك: أنّ الشيء المستعمل فيه اللفظ له مراتب من الوجود، فأعلى مرتبة من مراتب وجوده وجوده العينيّ في العالم الذي هو موطن وجوده من الخارج، أو الذهن، أو الاعتبار المحض.

ثمّ الصورة المنتزعة من ذلك الوجود التي يكون موطنها الحسّ المشترك، ثمّ الوجود الاستعماليّ المعبّر عنه بالوجود اللفظيّ؛ فإنّها مرتبة من وجود ذلك ومرجعها إلى جعل اللفظ فانياً عن نفسه في معناه، بحيث لا يكون اللفظ منظوراً إليه، ويكون النظر إليه بما أنّه قالب لذلك المعنى، فيسري الحكم إلى ذلك المعنى باعتبار انطباق هذه المرتبة من الوجود على نفس ذلك المعنى الخارجيّ، فإن كان اللفظ موضوعاً لذلك المعنى لم يحتجّ استعماله فيه إلى

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الأمر الثالث).

جهة زائدة على جعل اللفظ مرآةً له، وإلّا فلا بُدَّ من نحوٍ من العناية والتنزيل؛ ليصحّ جعل اللفظ مرآةً له واستعماله فيه، والمرجع في تحقّق تلك العناية هو الاستحسان الذوقيّ، من دون فرق في ذلك بين أنحاء المجازات، ولا بين الأقوال فيها من كون التجوّز في الكلمة، أو في التنزيل والتجوّز العقليّ على مذهب السكّاكيّ[1]

١. يُنظر: مفتاح العلوم: ١٥٦، وما بعدها.

الأمر الرابع في استعمال اللفظ في نفسه

هذا كلّه في استعمال اللفظ في معناه، وأمّا استعماله في نفسه، فالظاهر أنّه يكون كلّه من باب الاستعمال وحكاية اللفظ عن نفسه، وهو المعبّر عنه باستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه، وأمّا استعماله وإرادة نفس الملقى فهو محال.

والمصحّح[1] للاستعمال المذكور هو ما بين المستعمل والمستعمل فيه من الارتباط الذي هو أقوى من الربط الحاصل بالوضع؛ فإنّ الربط الوضعيّ إنّما يكون بالجعل، وهذا لا يحتاج إلى جعل، بل هو قهريّ، وهو حاصل بين كلّ لفظ ونوعه أو صنفه حتّى لو كان اللفظ مهملاً، -وحينئذٍ- فالربط الوضعيّ، وهذا الربط نظير القطع الوجدانيّ والقطع الجعليّ.

أمّا استعمال اللفظ في شخصه فهو محال؛ لامتناع كونه حاكياً ومحكيّاً، لما تقدّم[2] من كون النظر إلى الحاكي نظراً آليّاً، وإلى المحكي نظراً استقلاليّاً، وهذان النظران لا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٨ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٧٦) من هذا الجزء.

الأمر الخامس في وضع المركّبات

**ثمّ** إنّه (دام ظلّه) ذكروضع المركّبات، وأفاد أنّه لا محصّل له.

**نعم**، في لغة العرب لمّا كانت الجملة الاسميّة خاليّة عن لفظ يدلّ على النسبة التي تضمّنتها الجملة المذكورة، وجب المصيرإلى كون الهيئة التركيبيّة دالّة عليها، أمّا غيرها حتّى الجمل الاسميّة المدخولة أفعال[1] الناقصة، فلا حاجه فيها إلى الالتزام بوضع الهيئة التركيبيّة لدلالة الأفعال الناقصة على النسبة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (للأفعال).

الأمر السادس في تبعيّة الدلالة للإرادة

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) ذكر القول بكون الدلالة تابعة للإرادة[1]، وأفاد ما حاصله: أنَّ الدلالة التصديقيّة هي حاصل الجملة الكلاميّة، وهي التي عليها المدار في باب الظهورات، ولا معنى للقول بأنّها تابعة للإرادة؛ لأنَّ ذلك يعطي كون الإرادة سابقة على الدلالة المذكورة.

**ومن الواضح** أنَّ الأمر في هذه الدلالة ليس كذلك، بل أنَّ محصّل هذه الدلالة هو الحكم بأنَّ حاصل الجملة الكلاميّة مراد من تكلّم بها، فيكون المدلول عليه بتلك الجملة هو كون حاصلها مراداً، فتكون الإرادة واقعة في مرتبة المدلول، ولا معنى حينئذٍ لكون الإرادة المذكورة سابقة على هذه الدلالة، كما هو مقتضى القول بأنَّ الدلالة تابعة للإرادة.

**نعم**، يمكن أن يُفسّر هذا القول بما حاصله بأنَّ مركز هذه الدلالة هو ما كان مراداً للمتكلّم، فيتفرّع عليه أنَّ المدلول في باب الكناية هو اللازم؛ لأنّه هو المراد، فيلزم ذلك أن يكون مثل «كثير الرماد» مستعملاً في لازمه وهو الجود؛ لكونه هو المراد من مثل «كثير الرماد»، فيكون لازم ذلك كون الكناية مجازاً.

---

١. يُنظر: كتاب الشفاء، قسم المنطق: ٢٥/١، وما بعدها، وشرح الإشارات والتنبيهات: ٣٢/١.

هذا بناءً على كون الدلالة تابعة للإرادة، وأمّا بناءً على عدم ذلك، وأنَّ الدلالة ليست تابعة لما هو المراد، فلا يكون مركزها هو المراد، فلا تكون الكناية مجازاً؛ لكون المدلول حينئذٍ هو أصل المعنى الذي هو الملزوم، وإن كان المراد هو لازمه.

عدم صحّة التجوّز في المركّبات

**ثمّ إنَّه** (دام ظلّه) أفاد أنَّ التجوّز لا يكون إلّا في المفردات، وأمّا المركّبات فلا يتأتّى فيها التجوّز.

**نعم**، يتأتّى فيه[1] التشبيه؛ لما ذكروه من تشبيه مركّب بمركّب، كما في مثل هذه الآية: ﴿مَثَلُهُم كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً...﴾[2] إلخ وأمّا باقي التجوّزات، فلا تتأتّى فيها.

**نعم**، بناءً على ما قيل: من كون الدلالة تابعة للإرادة بالمعنى الذي شرحناه تكون الجملة الكنائيّة مجازاً في لازم معناها.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (فيها).

٢. سورة البقرة، الآية: ١٧.

الأمر السابع في الحقيقة الشرعيّة

**ذكر**[1] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة الحقيقة الشرعيّة، وأفاد أنّ ترتّب الأثر على النزاع فيها موهوم[2]، وأنّ دعوى الوضع التعيّنيّ غير معلوم، وأنّ دعوى الوضع التعييني مجازفة؛ إذ لم يُنقل ذلك، وحصول الوضع التعيّنيّ بالاستعمال غير معقول؛ لأنّ النظر إلى اللفظ في حال الوضع استقلاليّ، وفي حال الاستعمال آليّ، ولا يمكن اجتماعهما، وأنّه لو ثبت استعمال مثل «الصلاة»، و«الحجّ» في الشرائع السابقة في هذه المعاني التي بأيدينا لكانت شرعيّة لا لغويّة؛ لأنّها بتصرّف من أصحاب الشرائع السابقة[3].

ثمّ ذكر مسألة الصحيح والأعمّ[4] وأفاد وأنّه[5] لا محصّل للنزاع فيها، وأنّه لا جامع على القول بالصحيح؛ إذ لا يمكن القول بكون الموضوع له هو مفهوم الصحيح ونحوه؛ لعدم معقوليّة انطباق المفهوم على المفهوم، فلا يُعقل أن

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٩ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ١٦٣.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٩/١.

٤. ذكر المقرّر في المقام تلخيصاً لمسألة الصحيح والأعمّ، وسيأتي منه ﷺ تفصيل ذلك في الفصل الآتي.

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أنّه).

يكون مفهوم مثل «الصلاة» عبارة عمّا ينطبق على مفهوم مثل «الصحيح» ونحوه، فلا بُدَّ أن يكون مفهوم «الصلاة» وما وضع له لفظها أمراً واقعيّاً.

**ومن الواضح** اختلاف مصاديق ذلك المفهوم، وتباين تلك الأفراد، فلا يتصوّر لها جامع، ودعوى استكشافه بآثاره[1]. الأمر الثامن: في الصحيح والأعمّ

١. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار نصف ورقة ما يقارب (١٧) سطرًا.

## فصل[1]
## في الصحيح والأعمّ

الأمر الثامن في الصحيح والأعمّ

والكلام فيه يستدعي رسم أمور:

**الأوّل**: أنَّ هذا النزاع لا يختصّ بخصوص القول بالحقيقة الشرعيّة، بل هو جارٍ حتّى عند القائلين بعدمها، والقدر الجامع في التحرير هو أن يُقال: إنَّ المراد - أعمّ من أن يكون بطريق الحقيقة أو المجاز - هل هو خصوص الصحيح[2]، أو الأعمّ منه ومن الفاسد[3]؟*

**الأمر الثاني**: أنَّ المراد من الصحيح هو التامّ، وفي مقابله الفاسد.

---

* **قلتُ**: ولازم هذا التحرير على القول بالصحيح، وعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، أنَّ الشارع لم يستعملها في الفاسد، ولا في الأعمّ منه ولو مجازاً، أو يتقم ذلك بما أفاده في الكفاية[4].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٢ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ٤٤٢/٢.

٣. يُنظر: ضوابط الأُصول: ٢٦.

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٣٨/١.

**الأمر الثالث**: أنّه لا ريب في دخول الأجزاء في هذا النزاع، وكذلك الشرائط الأصليّة المجعولة للشارع.

جملة من مفسدات العبادات لا تؤثّر في الصحيح والأعمّ

وهناك مفسدات أخر هي أجنبيّة عن هذا النزاع، وهي الفساد الآتي من جهة النهي عن العبادة، والفساد الآتي من قبل اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع، والفساد الآتي من قبل التزاحم وتقدّم الأهمّ، والفساد الآتي من عدم قصد القربة؛ لأنّ هذا النزاع إنّما وقع في المسمّى، فما هو خارج عنه ومتفرّع على الأمر يكون أجنبيّاً عنه.

وهذه الجهات الأربع الموجبة للفساد كلّها متأخّرة عن مرتبة التسمية، أمّا الأخير فواضح؛ لأنّ قصد القربة متأخّر عن الأمر، فلا يُعقل أخذه في ناحيّة المسمّى، وإن تصوّرنا وصحّحنا أخذه في ناحيّة المأمور به بما سيأتي في محلّه[1] إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر الكلام في البواقي؛ فإنّ كون العبادة منهيّاً عنها، وكونها مأموراً بها ومنهيّاً عنها، وكونها مزاحمةً بما هو الأهمّ، كلّها متأخّرة عن مقام التسمية.

**الأمر الرابع**: أنّ تحصيل أنّ المراد للشارع هو الصحيح أو الأعمّ، إنّما يحرز ويشخّص ممّا هو المراد لنا معاشر المتشرّعة من هذه الألفاظ، وبواسطة أنّ مرادنا من هذه الألفاظ مأخوذ يداً بيد إلى زمان الشارع يستكشف منه أنّ المراد له هو المراد لنا منها، من دون فرق في ذلك بين القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة بطريق الوضع التعيّنيّ أو التعيينيّ، والقول بعدم ثبوتها.

في تصوير الجامع بين الأفراد

وبعد الفراغ عن هذه الأمور نقول: لا يخفى أنّه لا بُدّ على كلا القولين من وجود جامع بين الأفراد يكون هو الموضوع له في هذه الألفاظ، أو المستعمل فيه.

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

**وقد عرفت**[1] أنّ حقيقة الاستعمال من قبيل قوس الصعود والنزول، فالمعنى والموضوع له اللفظ هو الحقيقة الواقعيّة بمادّتها وصورتها، وبعد هذه المرتبة مرتبة وجوده في الحسّ المشترك مجرّداً عن المادّة، ولكن على ما هو فيه من الصورة التي هو عليها، ثمّ مرتبة وجوده في الذاكرة مجرّداً عن المادّة والصورة الخارجيّة، ثمّ وجوده العاقلانيّ، وهو أبسط من مرتبة وجوده في الذاكرة، وهو المعبّر عنه بالمعنى والمفهوم.

**ثمّ إنّ** ذلك المفهوم البسيط الذي هو في أقصى درجات البساطة هو الذي يحضره المتكلّم في ذهن السامع بواسطة الألفاظ، فينطبق على ما في الخارج.

ومن ذلك يظهر لك: أنّه لا يُعقل أن يكون الموضوع له هو نفس مفهوم الصحيح، أو ما هو لازمه من كونه وظيفة الوقت؛ لعدم صحّة كون الموضوع له اللفظ والمراد الواقعيّ هو نفس مفهوم لفظ آخر، مضافاً إلى ما في جعل مفهوم المطلوب قدراً جامعاً بين الأفراد، وأنّه هو الموضوع له والمراد في مقام الاستعمال من عدم المعقوليّة؛ لعدم صحّة أخذ ما لا يتأتّى من قبل الطلب في متعلّق ذلك الطلب، فضلاً عن أخذه في المسمّى.

**وأمّا دعوى** كون هذه الألفاظ موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ.

**ففيها:** أنّه موقوف أيضاً على تصوّر جامع؛ ليكون قنطرة لتصوّر تلك الأفراد، وقد عرفت أنّه غير موجود.

**نعم** يمكن أن يُقال: إنّ هذه الألفاظ موضوعة للتامّ الجامع لجميع الأجزاء

---

١. يُنظر صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.

والشرائط، ولكنّها تستعمل في الفاقد - صحيحاً كان أو فاسدًا - بالعناية وتنزيله منزلة الواجد؛ فلا يكون مجازاً ليلزم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة سبك مجازٍ عن مجاز، وإنّما يكون من قبيل الاستعارة على رأي السكّاكيّ[1].

ولا يخفى أنّه بناءً على ذلك يسقط التمسّك بالإطلاق؛ لأنّه حينئذٍ يكون المراد هو الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، إلّا إذا ثبت التنزيل والعناية*.

في تصوير الجامع بلحاظ وحدة الأثر

**وأمّا**[2] تصوير الجامع باعتبار وحدة الأثر، ككون الصلاة موجبةً للزلفى - مثلًا - ونحو ذلك من آثارها، ككونها موجبةً لسقوط الأمر، ففيه:

**أوّلًا**: المنع عن اتّحاد تلك الأفراد في الأثر، فإنّ أثر الصلاة الفاقدة للقيام - مثلًا - بالنسبة إلى من عجز عن القيام لا يُعقل أن يكون عين أثر الصلاة الواجدة للقيام.

**نعم**، إنّ الشارع اكتفى من العاجز عن القيام بالفاقدة للقيام، لا أنّها متّحدة أثراً مع الواجدة له.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه رُبّما كان الفاقد مبائناً في النظر للواجد كما في صلاة الغريق، فكيف يصحّ جعله فرداً ادّعائيًّا؟ وكيف يمكن القول بالتنزيل في أمثال ذلك؟ وأين المناسبة بين الصلاة التامّة وبين الصلاة التي هي عبارة عن أربع تكبيرات؟ بل عبارة عن إيماء محض.

وما أفاده (دام ظلّه) في الجواب عن ذلك: بأنّ التنزيل تعبّديّ بجعل من الشارع، ففيه: أنّ الكلام في التسمية، وهو مقدّم رتبة على التنزيل الشرعيّ؛ لكونه متوقّفاً على تقدّم أمر بالتامّ، والعجز عن القيام به بتمامه، مع أنّه لو التزمنا بتصحيحه بالتنزيل الشرعيّ؛ لكان ذلك مختصّاً بالفاقد من الصحيح دون الفاسد.

---

١. يُنظر: مفتاح العلوم: ٤٠٠، وما بعدها.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٣ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

**وثانياً**: أنّه لو سلّم اتّحادهما في أثر واحد، وأنّ وحدة الأثر كاشفة عن وحدة المؤثّر، فلا نسلّم كون ذلك الجامع الذي هو منشأ ذلك الأثر هو المسمّى؛ فإنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو كان ذلك الجامع عرفيّاً على وجه يصحّ كونه هو المأمور به. أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان جامعاً ملاكيّاً، فلا يتمّ كونه هو الموضوع له والمسمّى، كما حقّقناه[1] في ميزان التخيير العقليّ والتخيير الشرعيّ.

**وثالثاً**: أنّه لو سلّم ذلك، فهو أيضاً غير نافع فيما نحن فيه؛ لأنّ الأثر فيما نحن فيه ليس من قبيل العناوين التوليديّة؛ كي يكون هو الجامع المأمور به، أو أنّ المأمور به مقيّد به، بل أنّ نسبة الفعل إليه من قبيل المقدّمات الإعداديّة التي يستحيل تعلّق الأمر بآثارها؛ لعدم كونه داخلاً تحت قدرة المكلّف، فلا يُعقل أن يكون هو المسمّى المأمور به، أو أخذه قيداً فيه.

**ورابعاً**: أنّه لو أغضي النظر عن جميع ذلك، ففيه إشكال من جهة أُخرى، وهي أنّ ذلك الأثر إنّما يترتّب عليها باعتبار تعلّق الأمر بها، فلا يُعقل أن يكون مأخوذاً في المسمّى.

**وخامساً**: أنّه لو أغضي عن جميع ذلك، ففيه: أنّه لو صحّ ذلك وتمّ فلازمه القول بالاحتياط في الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة؛ للشكّ حينئذٍ في ترتّب ذلك الأثر.

**والحاصل**[2]: أنّ ما تكلّفنا به من جعل الصلاة اسماً لما هو التامّ، وأنّ استعماله في الناقص بالتنزيل والعناية ولو من جهة الدليل على الاكتفاء به، موجب لسقوط التمسّك بالإطلاق.

---

١. ينظر: ٥٦/٢ و مابعدها من هذا الكتاب.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

**وأمّا** ما تكلّف به من جعلها من قبيل الوضع العامّ والموضوع له خاصّ، ففيه:

**أوّلاً:** أنّه مبنيٌّ على ثبوت الوضع التعيينيّ؛ لعدم إمكان ذلك في الوضع التعيّنيّ، وقد عرفت[1] منّا إنكار الوضع التعيينيّ؛ إذ لم يرد لنا ما يدلّ على أنّ الشارع تصدّى يوماً من الأيّام لجعلها لهذه المعاني مع توفّر الدواعي إلى نقله لو صدر منه، وعدم تعلّق غرض من الرواة في إخفائه.

**وثانياً:** أنّ تلك الأفراد متأخّرة في الرتبة عن الأمر، فكيف يُعقل لحاظها في مقام التسمية؟

**وثالثاً:** أنّ هذا لو سلّم فهو غير نافع في إثبات الجامع؛ لأنّه اعتراف بعدم الجامع بين تلك الأفراد.

في إشكالات الأخذ بالجامع من وحدة الأثر

وأمّا ما تكلّف به من أخذ الجامع من وحدة الأثر، ففيه:

**أوّلاً:** المنع من وحدة الأثر، فإنّ أقصى ما يمكن أن يدّعى أنّ الفاقد لبعض الأجزاء نسياناً أو اضطراراً قد دلّ الدليل الشرعيّ على الاكتفاء به عن التامّ، ومن الواضح أنّ ذلك غير مستلزم لاشتراكه مع التامّ في الأثر.

**وثانياً:** أنّه لو سلّم ذلك، ففيه: أنّ وحدة الأثر لا تكشف عن وجود جامع يكون هو المسمّى؛ فإنّ مجرّد الاشتراك في الأثر لا يدلّ إلّا على وجود جهة فيهما بها يؤثّران ذلك الأثر، كما في التسخين الذي هو أثر النار والشمس.

وأمّا أنّ هناك جامعاً بين هويّتيهما يكون هو الموضوع له، فلا دليل عليه، ولذلك فرّقنا بين التخيير العقليّ والتخيير الشرعيّ بوجود الجامع الخطابيّ القريب، العرفيّ في الأوّل دون الثاني، وإن اشتركا في جهة واحدة فيهما.

---

١. ينظر: صفحة (١١٣) من هذا الجزء.

**وثالثاً**: أنّ هذا الأثر المفروض اشتراكهما فيه، أيّ أثر كان، سواء كان إسقاط الأمر أو محصّل الثواب، أو موجب الزلفى، مترتّب على الأمر، فهو متأخّر عنه رتبة، فلا يُعقل أخذه في ناحيّة المسمّى.

**ورابعاً**: أنّ هذا العنوان الذي هو أثر هذه الأفعال إن لم يُؤخذ في المأمور به بأن يكون هو تمام المأمور به، أو يكون قيداً فيه، فلا فائدة فيه؛ لعدم كونه حينئذٍ جامعاً، وإن أخذ في المأمور به بأحد النحوين كان لازمه سقوط البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر، وتعيّن الرجوع إلى الاحتياط؛ لكونه حينئذٍ من قبيل الشكّ في المحقّق.

تصوير الجامع بلحاظ وحدة الملاك والعلل

**وأمّا** ما تكلّف به من أخذ الجامع من وحدة علّة الأمر المعبّر عنها بالملاك، فله تقريبات:

**أحدها**: أن يجعل المسمّى وما تعلّق به الأمر هو العنوان البسيط المأخوذ من ذلك الملاك.

وفيه:

**أوّلاً**: أنّ هذا العنوان لا يكون جامعاً بين تلك الأفعال الخارجيّة، وإنّما يكون عنواناً بسيطاً مسبّباً عن تلك الأفعال.

**وثانياً**: أنّا قد حقّقنا في محلّه[1] أنّ ما يترتّب على الأفعال الاختياريّة تارةً يكون من قبيل العناوين التوليديّة، كما في الطهارة من الخبث المتولّدة عن الغسل، وأخرى تكون الأفعال بالنسبة إليه من قبيل المقدّمات الإعداديّة، كما في صيرورة الزرع سنبلاً الحاصل ببذر البذر وسقيه، وبمعونة الكائنات التكوينيّة الخارجة عن قدرة الفاعل.

---

١. ينظر: ٥/ ٤٩٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

وضابط الأوّل: أنّ لا يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ ما هو خارج عن الاختيار.

وضابط الثاني: أنّ يتوقّف ترتّبه على الفعل الاختياريّ على أمور خارجة عن الاختيار.

ولازم الأوّل صحّة تعلّق الأمر به، ولازم الثاني عدم صحّة تعلّق الأمر به، و إنّما يتعلّق الأمر بذلك الفعل الاختياريّ الذي هو من جملة مقدّماته الإعداديّة.

وسرُّ هذا الفرق: أنّ تعلّق الأمر بالشيء فرع صحّة تعلّق إرادة المكلّف به؛ فإنّ الغرض من تعلّق الإرادة التشريعيّة بالفعل، هو أن تكون محرّكة لتعلّق إرادة الفاعل به، فإذا فرض عدم إمكان تعلّق إرادة الفاعل بالشيء امتنع تعلّق الإرادة التشريعيّة به.

ومن الواضح أنّ الأوّل - أعني العنوان التوليديّ - ممّا يصحّ تعلّق إرادة المكلّف به، بخلاف الثاني الذي هو من ثمرات الفعل الاختياريّ بتوسّط مقدّمات أخر خارجة عن الاختيار.

**ثمّ إنّه** لو شكّ في شيء أنّه من قبيل الأوّل، أو من قبيل الثاني أمكن أن يستكشف ذلك من نفس الأمر، فإن كان متعلّقاً به كشف ذلك عن كونه من قبيل الأوّل، و إن كان متعلّقاً بنفس الفعل الخارجيّ كان من قبيل الثاني.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ العنوان المأخوذ من ملاك الأمر من قبيل القسم الثاني، لا من قبيل الأوّل، وحينئذٍ فلا يمكن تعلّق الأمر به كي يكون هو المسمّى، وهو المأمور به، ولو فرض الشكّ في أنّه من أيّ القسمين؛ لكان عدم تعلّق الأمر به، وتعلّقه بالفعل الخارجيّ الذي هو من مقدّماته الإعداديّة كاشفاً عن أنّه من قبيل القسم الثاني، وحينئذٍ فكيف يُعقل أن يكون جامعًا؟

**وثالثاً**: أنّه لو أغضي النظر عن ذلك كلّه؛ لكان لازمه القول بالاحتياط، وسقوط القول بالبراءة في مسألة الأقلّ والأكثر.

المائز بين الدواعي والمسبّبات التوليديّة

**في**[1] **هذه الليلة** أفاد (دام ظلّه) أنّ ما أشرنا إليه من ضابط العناوين التوليديّة، وما يكون من قبيل الأغراض والدواعي وإن كان كافيّاً في الجملة، إلّا أنّه لا بأس بتوضيح ذلك؛ لأنّ هذا المطلب يترتّب عليه فوائد مهمّة أُصوليّة، وفقهيّة.

**وحاصل** ما أفاده (دام ظلّه) في توضيح ذلك هو: أنّ الأثر المترتّب على الفعل الذي يكون هو المرغوب إليه من ذلك الفعل على نحوين: أحدهما من قبيل العناوين التوليديّة، والآخر من قبيل الأغراض والدواعي.

**وضابط** الأوّل: أن يكون ترتّبه على الفعل الاختياريّ قهريّاً، ولا يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ ما هو خارج عن الاختيار، ولا شيء آخر حتّى الاختيار، ويكون صالحاً لأن يحمل على الفعل الاختياريّ لاتّحاده معه بنحو من الاتّحاد، ويكونان من قبيل العناوين الأوّليّة، والعناوين الثانويّة، ويكون العنوان الثانويّ صالحاً لتعلّق إرادة الفاعل به، فيصحّ أن يقع متعلّقاً للإرادة التشريعيّة، بل لو تعلّقت الإرادة التشريعيّة بنفس الفعل الخارجيّ صورة فهي في الحقيقة متعلّقة بذلك العنوان؛ لأنّه هو المطلوب من ذلك الفعل الخارجيّ، ولا يمكن أن يكون كلٌّ منهما مراداً على حدة للزوم اللَّغْويّة في إحدى الإرادتين.

كما يرى ذلك في مثل «الإلقاء في النار» و«الإحراق»، سواء كان ذلك الفعل الاختياريّ تمام علّته، أو كان هو الجزء الأخير من علّته بأن كان ذلك الفعل الاختياريّ مسبوقاً بمقدّمات أُخر خارجة عن الاختيار، ككون الشيء

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٥ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

الملقى في النار قابلاً للإحتراق فيها ووجود النار، ونحو ذلك من الأمور التكوينيّة الخارجة عن قدرة المكلّف واختياره.

في ضابط العناوين الإعداديّة

وضابط النحو الثاني ممّا يترتّب على الفعل الاختياريّ: أن لا يكون الفعل الاختياريّ تمام علّته، ولا الجزء الأخير من علّته، بل يكون الفعل الاختياريّ من مقدّماته الإعداديّة، ويتوقّف ترتّبه على ذلك الفعل الاختياريّ على أمور أخر تكوينه[1]، سواء كان ذلك الفعل الاختياريّ هو أوّل مقدّماته الإعداديّة، أو كان وسطها، كما في مثل «ترتّب صيرورة الزرع سنبلاً» على حرث الأرض، وإلقاء البذر فيها، وسقيها؛ فإنّ هذه الأفعال الاختياريّة وإن ترتّب عليها ذلك الأثر، إلّا أنّه لا بُدَّ من توسّط أمور أخر بينه وبينها من الحادثات الكونيّة من الهواء والشمس ونحوهما من الحوادث الجويّة الخارجة عن قدرة المكلّف وإرادته، ولازم ذلك أن لا يصحّ حمله على الفعل الاختياريّ وعدم إمكان أخذه عنواناً له، وعدم صحّة وقوعه متعلّقاً لإرادة الفاعل، وعدم صحّة تعلّق الإرادة التشريعيّة به *.

وحيث كان النحو الأوّل صالحاً لأن يحمل على الفعل الاختياريّ، ولأن يُؤخذ عنواناً ثانوياً له، ولأن تتعلّق به إرادة الفاعل، كان صالحاً لأن تتعلّق به الإرادة التشريعيّة فيما لو كان هو المقصود من ذلك الفعل الاختياريّ، بحيث إنّه لو تعلّق الأمر صورة بذلك الفعل الاختياريّ، ففي الحقيقة يكون الأمر المذكور متعلّقاً بذلك الأثر المترتّب عليه.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا - أعني عدم صحّة تعلّق الإرادة - من هذا القبيل ترتّب ملاكات الأحكام على ما تعلّقت به تلك الأحكام من الإفعال الاختياريّة، فإنّ ترتّبها عليها يتوقّف على توسّط أمور أخر خارجة عن قدرة المكلّف واختياره.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تكوينيّة).

ولأجل ذلك لم يصحّ عدُّ ذلك الفعل الاختياريّ من مقدّماته الوجوديّة، وإلى ذلك يرجع ما قيل من خروج السبب عن النزاع في وجوب المقدّمة، وأنّ النزاع في وجوبه قليل الجَدْوى[١].

**وهذا** بخلاف النحو الثاني، فإنّه لمّا لم يصلح لأن تتعلّق به إرادة الفاعل، ولم يصحّ أخذه عنواناً ثانويّاً لذلك الفعل الاختياريّ وحمله عليه، لم يصحّ تعلّق الإرادة التشريعيّة به، بل تكون متعلّقة بذلك الفعل الاختياريّ؛ لأنّ[٢] هو الداخل تحت قدرة المكلّف واختياره[٣].

ويتفرّع على الأوّل أنّ الشكّ في مدخليّة شيء في الفعل الاختياريّ يكون من قبيل الشكّ في المحقّق لما هو المأموربه، فيلزم فيه الاحتياط.

وعلى الثاني أنّ الشكّ المذكورمن قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثرفي المأموربه؛ لأنّه هو المأموربه دون ذلك الأثرالمترتّب عليه، ويتأتّى فيه القول بالبراءة، كما يتأتّى فيه القول بالاحتياط.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يلزم في النحو الثاني أن يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ ما هو خارج عن الاختيار، وعدم صحّة تعلّق إرادة الفاعل به؛ بل يكفي فيه أن يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ أمرآخرولو نفس الاختيار، كما يرى ذلك في التدرّج بدرجات السلّم، والكون على السطح؛ فإنّ الكون على كلّ درجة من تلك الدرجات إلى الكون على السطح وإن لم يتوسّط بينه وبين ما قبله ما هو خارج عن الاختيار، لكنّ يكون المتوسّط بينها نفس الاختيار، ويكون كلّ واحدٍ من الحصول في تلك الدرجات مقدّمة إعداديّة

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٢.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب لأنّه)

٣. لمزيد من التوضيح يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ٥٧، وما بعدها، وفوائد الأُصول: ١/ ٦٩.

بالنسبة إلى ما بعده، ويكون الجميع مقدّمة إعداديّة بالنسبة إلى الكون على السطح *.

ملخّص الضابط في العناوين التوليديّة

* **قلتُ:** فتلخّص أنّ الضابط في العناوين التوليديّة هو أن لا يتوسّط بين الفعل الاختياريّ وبين ذلك الأثر المطلوب منه شيء أصلاً حتّى الاختيار، بل يكون ترتّبه عليه ترتّباً قهريّاً، وأن يصحّ أن يُؤخذ من ذلك الأثر عنوان صالح للحمل على ذلك الفعل الاختياريّ بالحمل الشائع الصناعيّ؛ لعدم المباينة بينهما خارجاً وتغايرهما مفهوماً، وصيرورتهما من قبيل العناوين الأوّليّة، والعناوين الثانويّة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك صحّة وقوع ذلك الأثر متعلّقاً لإرادة الفاعل، فتتعلّق به الإرادة التشريعيّة، هذا كلّه فيما كان من الآثار من قبيل العناوين التوليديّة.

وأمّا ما كان من قبيل الأغراض والدواعي، فضابطه بخلاف ضابط الأوّل؛ فإنّ ضابطه:

أوّلاً: أن يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ ما هو خارج عن الاختيار، أو الاختيار نفسه، كما في قطع المسافات؛ فإنّ قطع كلّ قطعةٍ سابقة يكون مقدّمة إعداديّة إلى قطع اللاحقة، وهكذا إلى أنْ يصل إلى الغاية المقصود[1] التي يكون المجموع مقدّمات إعداد لها، وتلك الغاية هي الدخول إلى المكان الفلانيّ مثلاً.

ومن الواضح أنّه لم يتوسّط بين كلّ واحدٍ من تلك المقدّمات الإعداديّة وبين الأثر المترتّب عليها ما هو خارج عن الاختيار، بل لم يتوسّط بينهما إلّا الاختيار.

وثانياً: أن لا يمكن أخذ عنوان من ذلك الأثر صالح للحمل على ذلك الفعل الاختياريّ.

وأمّا صحّة تعلّق إرادة الفاعل به، وعدم صحّة ذلك، ففيه تفصيل، مأخذه ضابطه الأوّل؛ فإنّ حاصل ذلك الضابط أنّه لا بُدَّ أن يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ شيء هو إمّا مقدّمات تكوينيّة خارجة عن الاختيار، وإمّا الاختيار نفسه، كما مثّلنا في قطع المسافات، فإن كان الفاصل هو الأوّل كان لازمه عدم صحّة وقوع ذلك الأثر متعلّقاً لإرادة الفاعل، ولا للإرادة التشريعيّة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المقصودة).

ثمّ إنّ المراد من المقدّمات الإعداديّة أن يكون ما يتوقّف الشّيء عليه من أجزاء علّته مترتّباً طوليّاً، كما تقدّم[1] من الأمثلة، بخلاف ما إذا كانت عرضيّة، مثل «اجتماع جماعة على رفع حجرثقيل»، فإنّ فعل كلّ واحدٍ منهم يكون مقدّمة لرفعه، ولكن لا يسمّى مقدّمة إعداديّة، بل يسمّى جزء العلّة.

في الوظيفة العمليّة عند الشكّ في العنوان

وحيث قد عرفت هذين النحوين، فاعلم: أنّ ترتّب الطهارة من الخبث على الغسل يكون من قبيل الأوّل؛ لأنّها أمر عرفيّ يمكن أن يُؤخذ عنواناً ثانويّاً للغسل، ولأجل ذلك عبّر عنه في لسان الشريعة تارةً بالعنوان الأوّليّ،

---

و إن كان الفاصل هو الاختيار نفسه، فذلك عبارة أُخرى عن كون ذلك الأثر متعلّقاً لإرادة الفاعل واختياره، وذلك لأنّا إذا قلنا: إنّه لم يتوسّط بين المقدّمة الإعداديّة وبين أثرها شيء سوى الاختيار المتعلّق بذلك الأثر كان ذلك عين قولنا: إنّ ذلك الأثر وقع متعلّقاً لإرادة الفاعل، فيصحّ أن تتعلّق به الإرادة التشريعيّة، فليس الضابط هو صحّة تعلّق إرادة الفاعل وعدم صحّتها، بل إنّ الضابط هو ما ذكر من عدم توسّط شيء بين الفعل، وبين أثره حتّى الاختيار، وصحّة أخذ العنوان من الأثر وحمله على الفعل الاختياريّ.

هذا في العناوين التوليديّة، وأمّا في المقدّمات الإعداديّة، فالضابط فيها هو عدم ما اعتبر في ضابط العناوين التوليديّة.

ولك أن تجعل الأقسام ثلاثة باعتبار كونه[2] الثاني على قسمين وهما: ما توسّط بين الفعل وبين أثره ما هو خارج عن الاختيار، وما كان المتوسّط في ذلك هو نفس الاختيار.

ولمّا كانت ملاكات الأحكام من القسم الأوّل من هذين القسمين، صحّ أن يُقال: إنّها لا يمكن أن تقع متعلّقة لإرادة الفاعل ولا للإرادة التشريعيّة.

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٣) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كون).

فقال ﷺ: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[١]، وأخرى بالعنوان الثانويّ، فقال تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[٢]، ولازم ذلك أن يكون الفعل الاختياريّ محصّلاً ومحقّقاً لذلك العنوان الثانويّ الذي هو المأمور به، ففي مورد الشكّ في اعتبار شيء فيه يكون من قبيل الشكّ في المحقّق والمحصّل، ويكون المرجع فيه هو الاحتياط أو استصحاب النجاسة، ولا معنى للرجوع في ذلك إلى البراءة، وإن صدر ذلك عن البعض[٣]، وكأنّه صدر بلا تصوّر لهذه الجهة التي ذكرناها من كونه من قبيل الشكّ في المحقّق والمحصّل.

أمّا ترتّب الطهارة من الخبث على الأفعال الوضوئيّة أو الغسليّة، ففيه تأمّل.

وعمدة ما يُستدلّ به للقول بأنّه من قبيل الثاني قوله تعالى:

﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾[٤] فإنّه تعالى لمّا غيّر الاسلوب من التعبير في الوضوء بالأفعال الخارجيّة إلى التعبير في الغسل بالطهارة التي هي الأثر المترتّب على الغسل - مع كون المورديْن من وادٍ واحدٍ - دلّ على أنّ ذلك من قبيل العناوين التوليديّة.

ومن جهة أُخرى لمّا لم يكن أثر الطهارة المذكور من الأمور العرفيّة ولم يطّلع العُرف على حقيقته، ولم يعرف كيفيّة ترتّبه على الغسل؛ كان الغسل في نظرهم بالنسبة إليه من المقدّمات الإعداديّة، وكانت الطهارة المذكورة في نظرهم اسماً لنفس الأفعال، لا لذلك الأثر الذي لم يدركوا حقيقته وكنهه، ولم يتصوّروا ماهيّته.

---

١. الكافي: ٥٧/٣، كتاب الطهارة، باب أبوال الدواب وأروائها، ح٣.

٢. سورة المدّثر، الآية: ٤.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٤٣/١.

٤. سورة المائدة، الآية: ٦.

وإمّا تغيير العبارة في آية الوضوء، والغسل، فليس هو إلّا محض تفنّن في التعبير، وحينئذٍ فيكون المأموربه في باب الغسل والوضوء هو نفس تلك الأفعال الخارجيّة، فيكون الشكّ في اعتبار شيء فيها من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر، فيكون المرجع فيه هو البراءة.

تقريبان لأخذ الجامع من ناحية علل الأحكام

**في**[1] هذه اللّيلة أعاد (دام ظلّه) ما تقدّم، وذكر أنّ الأغراض وعلّل الأحكام من قبيل القسم الثاني، وبيّن أنّه لا يمكن أخذ الجامع من جهتها بأن يكون العنوان المأخوذ منها هو مورد الأمر، أو قيد المأموربه.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنّ هذا **أحد التقريبات** لأخذ الجامع من ناحية علّل الأحكام.

**والتقريب الثاني** لذلك: هو ما أتعبنا به أنفسنا في الدورة السابقة، وحاصله: أنّه لا يُؤخذ العنوان المذكوردخيلاً في المأموربه بأحد النحوين من كونه تمام المأموربه أو قيده، بل[2]

**هذا**[3] كلّه على الصحيح.

في تصوير الجامع على القول بالأعمّ

وأمّا على الأعمّ، فتصوير الجامع أشكل، فقد قيل في تصويره أمور:

الأمـــر الأوّل في الأركان

**الأوّل**: الأركان[4].

**وفيه:**

**أوّلاً**: أنّ كلُّ واحدٍ من الأركان تختلف كيفيّته باختلاف موارد القدرة، والعجز، ومراتب العجز.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٦ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. بياضٌ في نسخة الأصل أكثر من نصف ورقة ما يقارب (٢٢) سطرًا.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٩ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٤. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٤٤/١، و٦.

**وثانياً:** أنَّ الأجزاء غير الركنيّة[١] يلزم فيها أن تكون داخلة وخارجة، فإن وجدت كانت داخلة، وإلّا كانت خارجة، وهذا ممّا لا يُعقل في أجزاء المسمّى.

**الأمر الثاني: معظم الأجزاء**[٢].

الأمر الثاني معظم الأجزاء

**وفيه:** ما لا يخفى من اختلاف مصاديق «المعظم» باختلاف أفراد «الصلاة» بالنسبة إلى القدرة، والعجز، والعلم، والسهو.

**وبالجملة:** فإن كان المراد أنَّ الجامع هو مفهوم «المعظم»، ففيه ما تقدّم من عدم معقوليّة وضع اللفظ لمفهوم لفظ آخر، وإن كان المراد مصداقه، فقد عرفت اختلافه، وإصلاحه بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ قد تقدّم[٣] فساده، كما أنَّ إصلاحه بكون الاختلاف المذكور من قبيل ما هو مقول بالتشكيك لا يخفى فساده، فإنَّ التشكيك إنّما يتمّ في البسائط، كما في الوجود - على القول بأنّه من هذا القبيل - وكما في الأعراض البسيطة مثل «السواد» و«البياض» ونحوه ممّا يكون مقولاً بالتشكيك من الأعراض البسيطة التي يكون ما به الامتياز فيها عينُ ما به الاشتراك.

أمّا المركّبات الخارجيّة مثل «أفعال الصلاة»، فلا يمكن القول بأنّها من قبيل ما هو مقول بالتشكيك، فإنَّ كلَّ فردٍ من تلك المركّبات يكون في عرض الفرد الآخر.

**نعم**[٤]، يمكن إصلاح ما ذهب إليه المعظم من كون الجامع هو معظم الأجزاء، ويُدفع عنه إشكال تبادل معظم الأجزاء في الأفراد بجعله من قبيل الكلّيّ في المعيّن، فما كان أجزاؤه عشرة - مثلاً - فمعظم الأجزاء منه الذي

---

١. قوله: (الركنيّة) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٥٤/١.

٣. ينظر: صفحة (٩٣) من هذا الجزء.

٤. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

هو السبعة - مثلًا - يكون مأخوذاً فيه على نحو الكلّيّ في المعيّن، بمعنى أيّ سبعةٍ من تلك الأجزاء تفرضها فهي المسمّى.

وهكذا القول فيما يكون أجزاؤه أقلّ من العشرة، وبذلك يندفع إشكال التبادل، وأمّا ما عدا ذلك المعظم فلا مانع من دخوله لأخذ المعظم بالنسبة إليه «لا بشرط»، فلا يكون وجوده مضرّاً، ولا عدمه مخلّاً.

**وهذا** التوجيه وإن كان في نفسه وجيهاً، إلّا أنّ الوجدان على خلافه، فإنّا نجد من أنفسنا أنّ حقيقة الصلاة هي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وأنّ استعمالها فيما هو فاقد لبعضها من باب العناية والتنزيل.

وبناءً على هذا الأمر الوجدانيّ، فينبغي أن يكون النزاع بين القائلين بالصحيح، والقائلين بالأعمّ واقعاً في المصحّح لتلك العناية، فالقائلون بالصحيح يقولون إنّ المصحّح لذلك التنزيل هو الحكم الشرعيّ بالاكتفاء بالفاقد، والقائلون بالأعمّ يقولون بعدم توقّف ذلك التنزيل على الحكم الشرعيّ بالاكتفاء المذكور*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى ما في هذا التوجيه من أنّه يلزم عليه التبادل فيما هو المسمّى بالنسبة إلى الفرد الواحد؛ فإنّه لازم أخذه من قبيل الكلّيّ في المعيّن، كما هو واضح، مع أنّ أخذه «لا بشرط» لا يصحّح دخول ما عدا المعظم في المسمّى.

وأقصى ما فيه: أن لا يكون وجوده مضرّاً كما هو مقتضى «اللابشرطيّة»، لا أن يكون داخلاً في المسمّى كما هو المفروض، مضافاً إلى أنّه إن كان المراد من الأجزاء الذي ادّعى كون معظمها هو المسمّى أجزاء المأمور به ففيه: أنّ مرتبة التسميّة قبل مرتبة الأمر.

و إن كان المراد من الأجزاء المذكورة أجزاء المسمّى ففيه: أنّ كون معظمها هو المسمّى خلف؛ لأنّ محصّله حينئذٍ أنّ معظم أجزاء المسمّى هي المسمّى.

**أفاد** (دام ظلّه)[١] إلحاقاً بما تقدّم أنّ ما ذكرناه من خروج ما عدا المعظم عن المسمّى وإصلاحه بأخذه «لا بشرط» غيرتامّ،

بل لا بُدَّ من الالتزام بدخوله، وحينئذٍ فيكون المسمّى هو المعظم الكلّيّ الصالح للانطباق على الفاقد والواجد، وليس هذا من مقولة التشكيك كي يرد عليه ما أوردناه[٢] على كون الجامع هو الأركان؛ لأنّ ذلك قد أخذ المسمّى شيئاً معيّناً وهو الأركان المعيّنة، فلا يتمّ إلّا مع كونه من مقولة التشكيك، بخلاف ما ذكرناه فإنّا لم نأخذ المعظم إلّا كلّيّاً، وهو صالح للانطباق على الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، وعلى الفاقد لبعضها إذا كان الباقي هو معظم الأجزاء *.

---

و إن كان المراد معظم أجزاء الماهيّة المخترعة، كان محصّله أنّ المسمّى هو معظم تمام الأجزاء.

ولا يخفى أنّه حينئذٍ لا يصدق على أغلب الأفراد الناقصة؛ إذ ليس معظم الأجزاء فيها هو معظم التامّ.

و إن كان المراد أنّ كلّ فردٍ - أيّ فردٍ كان - يكون معظم أجزائه هو المسمّى ففيه: إشكال التبادل فيما هو المسمّى بالنسبة إلى الأفراد، ولا يصحّحه أخذه من قبيل الكلّيّ المعيّن؛ لأنّ ذلك إنّما يدفع إشكال التبادل في المسمّى بالنسبة إلى فردٍ واحدٍ لو سلّم أنّه يندفع بذلك، ولا يندفع به إشكال التبادل بالنسبة إلى الأفراد.

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه عين القول بالتشكيك؛ لأنّ المسمّى حينئذٍ صالح للانطباق على القليل والكثير، مع أنّه يرد عليه ما أورد على أصل هذا القول من أنّه إن كان المراد مفهوم المعظم كان من قبيل وضع اللفظ لمفهوم لفظ آخر، و إن كان مصداقه كان مختلفاً باختلاف الأفراد حسب اختلاف الحالات المسوّغة للاكتفاء بالناقص، بل مقتضى القول بالأعمّ يكون الاختلاف أوسع وأعمّ.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢١ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. ينظر: صفحة (١٢٩) من هذا الجزء.

إلّا أنّك قد عرفت[1] أنّ هذا خلاف الوجدان، وأنّ الوجدان هو أنّ حقيقة الصلاة هي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط.

وأمّا الفاقد فإن كان هناك ما يدلّ على صحّته عند الشارع كان فرداً تنزيليّاً، و إن لم يكن في البين ذلك الدليل وقلنا بصحّة الاستعمال فيه، ولو من جهة كونه مناسباً لذلك الفاقد فهو، وإلّا كان الاستعمال مقصوراً على ما دلّ الدليل الشرعيّ على الاكتفاء به، والثاني عبارة أُخرى عن القول بالصحيح، والأوّل عبارة عن القول بالأعمّ.

**والحاصل**: أنّ الفرد الحقيقيّ هو التامّ، وأمّا الفاقد لبعض الأجزاء، فإن كان نسياناً أو لعجزٍ ودلّ الدليل الشرعيّ على الاكتفاء به، فهو فرد تنزيليّ، و إن كان باطلاً بأن كان عن عمد فإن قلنا بصحّة الاستعمال فيه ولو من جهة مناسبته لذلك الفرد التنزيليّ*، كان ذلك محصّل القول بالأعمّ، و إن لم نقل بصحّة الاستعمال المذكوركان ذلك محصّل القول بالصحيح، فمحصّل القول بالأعمّ هو تعميم المناسبة المصحّحة للاستعمال، وعدم قصرها على الصحّة، ومحصّل القول بالصحيح هو قصرها على ذلك.

هذا تمام الكلام على تصوّير الجامع على كلا القولين.

**وأمّا** ما استُدلّ به لكلٍّ منهما من موارد الاستعمال، فلا دلالة لشيءٍ منها على ما هو المطلوب.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه مستلزم لسبك المجاز عن المجاز، و إصلاحه بجعل المجاز الأوّل من قبيل الاستعارة على رأي السكّاكيّ[2] كما أفاده (دام ظلّه) لا يخرجه عن كونه مجازاً، غايته أنّه لا يكون مجازاً في الكلمة، كما هو الشأن في كلّ مجازٍ بناءً على هذا القول.

---

١. يُنظر: صفحة (١٣١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مفتاح العلوم: ١٥٦.

ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمّ

**وأمّا** الثّمرة بين القولين؛ فقد قال صاحب القوانين بظهورها في الرجوع إلى الاحتياط على القول بالصحيح، وإلى البراءة على القول بالأعمّ[1].

وقد أورد عليه: بأنّ القائلين بالصحيح يقولون بالبراءة في موارد الشكّ، فكيف يصحّ أن يُقال: إنّ المرجع هو الاحتياط على القول بالصحيح[2]

ويمكن أن يجاب عن ذلك الإيراد بأنّ غرضه ﷺ أنّه على القول بالصحيح لا بُدَّ أنّ يكون الجامع أمراً بسيطاً، وتكون تلك الأفعال من قبيل المحقّق لذلك الأمر البسيط.

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المرجع في مقام الشكّ هو الاحتياط، فعلى القول بالصحيح يكون القول بالاحتياط بعد الفراغ عن عدم إمكان تصوّر الجامع إلّا أمراً بسيطاً مولّداً عن الأفعال الخارجيّة ممّا لا بُدَّ منه، وإن لم يلتزموا بالاحتياط والتزموا بالبراءة.

**نعم**، يتوجّه عليهم أنّ القول بالبراءة هو خلاف مقتضى مذهبهم في مسألة الصحيح والأعمّ، فلا يكون الإيراد المذكور متوجّهاً على هذه الثّمرة، بل إنّما يكون متوجّهاً على القائلين بالصحيح.

ومن الثمرات الرجوع إلى الإطلاقات على القول بالأعمّ - إن تمّت مقدّماته - وعدم إمكان الرجوع إليه على القول بالصحيح[3].

وقد أورد على ذلك بإيرادين:

**أحدهما**: محصّله عدم تماميّة الإطلاقات؛ لأنّها غير مسوقة في مقام البيان.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١٠٤/١.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٤٨٤/١.

٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٩.

**وفيه:** أنّه نزاع صغرويّ؛ لأنّ مدّعي هذه الثمرة إنّما يدّعيها على فرض تماميّة مقدّمات الحكمة في تلك الإطلاقات.

**الإيراد الثاني:** أنّه على القول بالأعمّ لا بُدَّ من الالتزام بكون المأمور به مقيّداً بكونه صحيحاً، ومعه ترتفع الثمرة المذكورة.

**وحاصل**[1] الإيراد على تلك الثمرة: أنّ ما ذكر من إجمال الخطاب على القول بالصحيح فيه: أنّه إذا كان وارداً في مقام البيان، ومع ذلك لم يذكر ما شكّ في اعتباره، كان ذلك دليلاً على عدم اعتباره، كما تراهم يتمسّكون على ذلك بصحيحة حمّاد[2].

وما ذكر من صحّة التمسّك بالإطلاق على القول بالأعمّ، فيه: أنّ ما وقع في حيّز الأمر لا بُدَّ أن يكون هو الصحيح، وبعد التقييد المذكور يسقط التمسّك بالإطلاق، كما قلتم بسقوطه على القول بالصحيح.

**وحاصل الجواب:**

أمّا عن الجزء الأوّل من الإيراد فهو: أنّه لا ريب في أنّه على القول بالصحيح يكون اللفظ مجملاً، فلا يمكن التمسّك بإطلاقه؛ إذ ليس له حينئذٍ إطلاق كي يصحّ التمسّك به، وما يرى من استدلالهم على عدم اعتبار ما شكّ في اعتباره بصحيحة حمّاد ممّا لم يكن له ذكر فيها فليس من باب التمسّك بالإطلاق، بل من باب التمسّك بعدم البيان، مع أنّه عليه السلام كان بصدد بيان ما هو المعتبر في الصلاة، فهو من قبيل ما اشتهر من أنّ عدم الدليل دليلُ العدم، ولا دخل له بالتمسّك بالإطلاق، كما هو واضح.

---

١. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. الكافي: ٣١٧/٣، كتاب الطهارة، باب القول عند دخول المسجد والخروج منه، ح٨.

وأمّا الجزء الثاني من الإيراد، فحاصل الجواب عنه: أنّ ما هو في حيّز الأمر لم يكن مقيّداً بالصحّة، بل إنّ نتيجة صدق المطلق على الفاقد لمّا شكّ في اعتباره مع عدم البيان على اعتباره - فيما لو أحرز أنّ الإطلاق كان في مقام البيان - هو أنّ ذلك الفاقد صحيح، فالصحّة المذكورة منتزعة عن انطباق متعلّق الأمر على ذلك الفاقد، فلا يُعقل أن تكون دخيلة في متعلّق الأمر.

**والحاصل:** أنّه إن كان المراد من الصحّة المدّعى كونها قيداً في متعلّق الأمر هي الصحّة بمعنى التماميّة السابقة في الرتبة على الأمر.

**ففيه:** أنّه لا دليل على كونها قيداً.

وإن كان المراد بها الصحّة المنتزعة عن مطابقة الأمر المأخوذة من انطباق متعلّق الأمر على ذلك الفاقد لما شكّ في اعتباره.

**ففيه:** أنّ الصحّة بهذا المعنى متأخّرة في الرتبة عن الأمر، فلا يُعقل أخذها في متعلّقه.

**ولكن**[1] لا يخفى أنّ الجزء الأوّل من الإيراد لا يندفع بما ذكرنا، حيث إنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق، سواء قلنا بالصحيح، أو قلنا بالأعمّ.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّه لا يمكن إحراز ما له الدخل بالمسمّى بإطلاق المسمّى.

وإنّما ما له الدخل بالمراد ولم يكن له دخل بالمسمّى، فيحتاج في إحرازه إلى دليل شرعيّ، مثل «صحيحة حمّاد»[2] ونحوها، فإن كان لنا مثل هذه الصحيحة ممّا هو وارد في مقام بيان ما يعتبر في المأمور به، كان عدم

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٣ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٣٥) من هذا الجزء.

بيان ما يحتمل مدخليّته دليلاً على عدم اعتباره، سواء قلنا بالصحيح، أو قلنا بالأعمّ، وإلّا فلا يمكننا إثبات عدم مدخليّته؛ لعدم الاطّلاع على مرادات الشارع إلّا من قِبَله، سواء قلنا بالصحيح، أو قلنا بالأعمّ*.

فيما يُستفاد من صحيحة حمّاد

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنّ مثل «صحيحة حمّاد» لا يمكن أن يُستدلّ بها في مقام الشكّ؛ للعلم الإجماليّ باشتمالها على جملة من المستحبّات، فإنّا وإن قلنا: إنّ الأصل في كلّ ما تضمّنته الصحيحة المذكورة هو الوجوب إلّا أن يدلّ دليل آخر على استحبابه، إلّا أنّ هذا مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ.

وأمّا مع ملاحظته فلا يمكن الأخذ بذلك الأصل؛ لأنّه من قبيل العلم الإجماليّ بإرادة خلاف الظاهر من بعض تلك الظهورات، وهو موجب لإجمالها.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنّ ما نقله في التقريرات عن الشيخ ﷺ من خروج الشرائط عن حريم هذا النزاع[1]، لا وجه له، حيث إنّ مرتبة الشرط وإن كانت متأخّرةً عن مرتبة الجزء، ومرتبة المانع أيضاً متأخّرة عن مرتبة الشرط، إلّا أنّ هذا الترتّب لا يُوجب قصر النزاع على ما هو معتبر في المرتبة الأولى - أعني مرتبة الجزء - بل إنّ النزاع شامل لكلّ ما يعتبر، جزءاً كان أو شرطاً أو مانعاً.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بالصحيح، وأمّا على القول بالأعمّ، فإن كان ما شكّ في اعتباره ممّا يحتمل مدخليّته في التسمية، بأن كان يحتمل كونه ركناً على تقدير اعتباره بناءً على كون الجامع هو الأركان، فلا يمكن التمسّك على نفيه بالإطلاق.

وأمّا ما لا يحتمل مدخليّته في التسمية ممّا شكّ في اعتباره في المأمور به، فلا إشكال في التمسّك على نفيه بالإطلاق لو كان مسوقاً في مقام البيان.

---

١. يُنظر: **مطارح الأنظار**: ٦٣/١، وما بعدها.

**نعم**، ما يكون اعتباره متأخّراً رتبة عن تعلّق الأمر، كما في قصد القربة، وعدم المزاحم الأهمّ، وعدم كون العبادة منهيّاً عنها، وعدم اجتماع الأمر والنهي فيها بناءً على عدم جواز الاجتماع، لا بُدَّ من الالتزام بخروجه عن حريم هذا النزاع، كما تقدّم تفصيله[1].

هذا تمام الكلام في العبادات.

الكلام في ألفاظ المعاملات

**وأمّا المعاملات** فحاصل الكلام فيها يكون في مقامين:

**أحدهما**: مقام السبب، كـ«نفس العقد» و«الإيقاع».

**والآخر**: مقام المسبَّب.

ولا يخفى أنّ جميع ما ورد من العمومات إنّما هو متوجّه إلى المقام الثاني - أعني مقام المسبّب - وحاصلها: إمضاء تلك المسبّبات، وعدم نسخها.

وهذا المقام أجنبيّ عن مقام ما يعتبر في السبب؛ فإنّ مثل عموم: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2] إنّما يكون في مقام إمضاء تلك المعاملة المنشأة بعقد البيع، وأنّها معتبرة عند الشارع لم ينسخها بخلاف معاملة الربا.

وهكذا الحال في عمومات «النكاح»، و«الطلاق»، و«العتق»، ونحوها، فإنّها جميعاً واردة في مقام إمضاء تلك المضامين التي تنشأ بتلك العقود، و إنّها معتبرة عند الشارع لم ينسخها، ولم يردع عنها.

**ومن الواضح** أنّ ذلك أجنبيّ عن مقام ما يعتبر في أسبابها كي يجعل ذلك الإطلاق دليلاً على عدم اعتبار ما شكّ في اعتباره في ناحيّة السّبب. وبهذا يتّضح أنّ الشيخ ﷺ قد صرّح بذلك في موضع من المكاسب[3]، بل

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٠) من هذه الجزء.

٢. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

٣. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٩/٣ - ٢٠.

ببالي أنّه نقله عنه في موضع من التقريرات[١].

**وكيف كان**، فليس لنا عموم من تلك العمومات متوجّه إلى ناحية السبب؛ كي يكون مرجعاً في مقام الشكّ فيما يعتبر في السبب.

نعم، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[٢] يمكن أن يجعل ناظراً إلى مقام السبب، ولكن التحقيق خلافه؛ فإنّ وجوب الوفاء إنّما يتوجّه إلى ما يتوجّه إليه الخيار.

**وقد** حقّقنا في محلّه[٣] أنّ الخيار لا يتوجّه إلى ناحية نفس السبب الذي هو نفس العقد؛ لأنّ العقد بنفسه ممّا لا يقبل البقاء كي يتعلّق به الفسخ؛ و إنّما يتعلّق الخيار- أعني حقّ الفسخ والإمضاء - بمضمون العقد الذي هو المسبّب، فإنّه هو الباقي الذي يمكن إبقاؤه و إمضاؤه، ويمكن حلّه وفسخه.

**وكيف كان**، فما أفاده في التقريرات[٤]، وفي الكفاية من كفاية دلالة تلك الإطلاقات والعمومات على إمضاء تلك المسبّبات وعدم فسخها بالملازمة العرفيّة على عدم اعتبار ما شكّ في اعتباره في ناحية السبب[٥]، ممّا لا يخفى فساده، لمنع الملازمة المذكورة، وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا من التماس وجه آخر يصحّح التمسّك بتلك العمومات، فتأمّل.

هذا ما فهمته ممّا أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة بحسب فهمي القاصر، وإلّا فالذي أظنّ أنّه (دام ظلّه) أراد غير هذا الذي حرّرته، خصوصاً فيما يعود إلى الإيراد على الكفاية.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٤٠، وما بعدها.

٢. سورة المائدة، الآية: ١.

٣. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣/٤.

٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٤٠، وما بعدها.

٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٥٢.

ولعلّ الله أن يوفقني لإتقان مراده (دام ظلّه) في الإسبوع الآتي إن شاء الله تعالى.

**وكيف كان**، فليس ما أرسمه في هذه الأوراق مبنيّاً على تحرير تامّ، بل إنّما أرسم فيها ما أفهمه فعلاً، ولو كنت أعلم إجمالاً بعدم إتقانه، لعلّ الله أن يوفقني لمراجعته ثانياً، فأتمكن من تهذيبه، وترتيبه، وتبويبه إن شاء الله تعالى.

**والحاصل**[1]: أنّه في المعاملات لا إطلاق لنا، ولا عموم إلّا وهو ناظر إلى المقام الثاني - أعني المسبّبات -، ولا محصّل لذلك الإطلاق في ذلك المقام إلّا إمضاء ذلك المسبّب الذي هو المعاملة الخاصّة التي جرت عليها الطريقة العرفيّة، كـ«البيع»، و«النكاح»، و«العتق» - مثلاً - في قبال الردع عنها، ونسخها.

**ومن الواضح** أنّ هذا الإطلاق لا ينفعنا في مقام الشكّ في السبب الذي هو العقد، وأنّه هل يعتبر فيه أن يكون بالعربيّة مثلاً؟

**نعم**، إنّ كلّ مسبَّبٍ لا بُدَّ له من سببٍ ما، فلا دلالة للإطلاق في مقام المسبّب إلّا على أنّ له سبّباً في الجملة من دون تعرّض لحال ذلك السبب.

في توجيه ما أفاده المحقّق الخراساني

وما أفاده في الكفاية من الملازمة العرفيّة بين إمضاء المسبّب العرفيّ، و إمضاء سببه[2] ممنوع أشدّ المنع، وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا من طريق آخر يكون هو المصحّح للتمسّك بتلك الإطلاقات على نفي ما شكّ في اعتباره في ناحية السبب.

**فنقول**: إنّ منشأ الشبهة في دعوى عدم صحّة التمسّك بتلك

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت (٢٦ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).
٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٢/١ - ٥٣.

الإطلاقات هو تخيّل كون العقد سبباً لتلك المعاملة، وإنّ تلك المعاملة مثل «البيع» مسبَّبة عن عقد البيع نظير تسبب الإحراق عن الإلقاء؛ ليكون الفعل الاختياريّ أوّلاً وبالذات هو نفس العقد، وتكون المعاملة الكذائيّة معلولةً له، ويكون حصولها بعده قهريّاً، كسائر العلل ومعلولاتها.

**فيُقال** حينئذٍ: إنّ نسبة العقد إلى تلك المعاملة، كنسبة العلّة إلى معلولها، والمحقّق إلى ما يتحقّق به، فلا يكون إطلاق المسبَّب نافعاً في إزالة الشكّ في سببه، وليس الأمر كذلك، بل إنّ نسبة العقد إلى تلك المعاملة المنشأة به كنسبة الآلة إلى الفعل الحاصل بها، فيكون الفعل الاختياريّ الذي تتعلّق به الإرادة والاختيار هو نفس المعاملة الكذائيّة، ويكون العقد آلة في ذلك الفعل كأغلب أفعالنا الاختياريّة، بل كلّها في توقّف حصولها عنّا على آلة، وتكون الآلة منوّعة لذلك الفعل، ويكون الفعل الحاصل بتلك الآلة والفعل الحاصل بالآلة الأُخرى فردين من ذلك الفعل، ويكون الفعل بالنسبة إلى تلك الأفراد متواطئاً، كما يُرى في قطع الخشب الحاصل بالمنشار وقطعه الحاصل بآلة أُخرى.

وحينئذٍ فالبيع الحاصل بالعقد بالعربيّة، والبيع الحاصل بالعقد بالفارسيّة - مثلاً - فردان من مقولة البيع الذي هو الفعل الاختياريّ، ويكون العقد بالعربيّة والعقد بالفارسيّة من قبيل اختلاف الآلة مع كون البيع الإنشائيّ الذي هو الفعل الحاصل بها واحداً، فإذا ورد مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] دلّ بإطلاقه على إمضاء الشارع لجميع أفراد ذلك البيع، سواء كان حاصلاً بالعقد بالفارسيّة، أو كان حاصلاً بالعقد بالعربيّة، فيكون ذلك الإطلاق نافعاً في مقام الشكّ في اعتبار العربيّة في العقد.

---

١. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

في توجيه ما أفاده الشهيد الأوّل

وأمّا عبارة الشهيد الأوّل ﷺ في قواعده فهي أجنبيّة عن هذا المقام، بل هي في مقام آخر، وهو أنّه لو نذرتَ أحد تلك الأمور لم يحنث بفعل الفاسد منها[1]؛ لعدم إطلاقها على الفاسد.

**وحاصل** كلامه: أنّ من نذر أن لا يصلّي - مثلًا - وصلّى صلاة فاسدة لم يحنث؛ لأنّه لم يصلِّ، كما أنّ من باع بيعاً فاسداً لم يبع*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ ما أفاده في الكفاية[2] ليس ناظراً إلى دعوى كون الإطلاقات والعمومات واردة في مقام المسبَّب، وأنّ الانتقال من الإطلاق في ناحية المسبَّب إلى الإطلاق في ناحية السبب كان بالملازمة العرفيّة كي يتوجّه عليه ما أفاده (دام ظلّه) من منع تلك الملازمة العرفيّة، بل حاصل كلامه ﷺ هو دعوى كون تلك الإطلاقات ناظرة ابتداءً إلى مقام السبب الشرعيّ، ويستكشف منه أنّ ما هو السبب عند الشرع هو السبب عند العرف.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من تصحيح التمسّك بالإطلاق بكون العقد من قبيل الآلة لا من قبيل السبب في غاية الجودة والمتانة، إلّا أنّه لا ينحصر هذا الوجه بكون العقد آلة، بل يتأتّى حتّى لو قلنا إنّه سبب؛ فإنّه كما تكون الآلة منوّعة للفعل، فكذلك يكون السبب منوّعاً له، وكما أنّ حاصل الإطلاق على الأوّل أنّه لا فرق بين ما يحصل بهذه الآلة وبتلك الآلة، فكذلك حاصل الإطلاق على الوجه الثاني أنّه لا فرق بين ما يحصل بهذا السبب وبذلك السبب.

ثمّ لا يخفى أنّ أصل الإشكال هو أنّ المعاملات هل يشملها النزاع في الصحيح والأعمّ، أو لا؟

وبناءً على كونها أسماء للمسبّبات لا شبهة في عدم دخولها تحت النزاع المزبور؛ لعدم اتّصافها بالصحّة والفساد، وإنّما تتّصف بالوجود والعدم، كما أفاده في الكفاية[3].

---

١. القواعد والفوائد: ١٥٨/١، الفائدة الثالثة من القاعدة: (٤٢).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٢/١.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٢/١.

وبناءً على كونها أسماءً للأسباب تكون داخلة في حريم هذا النزاع، وكان حاصل الإشكال أنّه بناءً على القول بالصحيح فيها لا بُدَّ من القول بسقوط التمسك بالإطلاقات الواردة في المعاملات، كما تقدّم[1] في العبادات.

وكان عمدة همّنا فيه تنقيح وجه للتمسك بتلك الإطلاقات، بناءً على القول بالصحيح المتفرّع على القول بأنّ ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب.

ومن الواضح أنّ ما أفاده (دام ظلّه) من الوجه في صحّة التمسك بتلك الإطلاقات لا ربط له بسلسلة هذا الإشكال، وإنّما هو توجيه للتمسك بها بناءً على كونها أسماءً للمسبّبات، وأين هذا ممّا هو محلّ الإشكال من صحّة التمسك بتلك الإطلاقات بناءً على كونها أسماءً للأسباب الصحيحة؟

وهذا الإشكال[2] هو الذي دعا الشيخ ﷺ إلى الالتزام بكون ألفاظ المعاملات موضوعة للأعمّ؛ لأنّ دعوى كونها موضوعة للصحيح منافية بنظره ﷺ لصحّة التمسك بتلك الإطلاقات، كما يظهر ذلك من التقريرات ممّا أفاده من قوله: «أقول» إلى قوله: «فتأمّل»[3] المتوسط بين ما نقله عن الشهيد الثاني، وبين ما نقله عن صاحب الحاشية ﷺ.

وما أفاده في الكفاية[4] من التوجيه راجع إلى ما أفاده صاحب الحاشية[5] فيما لخّصه عنه في التقريرات[6]، وحيث إنّ الشيخ قد ردّ على صاحب الحاشية ما أفاده من التوجيه المذكور لرفع المنافاة بين دعوى كون ألفاظ المعاملات أسماء للصحيح، وبين التمسك بتلك الإطلاقات، أفاد في آخر كلامه في التقريرات بقوله: «وبالجملة فلا نعلم وجهاً لتصحيح ما أفاده الشهيد ﷺ»[7] بناءً على أنّ التمسك

---

١. يُنظر: صفحة (١٣٥)، من هذا الجزء.

٢. أي إشكال التمسك بتلك المطلقات بناءً على ما ذكره من كونها أسماء للأسباب، وأنّها موضوعة لخصوص الصحيح منها.

٣. مطارح الأنظار: ١/ ٤٠ - ٤١.

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/ ٥٢.

٥. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١/ ٤٩١ - ٤٩٢.

٦. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٤٧ - ٤٢.

٧. يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٤.

بالإطلاقات أمر مفروغ عنه، كما جرى عليه الشهيد نفسه في كتبه[١].

ومن ذلك كلّه يظهر لك: أنّ الوجه - فيما أفاده في التقريرات أخيراً بقوله: «وممّا ذكرنا يظهر أنّ النزاع لا يجري في ألفاظ المعاملات»[٢] - هو ما أشرنا إليه، وما يظهر ممّا تقدّم منه في عدم تأتّي القول بالصحيح فيها؛ لمنافاته للتمسك بالإطلاقات، لا ما رُبّما يتوهّم من توجيّه ذلك بأنّها أسماء للمسبّبات، فتأمّل.

في توجيّه ما أفاده الشهيد الثاني

وأمّا عبارة الشهيد ﷺ فحاصلها دعوى كون ألفاظ العبادات والمعاملات عند الشارع أسامٍ للصحيح، ولازم ذلك أنّ من نذر ترك واحدٍ منها لا يحنث بفعل الفاسد لو كان في أوّل الشروع فيه فاسداً.

وأمّا ما يطرؤه الفساد في الأثناء فيحتمل فيه القول بالحنث، نظراً إلى حاله قبل طروّ المفسد، ولكنّ الأقوى فيه عدم الحنث أيضاً؛ لأنّه و إن لم يكن فاسداً من أوّل الأمر إلّا أنّه بعد طروّ المفسد يخرج عن كونه متعلّق النذر، فيكون الحاصل توقّف تحقّق الحنث على إتمامه صحيحاً.

وأمّا استثناؤه الحجّ فهو مبنيّ على دعوى استفادة صحّة إطلاقه عند الشارع على الفاسد من الأمر بإتمام فاسده.

وكيف كان، فيكون حاصل العبارة دعوى اختصاص تلك الألفاظ عند الشارع بخصوص الصحيح.

ويظهر من قوله: «وسائر العقود»[٣] أنّ كلامه في المعاملات ناظر إلى مقام الأسباب، وحينئذٍ فيتوجّه عليه الإشكال بأنّها لو كانت مختصّة بخصوص الصحيح لسقط التمسك بالإطلاقات، فلا بُدّ من توجيه التمسك حينئذٍ بما أفاده صاحب الحاشية[٤]، والكفاية[٥].

---

١. يُنظر: مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٢٦٣/١.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٤/١.

٣. القواعد والفوائد: ١٥٨/١، الفائدة الثالثة من القاعدة (٤٢).

٤. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٤٩٧/١ - ٤٩٢.

٥. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٢/١.

وحاصل التوجيه وتوضيحه: أنَّ أسماء المعاملات، والمراد بها أسماء الأسباب لا المسبّبات.

أمّا أن نقول بكونها موضوعة لمفاهيم عرفيّة، والموضوع له عندهم هو الصحيح، وليس للشارع تصرّف في أصل معانيها ومفاهيمها، غاية الأمر يحصل الاختلاف بين الشرع والعُرف في بعض المصاديق، مع الاتّفاق على المفهوم الكلّيّ الذي وُضع اللفظ بإزائه، كما يحصل الاختلاف بين العُرف أنفسهم في المصاديق العرفيّة لمفهوم واحد عرفيّ من جهة تخطئة بعضهم بعضاً، أو من جهة اختلاف أذواقهم، أو من جهة اختلاف عاداتهم.

وأمّا أن نقول: بأنّها موضوعة عند الشارع لمعانٍ شرعيّة واعتبرها أن تكون صحيحة، بحيث يترتّب عليها آثارها.

فعلى الأوّل لا إشكال في الرجوع في مقام الشكّ في بعض المصاديق إلى العُرف، كسائر المفاهيم العرفيّة التي لو وقع الشكّ في بعض مصاديقها من جهة الشكّ فيما يعتبر في الصحّة فيها يرجع في ذلك إلى العُرف.

وبالجملة: فبناءً على هذا الوجه يكون مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] حكماً على مفهوم عرفيّ، والشكّ في خروج العقد بالفارسيّة إمّا لأجل احتمال أنّه خارج عن هذا الحكم بنحو التقييد، أو بنحو التخصيص، وإن لم يخرج عن موضوعه، وإمّا لأجل احتمال أنّه ليس ببيع واقعاً، وأنّ العُرف أخطأوا في عدّه من أفراد البيع، أو أنّه يعتبر في مصداق البيع غير ما يعتبره العُرف فيه مع اتّفاقهما على أصل مفهوم البيع، وعلى الأوّل يكون من قبيل التقييد، أو التخصيص، وعلى الثاني يكون من قبيل التخصّص.

وعلى أيّ حال فإنّ هذا الإطلاق مزيل للشكّ من كلا الجهتين:

أمّا الأوّل: فواضح؛ لأنّه عين التمسّك بالعموم على نفي احتمال التخصيص أو التمسّك بالإطلاق على نفي احتمال التقييد.

---

١. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

وأمّا الثاني: فلأنّه بعد فرض الاتّفاق من الشرع والعُرف على مفهوم البيع لو فرض أنّ الشارع يُخطّيء العُرف في عدّهم العقد بالفارسيّة بيعاً.

نقول: إنّه لو كان الأمر كذلك لكان عليه البيان، فلمّا لم يُبيّن ذلك استكشفنا من ذلك الإطلاق أنّ ما يصدق عليه عند العُرف ذلك المفهوم الكلّيّ العرفيّ، فعند الشارع أيضاً كذلك.

هذا كلّه على تقدير كون أسماء المعاملات موضوعه لمعانٍ عرفيّة، وأنّ الشارع لم يتصرّف في أصل معانيها ومفاهيمها، وإنّما يقع منه التصرّف - لو كان - ، إمّا في الحكم، أو في الموضوع بالنحو المتقدّم.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني وهو أن نقول: إنّ لهذه الألفاظ حقائق شرعيّة مجعولة للشارع، ولو أمضاء لحقائقها العرفيّة، و إنّها عند الشارع مختصّة بخصوص الصحيح، وهو ما يترتّب عليه الأثر عنده، فلو ورد إطلاق ولم يذكر فيه قيداً على خلاف ما استقرّت عليه الطريقة العرفيّة في ترتيبهم الأثر عليها؛ كان لازم ذلك أنّ ما هو الصحيح والمؤثّر عند العُرف هو الصحيح والمؤثّر عند الشرع، وإلّا كان عليه البيان.

وهذا بخلاف ألفاظ العبادات، فإنّها مع كونها لحقائق شرعيّة نقطع بأنّ ما هو مراد الشارع من تلك الألفاظ مغاير قطعاً لما جرت عليه الطريقة العرفيّة من حقائق تلك الألفاظ عندهم، فلو وردت مطلقة في كلام الشارع لا يمكننا تنزيلها على الطريقة العرفيّة.

وحاصل الفرق: أنّه في المعاملات لمّا كان إمضاء ما جرت به الطريقة العرفيّة ممكناً وكافياً في كونها حقائق شرعيّة، أمكن تنزيل الإطلاقات الواردة فيها من الشارع، على أنّ مورد الحكم في تلك الإطلاقات هو تلك الحقائق العرفيّة، ولو من باب الإمضاء لتلك الحقائق العرفيّة وصيرورتها بذلك حقائق شرعيّة، ويكون استكشاف ذلك بالإطلاق المستكشف منه عدم التصرّف الشرعيّ، وأنّه جرى في ذلك على الطريقة العرفيّة وأمضاها، وإلّا لكان صدور ذلك الإطلاق منه مخلّاً بغرضه - مثلاً - قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] يتضمّن حكماً بالحلّيّة على البيع الشرعيّ.

---

١. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

ولكن لمّا لم يقيّده بقيود تخالف ما جرت به الطريقة العرفيّة في حقيقة البيع، ليكون البيع الشرعيّ غير البيع العرفيّ؛ استكشفنا من ذلك أنّ ما هو البيع المؤثّر عند الشارع هو البيع المؤثّر عند العُرف، وإلّا لكان سكوته عن البيان مخلّاً بالحكمة، لأنّه موجب لتنزيل الإطلاق على المعنى العرفيّ، مع أنّه لا يريده، كما هو المفروض.

وهذا بخلاف العبادات، فإنّ كونها حقائق شرعيّة منحصر بطريق الاختراع من الشارع، ولا يتصوّر فيها الإمضاء، لما تجري به الطريقة العرفيّة؛ لعدم اطّلاع العُرف على هذا النحو من الحقائق، فلا يكون لها حقيقة عرفيّة يمكن أن يحمل عليها إطلاق الشارع ولو إمضاءً؛ كي يكون سكوته عن البيان مخلّاً بالحكمة؛ إذ لا يتأتّى فيها ما تقدّم من كون ذلك السكوت مستلزماً لتنزيل الإطلاق على المعنى العرفيّ، مع أنّه لا يريده.

فتلخّص لك: أنّه بناءً على كون ألفاظ المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح من الأسباب، يمكن التمسّك بإطلاقها على نفي ما شكّ في اعتباره فيها بأحد وجهين:

أوّلهما: مبني على كون تلك الألفاظ موضوعة لمفاهيم عرفيّة لا دخل للتصرّف الشرعيّ فيها إلّا بنحوٍ من التصرّف في الحكم تقييداً أو تخصّصاً، أو بنحوٍ من التصرّف في الموضوع كالتخطئة في بعض المصاديق، أو المخالفة فيها لا في أصل الماهيّة.

وثانيهما: مبني على كونها لماهيّات شرعيّة، كسائر الماهيّات المجعولة للشارع.

وكأنّ ما أفاداه في الحاشيّة[1] والكفاية[2] راجع إلى الأوّل من هذين الوجهين، وغير خفي أنّه لا يصلح لتوجيه عبارة الشهيد؛ لأنّ كلامه صريح بأنّها ماهيّات شرعيّة.

نعم، ما أفاداه يصلح لتوجيه أصل التمسّك بالإطلاق في المقام مع القول بالصحيح، وإنّما الصالح لتوجيه عبارة الشهيد ﷺ[3]، ولتوجيه أصل الإشكال هو

١. يُنظر: صفحة (١٤٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٤٣) من هذا الجزء.

٣. القواعد والفوائد: ١٥٨/١، الفائدة الثانية من القاعدة: (٤٣).

ما ذكرناه من ثاني الوجهين لو تمّ.

ولكنّه بعد للتأمّل فيه مجال، وفي النفس منه شيء، فإنّ حاصله إثبات ظهور الإطلاق، وعدم البيان في إرادة المعنى العرفيّ بأنّ السكوت وعدم البيان مع عدم إرادة ذلك المعنى العرفيّ مخلٌّ بالحكمة؛ لأنّ اللفظ حينئذٍ ينزّل على المعنى العرفيّ، مع إنّه لا يريده.

ومن الواضح أنّ اللفظ لا ينزّل على ذلك إلّا إذا كان له ظهور فيه، فكان ظهور الإطلاق في إرادة المعنى العرفيّ موقوفاً على كون السكوت مع إرادة خلافه خلاف الحكمة، وكون ذلك خلاف الحكمة يتوقّف على ظهور الإطلاق في إرادة المعنى العرفيّ، فجاء الدور.

ولا يرد هذا الدور على الوجه الأوّل؛ لأنّه كسائر موارد التمسك بالإطلاقات في كون الظهور في الإطلاق موقوفاً على كون غرضه البيان، ومع عدم إرادة المطلق، وعدم بيانه يكون ناقضاً لغرضه من البيان، فلا يكون الإخلال بالحكمة موقوفاً على ظهور المطلق في الإطلاق كي يتأتّى فيه الدور المزبور.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّه لا يمكن الجمع بين كون ألفاظ المعاملات موضوعة لمعاني شرعيّة، وهي خصوص الصحيح من الأسباب، وبين التمسك بالإطلاقات، وإنّما يمكن التمسك بالإطلاقات المذكورة بأحد وجوه:

أوّلها: أن نقول بكونها لمعانٍ شرعيّة، ولكن نقول: إنّها للأعمّ من الصحيح، وهو الظاهر من الشيخ[1].

ثانيها: أن نقول إنّها لخصوص الصحيح، ولكن نقول: إنّها ليست حقائق شرعيّة، بل عرفيّة، وهو الظاهر من الحاشيّة[2] والكفاية[3].

وثالثها: أن لا نقول بكون تلك الإطلاقات ناظرة إلى مقام السبب، بل ناظرة إلى المسبّبات، ومع ذلك نتمسك بإطلاقها بالتوجيه الذي أفاده الأستاذ (دام ظلّه).

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٤/١.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٤٩١/١ - ٤٩٢.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٥٢/١.

**وحاصل**[1] توجيه التمسّك بالإطلاقات الواردة في مقام السبب أنَّ العقد ليس مسبّباً لما أنشئ به - أعني البيع مثلًا - نظير سببيّة الإلقاء للإحراق؛ كي يكون السبب مغايراً للمسبّب، ويكون الإطلاق في المقام الثاني أجنبيّاً عن المقام الأوّل من جهة المغايرة بين مقام السبب ومقام المسبّب، ولو من جهة كون الثاني عنواناً توليديّاً من الأوّل، وكون الثاني عنواناً ثانويّاً، والأوّل عنواناً أوّليّاً، بل ليس لنا فيما نحن فيه إلّا عنواناً أوّليّاً وهو عنوان البيع، وهو صادق على نفس إيجاد العقد.

**غاية الأمر** أنَّ نفس العقد آلة للبيع الذي هو الفعل الاختياريّ كأغلب الأفعال الاختياريّة التي لا يكون صدورها عن فاعليها إلّا بآلة صدور ذلك الفعل، وحينئذٍ فيكون مثل إطلاق: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2] شاملًا لما يحصل بالعقد بالعربيّة، ولما يحصل بالعقد بالفارسيّة.

**إن قلت**: إنَّ الفعل الاختياريّ الحاصل بعقد البيع - مثلًا - هو البيع بمعناه المصدريّ، واسم المعاملة الذي هو لفظ «البيع» إنَّما يكون بمعناه الاسم المصدريّ الذي هو نتيجة المعنى المصدريّ، فتكون المعاملة من قبيل الأفعال التوليديّة بالنسبة إلى ما أنشئ بالعقد، فمثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا يكون ناظراً إلّا إلى ذلك المعنى (الاسم المصدريّ) المولّد عن المعنى المصدريّ، فلا يكون إطلاقه نافعاً في مقام الشكّ فيما يعتبر في المعنى المصدريّ.

وحينئذٍ فالإشكال السابق - أعني أنَّ الإطلاق في ناحية المسبّب لا يجدي في ناحية السبب - باقٍ بحاله.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

**قلتُ**: نفس المعاملة وإن كانت بمعنى اسم المصدر، إلّا أنّها في مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ونحوه تكون مأخوذة بمعناها المصدريّ؛ لأخذ جهة الانتساب فيها، وحينئذٍ فيتمّ التمسّك بالإطلاق المزبور.

الأمر التاسع في الاشتراك اللفظيّ والترادف

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر الاشتراك ووقوعه، وصوره بأنّه قبل تدوين اللّغة كان لكلّ بطنٍ من بطون العرب ألفاظ خاصّة موضوعة عندهم لمعانٍ، وربّما كان للمعنى الواحد عند هذا البطن لفظ مغاير للفظه الموضوع له عند البطن الآخر، وربّما كان للفظ الواحد عند هذا البطن معنىً مغاير لمعناه عند البطن الآخر.

ثمّ جاء علماء اللّغة[1] ودوّنوا الألفاظ جميعاً، ولم ينظروا إلى هذا البطن، وإلى ذلك البطن الآخر، فجاء للمعنى الواحد في الصورة الأولى لفظان، فكانا مترادفين، وجاء للفظ الواحد في الصورة الثانية معنيان، فكان اللفظ مشتركاً.

---

١. يُنظر: مؤلّفات جرجي زيدان: ٥٣٦/١٦، و٥٤٥، القسم الثاني في الفلسفة اللغويّة.

الأمر العاشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

**ثمّ** إنّه (دام ظلّه) ذكر استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى وأفاد أنّه محال من جهة أنّ محصّل الاستعمال هو كون اللفظ وجهاً للمعنى، وفانياً، ولا يمكن أن يكون فانياً في معنيين، وهذا من فوائد سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ[1].

---

١. يُنظر: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ: ٥٩/١.

## فصل[1]
## في المشتقّ

الأمر الحادي عشر في المشتقّ

وهل هو حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، أو هو مجاز في ذلك؟ بعد الفراغ عن كونه حقيقةً فيمن تلبّس به في الحال، وعن كونه مجازاً في من يكون تلبّسه به في الاستقبال.

**وقبل** الخوض في ذكر أدلّة الطرفين، وتحقيق ما هو المختار من القولين ينبغي تقديم أمور[2]:

المقدّمة الأولى في بيان المراد من المشتقّ ومحلّ النزاع فيه

**الأوّل**[3] أنّ المشتقّ، وإن كان في الاصطلاح مختصّاً بأسماء الفاعلين والمفعولين، بل الصفات المشبَّهة، وأسماء الزمان والمكان، إلّا أنّ المراد به في هذا الباب ما هو أعمّ من ذلك، كما يشهد به ما عن الإيضاح[4] في مسألة الرضاع، فيدخل في عنوان النزاع كلُّ عنوان منطبق على الذات باعتبار

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

٢. كذا في الأصل، والمناسب التعبير بـ«مقدّمات»، وسيأتي منه ﷺ التعبير بـ«مقدّمة»، فلاحظ.

٣. كذا في النسختين، والمناسب: (الأولى).

٤. يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ٥٢/٣، أحكام الرضاع.

اتّصافها بما هو خارج عنها من العوارض اللاحقة لها؛ فإنّ ما يحمل على الذات إمّا أن يكون منشأ انتزاعه أحد المصادر الجعليّة، أو يكون أحد المصادر الحقيقيّة.

والأوّل إمّا أن يكون المصدر المذكور هو نفس الذات وما به يكون الشيء هو هو، مثل «إنسانيّة الإنسان» و«حيوانيّة الحيوان» و«حجريّة الحجر»، و إمّا أن يكون زائداً على الذات وليس له ما بإزاءٍ في الخارج، بل يكون أمراً اعتباريّاً مثل «فوقيّة الفوق»، والثاني ما يكون زائداً على الذات، وكان له ما بإزاءٍ في الخارج مثل «القيام»، فالعنوان المأخوذ من الأوّل يكون ذاتيّاً، ويكون محمولاً بالذات، والثاني: يكون من خارج المحمول، والثالث: من المحمول بالضميمة.

والأوّل: خارج عن محلّ هذا النزاع، بل لا يكون استعماله فيما انقضى وفيما يأتي صحيحاً ولو مجازاً، والأخيران داخلان في محلّ النزاع، وإن لم يكن الأوّل منهما مشتقّاً في الاصطلاح.

ثمّ إنّ ما أفاده في الكفاية[1] من العرض والعرضيّ كأنّه خلاف اصطلاح أهل المعقول، حيث إنّهم إنّما اصطلحوا في العرض والعرضيّ على أنّ المصدر الذي هو اسم الحدث إن لُوحظ في نفسه غير محمول على شيء كان عرضاً، وإن لُوحظ محمولاً كان عرضيّاً، ولم يصطلحوا على تسمية ما هو محمول بالضميمة بالعرض، وعلى ما هو خارج المحمول بالعرضيّ، كما هو الظاهر من الكفاية[2].

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٦٧/١.

٢. المصدر نفسه.

في أقسام المحمولات والنزاع فيها

**والحاصل**[1]: أنّهم قسّموا المحمولات إلى ثلاثة أقسام: محمول ذاتيّ، ومحمول بالضميمة، وخارج المحمول.

**والأوّل**: هو ما يكون المحمول فيه هو نفس ذات الشيء، مثل «هذا إنسان» أو «حيوان».

**والثاني**: ما يكون المحمول فيه عنوان صادق على الذات باعتبار طرو أحد العوارض التسعة عليها من «الكم»، و«الكيف»، ومقولة «الفعل»، ومقولة «الانفعال»، ومقولة «متى»، ومقولة «الأين»، ومقولة «الجدة»، ومقولة «الإضافة»، ومقولة «الوضع»، ويسمّى بالمحمول بالضميمة؛ لأنّه إنّما يحمل على الذات بضميمة لحوق أحد تلك العوارض لها.

**والثالث**: ما يكون المحمول فيه عنواناً منتزعاً عن أمر راجع إلى الذات، مثل «العلّيّة»، و«المعلوليّة»، أو يكون منتزعاً عن نحو اتّصاف تلك الذات بأحد تلك العوارض التسعة، مثل «السبق»، و«التقدّم» في الزمان أو المكان.

فما كان المحمول فيه ذاتيّاً لا يمكن صدقه على ما مضى، ولا على المستقبل ولو مجازاً؛ لعدم العلاقة بين الهيولى وبين الحامل للصورة الذي هو النوع؛ فإنّ العنوان الذاتيّ إنّما يكون قوامه الصورة، والهيولى أجنبيّة عنه، فقبل تحقّق الصورة أو بعد انقضائها لا يكون إلّا الهيولى، وهي أجنبيّة عن ما به قوام ذلك العنوان، ولذلك لا يصدق عنوان الإنسان على التراب قبل طرو الصورة الإنسانيّة عليه، كما أنّه لا يصدق عليه ذلك العنوان بعد تجرّده عن تلك الصورة وصيرورته تراباً.

ويلحق بذلك القسم، الأوّلُ من القسم الثالث.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

وأمّا ما كان المحمول من قبيل المحمول بالضميمة، فلمّا كان نفس الذات فيه باقية بعد انقضاء أحد تلك العوارض، وموجودة قبل لحوق أحد تلك العوارض كان استعماله فيما انقضى وفيما يستقبل صحيحاً.

ويعد الفراغ عن كونه مجازاً في الثاني[١] يقع الكلام في كونه حقيقةً أو مجازاً في الأوّل[٢]، وسيأتي شرح ذلك مفصّلاً[٣] - إن شاء الله تعالى - ويلحق بذلك ما يكون من قبيل القسم الثاني من خارج المحمول[٤].

الكلام في مسألة الرضاع

أمّا مسألة الرّضاع، فإنّ عبارة الإيضاح[٥]، وكذا عبارة القواعد تحرّم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين[٦].

**وتوضيح**[٧]: أنّه إمّا أن يكون الكبيرتان كلاهما غيرمدخول بهما، وإمّا أن يكون المدخول به إحداهما، ولا أثر لكون المدخول به كليهما.

فإن كان الأوّل حرمت الكبيرة الأولى؛ لكونها أمّ زوجته، والصغيرة أيضاً تحرم، ولكن جمعاً لا مؤبّداً؛ إذ لا يمكن الجمع بين البنت وأمّها في الزوجيّة، نظير عدم إمكان الجمع بين الأختين، أمّا الكبيرة الثانية، فتحريمها موقوف على مسألة المشتق، وإن كان المدخول بها هي الكبيرة الأولى دون الثانية حرمت هي والصغيرة مؤبّداً.

وإن كان المدخول بها هي الكبيرة الثانية دون الأولى، فبإرضاع الأولى

---

١. أي مثل لحوق تلك العوارض.

٢. أي بعد انقضاء تلك العوارض.

٣. يُنظر: صفحة (١٦٠) من هذا الجزء.

٤. بياض في النسختين بمقدار نصف ورقة، ما يقارب (١٢) سطرًا

٥. يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ٥٢/٣، أحكام الرضاع.

٦. يُنظر: قواعد الأحكام: ٢٥/٣.

٧. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (توضيح ذلك)

تحرم الصغيرة جمعاً والكبيرة مؤبّداً، وبإرضاع الثانية تحرم الصغيرة مؤبّداً، والكلام في الكبيرة مبنيّ على مسألة المشتقّ.

العودة إلى الأمر الأوّل في الفرق بين العناوين الذاتيّة والعرضيّة

في[1] هذه اللّيلة أعاد (دام ظلّه) بعض ما تقدّم، وأفاد أنّ سرّ الفرق بين العناوين الذاتيّة، والعناوين العرضيّة أنّ العناوين الذاتيّة مثل «الحجر» و«الإنسان» لا يكون صدقها إلّا باعتبار الصورة، والهيولى أجنبيّة عن العنوان، فالإنسان لا يصدق إلّا على ما تحقّقت فيه تلك الصورة الذاتيّة - أعني الإنسانيّة -، ولا يصدق على الهيولى التي هي التراب، سواء كان ذلك بعد زوال الصورة الإنسانيّة، أو قبل طروّها، ويكون الاستعمال في الهيولى المذكورة غلطاً في المقامين، بل إنّ استعماله في حال تحقّق الإنسانيّة لا يكون من جهة الهيولى، بل من جهة الصورة الإنسانيّة، وهذا بخلاف العناوين العرضيّة، فإنّ مصداقها هو الذات، وهي موجودة بعد التلبّس، وقبله، وفي حاله.

وحاصل الفرق بين العناوين الذاتيّة مثل «الإنسان»، والعناوين العرضيّة مثل «الضارب»، أنّ المصدر الجعليّ في العناوين الذاتيّة - أعني الإنسانيّة مثلًا - يكون عين الذات، فيكون انتفاؤه مساوقاً لانتفاء الذات، فيكون استعماله فيما انقضى عنه ذلك المصدر الجعليّ، أو فيما لم يحصل له ذلك المصدر الجعليّ غلطاً صرفاً، بخلاف العناوين العرضيّة؛ فإنّ المصدر الجعليّ فيها - أعني الضاربيّة مثلًا - يكون عين المصدر الحقيقيّ الذي هو الضرب، فلا يكون انتفاؤه مساوقاً لانتفاء الذات، بل يكون انتفاؤه عبارة عن انتفاء المصدر الحقيقيّ، وهو أمر زائد على الذات وتبقى الذات مع انتفائه محفوظة، فيمكن صدقه على ما انقضى ذلك المصدر، أو ما لم يتلبّس به بعدُ.

---

١. أرجأ المقرّر هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، وفيها ثبت أنّ أوّل الشهر الأربعاء، وكان الشروع الثلاثاء: (١٤ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ)».

وحينئذٍ فربّما يتوجّه الإشكال على ذلك بأنّه إذا كان المصداق هو نفس الذات فهي موجودة في الأحوال الثلاثة، فَلِمَ اتّفقوا على كونه حقيقةً في حال التلبّس وعلى كونه مجازاً فيما لم يتلبّس بعدُ، واختلفوا في كونه مجازاً، أو حقيقةً فيما انقضى عنه التلبّس؟

والجواب عن ذلك هو أن يُقال: أمّا صدق مثل «الضارب» حقيقةً على من تلبّس بالضرب فعلاً فواضح، وأمّا ما انقضى عنه المبدأ، فهو مبنيّ على الاكتفاء في كونه حقيقةً فيه بحدوث الضرب له ولو انقضى.

ومن يقول بكونه مجازاً لا يكتفي في كونه حقيقةً بمجرّد الحدوث، بل يعتبر في ذلك كون الحدث باقياً، وأمّا ما لم يتلبّس بعد فلا بُدَّ أن يكون الاستعمال فيه باعتبار الأوّل.

المقدّمة الثانية في شمول النزاع لاسم الزمان

**ثُمّ إنّه** (دام ظلّه) ذكر الإشكال في شمول النزاع لأسماء الزمان، مثل «مقتل الحسين عليه السلام»[1]، وأفاد أنّ ما أفاد في الكفاية -من الجواب عنه بأنّه من قبيل الكلّيّ المنحصر في فرد- أجنبيّ عن هذا الإشكال[2].

**أفاد (دام ظلّه)** في وجه ذلك ما حاصله: أنّ الإشكال كان في جريان النزاع في اسم الزمان من جهة أنّه لا يتصوّر فيه الجري على ما انقضى عنه التلبّس حتّى يتكلّم في أنّه حقيقة أو مجاز، وكونه من قبيل الكلّيّ المنحصر في فردٍ اعتراف بهذا الإشكال، لا أنّه جواب عنه*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه لو كان النزاع متوجّهاً إلى نفس الجري على ما انقضى عنه المبدأ لتمّ ما أفاده (دام ظلّه)، وأمّا لو كان النزاع في أصل وضع المشتقّ، وأنّه مأخوذ فيه خصوصيّة التلبّس، أو أنّه للأعمّ من ذلك، وأنّ كون جريه على ما انقضى عنه

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٥٢/١.
٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٦٢/١.

وإنَّ حقّ الجواب هو لحاظ كلّيّ يوم العاشر والتجريد عن الخصوصيّة الخاصّة، أعني ذلك الزمان الخاصّ الذي انقضى وانصرم ولا يعود.

**والحاصل**[1]: أنَّ مثل «مقتل الحسين عليه السلام» ليس اسماً لخصوص اليوم الخاصّ الذي قتل فيه عليه السلام، بل هو اسم لكلّيّ اليوم العاشر من محرّم، وهو ممّا يتصوّر فيه انقضاء المبدأ مع بقاء الذات، أعني ذلك اليوم الكلّيّ *.

المقدّمة الثالثة في المراد من الحال

**المقدّمة الثالثة**: أنَّ الحال المذكور في عنوان هذه المسألة ليس المراد به زمان الحال المقابل للزمان الماضيّ، والزمان المستقبل، ولا حال التكلّم، ولا زمان النسبة، و إن نُسِبَ الأخير إلى شيخنا أعلى الله

---

المبدأ حقيقةً أو مجازاً، ممّا يتفرّع على هذا النزاع ومن ثمراته؛ لكان ما أفاده في الكفاية[2] من الجواب عن الإشكال صحيحاً.

نعم، يتوجّه على ما في الكفاية[3] أنّه بناءً على هذا التوجيه لا يترتّب على النزاع في اسم الزمان ثمرة أصلاً، مع أنّه عليه ينبغي أن يكون استعماله في مورد انقضاء الحدث غلطاً، أو مجازاً بالمشاكلة والمجانسة لا باعتبار ما كان، فتأمّل.

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ الكلّيّ المتكرّر فرده في كلّ سنةٍ إنّما هو يوم العاشر لا مقتل الحسين عليه السلام؛ فإنَّ حقيقة المقتل هو زمان القتل، وليس هو مراداً فاً ليوم العاشر، وحينئذٍ فلا بُدَّ من لحاظ زمان القتل مجرّداً عن الخصوصيّة وأخذه كلّيّاً، واعتبار أفراده المتكرّرة في كلّ سنةٍ شيئاً واحداً متّصلاً، ويكون وقوع الحدث في واحد منها مصحّحاً لاعتبار وقوعه في الجميع - أعني ذلك الأمر الواحد الاعتباريّ - ويكون انقضاؤه عن ذلك الجزء انقضاء عن الجميع مع بقاء الذات.

وهكذا الحال في ما إذا كان الزمان متّصلاً، كما في صدق المقتل على يوم القتل كلّه، مع كونه واقعاً في جزءٍ منه.

---

١. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٦٢/١.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

مقامه*، بل المراد به حال التلبّس، وهو قد يقارن زمان الحال، وقد لا يقارنه، وليكن هذا هو المراد من كون النسبة بينهما هي العموم من وجه لا أنّه بينهما العموم من وجه على وجه يكون أحدهما صادقاً على الآخر في موردٍ؛ إذ لا يخفى عدم استقامة ذلك؛ إذ لا ربط لحال التلبّس بزمان الحال.

**غاية الأمر** أنّه قد يتّفق أن يكون التلبّس في زمان الحال، فيتقارنان وجوداً، لا أنّ أحدهما صادق على الآخر.

وبعد أن اتّضح لك أنّه ليس المراد بالحال هو زمان الحال، وأنّ المراد به حال التلبّس يتّضح الجواب عمّا رُبّما يتوهّم من أنّ هذا النزاع منافٍ لما استقرّت عليه كلمة أهل العربيّة من عدم دلالة الاسم على الزمان[1]؛ فإنّ المنافاة المذكورة إنّما تتوجّه إذا كان المراد من «الحال» في هذا النّزاع هو زمان الحال.

**وإنّما** ما ذكره علماء العربيّة من عدم إعمال اسم الفاعل إذا كان للماضي، و إعماله إذا كان للحال أو الاستقبال[2]، فليس المراد به دلالة اسم الفاعل على زمان المضيّ، والحال، والاستقبال، بل المراد به انقضاء التلبّس، وفعليّته، واستقباله.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّه (دام ظلّه) ناظر إلى ما أفاد الشيخ ﷺ في الرسالة المنسوبة إليه المطبوعة مع رسالة التسامح في أدلّة السنن، وذلك قوله في المقام الثاني: «والظاهر أنّه لا إشكال في أنّ المتبادر إلى قوله: «هو كون التلبّس متحقّقاً في زمان النسبة...»[3] إلخ.

ولا يخفى أنّه لا دلالة لهذا الكلام على ذلك، بل هو على خلافه أدلّ، فتأمّل.

---

١. يُنظر: شرح ابن عقيل: ١٥/١، وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ١٤.

٢. يُنظر: شرح ابن عقيل: ١٠٦/٣.

٣. يُنظر: رسالة في المشتقّ (للشيرازيّ): ١٠٢.

ولو سلّم: أنَّ المراد بذلك هو زمان المضيّ، والحال، والاستقبال، فهو أيضاً غير منافٍ لما استقرّت عليه كلمتهم من عدم دلالة الاسم على الزمان[١]، وذلك لجواز أن يكون المراد ممّا ذكروه في باب الإعمال هو فهم الزمان الماضيّ، والحال، والاستقبال، بالقرينة الخارجة عن نفس لفظ اسم الفاعل.

**وأمّا** ما رُبّما يتوهّم من أنَّ المناسب لما قرّر في هذا المبحث - من الاتفاق على كونه مجازاً في الاستقبال، وحقيقة في الحال[٢]، ومحلّ الخلاف في الماضي - هو عدم إعماله إذا كان للاستقبال، وانحصار إعماله إذا كان للحال، وأن يكون إعمال ما يكون للماضيّ محلّ الخلاف، ففيه:

**أوّلاً**: أنَّ الإعمال لا ربط له بما ذكر في هذا المبحث، بل هو مبنيّ على مناسبات لا يعلمها إلّا علّام الغيوب، كسائر المطالب السماعيّة.

**وثانياً**: أنَّ أصل ذلك التفصيل الذي ذكروه في باب الإعمال يمكن المناقشة فيه؛ إذ لم يثبت عدم إعمال اسم الفاعل إذا كان بمعنى المضي.

**والحاصل**: أنَّ الصورة المتبدّلة كـ«صيرورة الكلب ملحًا»، أو غير ذلك إمّا أن يكون التبدّل مع حفظ المادّة، أو انعدامها، بأن تكون مادّة الكلبيّة موجودة في الملح، أو معدومة، وعلى الثاني - وهو فرض انعدامها - كيف يصحّ إطلاق الكلب على ما هو معدوم، وعلى الأوّل فلا شكّ أنَّ الصورة الملحيّة تباين الصورة الكلبيّة، فيلزم إطلاق أحد الضدّين على الآخر.

في بيان إطلاقات (الحال) وتمييز المراد منها

**وحاصل**[٣] ما تقدّم وتوضيحه: أنَّ لنا جملة عناوين ومباحث رُبّما يتوهّم اختلاط أحدها بالآخر:

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ١/١٥، وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ١٤.

٢. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٤/١٦.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «(السبت: ١٨ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ) تعطّل الدرس من جهة زيارة الغدير، وكان الشروع الاحد: ١٩ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ».

**الأوّل**: عنوان مسألتنا هذه، وهو أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس في الحال، أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما لم يتلبّس بعد.

**الثاني**: قول النحويّين[١] إنّ اسم الفاعل يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، ولا يعمل إذا كان بمعنى الماضي.

**الثالث**: قولهم إنّ الظاهر من الجملة الاسميّة مثل «زيدٌ قائم» هو الحال.

**الرابع**: الخلاف الواقع بين الفارابيّ والشيخ الرئيس في أنّ صدق عنوان الموضوع على ذاته هل هو بالإمكان، أو هو بالفعل[٢] سواء حالاً كان أو ماضياً أو مستقبلاً.

أمّا العنوان الأوّل فقد عرفت[٣] أنّ المراد بالحال فيه هو حال التلبّس لا زمان الحال كي يناقض ما اتّفقوا عليه من عدم دلالة الاسم على الزمان.

وأمّا العنوان الثاني فيمكن أن يكون المراد به هو المراد بالعنوان الأوّل، ولو سلّم إرادة الزمان منه فإنّما هو بالقرينة لا بنفسه، مع أنّ عدم إعماله بمعنى المضيّ محلّ تأمّل وإشكال، يحتاج إلى التتبّع فيما ورد عن أهل اللسان.

وإمّا الثالث فالمراد به أنّ الجملة الاسميّة إذا كانت مجرّدة من الرابطة التي هي «كان» أو «يكون» الناقصة، فالمستفاد منه بالدلالة الالتزاميّة هو الحال، فلا يكون المشتقّ بمفهومه الأفراديّ دالّاً على الزمان؛ كي يناقض ما اتّفقوا عليه من عدم دلالة الاسم على الزمان، مع أنّ ما ذكروه من دلالة الفعل على الزمان ليس المراد أنّه يدلّ بنفسه على الزمان، بل المراد - كما

---

١. يُنظر: شرح ابن عقيل: ١٦٦/٢.

٢. يُنظر: كتاب الشفاء قسم المنطق: ٢٠/١ وما بعدها، وشرح الإشارات والتنبيهات: ١٦٢/١.

٣. يُنظر: صفحة (١٥٩) من هذا الجزء.

سيأتي[١] إن شاء الله تعالى - أنَّ الدلالة المذكورةٌ بالالتزام والقرينةُ الخارجةٌ عن نفس اللفظ، وهي كون الفعل الماضي - مثلًا - لوقوع الحدث الزمانيّ الملازم لانقضائه ومضيه.

**وأمّا الرابع:** فقد يتوهّم أنّه مناقض لما تقدّم[٢] من عدم صحّة استعمال العنوان الذاتيّ، إلّا في حال تحقّق ذلك العنوان، وأنَّ استعماله في حال عدم تحقّقه غلط صرف.

بيان المناقضة: أنَّ المتحصّل من كلا القولين هو عدم اعتبار التلبّس الحاليّ، وأنَّ الأوّل يكتفي في الصدق بمجرّد الإمكان، والثاني يعتبر الفعليّة التي هي أعمّ من التلبّس الحال، أو الماضي، أو المستقبل.

والجواب عن المناقضة: أنّه لا ربط لمسألتنا بهذه المسألة المنطقيّة؛ لأنَّ مسألتنا إنّما يُبحث فيها عن مرحلة وضعيّة لفظيّة، وهي راجعة إلى ما يقتضيه نفس المفهوم الأفراديّ، وتلك المسألة إنّما يُبحث فيها عن جهةٍ معنويّة، وهي أنّه هل يكفي في ثبوت المحمول لذات الموضوع مجرّد إمكان اتّصاف تلك الذات بالوصف العنوانيّ، أو أنّه لا بُدَّ في ذلك من الفعليّة؟

**ومن الواضح** أنَّ جهة هذا البحث في هذه المسألة لا ربط لها بجهة البحث في مسألتنا، فإنَّ جهة البحث في تلك المسألة إنّما تكون بعد الفراغ عن أنّه لا بُدَّ في ثبوت المحمول للموضوع من حاليّة الوصف العنوانيّ للموضوع هل يكفي في ذلك أن يكون ثبوت ذلك الوصف بالإمكان أم لا بُدَّ من الفعليّة؟ وجهة البحث في مسألتنا راجع إلى أنّه هل يعتبر في صدق

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٥٧) من هذا الجزء.

الوصف التلبّس بالمبدأ فعلاً، أم يكفي فيه مطلق التلبّس ولو فيما مضى؟ فتأمّل *.

المقدّمة الرابعة في كون النزاع في مرحلة الوضع

**المقدّمة**[١] **الرابعة**: أنّ هذا النزاع كسائر النزاعات الواقعة بين أهل العلم في الحقائق والمجازات، إنّما هو فيما وضع له المشتقّ، وأنّه هل هو موضوع لخصوص المتلبّس بالمبدأ، أو أنّه يشمل ما انقضى عنه المبدأ، وأنّ مجرّد التلبّس -ولو فيما مضى- كافٍ في كونه حقيقةً؟

وقد توهّم من لا خبرة له أنّ هذا النزاع ليس في هذه المرحلة، وأنّه إنّما وقع في الحمل والتطبيق[٢] وأنّ حمل المشتقّ على الذات التي انقضى عنها المبدأ حمل حقيقيّ، أو أنّه حمل ادّعائيّ؟ كسائر المجازات على رأي السكّاكيّ[٣].

ولا يخفى ما في هذا التوهّم من الفساد، وإن أطال صاحبه الكلام في تنقيحه،

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ كلام والشيخ والفارابيّ[٤] في تلك المسألة لم يكن بعد الفراغ عن اعتبار حاليّة الوصف العنوانيّ، وإلّا لانحصر كلامهما في العرفيّة أو المشروطة العامّة دون باقي القضايا، مع أنّه لو كان كلامهما بعد الفراغ عن ذلك لورد عليهما أنّه حينئذٍ لا معنى للتكلّم في كفاية ثبوت العنوان بالإمكان أو بالفعل بمعنى وقوعه في أحد الأزمنة الثلاثة، فإنّ اعتبار حاليّة الوصف العنوانيّ أضيق من كلا القولين، وعليك بمراجعة الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها في الرسالة الثانية في المشتقّ[٥] المطبوعة مع رسالة التسامح في أدلّة السنن تجده وافياً بالمقصود في هذا المقام.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: المشتقّات: ١٥٥، وما بعدها.

٣. يُنظر: مفتاح العلوم: ١٥٦، وما بعدها.

٤. يُنظر: صفحة (١٦٢) من هذا الجزء، والحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٤٢/١، هامش رقم (١).

٥. يُنظر: رسالة في المشتقّ (للشيرازيّ): ١٢٧، وما بعدها، ومطارح الأنظار: ٧٧٨/٤.

وأرعد وأبرق إلّا أنّه لم يأتِ بشيءٍ، وهل ما ذكره في هذا المقام إلّا سرقة من مسلك السكّاكيّ في باب المجازات[1]؟ الذي هو محض صورة لا واقعيّة لها، مع أنّ ما توهّمه فيما نحن فيه أجنبيّ عن ذلك المسلك بالمرّة.

فالذي ينبغي أنّ نتعرّض أوّلاً لشرح مسلك السكّاكيّ، وبيان إفساده، ثمّ نعود إلى بيان أنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه بالمرّة.

توضيح مسلك السكّاكيّ وبيان فساده

**فنقول:** إنّ ملخّص المسلك المذكور أنّ التجوّز في مثل «زيد أسد» أو «جائني أسد» أو «رأيت أسداً في الحمام» لم يكن في المفهوم الذي استعمل فيه لفظ «الأسد»؛ فإنّ «الأسد» لم يستعمل في أمثال ذلك إلّا في نفس المفهوم الذي وضع له، وإنّما وقع التجوّز في حمله على «زيد» وتطبيقه عليه بدعوى أنّ «زيدًا» فرد من أفراد «الأسد» وبعد كونه فرداً ادّعائيّاً يحمل عليه لفظ «الأسد» بما له من المفهوم الحقيقيّ الذي وضع له، واستعمل فيه.

**وفيه:** أنّ هذا الادّعاء ممّا لا يغني عن التجوّز في نفس المفهوم، فأمّا إن توسّعنا في المفهوم، وأخذناه أوسع ممّا وضع له اللفظ على نحو يكون شاملاً للرجل الشجاع، ولو من جهة المناسبة بين الشجاع وأصل المعنى الذي وضع له اللفظ، صحّ حمله على «زيد»، ولم نحتجّ إلى الادّعاء المذكور، وإن لم نتوسّع في المفهوم المذكور لم يكن الادّعاء المذكور مجدياً في دخول ذلك الفرد تحت المفهوم، ومصحّحاً لحمله عليه، ولا يكون هذا الادّعاء إلّا كذباً وباطلاً.

وحينئذٍ فيتعيّن أن يكون التجوّز في استعمال اللفظ فيما لم يوضع له، وطريق ذلك هو التوسّع في المفهوم من جهة المناسبة المصححة في نظرهم لذلك التوسّع، وعليه يتفرّع دخول الفرد في المفهوم المذكور، وحمله عليه،

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

فإنّ ذلك تابع لسعة المفهوم وضيقه، مثلاً الماء المتعارف لا شبهة في دخوله تحت مفهوم الماء، وما كان منه مخلوطاً بالزاجيّ[1] يتوقّف دخوله تحت ذلك المفهوم على كونه للأعمّ من الخالص والمخلوط، وأمّا تحت الزاجيّ الخالص فيتوقّف على التوسّع المذكور.

في تزييف القول بكون النزاع في الحمل والتطبيق

**وكيف كان** المسلك في التجوّز فهو أجنبيّ عمّا رامه ذلك المتوهّم[2] من جعل النزاع فيما نحن فيه في الحمل والتطبيق لا في الاستعمال، حيث إنّ صحّة حمل المشتقّ وتطبيقه على ما انقضى عنه المبدأ إنّما هو أمر واقعيّ تكوينيّ، وهو متفرّع على كونه موضوعاً لمطلق ما تلبّس بالمبدأ ولو فيما مضى، وعدم صحّة الحمل المذكور أيضاً متفرّع على وضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ فعلاً.

وبعد الفراغ عن أحد الأمرين في وضع المشتقّ لا معنى لأن يكون صحّة الحمل وعدم صحّته محطّاً لأنظار العلماء الأعلام، بل يكون ذلك أمراً واقعيّاً غير قابل لوقوع الخلاف فيه، فلا بُدَّ أن يكون عمدة نظر أولئك الأعلام إلى الجهة الأولى - أعني تنقيح ما وضع له لفظ المشتقّ - وتفرّع عليه الجهة الثانية، أعني صحّة الحمل وعدمه *.

---

* قلتُ: ما أفاده (دام ظلّه) من الردّ على توهّم كون النزاع في مسألة المشتقّ في الحمل والتطبيق لا في المفهوم الموضوع له اللفظ في غاية المتانة.

وأمّا ما أفاده من الإيراد على أصل مسلك السكّاكيّ، ففيه: أنّه يمكن أن يختار الشقّ الثاني، والإيراد عليه بأنّ الادّعاء كذب وباطل غير مخلّ فيه؛ إذ لا إشكال في كونه كذباً، لكنّه كذب مستحسن، والمحسِن له هو العلاقة والمناسبة؛ إذ لو لم

---

١. الزاج: يُقال له: الشبّ اليمانيّ، وهو من الأدوية وهو من أخلاط الجبر، يُنظر: تهذيب اللغة: ١٠٤/١١، مادّة (زوج).

٢. يُنظر: صفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

يكن كذباً لكان حقيقةً، فليس المجاز إلّا كذب لا واقعيّة له غير أنّه مستحسن للعلاقة المذكورة، مع أنّ هذا الإيراد - أعني كون الادّعاء كذبًا - وارد بعينه على ما أفاده (دام ظلّه) من التوسّع في المفهوم؛ فإنّه أيضاً كذب، والمصحّح له هو كونه كذباً مستحسناً، واستحسانه إنّما يكون بالعلاقة المذكورة.

ثمّ إنّ في المقام مطلباً ينبغي ذكره، وهو أنّ هذا المتوهّم وأتباعه فرّقوا بين الاستعمال والإطلاق، وفسّروا الأوّل بأنّه إعمال اللفظ في المفهوم الذي وضع له، وجعل اللفظ آلة لإرائة ذلك المعنى الموضوع له، وفسّروا الثاني بإطلاق الكلّيّ على الفرد وحمله عليه، ولو حملاً ضمنيّاً، وجعلوا استعمال الكلّيّ في الفرد من قبيل الإطلاق الراجع إلى الحمل الضمنيّ دون الاستعمال؛ إذ لم يكن اللفظ عندهم في أمثال ذلك مستعملاً إلّا في مفهومه الكلّيّ.

غاية الأمر أنّ ذلك المفهوم حمل ضمناً على ذلك الفرد، فإن كان ذلك المفهوم في حدّ نفسه شاملاً لذلك الفرد كان الحمل حملاً حقيقيّاً، وكان نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة إلى ما هو له، وإلّا فإن كانت هناك علاقة مصحّحة لذلك الحمل كان الحمل مجازيّاً عقليّاً، وكانت نسبة ذلك المفهوم إلى ذلك الفرد من قبيل النسبة إلى غير ما هو له.

وهذا المطلب سواء كان صحيحاً في حدّ نفسه أو كان فاسداً لا دخل له بما توهّمه هؤلاء الجماعة فيما نحن فيه من جعل النزاع في مرحلة الحمل والتطبيق؛ إذ لا معنى للنزاع في نفس الحمل المذكور، وإنّما هو تابع للمفهوم الذي وضع له اللفظ؛ فالذي هو محلّ الكلام هو ذلك المفهوم الذي وضع له اللفظ، وأنّه هل هو مطلق المتلبّس ولو فيما مضى، أو خصوص المتلبّس في الحال؟

وحينئذٍ فما تخيّلوه من جعل النزاع في مرحلة الحمل والتطبيق وصرفه عن المرحلة الوضعيّة لا يتمّ حتّى على مسلكهم من التفرقة بين الاستعمال والإطلاق وإرجاع الثاني إلى الحمل الضمنيّ، فما أفاده (دام ظلّه) من تسخيف ما تخيّلوه في هذا المقام في غاية المتانة، ولقد حرّرت ذلك مفصّلاً، قبل هذا في بعض مسوّدات ما علّقته على الكفاية[1]، فراجعه لعلّ أن يكون أوفى من هذا البيان.

١. مخطوط، جاري العمل على لملمة أوراقه لوضعه بين يدي رواد العلم والفضيلة.

**والحاصل**[1]: أنّه يرد على السكّاكيّ أنّ المنظورإليه في باب الاستعارة تارةً يكون أمراً شخصيّاً، كما في استعارة الأسد لـ«زيد»، وأخرى يكون المنظور إليه والمستعارله أمراً كلّيّاً بأن يكون المراد من الأسد هوكلّيّ الرجل الشجاع بأن يقول: «أتتني بأسد يرمي».

وما ذكره من كون التجوّزفي الحمل كون المستعارله فرداً ادّعائيّاً لا يمكن تأتّيه* في النحو الثاني؛ إذ ليس المقصود بالاستعارة فيه فرداً مخصوصاً؛ كي يُقال إنّه فرد ادّعائيّ[2]، وإنّما المقصود بها أمركلّيّ، ولا معنى حينئذٍ لأن يُقال: إنّه فرد ادّعائيّ، بل لا بُدّ في مثل ذلك من أن يكون التجوّزفي ناحيّة الكلمة وفي مرتبة الاستعمال، أعني استعمال لفظ «الأسد» في مفهوم الرجل الشجاع

أمّا النحو الأوّل فقد عرفت أنّ إرجاعه إلى التجوّزفي الحمل والتطبيق غيرصحيح؛ لأنّ حمل الأسد على «زيد» مع عدم التجوّزفي مفهوم الأسد كذب صرف، ولا يصحّحه كون المحمول عليه فردًا ادّعائيّاً، وإنّما يصحّح** ذلك هو التجوّزفي ناحية المحمول - أعني لفظ «الأسد» - بإرادة الرجل الشجاع منه؛ لأجل العلاقة والمناسبة.

---

* **قلتُ**: لم أعرف الوجه في عدم إمكان إرجاعه إلى التجوّزفي الحمل، وأيّ مانع يمنع من حمل «الأسد» على كلّيّ «الرجل الشّجاع»!

** **قلتُ**: لو كان المراد من «الأسد» المحمول على «زيد» هو الرجل الشجاع، لكان مفاد قولنا: «زيد أسد» وقولنا: «زيد شجاع» متّحداً، ولا يخفى اختلافهما مفاداً، وأنّ المستفاد من الأوّل أمتن وأقوى من المستفاد من الثاني، ولا يكون ذلك إلّا من جهة أنّ المراد من الأسد المحمول هو الحيوان المفترس، وأنّ التجوّز في الحمل والتطبيق.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٨٦.

وهذا الإيراد بهذا التفصيل وارد أيضاً على هذا المتوهِّم؛ فإنَّ المشتقّ تارةً يطلق على كلّيّ من تلبّس بالمبدأ أعمّ ممّا انقضى عنه، أو من تلبّس به فعلاً، وفي مثله لا يمكن الإرجاع إلى مرحلة الحمل.

وأخرى يطلق على خصوص من انقضى عنه المبدأ، وجعل النزاع فيه في مرحلة الحمل قد عرفت أنّه لا محصّل له مع أنّه لا يترتّب عليه ثمرة عمليّة؛ لأنَّ إرادة من انقضى عنه المبدأ يكون أمراً معلوماً، وكونه حقيقةً أو مجازاً لا أثر له عملاً.

المقدّمة الخامسة في شرح هيئة المشتقّ

**المقدّمة**[1] **الخامسة**: في شرح هيئة المشتقّ وبيان مبدئه، وبيان الفرق بينه وبين المصدر

**فنقول**: لا يخفى أنَّ ما هو قابل للاشتقاق منه هو اسم المعنى دون اسم العين إلّا بنحوٍ من العناية، كما في «الحيض» بمعنى «الدم»[2].

**ثمّ إنَّ** العرض مثل معنى «الضرب» تارةً يُلاحظ في نفسه، وأخرى يُلاحظ باعتباركونه عنواناً للغير، ويعبّرعن الأوّل بلفظ «الضرب»، وعن الثاني بلفظ «الضارب»، ويسمّى العرض في الأوّل بالوجود الاستقلاليّ، وفي الثاني بالوجود الرابطيّ[3]، وقد يسمّى الأوّل بالعرض غير المحمول، والثاني بالعرض المحمول، وقد يسمّى الأوّل بالعرض، والثاني بالعرضيّ.

والفرق بينهما: أنَّ الأوّل ملحوظ «بشرط لا»، والثاني «بشرط شيء»[4]، والمراد بذلك أنَّ الأوّل لُوحظ العرض فيه مجرّداً عن المعروض، فلا يصحّ أن

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبحاء: (٢٢ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: تهذيب اللّغة: ١٠٤/٥، والقاموس المحيط: ٣٣٩/٢، مادّة (حيض).

٣. يُنظر: شرح تجريد الاعتقاد (للقوشجيّ): ٩٥.

٤. يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٥/٥.

يقع محمولاً، والثاني لُوحظ العرض فيه منضمّاً إلى المعروض فيقع محمولاً، كما أنَّ جزئيّ الماهيّة إن لُوحظ كلٌّ منهما مجرّداً عن الانضمام إلى الآخر فلا يقع محمولاً، ويسمّى أحدهما مادّة والآخر صورة، وإن لُوحظ كلٌّ منهما منضمّاً إلى الآخر فيقع محمولاً، ويسمّى الأوّل جنساً، والثاني فصلاً[1].

وبهذا البيان ظهر لك: أنّه لا يمكن أن يكون مبدأ الاشتقاق هو اسم المصدر؛ لأنّه ملحوظ «بشرط لا»، فلا يُعقل أن يكون بهذا اللحاظ مبدأ الاشتقاق؛ فإنّه ملحوظ «بشرط شيء».

**وما** أحسن ما أفاده سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ من أنَّ مادّة الاشتقاق في مثل «ضرب - يضرب» هو «ض - ر - ب» أعني هذه الحروف الثلاثة ملحوظة «لا بشرط» من حيث التكتّف بالكيفيّات اللفظيّة الراجعة إلى الهيئة الطارئة عليها، ومن حيث التكتّف بالكيفيّات المعنوية الطارئة على أصل معناها[2].

**غاية الأمر** في مقام التعبير عن تلك الحروف لا بُدَّ من تكييفها بكيفيّة خاصّة، فيُقال: إنَّ مبدأ الاشتقاق هو الضرب.

**ثمّ إنَّ** ذلك العرض تارةً يُلاحظ معروضاً للنسبة التامّة، فيكون فعلاً، وأخرى يُلاحظ معروضاً للنسبة الناقصة التقييديّة، وثالثة يُلاحظ غير منسوب فيكون اسم مصدر، ولأجل ذلك لا يكون عاملاً.

أمّا الثاني فهو المصدر؛ فإنّه معروض للنسبة الناقصة التقييديّة التي يتضمّنها هيئة إضافة المصدر إلى فاعله وإلى مفعوله، ويسمّى الأوّل بالمصدر

---

١. يُنظر: المصدر نفسه: ١٦/٢.

٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٦٣/١، ورسالة في المشتقّ (للشيرازيّ): ١١٦.

المبني للفاعل، والثاني بالمصدر المبني للمفعول، ولهذه الجهة قد يُقال: إنَّ الفعل أصل للمصدر من جهة تفرّع النسبة الناقصة التقييديّة عن النسبة التامّة.

ولذلك قيل: «إنَّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنَّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف»[1]، وليس الغرض من العلم العلم الوجدانيّ؛ فإنَّه ربّما يُلقى الخبر إلى من هو عالم به، ولا يخرج بذلك عن كونه خبراً، بل الغرض منه هو ما ذكرناه من أنَّ النسبة إن أخذت تامّة كانت خبراً من شأنها أن يتعلّق العلم بها عند إيرادها، ثمّ بعد تعلّق العلم بها - أيّ بعد أخذها قيديّة - تكون وصفاً.

ولا يخفى أنَّ هذه القاعدة وإن كانت مسلّمةً، إلّا أنّها جارية في جميع النسب التقييديّة، ولا خصوصيّة للنسبة التقييديّة التي تضمّنتها هيئة إضافة المصدر، وهي لا تنتج سوى التقدّم الرتبيّ للنسبة التامّة على النسبة الناقصة، فيكون الفعل متقدّماً رتبة على المصدر، لا أنَّ المصدر مشتقّ منه لفظًا*.

في أنّ مبدأ الاشتقاق المصدر أو اسم المصدر

* **قلتُ**: قد كتبتُ في سالف الزمان فيما حرّرته على الكفاية[2] ما لا بأس بنقله في هذا المقام؛ لأنَّه لا يخلو عن فائدة، وهذا نصّ ذلك حرفيّاً:

اعلم: أنَّ المشهور على ألسنة علماء العربيّة أنَّه وقع النزاع بين البصريّين والكوفيّين في أنَّ المصدر هو الأصل، أو أنَّه مشتقّ كسائر المشتقّات من الفعل، وهو - أعني الفعل - أصل لها في الاشتقاق، وقد ذكروا في كتب الصرف حججاً لكلّ من الطرفين[3].

ولا يخفى أنَّ كلّاً من هذين المذهبين بظاهره غير مستقيم، فإنَّ القول بأنَّ

١. يُنظر: المطول: ٤٢.

٢. مخطوط، جاري العمل على لملمة أوراقه لوضعه بين يدي رواد العلم والفضيلة.

٣. يُنظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: ٢٣٥/١، (مسألة: ٢٨).

الفعل مادّة لسائر المشتقّات ممّا لا معنى له؛ لكونه ذا هيئة مثلها، فكيف يكون مادّة لها، وموجوداً فيها، وقيام الهيئة بالهيئة محال كقيام الصورة بالصورة.

وكذلك القول بأنّ المصدر هو الأصل؛ لكونه أيضاً ذا هيئة، مثل سائر المشتقّات، فيستحيل أخذه فيها، ولأجل ذلك ذهب بعضُهم[1] إلى أنّ الذي هو أصل في الاشتقاق هو اسم المصدر.

وأمّا المصدر فهو مشتقّ كسائر المشتقّات، وذهب إلى أنّ الفرق بين المصدر واسم المصدر هو أنّ اسم المصدر هو اسم الحدث غير ملحوظ فيه النسبة إلى فاعل، والمصدر ملحوظ فيه ذلك، فلفظ «ضربَ» - مثلاً - إن لُوحظ مجرّداً عن النسبة، ولم تلاحظ هيئة دالّة على النسبة، بل لم تلاحظ إلّا ضابطة للحروف كهيئة الجوامد فهو اسم مصدر، وإن لُوحظت هيئته دالّة على النسبة فهو مصدر، فالهيئة في هذا اللفظ زمامها بيد المستعمل إن شاء جعلها لمحض ضبط الحروف، فلا تكون دالّة على نسبة، ويكون اللفظ بهذا اللحاظ اسم مصدر، ولا يكون اللفظ حينئذٍ دالّاً إلّا على الحدث المحض، وإن شاء جعلها مع ذلك دالّة على النسبة، فيكون اللفظ مصدراً.

ولذلك قيل: إنّ إسناد المصادر جائز، وإسناد الصفات واجب[2]، بمعنى أنّ زمام المصدر بيد المستعمل إن شاء لاحظ هيئته دالّة على نسبة كان إسناده لازماً، وإن جعلها لمحض ضبط الحروف فلا يصحّ إسناده بخلاف الهيئة في الصفات، فإنّها دائماً للنسبة، فلا تكون إلّا مسندة، فالمراد من المصدر في هذه الجملة معناه اللغويّ الشامل لاسم المصدر والمصدر الاصطلاحيّ، والذي هو مادّة لسائر المشتقّات حتّى الفعل والمصدر الاصطلاحيّ هو اسم المصدر، وأمّا المصدر بالمعنى الاصطلاحيّ - أعني ما قصد من هيئته الدلالة على النسبة - فهو أيضاً مشتقّ كسائر المشتقّات.

وذكر هذا البعض أنّ النزاع الواقع بين البصريّين والكوفيّين ليس في الاشتقاق بهذا المعنى الذي هو الاشتقاق اللفظيّ، بل بمعنى آخر وهو الاشتقاق

---

١. هو بعض أتباع ذلك المتوهّم السابق الذكر في رسالته المعمولة في المشتقّ، (منه ﷺ).

٢. يُنظر: شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ٣٨، وشرح الرضيّ على الكافية: ٣٧/١.

المعنويّ الذي هو عبارة عن التقدّم الرتبيّ الطبعيّ بين المشتقّات.

وقد أطال الكلام في بيان ذلك وكرّره مراراً، وهذا خلاصة ما ذكره[١].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره من كون زمام الهيئة بيد المستعمِل غير تامٍ؛ فإنّ دلالة الهيئة على معناه ليس على نحو الحكاية لتكون تابعة لقصد المتكلّم، بل هي على نحو الإيجاد والتأثير، فإذا دخلت على المادّة أثّرت فيها معناها، وهو النسبة كسائر الحروف، فإنّ معنى كون «من» للابتداء أنّها إذا دخلت على البصرة - مثلاً - أثّرت فيها ذلك المعنى، وجعلت «البصرة» مبتدأً منها، ولا يمكن للمستعمل مع إدخال لفظ «من» على «البصرة» أن يقول: إنّي لم أقصد منها الابتداء، فلا تكون دالّة عليه؛ لما هو التحقيق من أنّ الحروف آلات موجدة لمعانيها في الغير، فكما أنّ آلة الشيء إذا وجدت وأعملت أثّرت فيه كالمنشار بالنسبة إلى قطع الخشب؛ فإنّه إذا أعمل لا يمنع من تأثيره كون الفاعل غير قاصد، بل يكون المنشار مؤثّراً في قطع الخشب لو أعمل فيها ولو كان من قصد النجار عدم قطعها، فكذلك الحروف بمجرّد إدخالها على الأسماء تؤثّر فيها معانيها و إن لم تقصد منها.

ولذا نقول بعدم إمكان الزيادة في الحروف، كما حقّق في محلّه[٢]، بل إنّ هذا البعض بنفسه صرّح بعدم إمكان الزيادة في الحروف، والذي يوضح لك ما ذكرنا قول الشيخ الرضيّ: «الحرف لا معنى له أصلاً، و إنّما هو كالعَلَم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما»[٣].

وحينئذٍ نقول: كما أنّ نصب العلم في الطريق مستلزم للدلالة عليه، ولا يمنع من تلك الدلالة عدم قصد الناصب لها، فكذلك إدخال الحرف على الاسم مستلزم للدلالة على معنى في ذلك الاسم، ولا يمنع من تلك الدلالة عدم قصد المستعمل لها، والهيئة من جملة الحروف فلا يُعقل مع تلبّس المادّة بها عدم قصد معناها منها، ولو لم يقصد لم يؤثّر عدم القصد في دلالتها على معناها، فتكون

١. يُنظر: المشتقّات: ١٠٥، والمقالات الغرّيّة في تحقيق المباحث الأُصوليّة: ١٣١، وما بعدها.

٢. يُنظر: شرح المفصل (لابن يعيش): ٣١٤/٥، وصفحة (٢١٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ٣٧/١.

موجدة لمعناها وهو النسبة في المادّة، وإن لم يكن ذلك من قصد المتكلّم.

وحينئذٍ، فالوجه في الفرق بين المصدر واسم المصدر هو أن يُقال كما قال هذا البعض: إنَّ اسم المصدر لا يلحظ فيه النسبة، بل لم يلحظ فيه إلّا الحدث البحت المجرّد عن لحاظ النسبة، والمصدر يلاحظ فيه ذلك[1]، ولكن الهيئة في كلا اللحاظين لا تكون دالّة على النسبة، وإنَّما الذي يدلّ عليها في المصدر هو الهيئة التركيبيّة بينه وبين معمولاته، كالهيئة التركيبيّة بين المبتدأ والخبر، فإنَّها هي التي تدلّ على النسبة.

غاية الأمر أنَّ تلك النسبة حمليّة تطبيقيّة، وهذه نسبة وقوعيّة صدوريّة، ففي الحقيقة يكون المصدر واسم المصدر متساويين من حيث الوضع والموضوع له، وهو نفس الحدث «لا بشرط»، أيّ من حيث النسبة إلى فاعل، وأمّا من حيث كونه عنواناً للذات، فهو مأخوذ «بشرط لا».

ومن ذلك يظهر لك: أنَّ اسم الحدث هو القدر المشترك بين المصدر واسم المصدر، والحدث فيه ملحوظ «لا بشرط» من حيث النسبة، والمصدر ملحوظ فيه الحدث بشرط شيء، واسم المصدر ملحوظ فيه الحدث «بشرط لا»، فتأمّل، لئلّا يرد عليك أنّه على هذا يكون اسم المصدر والمصدر كلاهما مشتقّين من اسم الحدث الذي هو القدر المشترك بينهما.

والجواب عنه: أنَّ مجرّد وجود قدر مشترك بينهما لا يكون موجباً لكونهما مشتقّين منه، كما في جميع أسماء الماهيّات المأخوذ «لا بشرط» الصالح لأن يلحظ بشرط شيء تارةً، ويلحظ «بشرط لا» أُخرى.

فقد ظهر لك: أنَّ المصدر واسم المصدر كلاهما جامدان، وأنَّ الهيئة في كلٍّ منهما غير دالّة على النسبة إلى الفاعل.

ومن ذلك يظهر لك الخلل فيما ذكره ذلك البعض[2] - من كون المصدر مشتقّاً، واسم المصدر جامداً، غاية الأمر في مقام الاستعمال تارةً يلاحظ ذلك المعنى الموضوع له مجرّداً عن النسبة فلا يصحّ إسناده، وتارةً يلاحظ منسوباً

١. يُنظر: المشتقّات: ١٠٥.

٢. يُنظر: صفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

فيجب إسناده؛ فيسمّى الأوّل اسم مصدر، والثاني مصدرًا - وهو إن ثبت اصطلاح محض، فهو في ذلك نظير الأسماء الجامدة مثل «غلام» - مثلًا - من حيث لحاظه في مقام الاستعمال مضافاً وعدم لحاظه كذلك، من غير دخل لذلك فيه من جهة الوضع، ولا من جهة الموضوع له أصلاً.

ولا فرق بين «غلام» وبين لفظ «الضرب» سوى أنَّ النسبة في ذاك إضافيّة، وفي هذه إسناديّة وقوعيّة.

وثانياً: أنَّ ما ذكره من كون اسم المصدر مادّة لسائر المشتقّات، وهو مبدؤها ممّا لا وجه له؛ فإنَّ اسم المصدر وإن لم تكن هيئته دالّة على نسبة، إلّا أنَّها كهيئة سائر الجوامد لها دخل في الدلالة على المعنى، بحيث لو غيّرت لاختل المعنى، كما يرى في تغيير هيئة رَجُل - مثلًا - إلى رِجْل، فإذا كان هيئة «ضرب» الذي هو اسم المصدر كهيئة سائر الجوامد لها دخل في الدلالة على معناه، ولذا لا تكون دالّة على ذلك المعنى لو غيّرت إلى هيئة أخرى؛ فحينئذٍ نقول: لو كان اسم المصدر بمادّته وهيئته مادّة لسائر المشتقّات ومبدأً لها، لزم قيام الهيئة بالهيئة، وهو محال، وإذا كان مبدأً لها بمادّته دون هيئته لم يكن مبدأ الاشتقاق هو اسم المصدر؛ فإنَّ اسم المصدر هو تلك الحروف المكيّفة بتلك الهيئة المخصوصة، فإذا جرّد من تلك الهيئة وجعل مبدأً لم يكن المبدأ هو اسم المصدر، مع أنَّ اسم المصدر، كما عرفت[1] ملحوظ فيه الحدث «بشرط لا» من حيث النسبة، فلا يُعقل أن يكون بهذا اللحاظ مادّة لسائر المشتقّات؛ لأنَّ الحدث منها ملحوظ «بشرط شيء»، وهو النسبة، فلا يُعقل اجتماعه مع أخذه «بشرط لا» من هذه الجهة.

فالتحقيق أن يُقال: إنَّ مبدأ الاشتقاق ليس له وجود على استقلاله في عالم الألفاظ المستعملة عند أهل اللسان، بل هو سارٍ في المشتقّات سريان الهيولى في الصور، والمادّة في الأنواع.

وأمّا اسم المصدر وكذا المصدر فهو جامد لا يشتقّ من شيء، ولا يشتقّ منه شيء، أمّا الثاني فلما عرفت، وأمّا الأوّل فلعدم اشتماله على هيئة دالّة على معنى لتكون مادّته مأخوذة لأجل تلبّسها بهيئة دالّة على معنى خاصّ فيها؛ فإنَّ

١. يُنظر: صفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

معنى الاشتقاق -أي كون الشيء مشتقّاً- هو تغيير الهيئة، مع بقاء المادّة، ولا تغيّر الهيئة إلّا لأجل دلالة على معنى في المادّة، وهو النسبة الخاصّة، وإذا كانت الهيئة لا معنى له[1] لا يكون اللفظ المشتمل عليها مشتقّاً.

وهكذا الحال في المصدر؛ فإنّ هيئته لا دلالة لها على معنى، وإنّما استفيدت النسبة فيه من الهيئة التركيبيّة كما عرفت[2].

وكيف كان، فليس المبدأ هو المصدر، ولا اسم المصدر، بل ليس المبدأ إلّا تلك المادّة التي لا وجود لها مستقلّاً في عالم الألفاظ.

نعم، في مقام بيان نفس تلك المادّة إذا تعلّق غرض بذلك - كما ربّما يتّفق كثيراً في كلمات الصرفيّين - تذكر المادّة وحدها مجرّدة عن كلّ هيئة دالّة على معنى، غير أنّه لمّا لم يمكن إبرازها في عالم الألفاظ مجرّدة عن الهيئة فمن باب الضرورة لجمع الحروف يُلبّسها المتكلّم بها هيئة من الهيئات لتكون ضابطة[3] لحروفها، كما إذا تعلّق غرضهم بذكر هيئة من الهيئات يُلبّسونها مادّة من الموادّ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (لها).

٢. يُنظر: صفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

٣. لا يخفى أنّ هذا هو المتصوّر لكون الهيئة ضابطة للحروف؛ فإنّها في مثل ذلك لا تكون دخيلة في وضع اللفظ وفي دلالته على معناه في موارد استعماله في ألسنة أهل المحاورة، وإنّما تكون ضابطة للحروف عند إرادة أهل الفنّ الخاصّ إيراد نفس تلك الحروف.

وأمّا ما ذكره ذلك البعض من كون الهيئة في اسم المصدر لم تلحظ إلّا ضابطة للحروف، فهو أمر غير معقول، لأنّه في ذلك ناظر إلى اسم المصدر الواقع في ألسنة أهل المحاورة، وقد عرفت أنّه بمادّته وهيئته موضوع للحدث، فللهيئة دخل فيما هو الموضوع والمستعمل في كلامهم، فهيئته كهيئة سائر الجوامد لا يمكن القول بأنّها ضابطة للحروف؛ لأنّ ذلك مقتضى كون الموضوع والدالّ على المعنى هو نفس الحروف، وأنّ الهيئة لا دخل لها في ذلك أصلًا، وأنّها تكون ضابطة للحروف التي هي الموضوعة والدالّة.

وأمّا ما ذكره ذلك البعض من تأويل نزاعهم في مبدأ الاشتقاق، فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ من المقطوع به أنّهم لا يريدونه؛ لأنّ ما ذكره من التقدّم الرتبيّ ممّا لا يمكن أن ينازع فيه، مع أنّ ذلك التقدّم الرتبيّ غير مختصّ فيما بين الفعل والمصدر، بل يجري في جميع المشتقّات، ونزاعهم مختصّ فيهما، مضافاً إلى أنّ ما ذكره من الوجه للتقدّم الرتبيّ ليس إلّا استحسانًا وتخرّصًا في معاني الهيئات، والأولى في توجيهه ذلك ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من تقدّم النسبة التامّة رتبة على النسبة الناقصة. (منه ﷺ).

في وجه تقدّم المصدر رتبة على الفعل الماضي

**والحاصل**[١]: أنّه قد تقدّم[٢] أنَّ الحدث تارةً يُلاحظ عرضاً مبائناً غير محمول، وأخرى يُلاحظ محمولاً على معروضه ويسمّى بالعرضيّ.

**والأوّل** إمّا أن يكون الملحوظ فيه نفس الحدث مجرّداً، ومعرّى عن كلِّ نسبةٍ وهو اسم المصدر، وإمّا أن يكون الملحوظ فيه الحدث منتسباً إلى فاعله أو مفعوله وهو المصدر، والثاني مقدّم على الأوّل رتبة؛ لأنَّ الأوّل أنتجه الثاني، ونسبته إليه كنسبة الانفعال إلى الفعل، فما لم يتحقّق من الفاعل ذلك الحدث ويصدر عنه لا يتحقّق نفس ذلك الحدث.

**ثمّ** بعد هذه المرتّبة من النسبة الناقصة ينتقل إلى النسبة التامّة، وهي الحكاية عن انتساب ذلك الحدث إلى الذات وصدوره عنه، وهي التي يتكفّلها الفعل الماضي، وقد توهّم دلالته على الزمان[٣]، ولا يخفى فساده؛ لعدم معقوليّة دلالة هيئته على ذلك.

---

ليمكن النطق بها، كما في قولهم وزن فاعل ومفعول.

غاية الأمر أنّهم اختاروا لمادّة الاشتقاق في ذلك المقام هيئة اسم المصدر، لكون اسم المصدر أقرب إلى معنى المادّة من غيره، حيث إنّه مجرّد عن لحاظ النسبة، ومجرّد ذكر المادّة في عالم الألفاظ مستعاراً لها هيئة اسم المصدر لا يُوجب أن تكون المادّة هي نفس اسم المصدر.

ويؤيّده أنّهم رُبّما ذكروا في ذلك المقام نفس الحروف مقطّعة، كما هو دَيدن متأخّري اللغويّين؛ فإنّهم يذكرون المادّة بحروفها المقطّعة. انتهى حرفيّاً بتغيير جزئيّ في بعض العبائر.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٥٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ١٤/٤.

**نعم** في الأغلب يُستفاد منه الزمان بالملازمة، حيث إنَّ ما تضمّنه من صدور ذلك الحدث عن الذات ملازم لتحقّقه فيما مضى، وبهذ البيان ظهر لك تقدّم المصدر رتبة على الفعل الماضي؛ فإنَّه وإن تضمّن المصدر لنسبة ناقصة، والفعل لنسبة تامّة، وقد تقدّم[1] أنَّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والإوصاف قبل العلم بها أخبار؛ إلّا أنَّ هذه القضيّة إنَّما تجري في النِسب الناقصّة الوصفيّة بالنسبة إلى الجمل الاسميّة، مثل تقدّم «زيد عالم» على «زيد العالم»، أمّا النسب الإضافيّة -كنسبة المصدر إلى فاعله التي تضمّنتها هيئة إضافته إليه، أو إلى مفعوله- فلا تكون متفرّعة عن النسبة التامّة التي يتضمّنها هيئة الفعل، بل الأمر في ذلك بالعكس؛ لما عرفت من أنَّ صدور الحدث عن فاعله وتحقّقه منه -التي تتضمّنها هيئة الفعل الماضي- متأخّر رتبة عن لحاظه منسوباً إليه الذي يتضمّنه هيئة إضافة المصدر إلى فاعله أو مفعوله.

ثمّ بعد مرتبة الفعل الماضي ينتقل إلى الفعل المضارع، ووجه تأخّره عن الفعل الماضي هو كون النظر في ذلك الانتساب والصدور الذي يتضمّنه هيئة الفعل الماضي إلى الذات، ومع كون النظر فيه إلى الذات في الجملة لا يخرج عن كونه فعلاً، وعن كون العرض ملحوظاً فيه مباثناً غير محمول.

**نعم** يكون الفعل المضارع متوسّطاً بين الفعل المحض الذي هو الفعل الماضيّ، وبين الاسم الذي هو المشتقّ الوصفيّ، فإنَّ ما تتضمّنه هيئة المضارع هو اتّصاف الفاعل بصدور الحدث عنه، ولا ريب أنَّ ذلك متأخّر رتبة عن نفس صدور الحدث عن الفاعل الذي تتكفّله هيئة الفعل الماضيّ[2].

---

١. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: المشتقّات: ١٠٥.

ثمّ بعد هذا كلّه ينتقل إلى مرتبة هيئة المشتقّات، وهي ما يكون الحدث فيها ملحوظاً محمولاً، ويسمّى بالعرضيّ، ويكون النظر فيها إلى نفس الذات، غاية الأمر تُوخذ الذات معنونة بذلك الاتّصاف على وجه يكون الحدث باعتبار لحاظ اتّصاف الذات بصدوره عنواناً لتلك الذات، ولا ريب في تأخّره عمّا تقدّم من تلك المراتب*.

في الفرق بين المصدر واسم المصدر

**أفاد**[1] **(دام ظلّه)** في هذه توضيحاً لما تقدّم ما حاصله: أنّ اسم المصدر والمصدر كلاهما من أقسام العرض المباين غير المحمول، والفرق بينهما أنّ الحدث في اسم المصدر ملحوظ بنفسه مجرّداً عن النسبة، وفي المصدر يكون الحدث ملحوظاً بما أنّه قائم في المعروض، وليس هو بمادّته ولا بهيئة متضمّناً للنسبة التقييديّة، وإلّا لكان مبنيّاً، حيث إنّ جميع** الأسماء المبنيّة إنّما تبنى لتضمّنها لمعنى النسبة التقييديّة، وإنّما المتكفّل للنسبة التقييديّة هو هيئة إضافته إلى فاعله، أو إلى مفعوله.

---

* **قلتُ**: فيما أفاده (دام ظلّه) تأمّل، والظاهر أنّ المصدر، واسم المصدر كلاهما في عرضٍ واحد، وأنّه ليس الفرق بينهما بأنّ الثاني حاصل الأوّل ونتيجته؛ لأنّهما على ذلك يكونان مختلفين بالذات، بل الفرق بينهما أنّ الحدث في الأوّل ملحوظ «بشرط شيء»، وفي الثاني ملحوظ «بشرط لا»، كما أنّ الظاهر أنّ النسبة التي يتضمّنها الفعل الماضيّ متقدّمة رتبة على النسبة في المصدر، لأنّ اعتبار الحدث منسوباً إلى فاعله متأخّر عن صدوره عنه، نعم، في تقدّم النسبة في الفعل المضارع على النسبة في المصدر تأمّل.

** **قلتُ**: لا يخفى أنّ هذه الكلّيّة غير مسلّمة، كما ترى في أسماء الإشارة ونحوها من الأسماء المتضمّنة لمعاني الحروف غير النسبيّة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

**ثمّ إنّك** قد عرفت في بعض المباحث السابقة[١] أنّ للفعل نسبة إلى فاعله، وإلى المفعول به، وإلى الزمان، والمكان، والآلة، وإلى غير ذلك من متعلّقات الفعل، وأنّ أغلب تلك المتعلّقات يُؤخذ لها من ذلك الحدث عناوين اشتقاقيّة كاسم الفاعل، واسم المفعول، واسم الزمان واسم المكان، والآلة، وهذه العناوين كلّها داخلة في محلّ النزاع، فلنتكلّم على مفاد كلّ واحدٍ منها.

**فنقول:** أمّا اسم الفاعل فهو من قبيل العناوين العرضيّة المحمولة على معروضها، والكلام في شرح مفاده من جهتين:

**الجهة الأولى:** في أنّه هل يتضمّن النسبة الناقصة التقييديّة، أولا؟

**والجهة الثانية:** هل تكون الذات المعروضة مأخوذة في مفهومه، أولا؟

ولا يخفى أنّ هاتين الجهتين متلازمتان لا يمكن التفكيك بينهما، فلو قلنا بدخول إحداهما في مفهومه لزمنا القول بدخول الأُخرى، ولو قلنا بعدم دخول إحداهما في مفهومه لزمنا القول بعدم دخول الأُخرى، فلا معنى للقول بتضمّنه النسبة التقييديّة مع القول بعدم دخول مفهوم الذات في مفهومه، كما أنّه لا معنى للقول بعدم دخول الذات في مفهومه مع القول بعدم تضمّنه للنسبة التقييديّة.

**والحقّ:** عدم دخول كلٍّ منهما في مفهومه، وأنّه ليس مفهومه إلّا مفهوماً بسيطاً منتزعاً عن اتّصاف الذات بالمبدأ، والدليل على ذلك أمران: إنّيّ، ولمّيّ[٢].

---

١. يُنظر: صفحة (١٦٩) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. ذكر المقرّر ﷺ الشق الأوّل، وهو الإنيّ، ولم يتعرّض إلى اللّميّ.

**أمّا «الإتّيّ» فلأنّ اسم الفاعل لو كانت النسبة داخلة في مفهومه لكان مبنيّاً، لأنّ كونه مبنيّاً معلول لتضمّنه للنسبة، فعدم كونه مبنيّاً يكشف كشفاً إتّيّاً عن عدم دخول النسبة في مفهومه *.**

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ من يقول بدخول النسبة في مفهومه لا يقول إنّه بمعناه الاسميّ متضمّن للنسبة، ليكون ذلك علّة في بنائه كسائر الأسماء المتضمّنة للنسبة، بل يقول: إنّه مركّب من مادّة وهيئة، ومن جهة المادّة هو اسم صرف ليس متضمّناً لمعنى الحرف أصلاً، والهيئة هي التي تكون دالّة على النسبة، وهي حرف صرف.

وبذلك - أعني أخذ جهة قيام الحدث بالمعروض في المصدر - يحصل الفرق بينه وبين اسم المصدر؛ فإنّه للحدث البحت مجرّداً عن جهة قيامه بمعروضه، بل هو نتيجة قيام الحدث بمعروضه.

ومنه يظهر الوجه في تأخّر اسم المصدر عن المصدر، فالحدث في اسم المصدر هو الملحوظ في حدّ نفسه بما أنّه نتيجة القيام بالمعروض، كما في المفعول المطلق، مثل «ضربتُ ضربًا»؛ فإنّه نتيجة قيام الضرب بمعروضه، ولأجل ذلك لا يعمل بخلاف المصدر؛ فإنّه لمّا كانت جهة القيام بالمعروض مأخوذة فيه كان صالحاً للعمل، ولأجل هذه الجهة - أعني كون نتيجة المصدر الذي هو قيام الحدث بمعروضه هو اسم المصدر الصالح، لأن يكون مفعولاً مطلقًا - توهّم في الكشاف كون ﴿السَّماواتِ﴾ في ﴿خَلَقَ السَّماواتِ﴾[1] مفعولاً مطلقًا[2]؛ لأنّها نتيجة قيام الخلق بالخالق تعالى؛ إذ ليس ما يحصل عن الخلق إلّا نفس المخلوق - أعني مثل ﴿السَّماواتِ﴾ - وإن أمكن الجواب عنه بأنّ ما يحصل عن الخلق إنّما هو الفيض الإلهيّ، والسماوات إنّما هي ما يقع عليه الخلق ومورد ذلك الفيض، فلا تكون إلّا مفعولاً به.

---

١. تكرّر مثل هذا التركيب في آيات كثيرة منها: سورة الأنعام: الآية: ١، و٧٣، وسورة الأعراف: الآية: ٥٤، وسورة التوبة: الآية: ٣٦، وسورة يونس: الآية: ٣، وسورة هود: الآية: ٧.

٢. لم أعثر عليه في (الكشّاف)، إلّا أنّ الأزهريّ في شرح التصريح على التوضيح: ٧٩/١، نسبه إلى محمود الزمخشريّ، ولم يصرّح باسم الكشّاف.

المقدّمة السادسة
في وجه بساطة المشتقّ

**وحاصل**[١] هذا النزاع أنَّ المفهوم من «قائم» في مثل «زيدٌ قائم» أو «زيدٌ القائم» - أعني كونه منتصباً في الهواء - هل هو مركّب لأخذ الذات أو الشيء في مفهومه؟ ليكون هذا اللفظ منحلّاً إلى نسبة ناقصة تقييديّة - أعني ذات تلبّست بالقيام - أو هو مفهوم بسيط، لكونه عنواناً للذات باعتبار اتّحادها مع المبدأ من جهة أنَّ وجود العرض عين وجوده لموضوعه، فيؤخذ هذا المعنى - أعني وجود العرض لمعروضه - الذي هو عين وجود العرض عنواناً للذات من دون أخذ الذات في مفهومه.

وينبغي أن يعلم أنَّ ظاهر كلام الشيخ ﷺ فيما نقله عنه في التقريرات[٢] في الرسالة الأولى من رسائل المشتقّ المطبوعة مع رسالة التسامح في أدلّة السنن: أنَّ هذا النزاع جارٍ في العناوين الذاتيّة مثل (الإنسان)[٣].

**وربّما** يُورد عليه: أنّه لا معنى للنزاع في أخذ الذات في العناوين الذاتيّة؛ لأنَّ تلك العناوين عين الذات، فلا معنى للقول بأنّها مركّبة بواسطة أخذ الذات فيها[٤].

**وفيه**: أنّه لا فرق في ذلك بين العناوين الذاتيّة والعناوين العرضيّة، حيث إنّه لا بُدَّ في العنوان المأخوذ محمولاً في القضيّة الحمليّة، أو المأخوذ قيداً في المركّبات التقييديّة من تجريده في مرحلة الحمل، أو التقييد عن الموضوع والمقيّد، وبعد تجريده عن ذلك، نقول: إنَّ العنوان الذاتيّ مثل «الإنسان» عبارة عن الحامل للفصل الأخير وهو الماهيّة الإنسانيّة، ولا ريب

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٧ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).
٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٧٧٨/٤.
٣. يُنظر: رسالة في المشتقّ (الشيرازيّ): ١٠٠، وما بعدها.
٤. يُنظر: المشتقّات: ١٤٦.

في خروج الأجناس العالية عن نفس ذلك العنوان، فمثل «الجسم» يكون أجنبيّاً عن حاقِ ذلك المفهوم، وإن كان في الواقع أنَّ مفهوم الإنسان يكون هو الجامع للجسميّة والحيوانيّة والفصل الأخير، وحينئذٍ فيقع النزاع في أنَّ مثل «الجسم» داخل في مفهوم «الإنسان» أو هو خارج عن مفهومه، كما يجري النزاع في دخول الذات أو الشيء في مفهوم العناوين العرضيّة.

**وكيف كان**، فإنَّ القوم جعلوا عنوان النزاع هو العناوين العرضيّة، ونحن نحرّر هذا النزاع على طبق ما حرّره القوم.

**والحقّ**: أنَّ المفهوم من تلك العناوين ليس إلّا أمراً بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً.

وقبل الشروع في البراهين العقليّة على البساطة نتكلّم في أمر وجدانيّ وهو أنَّ مفهوم الحدث في العناوين العرضيّة مثل «الضارب» و«القائم» يكون مأخوذاً «لا بشرط» من حيث الحمل على المعروض على وجهٍ لا يكون آبياً عن حمله عليه، بخلاف مفهوم الحدث في المصدر، واسم المصدر، والأفعال فإنَّه مأخوذ فيها «بشرط لا»، يعني أنَّه أخذ الحدث فيها عرضاً مبائناً لمعروضه غير محمول عليه، بل يكون بواسطة أخذه «بشرط لا» آبيّاً عن صحّة حمله على معروضه.

**ثمّ إنَّه** لا معنى لأخذ الحدث في العناوين العرضيّة عرضاً محموليّاً، و«لا بشرط» من حيث الحمل إلّا أخذ ذلك الحدث عنواناً للذات باعتبار تلبّسها به واتّحادها معه، فلا يكون مفهومه إلّا عنواناً حاكياً عن الذات باعتبار تلبّسها بذلك الحدث واتّحادها معه ومنطبقاً في مرحلة الحمل عليها، فتكون الذات أجنبيّة عن نفس ذلك المفهوم، ولا يكون ذلك المفهوم إلّا أمراً بسيطاً

صالحاً للحمل على الذات، وتكون الذات منظوراً إليها في مرحلة المحمول عليه - أعني الموضوع في القضيّة الحمليّة - أو المقيّد في المركّب التقييديّ وخارجة عن مفهوم المحمول، فأين تلك الذات من مفهوم المشتقّ حتّى تكون داخلة في مفهومه؛ ليكون مفهومه بواسطة دخولها فيه مركّباً تقييديّاً؟

المقدّمة السابعة في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

**وتوضيح**[1] ما تقدّم: أنّا قد تقدّم[2] منّا أنَّ الفرق بين المادّة والجنس هو أنَّ المادّة أخذت «بشرط لا» من حيث ما تتّحد به من الفصل فلا يصحّ أن يحمل عليه، والجنس أخذ «لا بشرط» فيصحّ أن يحمل على الفصل.

وهكذا الحال في الفرق بين الصورة والفصل، فإنَّ الصورة مأخوذة «بشرط لا» من حيث ما تتّحد به من المادّة فلا تصحّ أن تحمل عليه، والفصل أخذ «لا بشرط» من هذه الجهة فيصحّ أن يحمل على الجنس.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الفرق بين مبدأ الاشتقاق، وبين نفس عنوان المشتقّ هو بعينه الفرق بين المادّة والجنس، وبين الصورة والفصل؛ فإنَّ مبدأ الاشتقاق مأخوذ «بشرط لا» بالنسبة إلى ما يتّحد به - أعني الذات - فلا يصحّ أن يحمل عليها.

والمشتقّ مأخوذ «لا بشرط» بالنسبة إلى ما يتّحد معه - أعني الذات - فيصحّ أن يحمل عليها، ولا فرق بين الموردين، سوى أنَّ الاتّحاد في الجنس والفصل غير الاتّحاد في المبدأ والمشتقّ؛ فإنَّ ذلك اتّحاد راجع إلى مرحلة الذاتيّات، وفي باب المشتقّ الاتّحاد راجع إلى مرحلة العرضيّات.

وهناك فرق آخر: وهو أنّه في الفصل والصورة يكون المأخوذ «لا بشرط»

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وعليه نتوكّل وبه نستعين» من البحث الأحد: (١٧ محرّم، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٦٩) من هذا الجزء.

-الذي هو الفصل- هو ملاك فعليّة تحقّق ما أخذ «بشرط لا» الذي هو الصورة[١] وفي باب المبدأ والمشتقّ يكون الأمر بالعكس؛ فإنّ ملاك فعليّة تحقّق المشتقّ الذي هو المأخوذ «لا بشرط» هو المبدأ المأخوذ «بشرط لا»[٢].

**إذا عرفت** ذلك فنقول: من يقول إنّ مفهوم المشتقّ مركّب يقول: إنّ ما يتّحد به المبدأ - أعني الذات - داخل في مفهوم المشتقّ يعني أنّ ما هو المعيار في «اللابشرطيّة» و«بشرط لا» - أعني الذات الذي يتّحد معها المبدأ - مأخوذ في مفهوم المشتقّ، ولازم ذلك أن يكون ما هو المعيار في «اللابشرطيّة» و«بشرط لا» في باب المادّة والجنس، والصورة والفصل مأخوذاً أيضاً في مفهوم الجنس، وفي مفهوم الفصل، فإنّ الجنس قد أخذ «لا بشرط»، من حيث ما يتّحد به، أعني الفصل.

وقد قلنا: أنّ ما هو المعيار في «اللابشرطيّة» مأخوذ في مفهوم ما أخذ «لا بشرط» فيكون اللازم أنّ الفصل مأخوذ في مفهوم الجنس والجنس مأخوذ في مفهوم الفصل.

ومن يقول: بإنّ مفهوم المشتقّ بسيط[٣]؛ لعدم أخذ ما هو المعيار في «اللابشرطيّة» في مفهومه يلزمه أن يقول: بعدم دخول الجنس في مفهوم الفصل، وبعدم دخول الفصل في مفهوم الجنس.

فقد ظهر لك: أنّ المراد من كون الذات مأخوذة في مفهوم المشتقّ هو

---

١. قوله: (ما أخذ «لا بشرط» الذي هو الصورة) وضع المقرّر فوقه خطّا، وأضاف في هامش الأصل: (ما يتّحد به من المادة أو الجنس ظ).

٢. قوله: (هو المبدأ المأخوذ «لا بشرط») وضع المقرّر فوقه خطّا، وأضاف في هامش الأصل: (هو ما يتّحد به مع الذات ظ).

٣. يُنظر: حاشية لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١. عند قوله: (ألا ترى معناه شئ له المشتق منه).

أنَّ ما به المعيار في «اللابشرطيّة» - أعني ما يتّحد به المبدأ - ممّا أخذ بالقياس إليه «لا بشرط» مأخوذ في مفهومه، والمراد من عدم كونها مأخوذة في مفهومه هو عدم أخذ ما هو المعيار في «اللابشرطيّة» في مفهومه.

وهذا هو المراد بالتركيب والبساطة في هذا الباب، لا ما رُبَّما يتوهّم من أنَّ المراد من كون المشتقّ مركّباً هو تركّبه من المادّة والهيئة[1]؛ فإنَّ ذلك ممّا لا مجال لإنكاره، لكنّه لا ربط له بالتركيب الذي هو محلّ الكلام؛ فإنَّ ما هو محلّ الكلام إنَّما هو نفس مدلول الهيئة، لا المجموع المركّب من المادّة والهيئة.

وظهر لك: أنَّ هذا النزاع لا يختصّ بالمشتقّات، بل هو جارٍ في الذاتيّات، مثل «الجنس» و«الفصل»، ولا فرق بين المقامين غير أنَّ الوضع في الأوّل نوعيّ، وفي الثاني شخصيّ.

**والحاصل**[2]: أنَّ الشيخ ﷺ جعل النزاع المذكور شاملاً للذاتيّات[3]، وقد أورد عليه:

**أوّلاً**: أنَّ هذا النزاع إنَّما يجري في هيئة المشتقّ، وهي موضوعة بالوضع النوعيّ، فلو قلنا بشمول هذا النزاع للجوامد كان اللازم منه هو كونها موضوعة بالوضع النوعيّ.

**وفيه**: المنع من هذه الملازمة؛ فإنَّ هذا النزاع لا يفرّق فيه بين الوضع النوعيّ، والوضع الشخصيّ، وإنَّما المدار فيه على أخذ ما يتّحد مع الشيء ممّا أخذ «لا بشرط» بالقياس إليه في مفهوم ذلك الشيء وعدم أخذه فيه.

---

١. يُنظر: المشتقّات: ١٤٥، وما بعدها.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ محرّم، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: رسالة في المشتقّ (الشيرازيّ): ١٠٠، وما بعدها.

**وثانياً:** أنَّ هذا النزاع - أعني أنَّ الذات مأخوذة في مفهوم المشتقّ أو غير مأخوذة فيه - إنَّما يتصوّر في الأمور العرضيّة الزائدة على الذات دون أسماء الذوات.

**وفيه:** أنَّ جميع الذاتيّات لا بُدَّ أن يكون فوقها شيء، أو تحتها شيء يمكن حملها عليه، فهي بالقياس إلى ذلك الشيء الذي تحمل عليه مأخوذة «لا بشرط»، في قبال المصدر الجعليّ المنتزع من ذلك الذاتيّ، فإنَّه مأخوذ «بشرط لا»، فيقع الكلام في ذلك الشيء الذي يحمل عليه الذاتيّ الذي أخذ «لا بشرط» بالقياس إليه، وإنَّه مأخوذ في مفهوم ذلك الذاتيّ، أو غير مأخوذ في مفهومه، مثلاً «الحيوان» عنوان ذاتيّ وفوقه «الجسم»، وتحته «الإنسان»، وهو صالح للحمل على كلٍّ منهما، فيقال: الجسم «حيوان»، أو «الإنسان حيوان»، والحيوان مأخوذ بالقياس إلى كلٍّ منهما «لا بشرط» في قبال المصدر الجعليّ المأخوذ من مفهوم الحيوان - أعني الحيوانيّة - فإنَّه مأخوذ «بشرط لا».

ويقع الكلام في «الجسم» أو «الإنسان» في أنَّه مأخوذ في مفهوم الحيوان بأن يكون هو عبارة عن «الجسم الحيوان»، أو «الإنسان الحيوان»، وهكذا الحال في الفصول كـ«الناطق»، و«الحساس»، و«النامي» بالقياس إلى أجناسها؛ فإنَّها مأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلى تلك الأجناس، فيقع الكلام في أنَّها مأخوذة في مفهومها بأن يكون الناطق عبارة عن الحيوان الناطق، فكما أنَّ مثل «الضارب» مأخوذ «لا بشرط» بالقياس إلى ما يحمل عليه ويتّحد معه من الذات، ويقع الكلام في أخذ تلك الذات في مفهومه، فكذلك المفاهيم الذاتيّة المأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلى ما تحمل عليه يقع الكلام في أخذه في مفهومها، وعدم أخذه في مفهومها.

وبعد الفراغ عن هذا كلّه، واتّضاح شمول النزاع للذاتيّات، نقول: إنَّ أقصى ما تقدّم أنَّ المفاهيم الذاتيّة، أو المفاهيم العرضيّة مأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلى ما تحمل عليه، وأخذه فيها يستدعي أنّها مأخوذة «بشرط شيء» بالقياس إليه، وهو - أعني أخذها «بشرط شيء» - بالقياس إلى ما تحمل عليه يحتاج إلى عناية زائدة على أخذها بالقياس إليه «لا بشرط»، ولم تتحقّق تلك العناية الزائدة.

ثمّ نقول: إنَّ تلك العناية الزائدة - أعني أخذها بشرط شيء - بحيث يكون ما تحمل عليه داخلاً في مفهومها محال، وبرهان ذلك هو ما ذكره المحقّق الشريف في بعض تحقيقاته[1].

**فقد تلخّص**[2]: أنّه لا يمكن أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، بل كلُّ ما أخذ المفهوم «لا بشرط» بالقياس إليه ممّا يتّحد معه، سواء كان ذلك المفهوم ذاتيّاً أو عرضيّاً لا يمكن أخذه فيه، فإنّه مضافاً إلى أنَّ أخذه فيه يكون لغواً ومنافياً لحكمة الوضع، يكون موجباً للتكرار في مثل «الإنسان ناطق» أو «الإنسان حيوان»، أو «الحيوان ناطق»، أو «الناطق حيوان»، وموجباً لدخول الجنس في الفصل، والفصل في الجنس، والنوع في كلٍّ منهما في الأمثلة المذكورة، وموجباً لدخول الذاتيّ في العرضيّ، أو العكس في مثل «الإنسان كاتب»، أو «الكاتب إنسان»، ويكون موجباً لكون ما تعلّق به العلم التصوّريّ متعلّقاً للعلم التصديقيّ؛ فإنَّ العلم التصديقيّ إنّما يتعلّق بالنسبة الواقعيّة التي يحكيها المجموع المركّب من المنسوب والمنسوب إليه، والمحكوم به والمحكوم عليه.

---

١. يُنظر: حاشية لوامع الأسرار في شرح شرح مطالع الأنوار: ١١، عند قوله: (إلّا أنَّ معناه شيء له المشتق منه...) إلخ.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ محرّم، ١٣٤٦هـ).

والعلم التصوّريّ إنّما يتعلّق بالمفردات من نفس المحكوم عليه، ونفس المحكوم به، فلو كان المحكوم به في مثل «زيد ضارب» مركّباً ومشتملاً على النسبة لدخول الذات في مفهومه كان متعلّقاً للعلم التصديقيّ؛ لتضمّنه النسبة، مع أنّه متعلّق للعلم التصوّريّ؛ لكونه محكوماً به بالنسبة إلى المبتدأ.

هذا كلّه إذا كان المراد من الذات المأخوذة في مفهوم المشتقّ الذات الكلّيّة - أعني مفهوم الذات - وإن كان المراد بها الذات الشخصيّة المنسوب إليها المبدأ في القضيّة الشخصيّة كان اللازم عليه كون مفهوم المشتقّ من أقسام متعدّد المعنى، لتعدّد الذوات الشخصيّة المأخوذة في مفهومه حسب تعدّد الموارد، فيكون من قبيل الموضوع بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وهذا حاصل ما أورده عليه سيّدنا الأستاذ ﷺ[1].

ورُبّما يجاب عنه بأنّه غفلة عن معنى الهيئة الذي هو معنى حرفيّ يعني النسبة الناقصة التقييديّة[2].

وفيه:

**أوّلاً:** أنّه لو كانت الهيئة في المشتقّات دالّة على النسبة الناقصة التقييديّة لكان المشتقّ مركّباً، مع أنّ هذا المجيب لا يقول بذلك، بل يقول إنّه بسيط.

**وثانياً:** أنّ النسبة الناقصة التقييديّة متأخّرة في الرتبة عن النسبة التامّة لما تقدّم[3] من شرح قولهم: «إنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف»، وحينئذٍ فكيف أن يتحقّقا معاً في رتبةٍ واحدة، وفي جملةٍ واحدة مثل «زيد ضارب»؟

**وثالثاً:** أنّه مع الغض عن استحالة اجتماع النسبتين في رتبةٍ واحدة

---

١. يُنظر: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ: ٣٩٣/١.

٢. يُنظر: المشتقّات: ١٤٤، وما بعدها.

٣. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

وفي جملةٍ واحدة، نقول: يلزم حينئذٍ أن يكون في مثل «زيد ضارب» حمل تامّ، وحمل ناقص من دون محمول في البين.

أمّا الحمل التام فهو ما تضمّنته النسبة التامّة.

وأمّا الحمل الناقص فهو ما تضمّنته النسبة الناقصة، مع أنّه لا محمول في البين، فإنّ «ضارب» إذا كان حاصله نسبة الضرب إلى الذات نسبة ناقصة لم يكن الضرب محمولاً عليها، فأين هذا المحمول الذي تضمّنته هذه القضيّة المتضمّنة للنسبتين التامّة والناقصة؟

**فالتحقيق:** أنّ هيئة المشتقّ ليست كهيئات الأفعال في كونها للنسبة، بل ليست هي إلّا لمعنى اسميّ، وهو كون العرض مأخوذاً «لا بشرط» وأنّه أخذ عنواناً حاكياً عن الذات باعتبار اتّحادها مع المبدأ اتّحاد العرض ومعروضه، فإذا قلنا: إنّ مصداق الذات داخل في مفهوم ذلك العنوان لزم منه أن يكون ذلك العنوان من قبيل متكثّر المعنى، وأن يكون موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ.

دليل المحقّق الجرجانيّ على كون المشتقّ بسيطًا

**أمّا**[1] البرهان الذي ذكره المحقّق الشريف على البساطة، فتفصيله أنّ ماتن المطالع عرّف النظر بأنّه ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول[2].

وأورد عليه النقض بالتعريف بالحدّ الناقص، مثل «الإنسان ناطق».

وأجاب عنه الشارح بما حاصله: أنّ هذا التعريف وإن كان صورة تعريف بالمفرد، إلّا إنّه في الحقيقة تعريف بمركّب لأخذ الشيء في الناطق؛ لأنّه بمعنى شيء له النطق[3].

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ محرّم، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

وأورد الشريف في الحاشيّة بما حاصله: أنّه إن كان المأخوذ هو مفهوم «الشيء» لزم أخذ العرض العامّ في الفصل، وإن كان مصداقه لزم انقلاب القضيّة الممكنة ضروريّة[1].

ومراده بمصداق «الشيء» هو ما تقدّم[2] ذكره من أخذ الذوات الشخصيّة في مفهوم المشتق الذي تقدّم الإيراد عليه: بأنّه مستلزم لكون المشتق من أقسام متكثّر المعنى، وكونه من قبيل الموضوع بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا ما ذكره من لزوم أخذ العرض العامّ في مفهوم الفصل على تقدير كون المراد بـ«الشيء» مفهومه، فلم يتّضح لنا المراد منه، لأنّ مفهوم «الشيء» وكذا مفهوم «الذات» لا يمكن القول بأنّه عرض عامّ؛ فإنّ حقيقة العرض العامّ ما كان المنشأ في عروضه على الماهيّة هو الجنس.

**ومن الواضح** أنّ مفهوم «الشيء» ومفهوم «الذات» ليس من العوارض اللاحقة للماهيّة باعتبار جنسها، بل هو من الأجناس العالية المساوقة للوجود الذي هو جنس عالٍ لجميع الموجودات من جواهر وأعراض.

وربّما يتوهّم أنّ صدقه على الواجب تعالى وتقدّس يكشف عن كونه عرضاً عامّاً من جهة أنّه تعالى منزّه عن الجنس، فلا بُدّ من الالتزام بكونه عرضاً عامّاً فراراً عن تحقّق الجنس فيه تعالى[3].

ولا يخفى ما في هذا التوهّم؛ لأنّ هذا الالتزام لا يُوجب الفرار عن ذلك؛ لما عرفت من أنّ العرض العامّ للشيء ما يلحقه باعتبار جنسه، فيكون صدق

---

١. يُنظر: حاشية لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١.
٢. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: مفاتيح الأُصول: ٧٧١.

العرض العامّ عليه تعالى ملازماً لتحقيق الجنس فيه تعالى، وحينئذٍ فيكون الفرار عن كونه جنساً والالتزام بكونه عرضاً عامّاً موجباً للوقوع بأقبح ممّا فرَّ منه؛ فإنّ ذلك موجب للالتزام بتحقّق الجنس والعرض العامّ فيه تعالى كليهما.

وحينئذٍ، فلا بُدَّ من الالتزام بكونه جنساً عالياً مثل «الذات» و«الوجود»، ولا بُدَّ في صدقه على الواجب تعالى وتقدّس من الالتزام بكونه من قبيل الاشتراك اللفظيّ، أو الالتزام بكونه من قبيل الاشتراك المعنويّ وتصحيحه بقاعدة أنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، أو غير ذلك ممّا يلتزم به في العناوين المشتركة صورة بينه تعالى وبين الممكن، مثل «العالم»، و«الحي»، و«القادر»، ونحو ذلك من الصفات.

**وكيف كان**، فاللازم من أخذ مفهوم الشيء في مثل «الناطق» ليس هو أخذ العرض العامّ في الفصل، بل هو أخذ الجنس العالي في الفصل السافل، وهو محال باطل.

وأمّا ما أجاب به صاحب الفصول عن الإشكال على هذا الشقّ بما حاصله: هو الالتزام بأنّ الفصل، مثل «الناطق» وإن كان في اللغة مشتقّاً ومأخوذاً فيه مفهوم الشيء، إلّا أنّ أخذه فصلاً إنّما يكون بعد تجريده عن مفهوم الشيء، فلا يلزم أخذ مفهوم الشيء في الفصل[1].

ففيه: المنع عن التجريد المذكور.

وأمّا ما أجاب به في الكفاية عن الإشكال المذكور بالالتزام بأنّ مثل «الناطق» ليس فصلاً حقيقيّاً، بل هو عرض جعل في الاصطلاح مكان الفصل[2].

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦١.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٧٦/١.

ففيه: أنَّ هذا إنَّما يتمّ لو كان المراد بالناطق المجعول فصلاً هو المتكلّم، أو المدرك للكلّيّات، لأنّه حينئذٍ يكون عرضيّاً، أمّا إذا كان بمعنى ذي النفس الناطقة فهو ذاتيّ وفصل حقيقيّ.

**وبالجملة**: فما ذكره المحقّق الشريف من الشقّ الأوّل لا مدفع له، لكنّ لا بمعنى أخذ العرض العامّ في الفصل، بل بمعنى أخذ الجنس العالي فيه كما شرحناه[1].

الأقوال في مسألة المشتقّ والحقّ فيه

إذا[2] تمهّد ما قدّمناه من المقدّمات[3]، فنقول: إنَّ عمدة الأقوال في المسألة قولان:

**أحدهما**: المختار، وهو كون المشتقّ حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ فعلاً، مجازاً في غيره[4].

**ثانيهما**: كونه حقيقةً في مطلق من تلبّس بالمبدأ، وإن انقضى عنه مجازاً فيمن لم يتلبّس بعد[5].

وأمّا باقي الأقوال من التفاصيل، فكلّها ناشئة عن اختلاف مبدأ المشتقّ؛

---

١. في الأصل بياض بمقدار أربعة أوراق، إذ رقمها: (٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤)، وأرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث في بداية الورقة الأولى منها ليلة: (السبت ٢٣ محرّم، ١٣٤٦هـ).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «لم أتوفّق لضبط ما أفاده (دام ظلّه) في الأسبوع الماضي، وكانت ليلة الاثنين منه تعطيلاً لوفاة الإمام الرابع عليه أفضل الصلاة والسّلام، وكان الشروع السبت: ٣٠ محرّم، ١٣٤٦هـ».

٣. أي الأمور المتقدّمة.

٤. وهو قول الأشاعرة وبعض متأخّريّ الأصحاب، يُنظر: المحصول في علم الأُصول: ١٢٢/١، والإبهاج في شرح المنهاج: ١٧٧/١، والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١٢٢/١، ومطارح الأنظار: ٢٣٥/١، وتقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٦٣/١.

٥. وهو قول المعتزلة ومتقدّمي الأصحاب، يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١٩٤/١، ومبادىء الوصول إلى علم الأُصول: ٧٢، والمقاصد العليّة: ٧٥.

فإنّه قد يكون عرضاً، وقد يكون جوهراً، وما كان من الأعراض التسعة فأكثرها ما يكون من مقولة «الكيف»، وتلبّس الذات به، إمّا أن يكون على نحو الصدور عنها، كما في المقدّمات، وإمّا أن يكون على نحو القيام بها، كما في اللوازم، وكما في الصفات النفسانيّة، مثل «العلم» و«القدرة»، و«الشجاعة»، ونحو ذلك.

**ثمّ إنَّ** المبدأ المذكور قد يكون حرفةً، وقد يكون ملكةً، وقد يكون حالاً، إلى غير ذلك من الأنحاء والكيفيّات، وما كان المبدأ فيه جوهراً قد يكون صورةً نوعيّةً مثل «الفصل» كالناطق، وقد يكون ذاتاً أُخرى ويكون الانتساب فيه إمّا باعتبار كون الذات المنسوب إليها منبعاً للذات الثانية مثل «حائض» و«بائل»، وإمّا باعتبار إضافةٍ خاصّة بين الذاتين مثل «لابن» و«تامر»، ونحو ذلك.

**ثمّ إنَّ** القسم الأوّل - أعني ما كان المبدأ فيه عرضًا - قد عرفت[1] أنّه يكون متعدّياً تارةً، ولازماً أُخرى، وما كان متعدّياً تارةً يكون عنواناً للذات باعتبار صدور المبدأ عنها كاسم الفاعل، وأخرى يكون باعتبار وقوع ذلك المبدأ عليها كاسم المفعول، وثالثةً باعتبار وقوعه فيها كاسم الزمان والمكان، ورابعةً باعتبار صدور المبدأ بها كاسم الآلة.

فهذه التقسيمات هي المنشأ في تعدّد تلك الأقوال الراجعة إلى التفصيل في القولين الذين هما أصل في تلك الأقوال.

**ثمّ إنَّ** الأنسب أن يكون المنشأ في ذينك القولين هو النزاع في كون المشتقّ بسيطاً أو مركّباً، بأن يكون القول بأنّ المشتقّ للأعمّ ممّا تلبّس

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٠) من هذا الجزء.

بالمبدأ فعلاً وما انقضى عنه المبدأ ناشئاً عن القول بكونه مركّباً ومتضمّناً للنسبة الناقصة التقييديّة بأن يُقال: إنّه لمّا تضمّن لنسبة الحدث إلى الذات، وكان مفادّه الذّات المتلبّسة بالمبدأ لم يفرّق في ذلك التلبّس بين أن يكون فعليّاً، أو أن يكون قد انقضى عنه ذلك التلبّس، وأن يكون القول بأن المشتقّ لخصوص التلبّس الفعليّ ناشئاً عن القول بكون مفهومه بسيطاً؛ لكونه حينئذٍ عنواناً للذات باعتبار اتّحادها بالمبدأ بأحد تلك الأنحاء التي عرفتها مما ذكرنا من تقسيمات المبدأ، فيكون عنوان المشتقّ كسائر العناوين الجامدة البسيطة الحاكية عن الذات باعتبار جهة من جهاتها؛ إذ لا فرق بين كون ذلك العنوان عنواناً ذاتيّاً، أو عنواناً عرضيّاً، غير أنّه في العنوان الذاتيّ لمّا كان قوامه هو الذات نفسها، وأنّ الهيولى أجنبيّة عن الدخل في ذلك العنوان، سواء كان الاتّصاف بذلك العنوان فعليّاً، أو كان منقضياً، ولأجل ذلك لا يمكن صدقه على ما انقضى عنه المبدأ ولو مجازاً؛ لانعدام المسمّى فيه بالمرّة، بخلاف العناوين العرضيّة، فإنّ ما اتّصف بالمبدأ فيها وهو الذات التي يحكي عنها ذلك العنوان تكون باقية بعد انقضاء المبدأ، فلا يكون انقضاء المبدأ فيها موجباً لانعدام المسمّى فيه بالمرّة، فيتأتّى فيه النزاع في أنّه هل يعتبر فيها كون التلبّس فعليّاً، كما هو المختار، أو أنّه يكفي فيه كونه متحقّقاً في الجملة، ولو فيما مضى؟

**وتنقيح**[1] ما قدّمناه من مناسبة ابتناء القولين على البساطة والتركيب.

أنّه بناءً على التركيب يكون الركن المنظور إليه في مفهوم المشتقّ هو الذات، ويكون انتساب المبدأ فيه إلى الذات بمنزلة الجهة التقييديّة، وتمام

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد (١ صفر، ١٣٤٦هـ).

المنظورإليه إنَّما هو الذات، ولكون الحدث المأخوذ انتسابه إلى الذات جهة تقييديّة زمانيّاً، فلا بُدَّ أن يكون متحقّقاً في زمانٍ مّا، ولضيق التعبير نعبّر عن ذلك التحقّق بأنّه في زمانٍ مّا، وإلّا فقد عرفت[1] في المقدّمات السابقة عدم دخول الزمان في مفهوم المشتقّ.

وحينئذٍ فمقتضى ذلك أن يكون مجرّد التحقّق كافياً في صدق المشتقّ، وكونه لخصوص التحقّق الفعليّ يحتاج إلى عناية زائدة على حاقِ ما تقتضيه تلك الجهة التقييديّة المأخوذة في مفهوم المشتقّ، وليس هذا تمسّكاً بإصالة الإطلاق وأخذاً بأصالة عدم التقييد بخصوص التلبّس الفعليّ، بل هو أخذ بما يقتضيه حاق مفهوم المشتقّ بعد فرض كونه مركّباً، وكون تمامّ النظر فيه إلى الذات، وأنّ انتساب المبدأ إلى تلك الذات مأخوذ فيها على نحو الجهة التقييديّة، فإنّ مقتضاه هو تحقّق ذلك الانتساب في الجملة في زمانٍ من دون تعرّض إلى خصوص التلبّس الفعليّ.

وأمّا بناءً على البساطة، فيكون المنظورإليه في المشتقّ إنَّما هو نفس المبدأ، ويكون مفاد الهيئة هو قلب ذلك العرض غير المحمول إلى كونه عرضيّاً محمولاً، وأخذ المبدأ عنواناً للذات باعتبار لحاظ وجوده لمعروضه - أعني الوجود الرابطيّ - فإنّ وجود العرض لمعروضه وإن كان متّحداً مع وجوده في نفسه ولنفسه، كما عرفت فيما تقدّم[2]، إلّا أنّه مغاير له اعتباراً، وأنّ العرض لُوحظ في مفهوم المشتقّ بما أنّه موجوداً لموضوعه وأخذه من هذه الجهة صفةً وعنواناً حاكياً عن الذات صالحاً للحمل عليها، لا بما أنّه موجود في نفسه.

---

١. يُنظر: صفحة (١٥٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٣٩) و مابعدها من هذا الجزء.

وحينئذٍ فيكون مفاد الهيئة هو أخذ ذلك العرض عنواناً للذات باعتبار وجوده الرابطيّ، فنفس الذات تكون أجنبيّة عن مفهوم المشتق، ولا يكون مفهومه إلّا وجود العرض لمعروضه، وأخذه وصفاً وعنواناً له.

ومقتضى ذلك أن يكون قوام صدق المشتق هو تلك الجهة - أعني وجود ذلك العرض لمعروضه - فإذا انقضى عنه المبدأ كان ذلك من قبيل زوال ما هو مناط ذلك العنوان الذي هو نفس المسمّى، كما تقدّم ذلك في باب الجوامد، فلا يصدق صدقاً حقيقيّاً إلّا في ظرف تحقّق ذلك المعنى، أعني وجوده لمعروضه.

البرهان الأوّل في تبادر خصوص المتلبّس الفعليّ

ومن ذلك يظهر لك الوجه في دعوى تبادر خصوص المتلبّس الفعليّ، وأنّه لا بُدَّ من الالتزام بأنَّ ذلك هو المتبادر، وأنّه لو أمكننا إبطال كلّ تبادر في العالم لم يكن لنا سبيل إلى إبطال هذا التبادر بعد الالتزام ببساطة مفهوم المشتق.

البرهان الثاني في صحّة السلب عمّن انقضى عنه التلبّس

ومنه يظهر الوجه في صحّة سلب المشتقّ عمّن انقضى عنه التلبّس، كلُّ ذلك بناءً على ما حقّقناه[1] من كون مفهوم المشتق بسيطاً لا مركّباً.

ولعلّ منشأ قول متقدّمي الأصحاب بأنَّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ هو تخيّلهم كون مفهومه مركّباً، ويكشف عن ذلك أنَّ المتأخّرين لمّا حكموا بالبساطة التزموا بأنّه لخصوص التلبّس الفعليّ.

فقد ظهر لك أنَّ بساطة المفهوم وأنّه لخصوص التلبّس الفعليّ أمران متلازمان لا يمكن التفكيك بينهما، وكذلك القول في كونه مركّباً وكونه للأعمّ، وحيث إنَّ مختارنا هو البساطة لم يكن لنا بُدٌّ من الالتزام بكونه لخصوص

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٣) من هذا الجزء.

التلبّس الفعليّ وفاقاً لمتأخّري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدّمي الأصحاب والمعتزلة.

مفاد الهيئة قلب العرض غير المحمول إلى المحمول

**وحاصل**[1] **الأمر**: أنّه بناءً على البساطة يكون المنظورإليه هو العرض، وليس مفاد الهيئة إلّا قلبه من العرض غيرالمحمول إلى العرض المحمول.

**ومن الواضح** أنّه لا يتصوّر حينئذٍ جامع عرفيّ، بل ولا عقليّ بين حال الانقضاء وحال التلبّس كي يكون هو الموضوع له.

**أفاد (دام ظلّه)**: أنّه بناءً على ذلك يكون المشتقّ من هذه الجهة أسوء حالاً من الجوامد؛ لأنّه عند الانقضاء في الجوامد مثل «صيرورة الكلب ملحًا» يبقى شيء يمكن صدق الكلب، بحيث إنّه يمكن أن يكون لفظ «الكلب» موضوعاً للقدرالجامع بين الحامل للصورة الكلبيّة، والفاقد لها بعد انقضائها عنه، بخلاف المشتقّ بناءً على البساطة، وكون المنظورإليه هو الحدث، ولكن بواسطة الهيئة أخذ عرضيّاً محمولاً، وأنّه لا نظرفيه إلى الذات، فإنّه بعد انقضاء الحدث لا يبقى شيء ممّا يمكن أن يكون في البين جامع بينه وبين حال وجود الحدث كي يُقال بوضع اللفظ له؛ إذ لا يتصوّرجامع بين وجود الشيء وعدمه حتّى مفهوم الشي؛ إذ العدم لا شيء[2].

فلا بُدَّ أمّا من الالتزام بكون[3] موضوعاً لخصوص حال التلبّس الفعليّ، وهو المطلوب، فيكون مجازاً فيما انقضى عنه المبدأ، أو الالتزام بكونه موضوعاً لكلٍّ من حال التلبّس، وحال الانقضاء بوضع مستقلّ ليكون مشتركاً لفظيّاً،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢ صفر، ١٣٤٦هـ).

٢. من قوله: (إذ لا يتصوّر) حصره المقرّر ﷺ بين قوسين.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بكونه).

ولا يقول به أحد، أو الالتزام بكونه موضوعاً لخصوص حال الانقضاء، مجازاً في حال التلبّس، وهذا أيضاً لا يقول به أحد، وإن ذكره بعضهم[1] من جهة الإشكال في تصوّرتحقّق حال التلبّس بالنسبة إلى الأحداث الآنية، من جهة أنّه إن كان بعد تحقّق مثل هذا الحدث لا بُدَّ أن يكون الحدث منقضياً؛ إذ لا بقاء له، وإن كان قبل تحقّقه يكون التلبّس به استقباليّاً.

**وبالجملة**: فحال تحقّق مثل هذا الحدث، فليس له وجود غيرحال انقضائه وحال قبل تلبّس الذات به.

وهذا الإشكال نظيرالإشكال في معقوليّة وجود زمان الحال في قبال الماضي والمستقبل من جهة أنّه ليس إلّا آخرالماضي، وأوّل المستقبل.

والجواب عن هذا الإشكال فيما نحن فيه أنَّ يُقال: إنَّ لحال التلبّس بذلك الحدث تحقّقاً واقعيّاً وإن لم يكن له دوام وبقاء، فإن أجري المشتقّ على الذات بلحاظ ذلك الحال كان من قبيل الاستعمال بلحاظ حال التلبّس الفعليّ، وإن أجري على الذات بلحاظ حال انقضاء ذلك الحدث كان من قبيل الاستعمال بلحاظ حال الانقضاء، وإن أجري عليها بلحاظ حال قبل تحقّق ذلك الحدث كان من قبيل الاستعمال بلحاظ حال الاستقبال.

**وبالجملة**: فمتى كان حال تطبيق المشتقّ على الذات وجريه عليها مقروناً بحال التلبّس، كان من قبيل الاستعمال بلحاظ حال التلبّس، فإنَّ حال التلبّس وإن كان آنيّاً لا بقاء له ولا استمرار، إلّا أنَّ حال التطبيق والإجراء

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٨١/١، والمحقّق الرشتيّ في بدائع الأفكار: ١٨١.

لا يحتاج إلى دوام واستمرار، بل هو آنيّ أيضاً، فيمكن أن يقصد جعل الحمل والتطبيق والإجراء في حال التلبّس وإن كان آنيّاً، بل كان من هذا القبيل وإن كان ذلك الإجراء قبل التلبّس، أو بعده، لكنّه كان بلحاظ التلبّس.

فقد تلخّص: أنّه بناءً على بساطة مفهوم المشتقّ لا يمكن تصوّر جامع بين حال الانقضاء وحال التلبّس كي يكون المشتقّ موضوعاً له بخلافه على التركيب؛ فإنّه لمّا كان المنظور إليه على هذا القول هو الذات وكان تلبّسها بالحدث جهة تقييديّة لتلك الذات لم يكن له دلالة على أزيد من الذات المقيّدة بانتساب الحدث إليها وتحقّقه منها، وهذا هو القدر الجامع بين حال الانقضاء، وحال التلبّس، فيكون دعوى أخذ خصوص حال التلبّس فيه محتاجاً إثباتها إلى عناية زائدة على ما يقتضيه حاق مفهوم المشتقّ.

**ثمّ إنّه** بعد البناء على بساطة مفهوم المشتقّ الذي عرفت أنّ لازمه عدم معقوليّة كونه موضوعاً للجامع بين الحالين لم يكن لنا بُدٌّ من الالتزام بصحّة سلبه بذلك المعنى عن الذات التي انقضى عنها المبدأ.

ولا يرد على صحّة السلب بما أفيد[1] من أنّه إن أريد سلب المطلق - أعني مطلق من تلبّس بالمبدأ - فغير سديد؛ لثبوت المقيّد بحال الانقضاء، فلا يصحّ سلب المطلق، وإن أريد سلب المقيّد بخصوص حال التلبّس، ففير مفيد فيما هو المطلوب من إثبات مجازيّة المطلق.

**وبعبارة أُخرى**: قولكم لزيد الذي انقضى عنه الضرب إنّه ليس بضارب إن كان المراد منه سلب مطلق الضارب، سواء كان الضارب في الحال، أو الضارب فيما مضى، فهو غير صحيح؛ لأنّه يصدق عليه أنّه ضارب فيما مضى

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦١.

فلا يصحّ سلب مطلق الضارب عنه، وإن كان المراد سلب الضارب المقيّد بالحال، فلا ينفع فيما هو المطلوب من إثبات كون الضارب المطلق مجازاً فيه؛ لأنَّ ذلك لا يثبت إلّا بصحّة سلب الضارب المطلق دون الضارب المقيّد.

وهذا الإشكال نظير الإشكال ممّن يدّعي أنَّ مثل «الأسد» موضوع لمطلق الشجاع إنساناً كان أو حيواناً، فيشكل على القضيّة القائلة: «إنَّ زيداً الشجاع ليس بأسد» أنّه إن كان المراد سلب مطلق الأسد حتّى الإنسان، فذلك غير صحيح؛ لأنّه يصدق عليه أسد إنسانيّ وإن لم يصدق عليه الأسد الحيوانيّ، وإن كان المراد سلب خصوص الأسد الحيوانيّ، فهو لا ينفع في كون مطلق الأسد مجازاً فيه.

وهذا حاصل ما يمكن إيراده على صحّة السلب فيما نحن فيه.

ولا يخفى أنَّ هذا الإيراد إنَّما يتوجّه بعد فرض إمكان كون اللفظ موضوعاً للقدر المشترك، كما في مثل لفظ «الأسد» لإمكان كونه موضوعاً للقدر المشترك بين الحيوان والإنسان، وهو مطلق الشجاع.

أمّا مثل «المشتقّ» بناءً على بساطة مفهومه الذي لازمه عدم معقوليّة جامع بين الحالين، فلا يمكن أن يتوجّه الإيراد المذكور على صحّة السلب عن الذات التي انقضى عنها المبدأ، وذلك من جهة أنّه بناءً على البساطة لا يكون مفهوم المشتقّ إلّا لخصوص المتلبّس الفعليّ، ولا شبهة في صحّة سلبه بحاقِ معناه عن الذات المذكورة من دون حاجة إلى تقييد المشتقّ المسلوب بشيء زائداً على ما يقتضيه نفس مفهومه، ويكون صحّة ذلك السلب كافياً في إثبات ما هو المطلوب من أنَّ نفس المشتقّ بما له من المعنى الذي يقتضيه حاق مفهومه مجاز في الذات التي انقضى عنها المبدأ.

البرهان الثالث في كون المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس بالفعل

**البرهان الثالث** من براهين القول بأنَّ المشتقّ لخصوص حال التلبّس الفعليّ ما حاصله: أنّه لا ريب في مضادّة مثل «القيام» للقعود، وهذه المضادّة سارية في جميع ما يشتقّ من هذين المبدأين، فيكون القائم مضاداً للقاعد، ولوكان المشتقّ غيرمختصّ بحال التلبّس الفعليّ لما حصلت هذه المناقضة بين المشتقّين.

**وقد أورد**[1] عليه بما حاصله وتوضيحه: أنَّ المبدئين، وإن كانا متضادّين إلّا أنّه من الممكن ارتفاع ذلك التضادّ في الصفات المشتقة منهما بحيث يكون الرافع للتضادّ هو الهيئة بواسطة كونها للأعمّ من المتلبّس حالاً والتلبّس فيما مضى، فيمكن أن يجتمع الوصفان لكون المقصود من أحدهما الحال الفعليّ، ومن الآخر حال الانقضاء.

**وفيه:** أنَّ كون الهيئة رافعة للتضادّ الواقع بين المبدأين إن كان من جهة دلالتها على الزمان وأخذ زمان الحال في أحدهما وزمان الماضي في الآخر، فقد عرفت فيما تقدّم عدم دلالة المشتقّات على الزمان.

وإن كان من جهة أُخرى غيردلالة الهيئة على الزمان، ففيه:

أنّه بناءً على بساطة مفهوم المشتقّ لا ريب في بقاء تلك المضادّة، وعدم إمكان ارتفاعها؛ إذ ليس مفاد المشتقّ بناءً على بساطته إلّا نفس الحدث الذي هو المبدأ غيرأنّه أخذ بواسطة دخول الهيئة عليه عرضيّاً محمولاً، ومجرّد هذا المعنى - أعني أخذه عرضيّاً محمولاً - لا يرفع المضادّة الواقعة بينه وبين المبدأ الآخرالذي هو ضدّه.

وأمّا بناءً على كونه مركّباً من الذات المقيّدة بتلبّسها بالمبدأ، فهو و

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/١٥٩، و بدائع الأفكار: ١٨١.

إن كان من الممكن أن يكون ذلك التضادّ مرتفعاً عن نفس المشتقّين، من حيث ما يقتضيه نفس مفهومهما لإمكان اجتماعهما، وجعل أحدهما للتلبّس الفعليّ والآخر للتلبّس الماضيّ، وإنّما يقع التضادّ بينهما؛ لكون إطلاق النسبة التقييديّة التي تضمّنها مفهوم المشتقّ مقتضياً لإرادة التلبّس الفعليّ، فيقع التضادّ بينها من جهة اقتضاء الإطلاق المذكور لا من جهة اقتضاء نفس مفهوميهما.

**وفيه:** أنّ النسبة التقييديّة معنى حرفيّ لا يقبل الإطلاق والتقييد كي يصحّ التمسّك بإطلاقه على إرادة خصوص التلبّس الفعليّ بعد فرض أنّه لمطلق التلبّس ليكون التضادّ المذكور مستنداً إليه لا إلى ما يقتضيه نفس المفهومين.

فقد تبيّن لك: أنّه لا رافع للتضادّ الذي كان بين المبدأين، وهو كاشف عن اعتبار خصوص حال التلبّس؛ إذ لو كان المشتقّ للأعمّ لارتفع ذلك التضادّ*.

---

* هذا ما أفاده (دام ظلّه) على ما يمكنني ضبطه، ولعمري أنّه من المطالب العالية النفيسة، ولكن لا يخفى أنّي لم اتعقّل ما أفاده دام ظلّه من كون تمام النظر في مفهوم المشتقّ إلى الحدث الذي هو المبدأ دون نفس الذات، وأنّ الذات لا يكون منظوراً إليها إلّا بناءً على كون مفهومه مركّباً، وذلك فإنّ جميع العناوين الاسميّة إنّما تكون حاكية عن الذات فلا يكون المنظور إليه فيها إلّا إلى الذوات دون الأحداث والمبادئ.

نعم، في العناوين العرضيّة مثل «المشتقّ» يكون النظر إلى الذات، والحكاية عنها من جهة وجود الحدث لها لا من جهة نفسها، فإنّ ذلك - أعني حكايتها من جهة نفسها - إنّما يكون في العناوين الذاتيّة، أمّا العناوين العرضيّة فهي و إن كانت بسيطةً، إلّا أنّ ذلك لا ينافي كونها حاكية عن الذات باعتبار وجود الحدث لها، فإنّها عناوين منتزعة عنها.

وإن شئت قلت: منطبقة عليها، متّحدة معها، باعتبار تلبّسها بالمبدأ المعبّر عنه بوجوده لها الذي هو عين وجوده في نفسه.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه)[1] من كون المنظور إليه هو الحدث - وإنّه ليس مفاد الهيئة في المشتقّات إلّا قلب ذلك الحدث من كونه عرضاً مبائناً غير محمول إلى كونه عرضيّاً محمولاً، وإنّه من هذه الجهة أسوء حالاً من الجوامد؛ لإمكان القدر المشترك فيها دونه - مستلزم لعدم صحّة استعمال لفظ المشتقّ في حال الانقضاء ولو مجازاً كما «الجوامد»، كما حقّقه[2] (دام ظلّه) في المقدّمات السابقة، بل كما أفاده (دام ظلّه) يكون المشتقّ من هذه الجهة أسوء حالاً من الجوامد.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه)[3] من الملازمة بين كون المشتقّ مركّباً وكونه للأعمّ، وبين كونه بسيطاً وكونه لخصوص التلبّس الفعليّ يمكن منعه.

أمّا الأوّل فلأنّا وإن قلنا إنّ المنظور إليه في المشتقّ هو الذات، وإنّ تلبّسها بالمبدأ يكون جهة تقييديّة، إلّا أنّه يمكننا أن نقول: إنّ ذلك التلبّس المأخوذ جهة تقييديّة هل هو خصوص التلبّس الفعليّ، أو الأعمّ؟

وأمّا الثاني فلأنّا وإن قلنا ببساطة المفهوم، وإنّ المنظور إليه هو الحدث، وإنّ أقصى ما تفيده الهيئة هو قلب العرض غير المحمول إلى العرضيّ المحمول، فيكون عنواناً منطبقاً على الذوات الخارجيّة صالحاً لحمله عليها.

إلّا أنّه يمكننا أن نقول: إنّ ذلك العنوان هل هو موضوع لخصوص المتلبّس الفعليّ أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه التلبّس، بأن يكون النزاع في أنّ مفهوم ذلك العرضيّ المحمول الذي هو عبارة عن وجود العرض لمعروضه هل هو خصوص وجوده الفعليّ لمعروضه، أو مطلق وجوده لمعروضه ولو فيما مضى؟

فإنّه قد أفاد (دام ظلّه) أنّ معنى كونه عرضيّاً محمولاً أنّه أخذ العرض من حيث وجوده لموضوعه المعبّر عنه بالوجود الرابطيّ في قبال أخذه في نفسه،

---

١. يُنظر: صفحة (١٨٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٩٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (١٩٤) من هذا الجزء.

وإذا كان مفاد الهيئة هو عبارة عن ذلك الوجود الرابطيّ للعرض - أعني وجوده لمعروضه - فيمكن أن يقع الكلام في أنّ الهيئة المذكورة موضوعة لمطلق الوجود الرابطيّ ولو كان منقضياً، أو لخصوص الفعليّ من ذلك الوجود.

وبعبارة أُخرى: أنّ ذلك الوجود الرابطيّ الذي هو مفاد هيئة المشتقّ هل هو خصوص الفعليّ من وجود العرض لمعروضه، أو هو مطلق وجوده له، ولو فيما مضى؟

نعم، يمكن أن يُقال: إنّه بناءً على التركيب يكون الظاهر من مفهوم المشتقّ هو مطلق المتلبّس ولو فيما مضى، وبناءً على البساطة يكون الظاهر منه هو خصوص التلبّس الفعليّ.

ولكن هذا الظهور لو تمّ لم يكن له دخل بما أفاده (دام ظلّه) من عدم معقوليّة كونه لخصوص حال التلبّس على الأوّل، وعدم معقوليّة كونه للأعمّ على الثاني.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من عدم معقوليّة وجود ما يرفع التضادّ بناءً على البساطة، و إنّه بناءً على التركيب و إن أمكن رفعه من جهة ظهور إطلاق النسبة التقييديّة في التلبّس الفعليّ، إلّا أنّه ممنوع من جهة عدم قابلية النسبة التقييديّة المستفادة من الهيئة للإطلاق والتقييد؛ لكونها معنى حرفيّاً.

وحينئذٍ فيكون التضادّ باقياً على كلّ حالٍ، سواء قلنا بالبساطة، أو قلنا بالتركيب، غير أنّه على البساطة يكون ارتفاعه غير معقول، وعلى التركيب يكون ارتفاعه ممكناً، إلّا أنّه لا يتمّ من جهة عدم قابليّة النسبة التقييديّة للإطلاق.

ولا يخفى أنّه كان مقتضى التحرير أن يُقال: إنّه بناءً على التركيب يكون التضادّ باقياً، لكنّه لا يكشف عن وضع اللفظ لخصوص التلبّس الفعليّ، بل يمكن أن يكون المنشأ في ذلك التضادّ هو ما يقتضيه الإطلاق في ناحية الهيئة من كون النسبة التقييديّة فعليّة.

وحينئذٍ يجاب بأنّ ذلك لا يمكن أن يكون هو المنشأ في التضادّ، لتوقّف[1]

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (لتوقّفه).

على جريان الإطلاق في مفاد الهيئة، وهو معنى حرفيّ غير قابل للإطلاق والتقييد.

وحينئذٍ فلا يكون المنشأ في التضادّ المذكور إلّا أخذ خصوصية التلبّس في مفهوم المشتقّ، ولعلّ هذا هو المراد ممّا أفاده (دام ظلّه) من التحرير الذي نقلته عنه[1]، وكان القصور من ضبط ما أفاده (دام ظلّه).

وكيف كان، فإنّ دعوى بقاء ذلك التضادّ حتّى على القول بالتركيب منافٍ لما أفاد (دام ظلّه)[2] من أنّه بناءً على التركيب يكون المشتقّ للأعمّ، ومن الواضح أنّه إذا كان للأعمّ لا يكون التضادّ المذكور باقياً.

اللّٰهمّ إلّا أن يُقال: إنّه إنّما نقول ببقاء التضادّ على القول بالتركيب - بعد الغضّ عمّا تقدم[3] من الملازمة بين تركّب مفهوم المشتقّ، وبين كونه للأعمّ - وأنّه كان من قبيل المجاراة مع الخصم الذي يدّعي دلالة المشتقّ على النسبة التقييديّة الذي عرفت أنّه عين القول بالتركيب مع كونه لخصوص حال التلبّس، ولعلّه (دام ظلّه) ألمح إلى هذا في مجلس الدرس.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ عمدة النظر في مثل «ضارب» إلى «الضرب»، ولكنّ الهيئة قلبته من العرض إلى العرضيّة، وأنّ هذا التحقيق هو المانع من وجود الجامع.

رُبّما يُورد عليه بما حاصله: أنّ هذا لو سلّم فهو أدلّ على الجامع، لأنّ نفس الحدث لا شكّ في صدقه على الماضي والباقي، فلم يبقَ إلّا أخذه عرضيّاً، ولا ريب في إمكان أخذ المنقضي عرضيّاً، كما يصحّ أخذ الفعليّ عرضيّاً.

ولا يخفى أنّ الحدث المنقضي و إن صحّ أخذه عرضيّاً، إلّا أنّه بعد أخذه عرضيّاً إنّما ينطبق على الذات عند وجود ذلك الحدث لها - أعني حال الانقضاء - ولا ينطبق عليها بعد ذلك - أيّ بعد انقضاء الحدث عن الذات - فلم يكن ما أخذ عرضيّاً جامعاً بين الحالين، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٠٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٩٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (١٩٤) من هذا الجزء.

في توجيه ورد تصوير الجامع بناءً على التركيب

**أفاد**[1] **(دام ظلّه) في هذه الليلة**[2]: أنّ ما ذكرناه من تصوّر الجامع بناءً على التركيب وأنّ المشتقّ موضوع لذلك الجامع، الإنصاف أنّه غير تامٍ، حيث إنّه و إن كان بناءً على التركيب يكون تمام النظر إلى الذات مقيّدة بتلبّسها بالمبدأ، إلّا أنّه لا نتصوّر غير الزمان جامعاً بين انقضاء ذلك المبدأ، وحال التلبّس به.

**وقد عرفت:** أنّه لا دلالة للمشتقّ عليه، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون لخصوص حال التلبّس دون حال الانقضاء؛ إذ لا يمكن القول بالعكس، ولا بالاشتراك اللفظيّ.

وبناءً على ذلك فيتمّ الاستدلال بصحّة السلب وبالتضادّ المتقدّم ذكره على كلٍّ من القول بالبساطة، والقول بالتركيب *.

---

* **قلتُ:** لِمَ لا يكون الجامع هو مطلق التلبّس أعمَّ من التلبّس الفعليّ والتلبّس المنقضي؟

وأجاب (دام ظلّه): عن هذا السؤال بأنّه كيف يمكن صدق التلبّس على صورة الانقضاء؟ إذ لا تلبّس فيها.

والظاهر: أنّ ذلك في وجود التلبّس الخارجيّ، بمعنى أنّ التلبّس الخارجيّ معدوم في صورة انقضائه، فكيف يكون التلبّس الخارجيّ موجوداً عند انقضائه؟ لكنّ الكلام ليس في وجود التلبّس، بل المدّعى إنّما هو أنّ الجامع هو مفهوم التلبّس الذي هو أعمّ من مفهوم التلبّس الفعليّ وممّا انقضى عنه، فتأمّل.

والحاصل: أنّه لا شبهة في صدق مفهوم التلبّس على التلبّس المنقضي، غير أنّه تلبّس مقيّد بأنّه منقضٍ، كما أنّه يصدق على التلبّس الفعليّ أنّه تلبّس، وهو أيضاً تلبّس مقيّد بالفعليّة، فكان التلبّس المطلق جامعاً بين التلبّسين، فإذا أخذ هذا المطلق قيداً في الذات المأخوذة في المشتقّ بناءً على التركيب كان المشتقّ موضوعاً للقدر المشترك بين من انقضى عنه المبدأ، ومن تلبّس به فعلاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ صفر، ١٣٤٦هـ).

٢. قوله: (الليلة) من نسخة (ب).

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنّ المنطقيّين ذكروا أنّ نقيض المطلقة العامّة هو الدائمةُ المطلقة[1] دون المطلقة العامّة، وبناءً على ذلك لا تكون صحّة سلب المشتقّ بنحو المطلقة العامّة عن ما انقضى عنه المبدأ دليلاً على كونه مجازاً فيه؛ لأنّ ذلك غير منافٍ لصحّة حمله عليه بنحو المطلقة العامّة؛ لما عرفت من أنّ المطلقة العامّة لا تكون نقيضاً للمطلقة العامّة المخالفة لها بالكيف كي لا يمكن اجتماعهما.

في توضيح عدم وجود جامع على القول بالتركيب

**أفاد**[2] **(دام ظلّه)** توضيحاً لما تقدّم[3] من دعوى عدم وجود قدر مشترك حتّى على التركيب بما حاصله: أنّ محصّل التركيب هو دعوى تضمّن المشتقّ للنسبة الناقصة التقييديّة.

وقد عرفت[4]: أنّ أصل النسبة الناقصة التقييديّة هو النسبة التامّة الخبريّة من جهة أنّ الأوصاف قبل العلم أخبار.

**ومن الواضح** أنّ النسبة الخبريّة لا تنطبق على ما انقضى منها، وإنّما هي

---

و إن شئت قلت: إنّ المشتقّ موضوع للذات المقيّدة بوجود الحدث لها بحيث يكون الوجود الرابطيّ للحدث قيداً في تلك الذات، لكنّه الأعمّ من الوجود الفعليّ، والوجود المنقضي.

وتقريب كون الوجود جامعاً بين الفعليّ والمنقضي هو عينُ ما ذكرناه في تقريب كون التلبّس جامعاً بين التلبّسين.

وهكذا الحال لو كان القيد هو نفس مفهوم الحدث باعتبار وجوده للذات، أو كان القيد هو النسبة الناقصة.

---

١. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني: ٧١.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ صفر، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٢٠٧) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (١٧١) و (١٧٨) من هذا الجزء.

ممحّضة للنسبة الفعليّة - أعني نسبة الخبر إلى المبتدأ فعلًا - ولا جامع بين النسبة المنقضية والنسبة الفعليّة، فالنسبة التقييديّة هي عبارة عن النسبة الخبريّة المؤلّفة من المبتدأ والخبر غير أنَّ المبتدأ والخبر جُمِعا في المشتقّ بناءً على تركبه بلفظ واحد يتضمّن النسبة التقييديّة التي عرفت[1] أنّها عين النسبة الخبريّة، وكما أنّه لا جامع في النسبة الخبريّة، فلا جامع في النسبة التقييديّة أيضاً.

**فتلخّص**: أنَّ المشتقّ مختصّ بحال التلبّس، وأنّه لا جامع بين حال التلبّس وحال الانقضاء حتّى بناءً على تركّب المشتقّ وتضمّنه للنسبة الناقصة التقييديّة.

**نعم**، بناءً على البساطة يكون اختصاصه بحال التلبّس، وعدم معقوليّة القدر الجامع بين الحالين، أوضح منه بناءً على التركيب*.

---

* **قلتُ**: ما أفاده (دام ظلّه) من رجوع النسبة الناقصة التقييديّة إلى النسبة التامّة الخبريّة ممّا لا ريب فيه، إلّا أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من تمحّض النسبة التامّة الخبريّة لخصوص التلبّس الفعليّ، وعدم وجود الجامع بين النسبة المنقضية والنسبة الفعليّة أوّل الكلام، فإنّه من الممكن أن يكون مفاد النسبة الخبريّة صالحاً للانطباق على حال الانقضاء، كما ينطبق على حال التلبّس، ويكون كلُّ واحدٍ من النسبة المقيّدة بالانقضاء والنسبة المقيّدة بالفعليّة، فردين من مطلق النسبة التي تتضمّنها النسبة الخبريّة.

نعم، لا يبعد أن يكون الظاهر من النسبة التامّة الخبريّة هو النسبة الفعليّة، كما أنَّ هذا هو الظاهر من النسبة الناقصة التقييديّة.

نعم، ما وجد في الخارج من النسبة مختصّ بحال التلبّس، بل هو عينه.

ولكن قد عرفت[2] أنَّ كلامنا إنّما هو في مفهوم النسبة التي أفادتها الجملة الخبريّة أو المشتقّ، بناءً على أفادته للنسبة الناقصة التقييديّة، وأنّه هل هو جامع

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٠٧) من هذا الجزء.

بين النسبتين، أم مخصوص بالنسبة الفعليّة، فتأمّل.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) بعد أن ذكر الإيراد الذي ذكرناه سابقاً[1]، وحاصله: أنّه بناءً على البساطة يكون المشتقّ أسوء حالاً من الذاتيّات، ولا ريب أنّ الذاتيّات لا يصحّ استعمالها في مورد الانقضاء ولو مجازاً، ومقتضى البساطة أن لا يصحّ استعمال المشتقّ في مورد الانقضاء ولو مجازاً.

أجاب (دام ظلّه) عن الإيراد المذكور بما حاصله: الفرق بين العناوين الذاتيّة والعناوين العرضيّة؛ فإنّ عنوان الذات مثل «الكلب» لمّا كان عبارة عمّا يكون حاملاً للصورة النوعيّة، وكانت المادّة الهيولائيّة أجنبيّة بالمرّة عن ذلك العنوان الذاتيّ حتّى مع فعليّة تلك الصورة النوعيّة، لم يصحّ استعمال ذلك العنوان الذاتيّ في المادّة الهيولائيّة ولو مجازاً، سواء كان ذلك بعد تحقّق الصورة النوعيّة وزوالها أو كان قبل تحقّقها، وما قيل: من صحّة الاستعمال بعلاقةِ ما كان، وبعلاقةِ الأول[2]، إنّما مورده العناوين العرضيّة - دون العناوين الذاتيّة؛ فإنّ تلك العناوين - أعني العناوين العرضيّة مثل «المشتقّ»، كـ«العالم»، و«القائم»، و إن كانت عناوين بسيطة، وكان النظر فيها إلى نفس المبدأ، ولم يكن للهيئة فيها أثر إلّا قلب المبدأ من كونه عرضاً غير محمول إلى كونه عرضيّاً محمولاً، ولم يُعقل الجامع فيها بين حال انقضاء ذلك المبدأ، وحال وجوده فعلاً، وكانت من هذه الجهة - أعني عدم معقوليّة الجامع بين الحالين - أسوء حالاً من العناوين الذاتيّة؛ لأنّه في العناوين الذاتيّة بعد زوال الصورة النوعيّة يبقى شيء وهو المادّة الهيولائيّة، فيمكن أن يُقال: إنّها للقدر الجامع بين هذا الباقي وذلك الزائل، بخلاف العناوين العرضيّة بناءً على البساطة، وتمحّض النظر فيها إلى العرض، وقلبه بواسطة الهيئة إلى العرضيّ، فإنّها بعد انقضاء ذلك العرض وزواله لا يبقى شيء في موردها ممّا تعرّض له مفهومها كي يمكن أن يُقال: إنّها موضوعة للقدر الجامع بين الباقي والزائل.

إلّا أنّها مع ذلك كلّه تكون أوصافاً للذوات، وعناوين عرضيّة حاكيّة عنها،

---

١. يُنظر: صفحة (١٩٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: بدائع الأفكار: ١٧٩.

فيمكن أن تصدق على تلك الذوات وتوصف بها بعد انقضائها عنها، وحينئذٍ يكون وصف الذات بذلك الوصف العنوانيّ وصدقه عليها مجازاً باعتبار ما كان، كما أنّ وصفها به وصدقه عليها قبل فعليّة الاتّصاف يكون مجازاً باعتبار الأول.

وهذا بخلاف العناوين الذاتيّة، فإنّها لمّا لم تكن وصفاً وعنواناً عرضيّاً للذات، بل كانت عينها، لم يمكن أن تصدق مع زوال تلك الذات ولو مجازاً؛ إذ لا يبقى حينئذٍ ما كانت وصفاً له كي يكون صدقها عليه باعتبار ما كان، كما أنّها قبل تحقّق تلك الذات لا يمكن صدقها، ولو باعتبار الأول؛ إذ لم يتحقّق بعد ما تكون وصفاً له ولو بالأول.

والحاصل: أنّه في العناوين العرضيّة عندنا شيئان الذات الموصوفة، ووصفها العنوانيّ، وبعد زوال الاتّصاف بذلك الوصف العنوانيّ يمكن أن يصدق العنوان المذكور على الذات التي زال اتّصافها به، ويكون صدقه عليها باعتبار ما كان، بخلاف العناوين الذاتيّة فإنّه ليس لنا فيها إلّا شيء واحد وهو نفس الذات التي هي عين ذلك العنوان، وزوال الاتّصاف بذلك العنوان عين زوال ذلك المعنون وبعد زوال ذلك المعنون، لا يبقى شيء يمكن أن يصدق عليه ذلك العنوان، ولو باعتبار ما كان؛ إذ لا يبقى إلّا المادّة الهيولائيّة، وهي أجنبيّة عن العنوان والمعنون.

فحاصل الفرق أنّه في العناوين الذاتيّة يكون زوال الاتّصاف بالعنوان مساوقاً لزوال المعنون، بل هو عينه، فلا يكون المعنون باقياً؛ كي يصدق عليه العنوان ولو مجازاً باعتبار ما كان، وفي العناوين العرضيّة و إن زال الاتّصاف الفعليّ بذلك العنوان إلّا أنّه لا يكون ذلك موجباً لزوال المعنون - أعني الذات - بل يكون المعنون باقياً فيمكن أن يصدق عليه ذلك العنوان، ويوصف به مجازاً باعتبار ما كان.

هذا غاية توضيح ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين البابين، وهو في نهاية المتانة، وفيه إيماء إلى أنّ المجاز المذكور من قبيل المجاز في الإسناد والحمل والتطبيق، لا من قبيل التجوّز في نفس الكلمة، وكأنّه يقول: إنّ مفهوم المشتقّ على ما هو عليه من كونه للتلبّس الفعليّ، ولم يستعمل إلّا في ذلك المفهوم، ولكنّه طبّق على الذات التي انقضى عنها التلبّس باعتبار ما كان، بمعنى أنّ هذه الذات و إن لم تكن متلبّسة بالمبدأ فعلاً إلّا أنّها لمّا كانت متلبّسة به سابقاً نزّلت

منزلة المتلبّس فعلاً، وطبّق المشتقّ عليها بهذا الاعتبار، لا أنّه أردنا من لفظ المشتقّ من كان في السابق متلبّساً، ثمّ طبّقناه على الذات المذكورة باعتبار ما كان؛ لأنّه لو كان المراد من مفهوم المشتقّ هو من كان متلبّساً سابقاً لم يحتج في صدقه على الذات المذكورة إلى اعتبار ما كان، بل هو بهذا المعنى يصدق عليها فعلاً من دون حاجة إلى اعتبار ما كان.

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من اختصاص هاتين العلاقتين بالعناوين العرضيّة وعدم جريانهما في العناوين الذاتيّة، وإن كان من حيث المدرك في غاية المتانة، إلّا أنّه محتاج إلى تتبّع في باب المجازات.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر ما أشار إليه بالأمس من الإيراد على صحّة السلب بما حاصله: أنّ نقيض المطلقة العامّة هي الدائمة المطلقة دون المطلقة العامّة، فقولنا في حقّ من انقضى عنه الضرب إنّه ليس بضارب لا يدلّ على أنّ الضارب فيه مجاز، لإمكان صدقه عليه، ولا منافاة بينهما؛ لأنّ المنافاة والمناقضة بين هذه السالبة، وبين الموجبة الدائمة دون الموجبة المطلقة؛ لأنّ السلب في أحد الأزمنة الثلاثة الذي هو مفاد المطلقة العامّة لا يناقض الإيجاب في أحد الأزمنة المذكورة؛ لجواز أن يكون زمان السلب غير زمان الإيجاب، وإنّما يناقض الإيجاب الدائم الذي هو مفاد الدائمة المطلقة، ولأجل ذلك ذكر أهل المنطق أن نقيض المطلقة العامّة هو الدائمة المطلقة المخالفة لها بالكيف دون المطلقة العامّة.

وأجاب (دام ظلّه) عن هذا الإيراد بما حاصله الفرق بين نظر الأُصوليّين ونظر أهل المنطق؛ فإنّ أهل المنطق إنّما يكون نظرهم إلى ما تقتضيه الدقّة العقليّة ولا يعتنون بظواهر الألفاظ، ولأجل ذلك قالوا: إنّ نقيض المطلقة العامّة إنّما هو الدائمة دون المطلقة العامّة؛ لأنّهم لمّا نظروا بالدقّة العقليّة إلى النسبة الفعليّة المعتبر عنها في لسانهم بالمطلقة العامّة ورأوا أنّها من الممكن أن تتحقّق في أحد الأزمنة من الماضي والحال والاستقبال في قبال الممكنة، حكموا بأنّ نقيضها هو الدائمة المطلقة المخالفة لها بالكيف؛ لعدم إمكان اجتماعهما صدقاً ولا كذباً، بخلاف المطلقة العامّة فإنّها بالدقّة العقليّة يمكن أن تجتمع مع مثلها

المخالفة لها في الكيف صدقاً وكذباً، بأن يكون السلب في أحد الأزمنة والإيجاب في الزمان الآخر.

وهذا بخلاف نظر الأُصوليّين[١] فإنّهم ينظرون إلى ظواهر الألفاظ، وعليها المدار في أحكامهم، ولذلك قالوا: إنَّ قولنا: «زيد ليس بضارب» لا يجتمع مع قولنا: «زيد ضارب» لأنّهما متنافيان متناقضان.

وسرُّ ذلك: أنّهم نظروا إلى ما يقتضيه ظاهر اللفظ في القضيتين وهو النسبة الفعليّة، ومن المعلوم أنَّ إثبات تلك النسبة كما هو في القضيّة الموجبة مناقض لسلبها كما هو في القضيّة السالبة، فحكموا بأنّهما متناقضان، وأنَّ صحّة القضيّة السالبة يُوجب بطلان القضيّة الموجبة، وإن كان كلاهما من قبيل المطلقة العامّة التي يمكن بحسب الدقّة العقليّة أن يكون زمان أحدهما غير زمان الأُخرى.

وهذا الفرق الذي ذكرناه بين المسلكين باب واسع يجري في أبواب كثيرة:

منها: ما ذكر من أنَّ مفهوم قولهم: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»[٢] أنّه إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه شيء، لأنَّ المفهوم نقيض المنطوق، ونقيض السالبة الكلّيّة - أعني قوله عليه السلام: «لم ينجّسه شيء» - إنّما هو الموجبةُ الجزئيّة، أعني ينجّسه شيء.

وفيه: أنَّ هذا مبنيّ على طريقة أهل المنطق من كون نظرهم إلى ما تقتضيه الدقّة العقليّة[٣].

وأمّا بناءً على مسلك الأُصوليّين من اتّباع ما تقتضيه ظواهر الألفاظ، فقضيّة «لم ينجّسه شيء» عموم انحلاليّ، فينحلّ إلى قولنا: «لم ينجّسه البول والدم... إلخ» فيكون مفهومه ونقيضه أنّه «إذا لم يبلغ قدر كرٍّ ينجّسه البول والدم إلى آخر النجاسات»، فتأمّل.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٨٠/١، وهداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٢١٥/١، وبدائع الأفكار: ٦٥، وما بعدها.

٢. يُنظر: الكافي: ٢/٣، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح١.

٣. يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ٧١.

الأدلّة على كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ

**ثمّ**[1] إنّ القائلين بأنّ المشتقّ حقيقةٌ في الأعمّ من المتلبّس الفعليّ أو فيما مضى، استدلّوا بأدلّة أغلبها واهية، وأهمّ أدلّتهم هو دعوى كثرة استعماله في موارد الانقضاء، وهي كاشفة عن كونه للأعمّ جرياً على ما تقتضيه حكمة الوضع من عدم مناسبة التجوّز فيما يكثر استعمال اللفظ فيه.

واستشهدوا على تلك الكثرة بآية السرقة[2]، وآية الزنى[3] بتخيّل أنّه لا بُدَّ في أمثال هذه الموارد من إرادة الأعمّ ممّا تلبّس بالمبدأ فعلاً، وإلّا لكان الحكم المذكور لغواً؛ فإنّ الحكم المذكور لو كان مورده خصوص من هو متلبّس بالمبدأ فعلاً لكان قليل المورد فيما يكون المبدأ فيه من الأحداث القابلة للبقاء، وكان بلا مورد فيما يكون المبدأ فيه من الأحداث الآنية، كما في آيتي السرقة والزنا هذا غاية تقريب الاستدلال المذكور، ونهاية توضيحه.

**وفيه**: أنّ الكثرة ممنوعة.

وأمّا ما استشهدوا فيه من الآيتين، فلم يكن المشتقّ فيهما مستعملاً إلّا في خصوص حال التلبّس.

**وبيان ذلك**: أنّ قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾[4] ونحو ذلك من القضايا المتضمّنة للأحكام الكلّيّة على موضوعاتها الكلّيّة إنّما هي من القضايا الحقيقيّة المنحلّة إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد موضوعاتها المقدّر وجودها، فيكون العموم فيها عموماً انحلاليّاً.

ومقتضى ذلك: أن يكون هذا الحكم متحقّقاً بمجرّد تحقّق موضوعه، فأيّ

---

١. أرّخ المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٨ صفر، ١٣٤٦هـ).

٢. سورة المائدة، الآية: ٣٨.

٣. سورة النور، الآية: ٢.

٤. سورة المائدة، الآية: ٣٨.

شخصٍ تحقّقت منه السرقة انطبق عليه عنوان السارق، فكان سارقاً عند تحقّق السرقة منه، وعند انطباق ذلك العنوان عليه، ولو في حين تحقّق السرقة منه يلحقه الحكم، ويكون ذلك الحكم باقياً مستمرّاً، ولو بعد انسلاخ ذلك العنوان؛ لانقضاء مبدئه إلى أن يتحقّق امتثاله بالمرّة، كما في الأحكام التي يكون متعلّقها صرف الطبيعة، كما في الآيتين، أو يكون ذلك الحكم باقياً مستمرّاً ولا يكون محدوداً بتحقّق المرّة من متعلّقه، كما في الأحكام التي لا يكون متعلّقها صرف الطبيعة، بل يكون متعلّقها معتبراً فيه الدوام، كما في مثل «اجتنب شارب الخمر»، أو يكون متعلّقها معتبراً فيه التكرار، كما في مثل «العن شارب الخمر».

وجه الاستدلال بآية ﴿لَا يَنَالُ عَهدِي الظَّالِمِينَ﴾

ومن ذلك ظهر لك الجواب عن استدلال القائلين بالأعمّ باستدلال الإمام عليه السلام على عدم صلاحيّة الثلاثة للخلافة - بقوله تعالى -: ﴿لَا يَنَالُ عَهدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]؛ إذ ظهر لك أنّ جريان هذا الحكم - أعني عدم نيل العهد في حقّ الثلاثة حين تصدّيهم للخلافة لا يتوقّف على استعمال الظالمين في من انقضى عنه الظلم، بل يتمّ استدلاله عليه السلام بالآية الشريفة مع الالتزام بأنّ المشتقّ فيها لم يستعمل إلّا في خصوص حال التلبّس بما قدّمناه من أنّ العموم انحلالي، وأنّ القضيّة حقيقيّة علّق الحكم فيها على تحقّق عنوان الظالم، وأنّه عند تحقّق الظلم منهم بعبادتهم الصنم انطبق عليهم عنوان الظالم، ويمجرّد انطباق هذا العنوان عليهم يلحقهم الحكم المذكور، ويبقى هذا الحكم ثابتاً لهم دائماً ولو انسلخ عنهم هذا العنوان بانقضاء ذلك المبدأ عنهم.

**لا يُقال:** كيف يبقى الحكم بلا موضوع؟

**لأنّا نقول:** إنّ موضوع هذا الحكم الدائم المستمرّ من انطبق عليه عنوان

---

١. يُنظر: الكافي: ١٧٤/١، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام، ح١.

الظالم، وهؤلاء قد انطبق عليهم العنوان عندما تلبّسوا بعنوان الظلم، فيلحقهم هذا الحكم عند انطباق عنوان الظالم عليهم، ولأجل أنّ هذا الحكم من الأحكام الاستمراريّة يكون باقياً بعد انسلاخ عنوان الظلم عنهم.

وقد ذكر الفخر الرازيّ الاستدلال على منع الثلاثة من الخلافة بهذه الآية منسوباً إلى الإماميّة[1].

وأجاب عنه: بابتنائه على كونه[2] المشتقّ حقيقة في من انقضى عنه المبدأ؛ إذ لا يتمّ إلّا بإثبات أنّ الظاهر من الظالمين الأعمّ من الظالم فعلاً، ومن انقضى عنه الظلم.

**ثمّ إنّه** أشكل على هذا الجواب بما ذكرناه من عدم توقّف تماميّة الاستدلال على إرادة الأعمّ، بل يتمّ الاستدلال المذكور مع كون المراد هو خصوص المتلبّس فعلاً؛ فإنّ الحكم المذكور وهو عدم نيل الخلافة ثابت لهم عند تحقّق الظلم منهم، وانطباق عنوان الظالم عليهم عند تحقّق الظلم منهم يكون من قبيل الانطباق في حال التلبّس لا حال الانقضاء.

**فقد تلخّص:** أنّ المشتقّ في هذه الآيات الشريفة لم يرد منه إلّا خصوص المتلبّس الفعليّ، وأنّ الأحكام فيها تلحق الأشخاص عند تلبّسهم بالمبدأ، وانطباق ذلك المشتقّ عليهم *.

---

* **قلتُ:** نعم، لو فرض أنّ الحكم لا يلحقهم إلّا بعد انقضاء المبدأ عنهم كان جريانه في حقّهم موقوفاً على إرادة ما انقضى عنه المبدأ، كما تقدّم[3] في صدر هذه المسألة من مثال: «مسألة الرضاع»؛ فإنّ حرمة المرضعة الثانية إنّما تلحقها

---

١. يُنظر: التفسير الكبير مفاتيح الغيب: ٤٥/٤، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كون).

٣. يُنظر: صفحة (١٥٦) من هذا الجزء.

وهذا بخلاف ما نحن فيه من الآيات ونحوها ممّا علّق الحكم الكلّيّ فيها على عنوان المشتقّ، فإنّ الأحكام المذكورة فيها تلحق الأشخاص عند تلبّسهم بالمبدأ.

في استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس

**ولا ريب** أنّ استعمال المشتقّ فيهم في ذلك الحال لا يكون إلّا من قبيل الاستعمال في خصوص حال التلبّس، ولا يكون من قبيل الاستعمال في حال الانقضاء، وذلك الحكم اللاحق لهم عند تلبّسهم بالمبدأ.

قد لا يكون دائميّاً، بل يسقط عند تحقّق الفرد من متعلّقه، كما في مثل «وجوب القطع» و«الجلد»، وقد يكون حكماً واحداً دائميّاً مستمرّاً كما في الأحكام التحريميّة، ومثله عدم نيل الخلافة، وقد يكون منحلاً إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد متعلّقه، كما في مثل «السارق اشتمه في كلّ يوم»؛ فإنّ جميع ما علّق على المشتقّ من الأحكام إنّما يلحق مصاديق ذلك المشتقّ عند تلبّسها بالمبدأ، وإن اختلفت تلك الأحكام من جهة أنفسها من كونها دواميّة وضعيّة كانت أو تحريميّة، أو غير دواميّة، ولكنّها منحلة إلى أحكام متعدّدة بتعدّد متعلّقاتها، أو ليست إلّا حكماً واحداً وارداً على صرف الطبيعة الموجب لسقوطه بحصول فرد منها، إلى غير ذلك من الاختلافات الراجعة إلى نفس الحكم من دون ربط لذلك كلّه بمّا نحن في صدده من إنكار دعوى من يدّعي كثرة استعمال المشتقّ في مورد الانقضاء، مستنداً في

---

عند إرضاعها للصغيرة، وهي في ذلك الحال قد انسلخت عنها الزوجيّة، فلا يمكن القول بحرمة الكبيرة الثانية بأنّها أمّ زوجته إلّا إذا كان المراد من الزوجة التي أضيف إليها الأمّ التي يراد تحريمها مطلق من تلبّست بالزوجيّة، ولو فيما مضى، لا خصوص المتلبّسة فعلاً بالزوجيّة.

ذلك إلى أمثال هذه القضايا*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) من كون الأحكام في أمثال هذه القضايا إنّما تلحق الأشخاص عند تلبّسها بالمبدأ، لا بعد انقضاء المبدأ عنها في نهاية الجودة، وغاية القوّة، ولكنّ عمدة الكلام إنّما هو في بقاء تلك الأحكام للأشخاص المذكورين بعد انقضاء المبدأ عنهم.

فإن كان المبدأ المذكور ممّا لا بقاء له، بل كان آنياً، أو ما هو ملحق به - كما في مثل «السارق» و«الزاني» - على وجه يكون الالتزام بزوال الحكم عند زواله موجباً للغويّة ذلك الحكم، لبقائه بلا مورد، أو ما هو نظير ذلك، كان هذا المعنى من القرائن القطعيّة على بقاء الحكم بعد زوال المبدأ، ولا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بكون اتّصاف تلك الذات بذلك المبدأ بالنسبة إلى ذلك الحكم من قبيل العلّة المحدثة والمبقية.

وإن لم يكن المبدأ من هذا القبيل، بل كان أمراً قابلاً للبقاء والدوام - كما في مثل «الظلم» و«العلم» و«الفسق» - ممّا يمكن أن يكون الحكم مقصوراً على حال تحقّقه، فإن استفيد من قرينة أُخرى خارجيّة معتبرة، ولو من جهة مناسبة الحكم للموضوع بقاء ذلك الحكم بعد انقضاء ذلك المبدأ، أخذ بها وحكم ببقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ، ولازم ذلك أن يكون اتّصاف الذات به من قبيل العلّة المحدثة والمبقية، من دون فرق في جميع ذلك بين كون الحكم واحداً يسقط بمجرّد تحقّق فرد من أفراد متعلّقه، أو أحكاماً متعدّدة حسب تعدّد متعلّقه، أو حكماً واحداً مستمرّاً، ولا يكون ذلك متوقّفاً على كون الاستعمال في أمثال ذلك من قبيل استعمال المشتقّ في مورد الانقضاء، بل يكون من قبيل استعماله في حال التلبّس، وإنّما يلحقه الحكم للمشخّص عند اتّصافه بذلك المبدأ، وانطباق عنوان المشتقّ عليه، ويكون موضوع ذلك الحكم الباقي هو مجرّد انطباق المشتقّ على الذات آناً ما، وإن لم يكن الانطباق باقياً.

ولا يخفى أنّه قد تحقّق الموضوع، فلا يُقال: إنّ بقاء الحكم يكون من بقائه بلا موضوع إلّا على القول بوضع المشتقّ للأعمّ.

في دعوى كثرة استعمال المشتقّ في المنقضي ممنوعة

**والحاصل**[1]: أنّ ما استدلّوا به من كثرة استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ ممنوع، حيث إنّ المشتقّ في تلك الموارد التي ادّعوها لم يستعمل بلحاظ

---

وإن لم يكن المبدأ من الآنيّات وما يلحق بها، ولا قامت قرينة أُخرى على بقاء ذلك الحكم بعد انقضاء المبدأ الملازم لكون العنوان من قبيل العلّة المحدثة والمبقية -كما في مثل «الظالم لا يدخل المسجد» أو «المشرك لا يفعل كذا»- فلا ريب أنّ الحكم يكون لاحقاً للشخص عند تحقّق مبدأ الظلم أو الشرك له، ولكنّ بقاءه له بعد انقضائه عنه لا يمكن الالتزام به إلّا على تقديركون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ، فتأمّل.

ومنه يظهر لك: أنّ تماميّة الاستدلال الشريف بالآية الشريفة على عدم صلاحية الثلاثة للخلافة بعد فرض انسلاخ عنوان «الظلم» عنهم حين التصدّي، يتوقّف على بقاء ذلك الحكم لهم بعد انسلاخ عنوان الظلم عنهم، وهو - أعني بقاء الحكم المذكور- متوقّف على أحد الأمرين.

إمّا وجود القرينة القطعيّة على أنّ انطباق عنوان الظالم على الشخص بالنسبة إلى منعه من الخلافة من قبيل العلّة المحدثة والمبقية، وهي قابلة للمنع.

وإمّا تسليم كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ؛ ليكون الحكم المذكور دائراً مدار انطباق العنوان المذكور عليهم، و إن انقضى عنه المبدأ لذلك العنوان، ومجرّد كون الحكم المذكور لاحقاً لهم عند تحقّق الظلم لا ينفع في بقائه لهم بعد انقضاء الظلم عنهم.

وبالجملة: الظاهر من أمثال هذه القضايا أنّها من قبيل الحينيّة، أو العرفيّة العامّة، و إن لم يكن هذا هو الظاهر كان قدراً متيقّناً، وعليه

فلا يمكن دعوى بقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ إلّا بالقرائن الخارجة، أو الالتزام بكون المشتقّ للأعمّ إن كان تمام الموضوع هو مجرّد انطباق عنوان المشتقّ و إن انقضى المبدأ، و إلّا فلو احتملنا أن يكون لتحقّق التلبّس فعلاً مدخلية في بقاء الحكم المذكور لم ينفع القول بالأعمّ في الحكم ببقائه.

---

١. أرجع المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ صفر، ١٣٤٦هـ).

حال الانقضاء، بل بلحاظ حال التلبّس؛ فإنّ من استعمل «القائم» أو «الضارب» فيمن انقضى عنه الضرب أو القيام، لم يرد منه إلّا أنّه صاحب تلك الحالة الحاصلة من قيام المبدأ به أو صدوره عنه دون نفس الذات المنسلخة عنها تلك الحالة بعد إن كانت حاصلة لها، فإنّ ذلك ممّا يشهد به وجدان كلّ من استعمل لفظ «المشتقّ» في مورد الانقضاء من أيّ لغةٍ كان.

ومن الواضح أنّ استعماله بلحاظ حال الانقضاء إنّما يتمّ إذا كان المراد على النحو الثاني دون النحو الأوّل.

ومنه يظهر لك الجواب عن استدلالهم بالآيتين الشريفتين؛ فإنّه لم يكن المراد من «السارق» إلّا من وجدت له تلك الحالة الحاصلة من قيام السرقة به، وبمجرّد حصول تلك الحالة للذات يلحقها الحكم، وهو وجوب القطع، كما هو الشأن في كلّ ما أخذ موضوعاً للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة، ولا يسقط هذا الوجوب إلّا بتحقّق امتثاله، فلم يستعمل السارق إلّا في من تلبّس بالسرقة فعلاً.

ولا يصحّ أن يكون المراد حال الانقضاء كما يدّعيه المستدلّ، لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الحكم المذكور لا يلحقه إلّا بعد انقضاء السرقة عنه آنا ما، وهو غير معقول؛ لأنّه موجب لتأخّر الحكم عن موضوعه، وهو من قبيل التفكيك بين الشيء ولازمه.

**إن قلت:** لا ريب في كثرة استعمال المشتقّ بعد انقضاء المبدأ عمّا استعمل فيه، فلو صحّ ما ذكرتموه من التأويل بإرجاع تلك الاستعمالات إلى الاستعمال في حال التلبّس وإن كان المبدأ منقضياً، لصحّ ذلك في الجوامد والعناوين الذاتية مثل «الكلب» بالقياس إلى ما بعد انسلاخ الصورة الكلبيّة

وصيرورته ملحاً، فينبغي أن يكون الاستعمال في موارد الانقضاء كثيراً في العناوين الذاتية أيضاً.

**قلتُ**: فرق واضح بين العناوين العرضيّة والعناوين الذاتيّة؛ فإنّ العناوين العرضيّة لمّا كان المعنون فيها هو الذات، وهي موجودة بعد انقضاء التلبّس، صحّ إطلاق ذلك العنوان عليها بلحاظ حال تلبّسها بالمبدأ من دون أدنى تكلّف وإعمال عناية في ذلك، ولذلك كان الاستعمال المذكور كثيراً.

وهذا بخلاف العناوين الذاتيّة؛ فإنّها لم يكن المعنّون فيها أمراً آخر غير نفس تلك الصورة النوعيّة الزائلة، فكان استعمال العنوان المذكور فيما بقي من المادّة الهيولائيّة محتاجاً إلى إعمال عناية وتكلّف بجعل النظر في ذلك الاستعمال إلى حال ما مضى من وجود تلك الصورة النوعيّة، ليكون ذلك اللحاظ محقّقاً لنفس المعنّون، فلأجل احتياجه إلى ذلك التكلّف لم يكن الاستعمال المذكور بتلك الكثرة الحاصلة في العناوين العرضيّة، فالعناوين الذاتيّة بعد زوال تلك الصورة النوعيّة تكون بمنزلة العناوين العرضيّة عند زوال الذات وزوال الصفة، فكما أنّ استعمال العنوان العرضيّ بعد زوال الذات والصفة يحتاج إلى إعمال تكلّف وعناية بلحاظ حال تحقّق تلك الذات الزائلة بنفسها ووصفها، فكذلك استعمال العنوان الذاتيّ بعد زوال الصورة النوعيّة محتاج إلى إعمال تلك العناية وارتكاب ذلك التكلّف.

وأمّا ما استدلّ به القائلون بالوضع للأعمّ من التلبّس الفعليّ بالاستدلال بالآية الشريفة - أعني قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1] - ففيه: إنّ الحكم المذكور في الآية الشريفة إن كان منوطاً حدوثاً وبقاءً بالوصف العنوانيّ،

---

١. سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

ففيه: إنَّ القول بالأعمّ لا يصلحّ الاستدلال على عدم صلاحيّة الثلاثة للخلافة، حيث إنَّه بعد فرض كون بقاء الحكم المذكور منوطاً ببقاء الوصف العنوانيّ، كيف يمكن القول ببقائه بعد انقضاء الوصف المذكور، وهل هذا إلّا تناقض؟ فإنَّ القول بأنَّ المشتقّ في هذه الآية مستعمل في من انقضى عنه الظلم، وأنَّ الحكم المذكور ثابت للثلاثة بعد انقضاء الظلم عنهم، لا يمكن اجتماعه مع القول بأنَّ الحكم المذكور منوط حدوثاً وبقاءً بحدوث ذلك الوصف العنوانيّ وبقائه.

وإن كان الحكم المذكور حدوثاً وبقاءً تابعاً لمجرّد حدوث ذلك الوصف العنوانيّ، بحيث كان تحقّق ذلك الوصف العنوانيّ موجباً لحدوث ذلك الحكم وبقائه لم يكن تماميّة ذلك الاستدلال موقوفة على القول بأنَّ المشتقّ للأعمّ من التلبّس الفعليّ، بل لا يكون المشتقّ حينئذٍ إلّا مستعملاً في حال التلبّس، ويكون هذا الحكم لاحقاً لهم عند تحقّق ذلك الوصف العنوانيّ، أيّ عند تلبّسهم بالظلم، ويكون ذلك - أعني تلبّسهم بالظلم واتّصافهم بذلك - الوصف العنوانيّ موجباً لمنع صلاحيتهم للخلافة، وعدم نيلهم لها بالكلّيّة.

وهذان الوجهان - أعني كون الحكم المذكور في هذه الآية منوطاً بقائه ببقاء الاتّصاف بذلك العنوان، أوكونه حدوثاً وبقاءً منوطاً بمجرّد تحقّق اتّصافهم بذلك الوصف العنوانيّ - وإن كان كلّ منهما في حدّ نفسه ممكناً إلّا أنَّ في البين قرينة قطعيّة على كونه من قبيل الوجه الثاني، وتلك القرينة هي جلالة منصب النبوة والإمامة وارتفاع شأنهما على وجّه يكون مجرّد تحقّق اتّصاف الذات بذلك الوصف العنوانيّ موجباً لعدم الصلاحيّة للتصدّي للمنصبين

المذكورين، وإن زالّ عنه ذلك الوصف العنوانيّ عند التصدّي لذلك المنصب الجليل القدر؛ إذ لا يليق بمن تصدّى لذلك المنصب أن يكون -ولو فيما مضى من الزمان -ممّن تحقّق منه الظلم واتّصف بوصفه العنوانيّ؛ لأنّ تقدّم ذلك منه يُوجب سقوطه عن نظر الرعيّة، وعدم اعتنائهم بأوامره ونواهيه.

ألا ترى أنّ من عبد الصنم مدّة مديدة لا يتأتّى منه النهي عن عبادة الأصنام ولو كان ذلك بعد تركه لعبادة الصنم، ولا يسمع ذلك منه؛ لأنّه يُقال له: إنّك بالأمس عابد لها مثلنا، فكيف أصبحت تنهى عنها؟!*

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ ما أفادَه (دام ظلّه) من الإيراد بالتناقض على الوجه الأوّل إنّما يتوجّه عليه إذا كان الغرض من كون الحكم منوطاً حدوثاً وبقاءً بحدوث الوصف العنوانيّ وبقائه أنّ[1] بقاء الحكم منوط ببقاء نفس اتّصاف الذات بالمبدأ - أعني الظلم - فإن[2] حينئذٍ لا يتمّ الاستدلال على منع الثلاثة حتّى على القول بالأعمّ وإرادة من انقضى عنه المبدأ من عنوان الظالم؛ فإنّ مجرّد ذلك لا يكون ملازماً لبقاء اتّصاف الذات بالظلم كي يتحقّق ما هو المناط في بقاء الحكم.

أمّا إذا كان بقاء الحكم منوطاً ببقاء صدق ذلك العنوان -ولو كان بعد انقضاء المبدأ-، فلا شبهة أنّه يتمّ الاستدلال على منع الثلاثة من الخلافة بكون المشتقّ للأعمّ من التلبّس الفعليّ؛ لأنّه على هذا القول يكون ما هو المناط في بقاء الحكم - أعني بقاء نفس ذلك العنوان - متحقّقاً، و إن كان ذلك بعد انقضاء المبدأ.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ هذا الاحتمال في نهاية البعد والسقوط، بل هو ممّا يقطع بعدمه، فإنّ دعوى مدخليّة بقاء انطباق عنوان الظالم عليهم في مثل هذا الحكم، -ولو بعد انقضاء الظلم عنهم- ممّا يقطع ببطلانها إذ أقصى ما يمكن أن يدّعي هو مدخليّة بقاء نفس الظلم لهم في بقاء الحكم المذكور، وعلى هذا المعنى لا يمكن إصلاح الاستدلال على منعهم من الخلافة بالقول بالأعمّ.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (لأنّ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (فإنّه).

تنبيهات في المشتقّ

**وبعد**[1] الفراغ عن تحقيق ما هو محلّ النزاع في المشتقّ، وتحقيق ما هو الحقّ والمختار، ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل في استعمال المشتقّ في المنقضي بلحاظ حال التلبّس

**الأوّل**: أنّ المشتقّ قد يكون موضوعاً، وقد يكون محمولاً، ويلحق بالأوّل جميع ما هو واقع في ناحية الموضوع من القيد ونحوه، ويلحق بالثاني كلُّ ما كان واقعاً في ناحية المحمول.

ثمّ إنّ ما أخذ في ناحية الموضوع تارةً يكون الغرض مجرّد الإشارة إلى ما هو الموضوع، أعني الذات المأخوذة معرّفة ومشاربها بالمشتقّ.

---

ولا يخفى أيضاً أنّ ما أفاده (دام ظلّه) من القرينة على أنّ الحكم في الآية الشريفة من قبيل الوجه الثاني لو تمّت هذه القرينة لكانت دليلاً مستقلاً على عدم لياقة الثلاثة للخلافة، لا استدلالاً على ذلك بنفس الآية الشريفة[2]، فتأمّل.

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أورده (دام ظلّه) على الاستدلال بالآيتين السابقتين؛ فإنّ الإيراد إنّما يتوجّه على المستدلّ إذا كان غرضه هو حدوث الحكم - أعني وجوب القطع بعد زوال السرقة - فيُقال عليه حينئذٍ: إنّ ذلك موجب للتفكيك بين الحكم وموضوعه، أعني التلبّس بالسرقة.

أمّا إذا كان مقصوده أنّه لا ريب في بقاء الحكم المذكور بعد زوال السرقة، فلا بُدَّ أن نقول: إنّ الموضوع هو انطباق عنوان «السارق»، ولو بعد انقضاء السرقة؛ ليكون الحكم باقياً ببقاء موضوعه، فلا يتوجّه الإشكال بالتفكيك المذكور، وإنّما يتوجّه عليه حينئذٍ هو ما أشرنا إليه من القطع بعدم مدخلية بقاء انطباق العنوان في بقاء الحكم، وإنّما المدار على نفس وجود المبدأ للذات.

وحينئذٍ نقول: إنّ كون المبدأ آنيّاً قرينة على أنّ هذه القضيّة ليست من قبيل القضايا التي يكون بقاء الحكم فيها دائراً مدار بقاء المبدأ، فيكون ذلك من قبيل ما يكون الحكم منوطاً حدوثاً وبقاءً بحدوث الاتّصاف بذلك الوصف العنوانيّ.

---

١. أرّخ المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ صفر، ١٣٤٦هـ).

٢. قوله: (الشريفة) من نسخة (ب).

وأخرى يكون المشتق بنفسه هو الموضوع للحكم لا الذات نفسها، بحيث يكون المشتق عنواناً للحكم.

وما أخذ من المشتق عنواناً تارةً يُؤخذ على نحو العرفيّة العامّة، بحيث يكون الحكم حدوثاً وبقاءً منوطاً باتّصاف الذات بذلك الوصف العنوانيّ.

وأخرى يكون مأخوذاً على نحو العلّة المحدثة والمبقية، بحيث يكون مجرّد اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ كافياً في حدوث الحكم وبقائه، فيكون الحكم باقياً وإن زال اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ، فتكون أقسام المشتق المأخوذ في ناحية الموضوع ثلاثة.

**ثمّ إنَّ** ما كان منه مأخوذاً لمحض التعريف والإشارة إلى ما هو الموضوع لا يختلف حاله عمّا أُخذ على نحو العنوانيّة بأحد نحويه فيما هو الغرض من هذا التقسيم - أعني عدم معقوليّة كون المراد ممّا أخذ في ناحية الموضوع هو ما يكون شاملاً لما انقضى عنه المبدأ - فإنّه رُبّما يفصّل في أصل مسألة المشتق بين المأخوذ في ناحية الموضوع، وبين غيره في اعتبار حال التلبّس، فيُقال: إنَّ ما أخذ في الموضوع يكون للأعمّ من التلبّس الفعليّ دون غيره.

والغرض من هذا التنبيه هو بيان أنَّ ما أخذ في ناحية الموضوع لا يمكن أن يراد به ما انقضى عنه المبدأ، وذلك لما عرفت[1] من أنَّ المأخوذ في الموضوع إن كان مأخوذاً فيه على نحو القضيّة العرفيّة العامّة، بحيث كان حدوث اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ معتبراً في حدوث الحكم وبقاؤه معتبراً في بقائه؛ لم يُعقل استعماله فيما انقضى عنه المبدأ، وزال اتّصافه بذلك الوصف العنوانيّ؛ لأنَّ ذلك مناقض لاعتبار بقاء الاتّصاف المذكور في

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٩) وما بعدها من هذا الجزء.

بقاء الحكم، كما عرفت فيما تقدّم[١] من الردّ على الاستدلال للأعمّ بالاستدلال بآية: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢] على إبطال خلافة الثلاثة، وإن كان مأخوذاً على نحو العلّة المحدثة والمبقية كان المراد به خصوص المتلبّس فعلاً، وكان الحكم لاحقاً للذات بمجرّد اتّصافها بالوصف العنوانيّ عند تلبّسها بالمبدأ، وكان ذلك موجباً لبقاء الحكم وإن زال الاتّصاف المذكور.

ولا يمكن أن يكون المراد من المشتقّ في هذا النحو ما انقضى عنه المبدأ؛ لأنّ الحكم المذكور لو لحقه بعد فرض انقضاء المبدأ، وزوال الاتّصاف بالوصف العنوانيّ كان من قبيل تأخّر الحكم عن موضوعه، كما عرفت فيما تقدّم[٣].

**فقد تلخّص:** أنّ ما أخذ من المشتقّ وصفاً عنوانيّاً للموضوع لا يُعقل أن يكون المراد به ممّا انقضى عنه المبدأ، سواء كان أخذه كذلك على نحو القضيّة العرفيّة العامّة، أو كان على نحو العلّة المحدثة والمبقية.

ويلحق بذلك ما أخذ من المشتقّ في ناحية الموضوع معرّفاً ومشيراً إلى ما هو الموضوع *.

**وأمّا** ما أخذ من المشتقّ في ناحية المحمول، فبناءً على مسلك أهل المعقول في معنى القضيّة الفعليّة - أعني وقوع النسبة في أحد الأزمنة الثلاثة - لا مانع من استعمال المشتقّ في ذلك فيما انقضى عنه المبدأ؛ لعدم التدافع حينئذٍ بين جهة القضيّة، وبين مفاد نفس المحمول.

---

* **قلتُ:** في الإلحاق المذكور تأمّل؛ لأنّ ما أخذ معرّفاً يمكن أن يراد منه ما انقضى عنه المبدأ بلا لزوم مناقضة، ولا لزوم انفكاك الحكم عن موضوعه، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٥) و (٢٢٠) و (٢٢١) من هذا الجزء.

٢. سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

٣. يُنظر: صفحة (٢١٩) من هذا الجزء.

وأمّا بناءً على ما هو مسلك الأُصوليّين من الأخذ بظاهر القضيّة الفعليّة - أعني فعليّة النسبة - وتحقّقها في الحال من دون نظر إلى ما تقتضيه الدقّة العقليّة من إمكان وقوعها في أحد الأزمنة الثلاثة، فلا يمكن أن يراد من المشتقّ ما انقضى عنه المبدأ؛ إذ لو أريد منه ذلك يلزم التدافع بين ما تقتضيه نفس النسبة الحمليّة من الوقوع في الحال، وبين ما يقتضيه نفس المحمول من إرادة ما انقضى عنه التلبّس، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المراد من المشتقّ هو خصوص حال التلبّس ولو باعتبار ما مضى، بأن يكون الملحوظ في الاستعمال المذكور هو حال التلبّس*.

---

* **قلتُ**[1]:

أوّلاً: لا ربط بين نفس المحمول ومفاد النسبة الحمليّة، فإنّا و إن اعتبرنا في النسبة المذكورة تحقّقها في الحال إلّا أنّ ذلك غير منافٍ لكون المراد من المحمول هو ما انقضى عنه المبدأ؛ فإنّ نفس المحمول سواء كان المراد به المتلبّس الفعليّ، أو كان المراد منه المتلبّس فيما مضى، أو فيما سيأتي إذا نسبناه فعلاً إلى الموضوع صحّ كون هذه النسبة متحقّقة في الحال، و إن كان المراد من المحمول هو المتلبّس فيما مضى، أو في الاستقبال، فيصحّ أن يحمل فعلاً على زيد - مثلًا - الضارب المراد به هو المنقضي عنه الضرب أو المستقبل.

وثانياً: أنّ هذا التدافع بعينه موجود فيما إذا أُوِّل الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ إلى إرادة التلبّس الفعليّ، وذلك بأن يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبّس لا بلحاظ حال الانقضاء.

بيان التدافع: أنّ الحال المعتبر في النسبة هو حال الاستعمال، فلا يجتمع مع ما هو المستفاد من المحمول من حال التلبّس الماضي والسابق على حال النطق والاستعمال.

---

١. سيأتي من المقرّر ﷺ أنّ هذه الإيرادات الأربعة لا ترد؛ لأنّ الميرزا سوف يفسّر التدافع بمعنى آخر يُناقض هذا التفسير، يُنظر: صفحة (٢٢٢) و(٢٢٤) من هذا الجزء.

التنبيه الثاني في عدم شمول النزاع لاسم الآلة واسم المفعول

**التنبيه الثالث**[١]: أنّه لا ريب في دخول اسم الفاعل، والصفات المشبهة، واسم الزمان والمكان في هذا النزاع لإمكان تصوّر انقضاء تلبّسها بالمبدأ، وهذا بخلاف اسم الآلة، واسم المفعول[٢]، فإنّها لا يتصوّر فيها زوال تلبّسها الحدث، حيث إنّ نحو التلبّس فيها ممّا لا يمكن زواله[٣]*.

**وحاصل**[٤] ما تقدّم: أنّ جميع ما يدّعى أنّه مستعمل فيما انقضى عنه المبدأ

---

وثالثاً: أنّ ذلك لو كان موجباً للتدافع لكان إرادة خصوص الحال من نفس المحمول موجباً للتكرار في الحال.

ورابعاً: أنّ هذا التدافع لو تمّ، فإنّما هو في القضيّة الفعليّة بناءً على نظر الأُصوليّين، وأمّا لو كانت القضيّة ممكنة عامّة فلا يحصل فيها التناقض المذكور لو أُريد من المحمول هو المنقضي عنه المبدأ.

نعم، مقتضى ما أفاده (دام ظلّه) من المناقضة بين فعليّة النسبة الحمليّة، وبين مفاد المحمول المأخوذ على نحو الانقضاء هو المناقضة بين كون النسبة الحمليّة بالإمكان، وكون مفاد المحمول فيها هو التلبّس الفعليّ.

اللّهُمَّ إلّا أن يدفع ذلك بعدم منافاة الإمكان للفعليّة؛ لكونه أعمّ منها، ولكن هذا إنّما يتمّ فيما أخذت الممكنة على إطلاقها، وأمّا لو أخذت في مقابل الفعليّة فلا ريب في منافاتها لها.

* **قلتُ:** لم أعرف وجه الفرق بين التلبّس في اسم الفاعل، وبين التلبّس في اسم المفعول والآلة، غير أنّه في الأوّل تلبّس من وقع منه المبدأ بالمبدأ، وفي الثاني تلبّس من وقع عليه، وفي الثاني[٥] تلبّس من وقع به، وأيّ فرق بين «الضارب» و«المضروب» و«المضرب».

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الثاني).

٢. سيأتي من الميرزا ﷺ تكرار للمطلب وتوضيح أكثر، يُنظر: صفحة (٢٢٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٧٢/١، وما بعدها.

٤. أرجّح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١ صفر ١٣٤٦هـ).

٥. كذا في الأصل، والمناسب: (الثالث).

يمكن إرجاعه إلى حال التلبّس بجعل الملحوظ في الاستعمال حال التلبّس، إلّا أن تمسّ الحاجة إلى الالتزام بأنّه مستعمل بلحاظ حال الانقضاء، فنلتزم حينئذٍ أنّه مستعمل مجازاً فيما انقضى عنه المبدأ.

إذا عرفت ذلك:

أمّا ما أخذ في ناحية الموضوع معرّفاً ومشيراً إلى ما هو الموضوع، كما حقّقناه[1] في مثل «ما يحرم أكل لحمه لا تجوز الصلاة في شيء من صوفه ووبره»، فإنّا بيّنّا هناك أنّ الموضوع الحقيقيّ لعدم جواز الصلاة هو عنوان الأرنب والثعلب - مثلًا - وإنّما عبّر[2] عنه بما يحرم أكل لحمه لأجل الإشارة إليه بذلك، فليس هناك مسيس حاجةٍ إلى الالتزام بالتجوّز.

وحينئذٍ فلا مانع فيه من جعل الاستعمال حقيقيّاً بلحاظ حال التلبّس، وإن أمكن إبقاؤه مجازاً بأن يكون الملحوظ حال الانقضاء.

وأمّا ما أخذ في الموضوع عنواناً بأحد النحوين السابقين[3] فلا بُدَّ أن يكون مستعملاً في خصوص حال التلبّس، ولا يُعقل أن يكون مستعملاً فيما انقضى عنه المبدأ لما تقدّم[4] من لزوم التناقض لو كان بقاء الحكم منوطاً ببقاء اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ ولزوم تخلّف الحكم عن موضوعه لو كان حدوث الحكم وبقاؤه منوطاً بتحقّق الاتّصاف بالوصف، وأنّ الحكم يبقى بعد زوال الاتّصاف المذكور.

وأمّا ما أخذ من المشتقّ محمولًا[5]، فحاصل الكلام فيه أنّ ما كان منه

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ١/٣١٧.

٢. قوله: (عبّر) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: صفحة (٢٢٥) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٢٢٥) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: صفحة (٢٢٦) من هذا الجزء.

في مورد الانقضاء وإن أمكن إرجاعه إلى حال التلبّس، إلّا أنّه لمّا كان ذلك بعيداً - من جهة التدافع بين فعليّة النسبة وبين أخذ المحمول بلحاظ حال التلبّس المفروض أنّه فعلاً منقضٍ - كان الأولى الالتزام بأنّه مستعمل مجازاً فيما انقضى عنه المبدأ تخلّصاً من التدافع المذكور.

وأمّا ما أخذ من المشتقّ من متعلّقات المحمول، كما تقدّم[1] في مسألة الرضاع، فمقتضى الظاهر أنّ ما هو المحرّم هو أمّ الزوجة فعلاً، فلا ينطبق على أمّ من انقضى عنها الزوجيّة، فلو تمّ الإجماع على لحوق هذا الحكم لأمّ من انقضى عنها الزوجيّة كان من الممكن اختصاص الحكم - في القضيّة القائلة أنّ أمّ الزوجة حرام - بخصوص أمّ الزوجة الفعليّة بإبقائها على ظاهرها من فعليّة الزوجيّة، ويكون ثبوت هذا الحكم في أمّ من انقضى عنها الزوجيّة من جهة الإجماع المذكور، فلم يكن لنا حاجة ماسة إلى الالتزام باستعمال المشتقّ في هذه القضيّة فيمن انقضى عنه المبدأ.

**نعم**، لو قيل[2] بأنّ هذا الإجماع قرينة على أنّ المراد من المشتقّ في هذه القضيّة هو ما انقضى عنه المبدأ لمسّت الحاجة حينئذٍ إلى استعماله مجازاً في المنقضي عنه المبدأ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) في تقريب التدافع في هذه الليلة[3] مخالف للتقريب الذي أفاده (دام ظلّه) في الليلة السابقة[4] على ما فهمته منه (دام ظلّه)، بل إنّ هذا التقريب عكس التقريب السابق؛ لأنّ المستفاد من ذلك

---

١. ينظر: صفحة (١٥٦) من هذا الجزء.
٢. ينظر: صفحة (١٦١) من هذا الجزء.
٣. ينظر: صفحة (٢٣٠) من هذا الجزء.
٤. ينظر: صفحة (٢٢٧) من هذا الجزء.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ المشتقّ في مثل «تحرم أمّ الزوجة» من قبيل ما هو من متعلّقات الموضوع، لا من قبيل ما هو من متعلّقات المحمول. ثمّ إنّه (دام ظلّه) كرّر الكلام على تحقيق خروج اسم الآلة، واسم المفعول عن حريم هذا النزاع؛ لأنّ هذا النزاع إنّما يجري فيما يمكن انقضاء التلبّس عنه.

**والمفروض** أنّ نحو التلبّس في هذين المشتقّين لا يكون قابلاً للانقضاء؛ فإنّ التلبّس في مثل «المفتاح» ليس عبارة عن مجرّد وقوع الفتح بتلك الذات كي يُقال: لا فرق بين هذا التلبّس وبين تلبّس الذات بوقوع الفتح منها كما في اسم الفاعل، بل إنّ التلبّس فيما نحن فيه عبارة عن كون الذات ممّا يمكن أن يتحقّق بها المبدأ، وهو أمر غير قابل للانقضاء إلّا بانعدام تلك الذات، ولأجل ذلك تراه صادقاً في حال التلبّس بالفتح الفعليّ وقبله وبعده بلا عناية وتسامح في الجميع*.

وهكذا الحال في اسم المفعول، فإنّ التلبّس فيه بالمبدأ غير قابل للانقضاء ليس هو مجرّد وقوع الفعل على الذات؛ كي يرد عليه أنّه لا فرق بين وقوعه عليها وبين وقوعه منها، بل هو عبارة عن كون الذات واقعاً عليها المبدأ، ولا ريب أنّ الذات تبقى متّصفة بوقوع المبدأ عليها، وإن انقضى عنها نفس المبدأ**.

---

التقريب أنّه لو لم يلتزم بالتأويل يلزم التدافع، والمستفاد من هذا التقريب أنّه لو التزم بالتأويل لزم منه التدافع.

ولا يخفى أنّه بناءً على هذا التقريب لا تتوجّه الإيرادات التي أوردناها على التقريب السابق، فتأمّل.

* **قلتُ**: وبهذا البيان يرتفع الإيراد السابق الذي أوردناه على ما أفاده (دام ظلّه).

** **قلتُ**: والفرق أيضاً مشكل.

التنبيـه الثالث في حمل الصفات عليه تعالى

**التنبيه الثالث**: في كيفيّة صدق المشتقّ على الواجب تعالى وتقدّس مع أنّ صفاته عين ذاته، وكيفيّة أخذ المبدأ في تلك الصفات «بشرط لا» و«لا بشرط».

**فنقول**: إنّ هذا المبحث من أغمض المباحث، وله جهتان: لفظيّة أُصوليّة، وحكميّة كلاميّة، ونحن نتكلّم فيه هنا من الجهة الأُولى.

**فنقول**: إنّ المتأخّرين من المتكلّمين أرجعوا جميع الصفات الثبوتيّة إلى ثلاث: «الحياة»، و«القدرة»، و«العلم»[1]، وبعضُهم أرجع صفة «الحياة» إلى صفتي «القدرة»، و«العلم»[2].

فلنتكلّم على هاتين الصفتين بناءً على أنّ صفاته تعالى عين ذاته، وكون إحدى الصفات عين الأُخرى من جهة كون كلٍّ منهما عين الذات، وكيف يكون المبدأ في هذه الصفات مأخوذاً من حيث الذات «لا بشرط» و«بشرط لا».

**فنقول**: قد قيل: إنّ انطباق هذه الصفات عليه تعالى ليس بذلك المعنى الذي ينطبق على غيره من الممكنات[3]، فهي مشتركة لفظاً بينه تعالى وبين غيره، وإنّما يتوجّه الإشكال إذا كان صدقها عليه تعالى بمعناها العرضيّ دون غيره من المعنى الذي لا نعرف حقيقته.

وقد أورد عليه في الكفاية بما حاصله: أنّها إنّما تصدق عليه تعالى بذلك المعنى المفهوم منها عرفاً، وهي وإن كانت متّحدةً مع تلك الذات المقدّسة خارجاً، إلّا أنّه يكفي المغايرة بحسب المفهوم وانتزاعها عنه في مقام العلم والقدرة مفهوماً[4].

---

١. يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ١٢٥/٦، وما بعدها.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦٢.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٨٢/١.

**وفيه:** أنّا إذا أخذنا -فيه تعالى -بذلك المفهوم العرفيّ إن كان ذلك المفهوم العرفيّ متحقّقاً فيه تعالى خارجاً توجّه الإشكال السابق، وإن لم يتحقّق فيه تعالى ذلك المفهوم العرفيّ لزم منه ما ذكره صاحب الفصول من عدم انطباقها عليه تعالى بذلك المفهوم العرفيّ[1]، ولزم كونها مشتركة لفظاً بينه تعالى وبين غيره.

وحيث إنَّ هذا المطلب في نهاية الغموض، وليس لنا طريق إلى بيانه ومعرفته على التحقيق، فلنوضحه بمثال خارجيّ تقريبيّ، ونحيل عليه كيفيّة صدق هذه الصفات عليه تعالى مع كونها عين ذاته وكيفيّة أخذ المبدأ فيها «لا بشرط» أو «بشرط لا».

**فنقول:** إنَّ الإنسان إذا تصوّر أمراً خارجيّاً له واقعيّة أو لا واقعيّة له كانت تلك الصورة الموجودة في ذهنه مقدورة له، وكانت معلومة له أيضاً؛ لتعلّق علمه بها، أمّا كونها مقدورة له فلإحاطته بها؛ لأنّه قيّومها على وجه تكون تلك الصورة منعدمة باختياره بمجرّد صرف نظره عنها، كما أنَّ وجودها يكون باختياره وإرادته.

وإمّا كونها معلومة له فلما عرفت من تعلّق علمه بها، فقدرته تعالى على جميع ما عداه، وكونه تعالى قيّوماً لها تكون نظير قدرة الإنسان على تلك الصورة، وعلمه تعالى يكون علماً حضوريّاً نظير علم الإنسان بتلك الصورة التي صوّرها في ذهنه.

**ثمّ إنَّ** قدرة الإنسان على تلك الصورة تكون عين علمه بها، وعلمه بها عين قدرته عليها، وبه يتّضح كون قدرته تعالى عين علمه وعلمه عين قدرته،

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦٢.

ومن أنَّ قدرة الإنسان على تلك الصورة يمكن أن تلاحظ «بشرط لا» بالقياس إلى ما اتّحدت من العلم، ويمكن أن تلاحظ «لا بشرط» يتّضح لك كيفيّة أخذ علمه تعالى، وقدرته «لا بشرط» أو «بشرط لا»، ومن كون قدرة الإنسان على تلك الصورة، وكونه قيّوماً لها، وكون علمه الحضوريّ بها عين الذات يتّضح لك كون صفاته تعالى عين ذاته.

**أفاد**[1] **(دام ظلّه) في هذه الليلة أموراً:**

**الأوّل:** أنَّ ما قدّمناه من عدم تصوّر انقضاء التلبّس في الآلة إنّما كان من جهة أنَّ نحو تلبّسها بالمبدأ عبارة عن كونها بالنسبة إليه كالمقدّمة الإعداديّة، وهذا المعنى - أعني كونها من قبيل المقدّمة الإعداديّة للمبدأ - يكون باقياً ما دامت الذات باقيّة، فالمفتاح عبارة عن كون تلك الذات مقدّمة إعداديّة للمبدأ الذي هو الفتح، فليس المبدأ عبارة عن آلة الفتح كما توهّم؛ كي يكون الآليّة دخيلة في نفس المبدأ، ويكون تلبّس الذات بالمبدأ المذكور عبارة عن اتّصافها بالآليّة للفتح، بل إنَّ الآليّة - أعني كون الشيء آلة - إنّما هو مفاد نفس الهيئة، وليس المبدأ إلّا نفس الفتح.

**الثاني:** أنَّ مسألة صفات الذات المقدّسة فيها جهتان من الإشكال:

**إحداهما:** كيفيّة أخذ المبدأ «لا بشرط» أو «بشرط لا».

**والأُخرى:** كيفيّة كون تلك الصفات عين الذات، مع كونها بالنسبة إلى سائر الممكنات أمراً زائداً على الذات عارضاً عليها.

كيفية اتّحاد الصفات مع ذاته تعالى

ونحن تعرّضنا فيما تقدّم[2] للجهة الأولى، وبيّنّا أنَّ المراد من «لا

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٢ صفر، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٣٣) من هذا الجزء.

بشرطية» أو «بشرط لا» في الصفات الجارية عليه تعالى إنّما هو بقياس إحدى الصفات - أعني العلم - إلى الأُخرى - أعني القدرة -، وأخذ إحدى الصفتين «لا بشرط» أو «بشرط لا» بالنسبة إلى الصفة الأُخرى المفروض اتّحادها معها، فإن أخذت «بشرط لا» بأن يكون الملحوظ هو صفة العلم وصفة القدرة منحازاً كلّ منهما عن الأُخرى كانت مبدأ الاشتقاق، وإن أخذت «لا بشرط» بأن يكون الملحوظ إحدى الصفتين بما أنّها قابلة للانطباق على الأُخرى عبّر عنها بالمشتقّ، مثل «العالم» و«القادر».

وأمّا الجهة الثانية - أعني كيفيّة اتّحاد تلك الصفات مع الذات - فهي أغمض من الجهة الأولى، وهي شغل المتكلّم والحكيم، دون اللغويّ والأُصوليّ.

ولأجل هذه الجهة التزم صاحب الفصول بالاشتراك اللفظيّ في تلك الصفات بين ما ينطبق على تلك الذات المقدّسة، وما ينطبق على غيره تعالى من الممكنات[1]، وحيث إنّ دعوى الاشتراك اللفظيّ لا محصّل لها، لم يكن لنا محيص من الالتزام بأنّها إنّما تنطبق على تلك الذات المقدّسة بما لها من المعاني العرفيّة.

**غاية الأمر** أنّ للعلم الذي هو الانكشاف مراتب وأعلاها العلم الحضوريّ، فنقول: إنّها بذلك المعنى من الانكشاف التامّ المعبّر عنه بالعلم الحضوريّ منطبقة عليه تعالى، غايته أنّ تلك المرتبة من الانكشاف تكون عين تلك الذات المقدّسة، وهذا أمر لا يحتاج اللغويّ والأُصوليّ إلى تنقيحه، وإنّما هو شغل المتكلّم والحكيم.

وهكذا الحال في القدرة؛ فإنّها منطبقة عليه تعالى بما لها من المعنى

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦٢.

العرفيّ، غاية الأمر أنّ للقدرة مراتب أعلاها هي الإحاطة التامّة بالمقدور وكون القادر قيّوماً له، وهذه المرتبة من القدرة هي المنطبقة عليه تعالى، وتكون عين ذاته، وكونها كذلك ليس تنقيحه من شغل اللغويّ والأُصوليّ وإنّما هو شغل المتكلّم والحكيم.

**فتلخّص**: أنّه لا تنافي بين كون تلك الصفات منطبقة على الذات المقدّسة بما لها من المعنى العرفيّ، وبين كونها عين الذات، ولا داعي إلى الالتزام بكونها في ذلك من قبيل الاشتراك اللفظيّ *.

التنبيه الرابع فيما أفاده في الكفاية من المغايرة المفهوميّة

**التنبيه الثالث**[1] ممّا أفاده (دام ظلّه) أنّ صاحب الكفاية ﷺ أزاد تنبيهاً خامساً، وتنبيهاً سادساً[2].

التنبيه السادس في عدم اعتبار التلبّس الحقيقيّ في صدق المشتقّ

**أمّا السادس**، فلم أرَ له معنى محصّلاً؛ إذ لا شبهة في اعتبار اتّصاف الذات بالمبدأ وتلبّسها به تلبّس قيام أو صدور أو نحو ذلك من أنحاء التلبّسات، ومثل «المؤلم» و«الضارب»، ليس بخارج عن هذا الشرط؛ فإنّ المبدأ إنّما هو «الإيلام» و«الضرب» وهما لاحقان للذات التي هي الفاعل، و إن كانا واقعين على المفعول.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ لحاظ المبدأ «لا بشرط» أو «بشرط لا» إنّما هو بالقياس إلى ما يتّحد به من الذات التي يمكن أن يحمل عليها لو أخذ لا «بشرط لا» بالقياس إلى مبدأ الصفة الأُخرى، وإن كانا متّحدين فيه تعالى، فالجهة الأولى - أعني كيفيّة «اللا بشرطية» و«بشرط لا» - في صفاته تعالى.

إنّما يُؤخذ من الجهة الثانية - أعني كيفيّة كون تلك الصفات عين الذات - فتأمّل.

---

١. كذا في النسختين، والصواب: (الرابع).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/٨٢ - ٨٥.

التنبيه الخامس في اعتبار قيام المبادىء بالذات

**وأمّا الخامس**، فهو وإن كان له صورة علميّة، إلّا أنّه مع ذلك لا يخلوّ عن الإشكال.

وحاصل ما عندنا في هذا التنبيه أنَّ اسم الفاعل - مثلًا - إنّما يكون متفرّعاً عن الفعل، ولذلك ترى في الأمثلة يقولون «ضرب، يضرب، فهو ضارب».

**فإن قلنا:** إنَّ المشتقّ مركّب من جهة دلالة هيئته على النسبة التقييديّة كان كونه حقيقةً أو مجازاً تابعاً للنسبة التي يتضمّنها الفعل، فإن كانت نسبة الفعل من قبيل المجاز العقليّ، كما في مثل «جرى النهر»، كانت النسبة التقييديّة التي دلّت عليها هيئة المشتقّ من هذا القبيل من المجاز؛ لما عرفت من تفرّع النسبة الناقصة التقييديّة عن النسبة التامّة الخبريّة، بل هي في الحقيقة عينها لما تقدّم[1] من

أنّ[2] الأوصاف قبل العلم بها أخبار، وإن كانت النسبة في الفعل حقيقيّة مثل «جرى ماء النهر» كانت النسبة الناقصة التي تدلّ عليها هيئة المشتقّ نسبة حقيقيّة؛ لكونها كالنسبة في الفعل نسبة إلى ما هو له.

**وإن قلنا:** إنَّ المشتقّ بسيط لم يكن التجوّز في النسبة التي دلّت عليها الهيئة في الفعل موجباً للتجوّز في المشتقّ، لأنّه بناءً على هذا القول لا يكون إلّا مفهوماً بسيطاً منطبقاً على الذات باعتبار أخذ المبدأ[3] فيها عرضيّاً محمولاً.

**نعم**، انطباق ذلك المفهوم البسيط وحمله على غير ما هو له كما إذا قلت: «النهر جارٍ» انطباق وحَمْلٌ على غير من هو له، فيكون هذا الحمل والانطباق مجازاً عقليّاً، وأين هذا من التجوّز في نفس مفهوم المشتقّ؟

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٠) من هذا الجزء.

٢. قوله: (أنّ) من نسخة (ب).

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العرض).

**وبالجملة**: تكون النسبة في الفعل من قبيل المجاز العقليّ؛ لكونها نسبة إلى غير من هو له لا يكون مستلزماً لكون استعمال مفهوم المشتقّ من هذا القبيل - أعني من قبيل المجاز العقليّ - وإن استلزم كون حمل ذلك المشتقّ على من لم يكن له من قبيل المجاز العقليّ؛ لكونه حملاً له على غير من هو له، فلا ربط لأحد التجوّزين بالآخر، فالمجازيّة المذكورة لا تسري من الفعل إلى مفهوم المشتقّ بناءً على كونه بسيطاً.

بل يمكن أن يُقال: هذا التجوّز لا يسري إلى مفهوم المشتقّ ولو قلنا بكونه مركّباً، بأن يكون المراد من كونه مركّباً هو التركيب الانحلاليّ من جهة انحلال مفهومه عقلاً إلى ذاتٍ ثبت لها المبدأ، وإن كان بحسب الصورة بسيطاً.

**نعم**، لو قلنا بالتركيب بمعنى دلالة هيئة المشتقّ على النسبة الناقصة كان التجوّز في النسبة في الفعل مستلزماً للتجوّز في النسبة في هيئة المشتقّ *.

---

* **قلتُ**: قد يتوهّم تحقّق الملازمة بين التجوّزين حتّى لو قلنا بالبساطة التي هي مختاره (دام ظلّه)، بتخيّل أنّه لا ريب في دلالة هيئة المشتقّ على أخذ العرض عرضيّاً، ولا ريب أنّ مثل «الجريان» إنّما يكون عرضيّاً بالنسبة إلى ما هو له، وأمّا بالنسبة إلى غير من هو له فلا يكون عرضيّاً له إلّا بنحوٍ من ذلك التجوّز العقليّ.

ولكن لا يخفى أنّ مفاد هيئة المشتقّ إنّما هو كون العرض عرضيّاً، ولا ريب أنّ هذا المعنى متحقّق في مثل «النهرُ جارٍ» و إنّما وقع التجوّز في مفاد الجار والمجرور من قولنا: عرضيّاً له، ولا ربط لهذا المفاد بمفاد نفس هيئة المشتقّ، و إنّما يرجع مفاد هذا الجار والمجرور إلى حمل ذلك المشتقّ على الذات، فإن حمل على غير ما هو له كان الحمل مجازيّاً، و إلّا كان الحمل حقيقيّاً بلا[1] دخل لذلك في مفاد هيئة المشتقّ.

**و إن شئت قلت**: إنّ في حمل المشتقّ على الذات نظرين:

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فلا).

**النظر الأوّل**: إلى أنّه متلبّس فعلاً بالمبدأ، أو أنّه قد انقضى عنه المبدأ، وهذا المعنى تابع لما قد وضعت له هيئة المشتقّ، فإن قلنا: إنّ الهيئة موضوعة لخصوص المتلبّس الفعليّ، كان حمله على من انقضى عنه المبدأ مجازاً.

**النظر الثاني**: هو النظر إلى نسبة الحدث إلى الذات، فإن كانت النسبة حقيقيّة كان الحمل حقيقيّاً، و إلّا كان الحمل مجازيّاً، ورُبّما اجتمع التجوّزان، كما لو انقضى الجريان عن الماء وقيل: «النهر جارٍ»، فإنّ هناك حينئذٍ تجوّزين: التجوّز في النسبة الحمليّة، والتجوّز في مفاد الهيئة، ورُبّما ينفرد الأوّل عن الثاني كما في مثل «زيد ضارب» بعد انقضاء الضرب عنه، ورُبّما انفرد الثاني عن الأوّل، كما في قولك: «النهر جارٍ» في حال جريان الماء فيه.



# [المقصد الأوّل:
# في المباحث الأُصولية]

قد[1] تقدّم الكلام في المباحث اللفظيّة، وهذا أوان الشروع في المباحث الأُصوليّة، وهي على أبواب أو فصول[2]:

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وعليه نتوكّل وبه نستعين، تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، ومن جهة وفاة خير الأنبياء ﷺ، وكان الشروع الثلاثاء: ٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ».

٢. وقع في المقام إرباك من قبل المقرّر ﷺ؛ إذ تداخلت المباحث مع الفصول والأقسام، فذكر ﷺ أبواب أو فصول، الأوّل: في الأوامر -أي الفصل الأوّل أو الباب الأوّل- وفيها مباحث، لكن سيأتي منه ﷺ في المجلّد الرابع التصريح بذكر المبحث الثاني في النواهي الذي هو قبال الأوّل في الأوامر، وكذا المبحث الثالث في المفاهيم، والمبحث الرابع في العموم والخصوص، فيقع التداخل، ونحن عالجنا ذلك بما تجده واضحًا أمامك.



# [المبحث الأول:
# في الأوامر]

## الأوّل[1] في الأوامر

المقام الأوّل في مادّة الأمر

**الأوّل:** في مادّة الأمر وفيها جهات من الكلام:

الجهة الأولى في معنى مادّة الأمر

**الأولى:** أنّه قد ذُكِرَ لهذه المادّة معانٍ كثيرة[2]، والظاهر رجوعها إلى اثنين منها:

**أحدهما:** المفهوم الكلّيّ الذي يكون مصاديقه الصيغ التي يأتي الكلام عليها، أعني ما يدخل تحت صيغة «افعل».

**وثانيهما:** بمعنى «الشيء»، وعلى الظاهر أنّه ليس هو مجرّد ما يصدق مفهوم الشيء، بل لا بُدَّ فيه من أن يكون له شأنيّةٌ وأهمّيّة في الجملة، ولا يبعد أن يكون الأوّل من هذين المعنيين راجعاً إلى الثاني، كما رُبّما يشهد الذوق الوجدانيّ؛ فإنّ الجامع بينهما وإن لم يكن له عبارة خاصّة يعبّر بها عنه إلّا أنّه أمر جبليّ ذوقيّ، وغالب ما يُدركه الذوق الجبليّ لا يمكن التعبير

---

١. هذا هو المبحث الأوّل من مباحث الألفاظ، وسيأتي في المجلّد الثالث من هذا الكتاب المبحث الثاني في النواهي.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٦٥/١، وبدائع الأفكار: ١٩٨، وكفاية الأُصول: ٨٩/١.

عنه بعبارة خاصّة، وهذا وإن كان في نفسه بعيداً إلّا أنّه أقرب إلى الاعتبار من كونه مشتركاً لفظيّاً بينهما.

الجهة الثانية في أنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب

**الجهة الثانية**: أنّ الظاهر من هذه المادّة هو الوجوب، لا بمعنى أنّه حقيقة فيه ومجاز في الندب، بل بالمعنى الذي نذكره في ظهور الصيغة في الوجوب من قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة في كونها وإن انقسمت إلى ما يكون مراداً حتماً، وما يكون مراداً استحساناً إلّا أنّ الظاهر منها عند الإطلاق هو كون الإرادة حتميّة.

والظاهر الملازمة بين كون الظاهر هو الوجوب من مصداق مفهوم الأمر الذي هو نفس صيغته «افعل» وبين كون الظاهر من نفس هذا المفهوم هو الوجوب؛ لأنّ حصر المصداق في شيء يكون موجباً لحصر المفهوم المنطبق على ذلك المصداق في ذلك الشيء.

الجهة الثالثة في اعتبار العلو في معنى الأمر

**الجهة الثالثة**: أنّ الطلب الصادر من السافل إلى العالي يسمّى سؤالاً، ومن أحد المتساويين إلى الآخر يسمّى التماساً، ومن العالي إلى الداني، إنْ كان فيه إعمال جهة المولويّة كان أمراً، وإلّا كان إرشاداً، فالأمر هو الطلب المتوجّه من العالي إلى الداني مع إعمال جهة المولويّة.

المقام الثاني في صيغة الأمر

## فصل[1]
## في صيغة الأمر

وفيه جهات من الكلام:

الجهة الأولى في مفاد صيغة الأمر اللفظيّ وأنّها لإنشاء الطلب

**الأولى**: فنقول: تقدّم[2] الكلام في مفاد هيئة الماضي والمضارع، وأنّ مفاد الهيئة في الأوّل هو تحقّق الحدث، ومفادها في الثاني هو تلبّس الذات بالحدث، وقد يستعملان لإنشاء المادّة فيما يكون قابلاً للإنشاء، كما في البيع ونحوه، وإن منعنا في الفقه من كون الإيجاب بلفظ «المضارع»، لعدم صراحته في إنشاء البيع، واحتياجه في ذلك إلى تكلفٍ وإعمال عناية[3].

وقد يستعملان في مقام الطلب، فيكونان للإنشاء أيضاً، ولكن لا لإنشاء المادّة، بل لإنشاء الطلب بالتقريب الذي نذكره[4] في كون صيغة «افعل» لإنشاء الطلب؛ فإنّ مفادها النسبة الطلبيّة، وفي الحقيقة الطلب إنّما ينشأ

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٧٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٢٤٦/١.

٤. يُنظر: صفحة (٣٠٣) و (٢٧٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

عمّا أفادته عليه الهيئة المذكورة من إلقاء المبدأ على الذات إلقاءً تشريعيّاً، وعن ذلك الإلقاء التشريعيّ ينشأ الطلب المذكور، فالهيئة في صيغة «افعل» إنّما هي لإلقاء مفاد المادّة - أعني الحدث على المخاطب - وعن ذلك ينشأ الطلب، فصيغة «افعل» في مثل «اسجد» إنّما هي لإلقاء السجود على المخاطب بجعله متلبّساً به، ولكن ليس إلقاءً تكوينيّاً، بل إلقاءً تشريعيّاً، وعن ذلك الإلقاء التشريعيّ يتحقّق الطلب الانشائيّ.

الجهة الثانية في الطلب والإرادة

**الجهة الثانية**: جهة معنوية، أُصوليّة، حكميّة، كلاميّة، يبحث فيها عن كون الطلب عين الإرادة، أو غيرها، فقال: بعض بالأوّل[1]، وقال جماعةٌ من المحقّقين منّا بالثاني[2]، وفاقاً للأشاعرة[3].

وتحرير هذا المبحث وتنقيحه هو أن نقول: إنّ لنا في سلسلة الإرادة التكوينيّة مراتب أربع تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد إليه، وتحريك العضلات نحوه.

وربّما يتوهّم: أنّه ليس لنا إلّا مراتب ثلاث: تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد[4]، وهذا آخر المراتب في سلسلة الإرادة التكوينيّة، وهو موجب لتحرّك العضلات نحو الشيء المراد.

---

١. يُنظر: مفاتيح الأُصول: ١٠٩، وهداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٨٢/١، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٦٨، والمحصول في علم الأُصول: ١٩/٢.

٢. كالمحقّق محمّد تقي الأصفهانيّ في هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٨٩/١، والمحقّق الخوانساريّ في رسالته في مقدّمة الواجب، كما نقل ذلك عنه المحقّق الرشتيّ في بدائع الأفكار: ٢٥٦.

٣. كالشريف الجرجانيّ في شرح المواقف: ٩٤/٨، والقوشجيّ في شرح التجريد: ٢٤٦، والمحقّق الطوسيّ في نقد المحصّل: ١٧٠.

٤. يُنظر: تعليقات الفصول في الأُصول: ١٩١/٣، وكفاية الأُصول: ٩٤/١، وما بعدها، ورسالة مقدّمة الواجب (للخوانساريّ): ١٨٨.

وفيه: أنَّ الشوق المؤكّد - الذي هو الإرادة - كيفيّةٌ للنفس فلا يُعقل أن تنشأ عنه حركة العضلات ما لم يكن هناك فعل من النفس، وهو تحريكها العضلات، وعن ذلك ينشأ الفعل الخارجيّ الذي تحرّكت العضلات نحوه بفعلٍ من النفس وبدون ذلك الفعل من النفس لا يُعقل أن تتحقّق حركة العضلات نحو ذلك الفعل الخارجيّ.

فقد تلخّص لك: أنَّ مجرّد تلك الكيفيّة - أعني الإرادة - التي هي من مقولة «الكيف» لا يكون موجباً لتحرّك العضلات نحو الفعل الخارجيّ ما لم يكن هناك فعل من النفس الذي هو تحريكها للعضلات، فلا تتحرّك العضلات ما لم تحرّكها النفس.

وحينئذٍ فتكون المراتب أربع: تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد نحوه، وتحريك النفس للعضلات نحوه، هذا كلّه في الإرادة التكوينيّة.

الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة

ومنه يظهر الحال في الإرادة التشريعيّة، فإنَّ في سلسلتها تلك المراتب الأربع غير أنَّ المكلّف في الإرادة التشريعيّة يكون بمنزلة العضلات في الإرادة التكوينيّة؛ فإنَّ الآمر لا بُدَّ له من تصوّر المأمور به، ومن التصديق بفائدته، ومن الشوق المؤكّد المتعلّق بذلك المأمور به، ومن التحريك، لكنّ لا تحريك الآمر عضلات نفسه، بل تحريكه المأمور تحريكاً تشريعيّاً.

ويهذا التقرير يظهر لك أنّ لنا بعد الإرادة التشريعيّة التي هي عبارة عن الشوق المؤكّد مرتبة رابعة هي تحريك الآمر للمأمور تحريكاً تشريعيّاً نحو المأمور به، وهذه المرتبة الرابعة ممّا لا شبهة في تحقّقها في سلسلة الإرادة التشريعيّة، كما لا شبهة في تحقّق تلك المرتبة الرابعة [1] في الإرادة التكوينيّة.

---

١. قوله: (الرابعة) شطب عليها في نسخة (ب).

**وبالجملة**: فهذه المرتبة غير قابلة للإنكار، وهي المعبّر عنها بالطلب، وحينئذٍ فلا ريب في مغايرته للإرادة التي هي عبارة عن الشوق المؤكّد.

وعليه فلا وجه لدعوى اتّحاده مع الإرادة إلّا على ما أفاده في الكفايّة[1] من كون الطلب الواقعيّ عين الإرادة الواقعيّة، والطلب الإنشائيّ عين الإرادة الإنشائيّة، وأمّا الإنشائيّ منهما، فلا ريب في مغايرته مع الواقعيّ.

وكيف كان، فلم يظهر لنا محصّل هذا النزاع، أعني كون الطلب عين الإرادة، أو مغايراً لها.

في المغايرة بين الطلب والإرادة

**والحاصل**[2]: أنّه لا ريب في المغايرة بين مفهوم الإرادة ومفهوم الطلب؛ فإنّ المفهوم من الأوّل هو الكيفيّة النفسانيّة القائمة بالنفس، والمفهوم من الثاني هو كون الشخص بصدد تحصيل ما هو المطلوب بنحوٍ من العمل والحركة نحوه، فالأوّل من مقولة: «الكيف» والثاني من مقولة: «الفعل»، ولا ريب في المغايرة التامّة بين المقولتين، وبذلك يتّضح ما في دعوى اتّحادهما مفهوماً ومصداقاً.

**ثمّ إنّه** إن كان المراد من اتّحادهما أنّهما متّحدان مفهوماً وخارجاً كما صرّح به بعضهم[3] بأن يكونا من قبيل اللفظين المترادفين كـ«الإنسان»، و«البشر»، فهذا ممّا يكذبه الوجدان؛ لما عرفت من كون الإرادة من مقولة «الكيف»، والطلب من مقولة «الفعل».

وإن كان المراد بذلك أنّهما وإن اختلفا مفهوماً إلّا أنّهما متّحدان خارجاً نظير الإرادة والنيّة والقصد في كون ما في الخارج أمراً واحداً يعبَّر عنه بالإرادة تارةً، وبالنيّة أُخرى، وبالقصد ثالثةً باعتبارات مختلفة، فهو وإن كان له صورة

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٥/١.

٢. أزنع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: ٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٤/١.

علميّة، وكان أهون من الأوّل، إلّا أنّه مع ذلك لا يخفى ما فيه من الفساد، وإلّا لصحّ أن يكون الطلب مساوقاً لهذه الأمور الثلاثة، بحيث تكون هذه العبائر الأربع متّحدة المفاد خارجاً وإن اختلفت مفهوماً، والوجدان شاهد بخلاف ذلك، كما عرفت[1] هذا كلّه بالقياس إلى الوجهة اللفظيّة.

وأمّا الكلام في ذلك من جهة نفس الواقع مع قطع النظر عمّا تقتضيه الجهة اللفظيّة، فتنقيحه في مقامين:

**الأوّل:** في المغايرة أو الاتّحاد بينهما بالنسبة إلى الواجب تعالى وتقدّس.

**المقام الثاني:** في المغايرة والاتّحاد بينهما بالنسبة إلى الممكن.

ولنقدّم المقام الثاني على الأوّل لسعة مجال التعبير في المقام الثاني، ومنه يتّضح الكلام في المقام الأوّل؛ فإنّهم قد ذكروا إرجاع جميع الصفات فيه تبارك وتعالى إلى «العلم» و«القدرة»، ولأجل ذلك يكون مجال التعبير فيه في مقام النقض والإبرام ضيّقاً، مضافاً إلى لزوم التحذّر من سوء الأدب.

**فنقول:** إنّ من تعلّقت إرادته بشيء لا بُدَّ أن يكون تعلّق إرادته به مسبوقاً بتصوّره، وبالتصديق بفائدته، وهذا ممّا لا إشكال ولا نزاع فيه، وعمدة النزاع إنّما هو في أنّه هل يكفي في صدور ذلك الشيء عنه تعلّق إرادته به، بحيث يكون الفعل معلولاً للإرادة، أو أنّه لا بُدَّ في ذلك من أمرٍ آخر وهو كونه بصدد تحصيله - أعني ذلك الفعل - من النفس الذي عبّرنا عنه بالطلب؟ فالقائلون بالاتّحاد قالوا بالأوّل، والقائلون بالمغايرة قالوا بالثاني.

في إشكال الجبر ودفعه

ولا ريب أنّه يلزم الجبر على القول الأوّل؛ لأنّ الإرادة وكذلك مقدّماتها غير اختياريّة، فإذا كان الفعل معلولاً لها كان غيرُ اختياريّ.

---

١. أي أنّ أحدهما من مقولة (الكيف)، والآخر من مقولة (الفعل).

ودفع هذا الإيراد بالالتزام بكفايّة صدوره بالإرداة في كونه اختياريّاً - و إن انتهى إلى ما ليس بالاختيار- التزام بالجبر، وإسقاط لحديث الأمربين الأمرين؛ فإنّ مجرّد كون الفعل صادراً بالإرادة لا يكفي في خروج العقاب عليه عن كونه ظلماً وعقاباً على ما ليس بالاختيار، وليس تسميته حينئذٍ اختياريّاً مع الاعتراف بانتهائه إلى ما ليس بالاختيار إلّا محض اصطلاح، وتسمية لا واقعيّة لها، وما ذلك إلّا من جهة ما زعموه من اتّحاد الطلب والإرادة، وإنّه لا يتوسّط بين فعل الفاعل وبين إرادته التي هي من كيفيّات النفس فعل من أفعال النفس، وتخيّل أنّ الفعل معلول للإرادة؛ ولأجل ذلك التزموا بأنّه تعالى فاعل بالإيجاب، وذكروا أنّه إن شاء فعل، ولو شاء أن لا يفعل لم يفعل، وليس لهم برهان على ما تخيّلوه من الاتّحاد والعينيّة سوى ما يذكرونه من أنّا لا نجد في أنفسنا صفة أُخرى قائمة بالنفس مغايرة للعلم والإرادة، فلا بُدَّ أن يكون الطلب عين الإرادة وإلّا لكانت هناك صفة أُخرى، والمفروض أنّا لا نجد غير الإرادة.

**وفيه:** ما عرفت[1] من شهادة الوجدان بوجود مرتبة رابعة متأخّرة عن الإرادة التي هي من الكيفيّات النفسانيّة، وتلك المرتبة هي فعل نفسانيّ كان هو المسمّى بالطلب، وبواسطة ذلك الفعل النفسانيّ يكون الفعل الخارجيّ اختياريّاً ومنسوباً إلى فاعله، فالإرادة من مقولة «الكيف» وهي لا تؤثّر ابتداءً في الفعل، وإنّما المؤثّر هو الطلب الذي هو من أفعال النفس وهو من مقولة «الفعل»، وشتّان بين ما هو من مقولة «الكيف» وما هو من مقولة «الفعل».

ومن ذلك يتّضح لك الإشكال فيما أفاده في الشرائع في تعريف النيّة:

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤٩) من هذا الجزء.

«بأنّها إرادة تُفعل في القلب»[١]؛ إذ لا يصحّ أن يكون ما هو من[٢] مقولة «الكيف» - أعني الإرادة - فعلاً من أفعال النفس، وإنّما هي من الكيفيّات النفسانيّة دون الأفعال النفسيّة.

في أنّ معنى صيغة «افعل» هو النسبة الإيقاعيّة

**أفاد** (دام ظلّه) في أوّل هذا الدرس - إلحاقاً بما تقدّم[٣] ليلة الأربعاء - ما حاصله: أنّه ليس معنى الهيئة في صيغ «افعل» هو الطلب، بل ليس معناها إلّا تلك النسبة الإيقاعيّة - أعني إلقاء المبدأ على المخاطب وإيقاعه عليه -، وهذه النسبة الإيقاعيّة التي أوجدتها الهيئة تكون مصداقاً للطلب إذا كان الغرض والغاية من إيجاد تلك النسبة الإيقاعيّة هو طلب المادّة من المخاطب، وربّما كان الغرض والغاية من ذلك هو التهكّم، أو التهديد، أو نحو ذلك من الأغراض والدواعي الباعثة على إيجاد تلك النسبة الإيقاعيّة، فليس مفاد الهيئة هو الطلب.

**نعم**، إنّ الطلب مفهوم ينطبق على تلك النسبة التي أوجدتها الهيئة إذا كان إيجادها في مقام الطلب، وبغرضه وداعيه، كما هو الشأن في جميع المعاني الحرفيّة؛ فإنّها معانٍ إيقاعيّة إيجاديّة، وينطبق عليها مفاهيم اسميّة، كـ«همزة الاستفهام» - مثلاً - فإنّ المعنى الذي توجده هو طلب الإخبار، وينطبق عليه مفهوم الاستفهام، لا أنّ معناها هو الاستفهام.

**والحاصل**: أنّ المعاني التي تُوجدها الحروف مصاديق لما يوافقها من المفاهيم الاسميّة، لا أنّها عين تلك المفاهيم الاسميّة وإلّا لكانت معانٍ اسميّة.

وهكذا الحال فيما توجده صيغة «افعل» من النسبة الإيقاعيّة، وما ينطبق

---

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٢٠/١.

٢. قوله: (من) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: صفحة (٢٤٧) من هذا الجزء.

على تلك النسبة الإيقاعيّة من مفهوم الطلب، فإنّه لا يمكن القول بأنّ ما توجده صيغة «افعل» هو الطلب، فإنّ ذلك من باب خلط المفهوم بالمصداق.

المقدمة الأولى في بيان الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة

**فقد**[1] **تلخّص**: أنّ نفي الجبر يتوقّف على مقدّمتين:

**الأولى**: أنّه كما أنّ لنا في سلسلة الإرادة التشريعيّة مراتب أربع: تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد نحوه، وطلبه من المأمور وتحريكه نحوه، فكذلك هذه المراتب الأربع بعينها موجودة في الإرادة التكوينيّة، وهي تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، وتعلّق الشوق المؤكّد به، وطلبه وتحريك العضلات نحوه.

ولا فرق بين الإرادتين غير أنّه في الأولى يكون الطلب والتحريك متعلّقاً بالمأمور، وفي الثانية يكون الطلب والتحريك متعلّقاً بالعضلات، وأنّه لا بُدَّ في الإرادة التكوينيّة من تلك المرتبة الرابعة - أعني طلب الشيء وتحرّك النفس نحوه بتحريك العضلات - فالإرادة كيفيّة نفسانيّة والطلب فعل نفسانيّ، وهي من مقولة «الكيف» وهو من مقولة «الفعل».

**وحاصله**: هو كون الشخص بصدد تحصيل ما هو محبوبه ومراده بنحوٍ من العمل، والحركة نحوه فيما كان يتوقّف حصوله على ذلك، لا أنّ نفس تلك الأعمال الخارجيّة التي يتوقّف عليها حصول المطلوب هي نفس الطلب، بل إنّ تلك مقدّماته وهو الغاية لها، وإنّما حقيقة الطلب هو ذلك الفعل النفسانيّ وانطباقه على نفس ذلك الفعل النفسانيّ المجرّد عن المقدّمات العمليّة من باب «خذ الغايات، واترك المبادىء».

المقدمة الثانية في صدور الأفعال باختيار النفس

**المقدّمة الثانية**: أنّ ذلك الفعل النفسانيّ المعبّر عنه بالطلب - الذي هو

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في باقي هذا الأسبوع من جهة وفاة العسكريّ ﷺ، وكان الشروع الأحد: ٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ».

المرتبة الرابعة، والإرادة هي المرتبة الثالثة - ليس معلولاً للإرادة، بل هو يوجد في النفس بنفسه، وهو الاختيار نفسه، وتكون الإرادة مرجّحة له.

وأساس هذه المقدّمة مبنيّ على المنع من بطلان الترجيح بلا مرجّح شخصيّ، والاكتفاء في مقام التساوي بالمصلحة النوعيّة، كما يشاهد في إقدام الجائع على أكل أحد الرغيفين، وإلّا فلو قلنا بأنّه لا بُدَّ من المرجّح الشخصيّ لكان الإقدام في مثل هذا المقام ممتنعاً، والمفروض عدم امتناعه، وما ذلك إلّا لأجل الاكتفاء في الإقدام بالمصلحة النوعيّة، وهي في المثال سدُّ فورة الجوع، وإن لم يكن مرجّح شخصيّ لأحد الرغيفين على الآخر.

ومن هنا أورد الإمام الرازيّ على الحكماء القائلين ببطلان الترجيح بلا مرجّح بأنّه لِمَ كانت حركة الأفلاك على هذه الكيفيّة، ولم يوجدها القادر الحكيم على عكس هذه الكيفيّة، بأن تكون متحرّكة من الغرب إلى الشرق - مثلًا - وما ذلك إلّا لعدم بطلان الترجيح بلا مرجّح، وللاكتفاء في مقام العمل بالمصلحة النوعيّة القائمة بكلٍّ من المتساويين[1].

ولقد وقع الحكماء في حيص وبيص من هذا الإشكال حتّى أنَّ الملا صدرا في شرح الأُصول لم يقدر على الجواب عنه إلاّ برمي الإمام الرازيّ بأنّه إمام المشكّكين[2]، ونحو ذلك من العبائر الدالّ على العجز عن الجواب.

وحيث قد تحقّق لك: أنّ لنا بعد الإرادة مرتبة رابعة وهي الفعل النفسانيّ المعبّر عنه بالطلب، وأنّ الإرادة ليست علّة في هذا الفعل النفسانيّ، وأنّه يصدر عن النفس بلا علّة، يتّضح لك أنّ الأفعال إنّما تصدر عن النفس بلا علّة تكون

---

١. يُنظر: المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ٤٨٧/٢.
٢. يُنظر: شرح أُصول الكافي: ٢٤٩/٤.

موجبة لصدورها عنها، وأنّها بذلك تكون اختياريّة غير مجبور عليها، وأنّ ذلك الفعل النفسانيّ الذي هو الطلب هو الاختيار نفسه، فتكون الأفعال الخارجيّة صادرة بالاختيار، ولا تكون مُنتهية إلى ما ليس بالاختيار الذي هو جبر محض، وإنّما وقعوا فيه من جهة إنكارهم لتلك المرتبة الرابعة، وتخيّلهم أنّ الطلب عين الإرادة.

**فقد تلخّص**[1]: أنّ المدار في نفي القول بالجبر على إثبات المقدّمة الرابعة التي هي عين الاختيار، وعلى أنّ تلك المقدّمة غير معلولة للإرادة، بل إنّ الإرادة تكون بمنزلة المرجّح ليس إلّا، وإنّ الموجب للاختيار هو المصلحة النوعيّة الحاصلة في المتساويين.

ولا فرق في ذلك بين الإرادة التشريعيّة والإرادة التكوينيّة، وتلك المقدّمة الرابعة تسمّى طلباً في التشريعيّة، وتسميتها بالطلب في الإرادة التكوينيّة من باب «خذ الغايات، واترك المبادئ».

**نعم**، صدق الطلب على تلك المقدّمة الرابعة في الإرادة التشريعيّة أوضح منه في الإرادة التكوينيّة، ولا يبعد أن يكون ذلك ناشئاً عن كثرة الاستعمال في محاورات الأُصوليّين، وإلّا فإنّ استعمال الطلب في مقام الإرادة التكوينيّة في محاورات أهل اللسان ليس بقليل، كما في مثل «اطلبوا العلم»[2]، و«يلزم طلب الماء غلوة سهمين»[3]، ونحو ذلك.

وليس نزاعنا في التسمية، بل إنّ جلّ النزاع إنّما هو في ثبوت تلك المقدّمة الرابعة التي عليها مدار نفي الجبر وما شئت فسمّها، وإنّما وقع من وقع في الجبر من الأساطين[4] من جهة إنكارهم لتلك المقدّمة، فتخيّلوا أنّ

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٢. الكافي: ٣٦/١، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ح١.

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢٠٢/١، كتاب الطهارة، ب٨، ح٦٠.

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٤/١، وما بعدها.

المقدّمات ثلاث، وأنّ آخرها هي الإرادة، وهي علّة في صدور الفعل، فيكون الفاعل مكوكاً بتلك المقدّمات إلى أن يتحقّق منه الفعل، وتخيّلوا أنّه يكفي في كون الفعل اختيارياً صدوره بالإرادة، وإن انتهى إلى ما ليس بالاختيار، حتّى أنّهم التزموا بذلك في أفعاله تعالى فالتزموا بأنّه تعالى فاعل بالإيجاب، هذا كلّه فيما يعود إلى نفي الجبر.

في معنى التفويض

وأمّا التفويض، فمجمل الكلام فيه إنّه مبنيّ على مقدّمة، وهي هل العلّة المحدثة علّة مبقية، وأنّ الباقي من الأكوان لا يحتاج إلى مؤثّر وحينئذٍ يكون العبد بعد أن أوجده الله تعالى مفوّضاً في أفعاله، وأنّه لا يحتاج في إيجاده وبقائه وسائر أفعاله إلى أزيد من إفاضة الوجود عليه؟[1].

**وفيه:** المنع من هذه المقدّمة، بل التحقيق أنّ كلّ ممكن كما يحتاج في وجوده إلى علّة موجدة، فكذلك يحتاج في بقاء وجوده، وفي إرادته ومشيئته، وفي فعله إلى ذلك الفيض، وإلى تلك العلّة التي هي منبع وجوده، بحيث إنّه لو انقطع عنه ذلك الفيض في حال من تلك الأحوال انعدم بالمرّة، فهو كما يحتاج في أصل وجوده إلى تلك العلّة، فكذلك يحتاج إليها في بقائه، وفي إرادته ومشيئته، وفي اختياره، وفي فعله، فلا يكون مريداً، ولا مختاراً، ولا فاعلاً بنفسه، وإنّما يكون كلُّ ذلك بواسطة ذلك الفيض الذي هو العلّة في أصل وجوده، فلا يكون فعله مفوضاً إليه، كما لا يكون مجبوراً عليه، بل أمر بين أمرين.

في معنى التوفيق، والخذلان، والأمر بين الأمرين

**فالحاصل:** أنّه بأصل وجوده، وبقائه، وبإرادته، وباختياره، وبفعله محتاج إلى ذلك الفيض، ولو انقطع عنه ذلك الفيض في حال من تلك الأحوال كان

---

١. يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٢/٢٠٣، وما بعدها.

عدماً محضاً، وما يصدر منه من أفعال الخير وأفعال الشر فهي أيضاً بذلك الفيض، وأنَّ ذلك الفيض متّصل به، وبه قوام وجوده وبقائه، ويستمرّ معه ذلك الفيض إلى أن يصل إلى درجة الفعل ينشعب شعبتين، وهو باختياره يجعل ذلك الفيض في شعبة الخير، أو يجعله في شعبة الشر بواسطة ما يحدث عنده من دواعي الخير الراجعة إلى العقل، ومن دواعي الشر الراجعة إلى الجهل؛ فإنَّ منبع الشرور هو الجهل، ومنبع الأفعال الخيريّة هو العقل.

ولأجل ذلك ورد في الحديث القدسيّ ما مضمونه: «خطاب ابن آدم بأنَّ ما يصدر منك من أفعال الخير، فأنا أولى به، وما يصدر منك من أفعال الشر، فأنت أولى به»[1] لكون الداعي على الأوّل هو العقل، وهو من فيضه تعالى، والداعي على الثاني هو الجهل، وهو من جهة العبد، والتوفيق عبارة عمّا يُوجب قوّة الجهة الأولى من أفعال الخير، والخذلان عبارة عمّا يُوجب قوّة الجهة الثانية، كما ورد في من ترك صلاة الليل ثلاثاً بال الشيطان في أذنه، وأصمّ سمعه (عن دواعي الخير)[2] وذلك - أعني عدم سماعه لدواعي الخير الذي هو عبارة أُخرى عن الجهل - يكون موجباً لبعده عن مولاه، وسقوطه عن نظره، وهو معنى الخذلان، والتوفيق بخلافه، نسأله تعالى أن يوفّقنا لما فيه صلاح آخرتنا - إن شاء الله تعالى - ونعوذ به من الخذلان، ونسأله الهداية إلى سواء السبيل، إنّه أرحم الراحمين وأكرم المسؤولين *.

---

* هذا ما فهمته منه (دام ظلّه)، ولكنّي لم أقدر على ضبطه وإتقانه، وقد فاتني أغلب ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة، ولعلّ أغلب هذا الذي رسمته مغاير لما أفاده (دام ظلّه).

---

١. يُنظر: تفسير القمّيّ: ٢١٠/٢.

٢. يُنظر: بحار الأنوار: ٢٦٣/٦٠، تتمّة كتاب السماء والعالم، ب ٣، ح ١٤٤.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) نقل ما نقله الملا صدرا في شرح الأُصول[١] عن بعض القائلين بالجبر من البرهان عليه بصورة مثال النملة، وما رأته من الخط الأسود على البياض، وسؤالها منه لم سوّدته؟

وجوابه: أنّ القلم أجراني، وجواب القلم أنّ الإصبع حرّكني، وجواب الإصبع أنّ العضلات حرّكتني، وجواب العضلات بأنّها مقهورة للنفس، وهكذا إلى أن[٢] يصل إلى ما فوق ذلك.

**فقد**[٣] **تلخّص**: أنّ لنا مرتبة رابعة بعد الإرادة، وأنّ تلك المرتبة الرابعة هي المسمّات بالطلب، وهو مغاير للإرادة مفهوماً وخارجاً؛ فإنّه من مقولة «الفعل»، وهي من مقولة «الكيف»*، وأنّ دعوى اتّحادهما خارجاً واختلافهما مفهوماً يكذبها الوجدان واختلاف مقولتيهما.

---

* **قلتُ**: رُبّما يُقال: إنّها - أعني الإرادة - من مقولة «الفعل»، ولعلّ النزاع المذكور - أعني كونها من مقولة «الكيف» أو من مقولة «الفعل» - لفظيّ، فمن يدّعي أنّها من مقولة «الكيف» عنى بها الشوق المؤكّد، ومن يدّعي أنّها من مقولة الفعل عنى بها الاختيار نفسه الذي هو المقدّمة الأخيرة المتوسّطة بين الفعل والشوق المؤكّد.

ولا ريب أنّه - أعني الاختيار الذي عبّرنا عنه بالطلب - من مقولة «الفعل»، ولا أظنّ أحداً يدّعي أنّ ذلك الاختيار من مقولة «الكيف»، كما أنّي لا أظنّ أحداً يدّعي أنّ الشوق المؤكّد من مقولة «الفعل».

تقريب آخر لاندفاع الجبر

ثمّ إنّ اندفاع الجبر بما تقدّم[٤] تفصيله واضح إذا كان تقريبه بأنّ الفعل معلول للإرادة، وهي غير اختياريّة؛ لما عرفت من أنّه غير معلول للإرادة التي

---

١. يُنظر: شرح أُصول الكافي: ٣٩٤/٤، وما بعدها.

٢. قوله: (أن) من نسخة (ب).

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد (١٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: صفحة (٢٥١) من هذا الجزء.

في فساد دعوى اتّحادهما مفهوماً وخارجًا

**ومنه يظهر فساد دعوى اتّحادهما مفهوماً وخارجاً، وعلى الظاهر أنّ هذه الدعوى من مختصّات الكفاية[1]؛ إذ أقصى ما قيل: إنّهما متّحدان خارجاً مختلفان مفهومًا[2]، أمّا اتّحادهما مفهوماً وخارجاً فعلى الظاهر أنّه لم يقل به أحد.**

---

هي عبارة عن نفس الشوق المؤكّد، لوجود ذلك الشوق بنفسه، أو بما هو آكد وأقوى منه في الشوق إلى الممتنع، مثل «الشوق إلى ملاقاة الحبيب الميّت»، أو «الشوق إلى بعض المحرّمات» مع وجود حاجز التقوى.

وكذلك الحال لو قرّب الجبر بالانتهاء إلى الإرادة الأزليّة التكوينيّة، فإنّ الفعل الخارجيّ لم يستند إليها، ولم يكن ذلك الفعل مخلوقاً لها - كما يدّعيه أهل الجبر من أنّ أفعال العباد مخلوقة له تعالى، بأنّه تعالى - خلق الفاعل وأوجده، لا أنّه خلق فعله أيضاً.

**نعم**، كانت الإرادة التكوينيّة التي هي العلم بصلاح النظام قد تعلّقت بصدور ذلك الفعل من فاعله باختياره، وقد صدر منه كذلك، غايته أنّه لا بُدَّ من صدوره باختياره، لا أنّه مجبور على صدوره، فإنّ التحتم غير الجبر.

هذا إن كانت الإرادة التكوينيّة مجرّد العلم بالصلاح المتعلّق بالنظام، وإن كانت عبارةً عن العلّة الموجدة المعبّر عنها بـ«كن» فلا نسلّم تعلّقها بالفعل، و إنّما أقصى ما في البين هو تعلّقها بإيجاد الفاعل، غايته أنّ ذلك الفاعل يختار الفعل ويوجده باختياره.

و إن قرّب الجبر بالانتهاء إلى النفس والذات وهما غير اختياريين، فهو أوضح فساداً، فإنّ فعل النفس بالاختيار هو الذي يكون محطّ التكليف والعقاب، وقد صدر الفعل منها بالاختيار ووجود النفس ليس علّة لذلك الفعل والاختيار بل إنّ ذلك الاختيار فعلته النفس وأوجدته هي، ولا تعاقب إلّا على فعلها.

**وأمّا** السؤال عن أنّه لِمَ أوجدته النفس؟ فلنا أن نقول في جوابه: إنّها أوجدته وفعلته بلا علّة، وبلا سبب يوجب عليها إيجاده، بل فعلته من تلقاء نفسها، أو بمرجّح رجّح لها ذلك، وهو ذلك الشوق المؤكّد، لا أنّ الشوق المذكور كان علّة في ذلك الاختيار؛ لما عرفت من تعلّقه بالممتنع، فتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٤/١.

٢. يُنظر هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٨٧/١.

**وكيف كان**، فقد ظهر لك ممّا تقدّم[١] أنّ حقيقة الطلب هو كون الشخص بصدد تحصيل مراده من دون فرق في ذلك بين الإرادة التشريعيّة والإرادة التكوينيّة؛ فإنّ الطلب فيهما معاً عبارة عن التصدّي لتحصيل المراد، وهو في الأوّل عبارة عن تحريك العبد نحو المطلوب، وفي الثانية عبارة عن تحريك العضلات نحوه.

ومنه يظهر أنّه لا معنى لما في الكفاية من كونه إنشائيًّا[٢]؛ إذ أنّ الطلب أمر واقعيّ، وهو من مقولة «الفعل»، وهو غير قابل لأن يكون إنشائيّاً.

في الأوامر الامتحانيّة تشمل الطلب أم لا

**وأمّا الأوامر الامتحانيّة**، فهل يتحقّق فيها الطلب أم لا؟

رُبّما يُقال بالأوّل بناءً على أنّ توجيه إرادة المأمور نحو المطلوب هو عبارة عن الطلب.

ورُبّما يُقال بالثاني بناءً على أنّ حقيقة الطلب هو كون الآمر بصدد تحصيل نفس المطلوب، وهو غير حاصل في الأوامر الامتحانيّة.

**وبالجملة**: لا ريب في أنّ حاق مفاد الصيغة إنّما هو النسبة التي هي عبارة عن إلقاء المادّة على المأمور، ولا ريب في كون النظر إلى هذه النسبة نظراً آليّاً، وأنّها مفاد الهيئة، كما أنّه لا ريب في أنّ النظر إلى المادّة نظر استقلاليّ، ولكن تارةً يكون الغرض من ذلك هو حصول تلك المادّة، كما في الأوامر الحقيقيّة، وحينئذٍ يكون النظر إلى تحريك إرادة العبد نحو المطلوب نظراً آليّاً، وتارةً لا يكون الغرض المنظور إليه استقلالاً هو حصول المادّة، بل يكون الغرض والمنظور إليه استقلالاً هو نفس تحريك إرادة العبد نحو المطلوب، كما في الأوامر الامتحانيّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٥٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٣/١.

**وإن قلنا:** إنّ حقيقة الطلب هو كون الغرض حصول ما هو المطلوب لم ينطبق الطلب على الأوامر الامتحانيّة، وإن قلنا: إنّ حقيقة الطلب هو كون الغرض تحريك إرادة العبد نحو المطلوب وإن لم يتعلّق له غرض بنفس المطلوب كان الطلب منطبقاً على الأوامر الامتحانيّة، كما ينطبق على الأوامر الحقيقيّة، ولا أثر يترتّب على هذا النزاع.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، وفي الجهة الثانية من الجهات المتعلّقة بصيغة الأمر.

الجهة الثالثة في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

**الجهة الثالثة:** في كون الصيغة للوجوب، أو[1] أنّها للأعمّ منه ومن الاستحباب.

فقيل: إنّها موضوعة للوجوب، مجاز في الندب[2].

وقيل: إنّها للقدر المشترك[3].

وقيل: غير ذلك[4].

وربّما يُشكل على القول بأنّها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب بأنّ مفاد الهيئة معنى حرفيّ، وهو لا يدخله التجوّز[5].

**وفيه:** أنّه لا ريب في استعمال الحروف في غير ما وضعت له، غاية الأمر لا بُدَّ من العناية في ذلك وإرجاع التجوّز والتنزيل إلى المتعلّق؛ لإباء المعاني الحرفيّة عن القابليّة للتنزيل والتجوّز.

---

١. قوله: (أو) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: العدّة في أُصول الفقه: ١٧١/٢، ومعالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٦.

٣. يُنظر: الذريعة إلى أُصول الشيعة: ٥٣/١.

٤. يُنظر: المستصفى في علم الأُصول: ٧٠/٢، والوافية في أُصول الفقه: ٦٨.

٥. يُنظر: المشتقّات: ١٢٦.

**والحاصل**[1]: أنَّ الأقوال في هذا المقام كثيرة، إلّا أنَّ عمدتها وأهمّها قولان: أحدهما: أنَّها للوجوب. والآخر: أنَّها للقدر المشترك.

ومرادنا من كونها للوجوب الأعمّ من كونها حقيقة فيه، أو أنَّه الظاهر منها عند الإطلاق، أو أنَّه بحكم العقل.

والإيراد على كونها حقيقة في الوجوب بكثرة الاستعمال في الندب، ويلزوم التجوّز في المعنى الحرفيّ مندفع.

أمّا الأوّل: فبأنَّ هذا النزاع لا يكون مقصوراً على لغةٍ خاصّة حتّى يستدلّ فيه بالاستعمال والتتبّع من لغة العرب.

وأمّا الثاني: فبضرورة استعمال الحروف في غير ما وضعت له.

**نعم**، يرد عليه أنّا لا نجد فرقاً بين ما يُستفاد من الصيغة في الوجوب، وما يُستفاد منها في مقام الندب؛ كي يُقال: إنَّها حقيقة في الأوّل مجاز في الثاني.

وهكذا الحال في الطلب في مقام الإرادة التكوينيّة؛ إذ لا نجد فرقاً بين تحريك النفس للعضلات فيما هو من الأمور اللازمة التحصّيل، وبين التحريك فيما هو غير لازم التحصّيل، بل إنَّ الإرادة التي ينتقل منها إلى الطلب - أعني ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات - في الإرادة التكوينيّة، ولطلبه والبعث نحوه في الإرادة التشريعيّة، لا نجد فرقاً فيها بين ما هو لازم التحصّيل، وبين ما هو غير لازم التحصّيل.

**نعم**، الفرق إنّما هو في مقدّمات تلك الإرادة - أعني تصوّر ما في الشيء من المصلحة - التامّة في الأوّل والمصلحة الناقصة في الثاني.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين (١٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

في الفارق بين الوجوب والندب

**وكيف كان**، فتنقيح هذا المبحث يتوقّف على بيان حقيقة الوجوب والندب، وبيان الفرق بينهما.

فقد قيل: إنَّ الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك، والندب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك، فيكون كلٌّ منهما مركّبًا[1].

وفيه: أنَّ التركيب خلاف الوجدان، وإنَّ الوجدان شاهد ببساطة كلا الأمرين.

وقيل: إنَّ الفرق بينها في الشدّة والضعف، وإنَّ الوجوب طلب أكيد، والندب مرتبة ضعيفة من الطلب[2].

وفيه: أنّه أيضاً خلاف الوجدان، بل إنَّ الطلب واحد في الموردين لا يختلف حاله شدّة وضعفاً.

**نعم**، المصلحة في الوجوب أتمّ وآكد منها في الندب، مع تساويهما من حيث مرتبة الطلب، بل هما متساويان من حيث الإرادة التي هي من مقدّمات الطلب.

لكن الظاهر من البعث والتحريك- ولو من جهة الانصراف- هو الوجوب، ولا يحمل على الندب إلّا بقرينة، فيكون الوجوب حكماً عقليّاً، وهو عبارة عن لزوم الانبعاث إلى ما بعث عليه المولى، إلّا أن يكون هناك قرينة على عدم لزوم الانبعاث المذكور، فيكون الطلب ندبيّاً.

**وحاصل**[3] **الأمر**: أنّك قد عرفت[4] أنَّ مفاد الهيئة إنّما هو النسبة الإلقائيّة

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٤.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٦٣/١.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: صفحة (٢٥٣) من هذا الجزء.

التي هي عبارة عن إلقاء المادّة على المخاطب، وأنّ استعمال هذه الهيئة تارةً يكون في مقام البعث والتحريك، فتكون مصداقاً للطلب، وأخرى يكون في مقام التعجيز أو التهديد ونحوهما، فتكون مصداقاً لذلك أيضًا*.

في بساطة الوجوب والندب وعدم تركّبهما

**ثمّ أفاد** (دام ظلّه) ما حاصله: أنّه لا فرق في هذا البعث بين كونه في مقام الوجوب، وكونه في مقام الندب؛ لما عرفت من عدم المائزبين هذين النحوين - أعني الوجوب والندب - وإنّ جعل أحدهما عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، والآخر عبارة عن طلب الفعل مع الترخيص في

---

* **قلتُ**: والتمييزبين هذين النحوين من الاستعمال إنّما يكون بقرائن المقام والسياق، ولا يبعد أن تكون السيرة العقلائيّة عند أهل المحاورة قد استقرّت على الحمل على كون الاستعمال في مقام البعث، وأنّه كان بهذا الداعي، وأنّها صدرت في ذلك المقام، ولا يحمل على غيره من الدواعي إلّا بقرينة.

ولا يخفى أنّ تسمية هذه الأمور بالدواعي إنّما هو بالنظر إلى حصولها بإيقاع تلك النسبة الإلقائيّة في مقام أحد هذه الأمور، فإنّ إيقاع تلك النسبة في مقام بعث العبد وتحريكه يكون بعثاً له على المادّة وتحريكاً له نحوها، وذلك عين الطلب الذي تقدّم أنّه عبارة عن كون الشخص بصدد تحصيل مراده، فتسميته بالداعي على ايجاد الصيغة نظراً إلى كونه حاصلاً بذلك إذا كان إيجادها في ذلك المقام، فتكون الغاية من إلقاء الصيغة هو تحقّق الطلب.

**ومن الواضح** أنّ الغاية المترتّبة على صدور الشيء تكون داعياً وباعثاً على صدوره، وهكذا الحال في بقيّة هذه الدواعي، لا أنّ هذه الأمور تكون صفات نفسانيّة قائمة بالنفس، ويكون قيامها بالنفس داعياً إلى إلقاء الصيغة، كما يستفاد من الكفاية[1]، انتهى.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٩٤/١.

الترك كما عليه المتقدّمون، قد عرفت فساده، وتبيّن لك بساطة كلّ واحدٍ من الطلبين، وإنّ دعوى تركّبهما ممّا ذكرممّا يشهد الوجدان بخلافها؛ إذ الوجدان شاهد على بساطة كلٍّ منهما، كما أنّ دعوى الفرق بينهما بالشدّة والضعف كما عليه الشيخ ﷺ[1] ومن تأخّرعنه ممّا يشهد الوجدان بخلافها أيضاً؛ إذ الوجدان شاهد على أنّ الطلب والبعث في مقام الوجوب هو عين البعث والطلب في مقام الندب من دون أدنى تفاوت بينهما في الشدّة والضعف، بل قد عرفت مساواة طلب ما هولازم التحصّيل في الإرادة التكوينيّة لطلب ما هو غيرلازم التحصيل.

**وبالجملة**: فإنّ طلب ما هولازم التحصيل عين طلب ما هو غيرلازم التحصيل بلا تفاوت بينهما في الشدّة والضعف، بل إنّ الإرادة فيهما أيضاً واحدة لا يختلف حالها شدّةً وضعفاً باختلاف متعلّقها بكونه لازم التحصيل وغيرلازم التحصيل من دون فرق في ذلك كلّه بين الإرادة التشريعيّة والإرادة التكوينيّة.

**فتلخّص لك**: أنّه لا فرق بين الطلب في مقام الوجوب والطلب في مقام الندب، وأنّه بسيط في المقامين، وأنّه لا يختلف حاله فيهما شدّةً وضعفاً.

في دلالة صيغة (افعل) على الوجوب بحكم العقل

**نعم**، هناك أمرآخريُؤخذ منه الوجوب والندب، وهو إنّ البعث والطلب الصادرمن المولى لو خلّي ونفسه يحكم العقل بلزوم الانبعاث نحوه، ويلزم بالإتيان بمتعلّقه، وهذا هو معنى الوجوب.

**وحاصله**: حكم العقل بتحتّم الإتيان بما بعث إليه المولى وطلبه من العبد، فيكون الوجوب حكماً عقليّاً لازماً لصدور البعث من المولى نحو الشيء.

ولكن ذلك الحكم العقليّ إنّما يتحقّق إذا تجرّد هذا البعث من قرينة دالّة على رضا المولى بترك ما بعث إليه، وترخيصه في ذلك والإذن منه فيه،

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٩٤/١.

وإلّا فلوكانت في البين قرينة دالّة على ذلك لم يتحقّق ذلك الحكم العقليّ، وحينئذٍ فيسمّى ذلك البعث ندبيّاً.

ومن ذلك يظهرلك الوجه في أنَّ الظاهرمن الصيغة هوالوجوب، وأنّه لا تحمل على الندب إلّا بالقرينة.

ومنه أيضاً يظهرلك صحّة استعمال الصيغة الواحدة في مقام الوجوب والندب، مثل «اغتسل للجنابة والجمعة»، إذ لم تستعمل الصيغة في مثل ذلك إلّا في حاقّ معناها، وهوالنسبة في مقام البعث.

ولكن في «غسل الجنابة» لمّا لم تقم قرينة خارجيّة على رضا الشارع بالترك حكم العقل بلزوم الانبعاث نحوه، فكان واجباً، وفي «غسل الجمعة» قامت تلك القرينة فلم يحكم العقل بذلك، فكان مندوباً من دون أدنى خلل فيما استعمل فيه صيغة «اغتسل»، ومن دون حاجة إلى تكلّف استعمالها في القدرالمشترك الذي لا وجود له على أحد القولين السابقين؛ فإنّه بناءً على مسلك القدماء من التركيب وإن أمكن وجود قدرمشترك إلّا أنّه بناءً على مسلك شيخنا ﷺ من الاختلاف بينهما في الشدّة والضعف لا يمكن تحقّق القدرالمشترك بين الطلبين كي تكون صيغة «اغتسل» مستعملة فيه، فإنَّ الطلب المتحقّق بهذه الصيغة لا بُدَّ وأن يكون محدوداً بحدّ من الشدّة أو الضعف، نظيرما يُوجد من السواد، ولا يُعقل أن يكون هذا الطلب الموجود هو القدرالجامع بين الشديد والضعيف، كما لا يُعقل أن يكون هذا الموجود من السواد هوالقدرالمشترك بين الشديد والضعيف*.

---

* **قلتُ:** بل يمكن أن يتوجّه نظيرهذا الإشكال على مسلك القدماء أيضاً، فإنَّ ما يُوجد من الطلب لا بُدَّ أن يكون محدوداً بأحد الأمرين من المنع من

الترك، أو الترخيص فيه، فإنّه بناءً على ذلك يستحيل أن يكون الموجود منه مجرّداً عن كلّ واحدٍ من الحدّين.

**نعم**، مفهوم الطلب الكلّيّ الذي هو اسميّ جامع بين المحدودين، كما أنّه جامع بين المرتبتين، لكنّ أين هذا من كون هذا الفرد الخارجيّ من الطلب الموجود بصيغة «اغتسل» قدراً جامعاً بين المحدودين، أو جامعاً بين المرتبتين؟

**ثمّ إنّ** ما أفاده (دام ظلّه) من شرح حقيقة الوجوب والندب في غاية المتانة، وفي أعلى درجات التحقيق، ولكنّ اللازم عليه أن يكون الندب محتاجاً إلى جعلين أحدهما البعث، والآخر الإذن في الترك، وإلّا فلو اقتصر على الجعل الأوّل؛ لكان العقل حاكماً بلزوم الانبعاث، وهو الوجوب.

**وبالجملة**: ليس كلامنا في مقام الإثبات كي يُقال: إنّ احتياج استفادة الندب إلى القرينة لا دخل له باحتياجه إلى جعلين، وإنّما كان كلامنا في الفرق بينهما في مقام الثبوت، وبعد تماميّة الفرق بينهما في ذلك المقام ينتقل إلى مقام الإثبات.

**ويُقال**: إنّ الندب يحتاج إلى دليل يدلّ على الرضا بالترك والترخيص فيه، وإلّا لكان مقتضى الظاهر أنّ المولى لم يصدر منه إلّا ذلك البعث، والعقل حاكم بلزوم الانبعاث نحوه[1].

وحينئذٍ، فنقول: إنّ المجعول من جانب الشارع إن كان هو مجرّد البعث والطلب كان العقل حاكماً بلزوم الانبعاث، وهو معنى الوجوب، ولا ينتفي هذا الحكم العقليّ إلّا إذا أذن لنا الشارع بالترك، وهو معنى الندب، فيكون الندب مركّباً من البعث والترخيص في الترك.

**لا يُقال**[2]: إنّ البعث نحو الشيء والترخيص في تركه متناقضان؛ لأنّ البعث نحو الشيء يقتضي حكم العقل بلزوم الانبعاث نحوه، فلا يجتمع مع الترخيص في تركه، فلا بُدَّ أن يكون في ذلك البعث المجتمع مع الترخيص نقصان يكون هو المصحّح لاجتماعه معه، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الاختلاف بينهما في الشدّة والضعف.

---

١. يُنظر: بدائع الأفكار: ٢٧٤.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٦٣/١.

**لأنّا نقول:** إنّ البعث نحو الشيء إنّما يقتضي حكمُ العقل بلزوم الانبعاث نحوه إذا لم يصدر من الشارع الترخيص في تركه، أمّا إذا صدر منه ذلك، فلا يكون البعث مقتضياً للحكم العقليّ المذكور.

**نعم،** لا بُدَّ أن يكون ذلك الترخيص لنقصان في المصلحة الداعيّة إلى ذلك البعث، ولا دخل لهذا النقصان بالنقصان في نفس البعث.

**لا يُقال:** قد عرفت أنّه لا فرق في البعث بين الموردين غاية الأمر أنّ البعث إذا كان عن مصلحة تامّة ملزمة يحكم العقل بلزوم الانبعاث، وهو معنى الوجوب، وإذا كان عن مصلحة ناقصة غير ملزمة لا يحكم العقل بلزوم الانبعاث، بل يحكم بجواز تركه، وهو معنى الندب[1].

وحينئذٍ فالندب لا يحتاج إلى جعلين، وإنّما يحتاج إلى جعلٍ واحد وهو الطلب والبعث، والعقل بعد اطّلاعه على نقصان مصلحةٍ يرخّص في تركه، ولا يحتاج إلى صدور الترخيص من جانب الشارع.

**لأنّا نقول:** هذا الوجّه مخالف لما أفاد (دام ظلّه) من توجيه الفرق بين الوجوب والندب، فإنّ حاصل ما أفاده من الفرق بينهما هو أنّ البعث بنفسه موجب لحكم العقل بلزوم الانبعاث، ولا يرتفع هذا الحكم العقليّ إلّا بوجود قرينة تدلّ على رضا الشارع بالترك وترخيصه فيه، ولا ربط لذلك بتماميّة المصلحة ونقصانها، فإنّ حكم العقل بلزوم الانبعاث إنّما ينشأ عن نفس البعث لا عن تماميّة المصلحة، كما هو مقتضى هذا الوجه.

فقد ظهر لك: أنّ هذا التوجيه لا يطابق ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين الطلبين، وهو هادم لما أسّسه (دام ظلّه)[2] في وجه ظهور الصيغة في الوجوب، فإنّه إذا كان حكم العقل بلزوم الانبعاث في الطلب الوجوبيّ، وبعدمه في الطلب الندبيّ ناشئاً عن تماميّة المصلحة في الأوّل ونقصانها في الثاني لم يكن لنا وجه لدعوى ظهور الصيغة في كون المصلحة تامّة، مضافاً إلى أنّه (دام ظلّه) دائماً يصرّح

---

١. يُنظر: **القوانين المحكمة في الأُصول**: ١٦٨/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٦) من هذا الجزء.

بأنّه لا يجب علينا اتّباع المصالح والمفاسد، وإنّما يجب علينا امتثال الأحكام الشرعيّة، فلو لم يكن البعث بنفسه موجباً لحكم العقل بلزوم الانبعاث، بل إنّما يكون الموجب لهذا الحكم العقليّ هو تماميّة المصلحة كان ذلك عبارة أُخرى عن أنّ اللازم هو اتّباع المصالح والمفاسد المعبّر عنها بالأغراض والدواعي، وقد عرفت أنّه (دام ظلّه) دائماً يصرّح بخلاف ذلك.

**وبالجملة**: فهذا التوجيه لا ينطبق على ما[1] أفاده (دام ظلّه) من وجه الفرق ووجه الظهور، ويناقض ما يصرّح به مراراً، فلا يندفع ما تقدّم[2] من لزوم كون الندب محتاجاً إلى جعلين بناءً على ما أفاده (دام ظلّه).

ويمكن أن يُقال: إنّ الندب لا يحتاج إلى الترخيص والإذن الذي هو عبارة عن الجعل الثاني كي يكون محتاجاً إلى جعلين، بل إنّما يحتاج إلى مجرّد الرضا بالترك.

وهذا التوجيه إنّما يتمّ إذا لم يكن الرضا حقيقة عبارة أُخرى عن الإذن والترخيص كما في الممكن، فإنّ رضاه ولو الباطنيّ مغاير للإذن والترخيص؛ لاحتياج الثاني إلى إنشاء بخلاف الأوّل.

أمّا إذا كان الرضا عين الإذن والترخيص كما في حقّه تعالى بناءً على أنّه لا محصّل لرضاه بالترك إلّا إذنه وترخيصه فيه، فلا يمكن أن يدفع بهذا التوجيه إشكال الاحتياج إلى جعلين.

بقي الكلام في أنّ منشأ ذلك الرضا بالترك، أو الإذن فيه ما هو:

فإن كان هو دعوى نقصان المصلحة، فهو مما لا يخفى فساده؛ حيث إنّ ذلك النقصان لو كان مؤثّراً فإنّما يؤثّر في صحّة ترك المولى لذلك البعث، أمّا بعد أن أثّرت تلك المصلحة وإن كانت ناقصة أثرها في المولى، وحملته على بعث العبد نحو مطلوبه لم يكن نقصانها صالحاً لأن يؤثّر في المولى الرضا بالترك، أو الترخيص فيه، ولا مصحّحاً لحكم العقل بعدم لزوم الانبعاث إلى ذلك المطلوب.

---

١. قوله: (ما) من نسخة (ب).

٢. يُنظر: صفحة (٢٦٥) من هذا الجزء.

**وبالجملة**: فنقصان المصلحة إنّما ينفع في صحّة عدم صدور البعث من المولى، وأمّا بعد صدور البعث منه، ولو لتلك المصلحة القليلة، فلا معنى لرضاه بالترك، أو ترخيصه فيه، ولا وجه لحكم العقل بجواز الترك.

وإن كان المنشأ في ذلك هو دعوى مزاحمة تلك المصلحة بمفسدة تقتضي الترك.

**ففيه**: إنّ تلك المصلحة وهاتيك المفسدة إن كانتا متساويين[1] سقطتا، ولم يؤثّر شيء منهما، وإلّا صدر البعث على طبق ما هو الأقوى منهما إمّا بعثاً نحو الفعل، وإمّا بعثاً نحو الترك.

وإن كان المنشأ في ذلك هو دعوى وجود مصلحة في الفعل، ومصلحة في الترك وتساوي هاتين المصلحتين.

**ففيه**: إنّه لا معنى للندب حينئذٍ، بل يكون ذلك الفعل متساوي الطرفين، فيكون مباحاً، وإن كانت إحدى المصلحتين أقوى صدر البعث على طبقها، ولزم بحكم العقل الجري على طبق ذلك البعث.

ولكن لا يخفى أنّه لا حاجة في تصحيح الترخيص إلى شيء من هذه الوجوه، بل يكفي فيه أن تكون المصلحة في نفس الترخيص والإذن في الترك، وإن لم تكن مصلحة الفعل ناقصة، أو مزاحمة بمنقصةٍ فيه، أو بمصلحةٍ في نفس الترك.

**نعم**، يمكن أن تكون المصلحة التي لاحظها المولى في الترخيص هي نقصان مصلحة الفعل، إمّا بنفسها، أو من جهة مزاحمتها بما ذكر من مفسدته، أو مصلحة الترك، فتأمّل.

فإنّك قد عرفت[2] أنّ مجرّد نقصان مصلحة الفعل بذاتها، أو بواسطة المزاحمة بما ذكر لا يصحّح الترخيص في الترك ما لم يكن في نفس ذلك الترخيص مصلحة تدعو إلى صدوره، فإذا تبيّن لك أنّه لا بُدّ أن يكون الترخيص

---

١. كذا في الأصل، والمناسب (متساويتين).

٢. يُنظر: صفحة (٢٧٠) من هذا الجزء.

في استعمال الماضي والمضارع في الطلب

**أفاد (دام ظلّه)** أنّ الوجوب عبارة عن تماميّة علّة وجود الشيء في عالم التكوين، أو في عالم التشريع.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) ذكر استعمال صيغة الماضي والمضارع في الطلب، وأفاد ما حاصله: أنّا قد قدّمنا فيما سبق[1] أنّ بعض الهيئات ممحضة للإنشاء، كما في صيغة «افعل»، فإنّها لا تستعمل في مقام الإخبار أصلاً، وبعضها قابلة للاستعمال في مقام الإنشاء[2]، كما أنّها قابلة للاستعمال في مقام الإنشاء.

**ثمّ إنّ** ما يستعمل في مقام الإنشاء تارةً يكون لإنشاء المادّة، كما في «بعت» و«أبيع» ونحوه ممّا يكون المادّة فيه قابلة للإنشاء، وأخرى يكون لإنشاء البعث نحو المادّة، وهذان النحوان متعاكسان، حيث إنّ استعمال هيئة الماضي مثل «بعت» في مقام إرادة إنشاء المادّة أظهر في ذلك من هيئة المضارع، مثل «أبيع».

---

لمصلحة في نفس الترخيص تعرف أنّ ذلك من الشواهد على احتياج الندب إلى جعلين مستقلّين الطلب والترخيص في الترك، ولا ربط لأحد هذين الجعلين بالآخر، لصدور كلّ منهما عن مصلحة خاصّة تدعو إليه، ولكنّ لازم ذلك أن يكون الحكم الترخيصيّ في المستحبّات ناشئاً دائماً عن مصلحة في الجعل، ويمكن القول باستغرابه.

فالأولى أن يُقال: إنّ المصلحة إذا كانت تامّة كان الجعل الواحد كافياً في استيفائها، وإن كانت ناقصةً، فالجعل الواحد وإن كفى في استيفائها إلّا أنّه لا مانع من استيفائها بجعلين أحدهما طلب الفعل، والآخر الترخيص في الترك، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤٧) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الإخبار).

ولعلّ سرّ الفرق هو دلالة هيئة الماضي على التحقّق، ودلالة هيئة المضارع على التلبّس بالمادّة، والأوّل أوفق بمقام إرادة إنشاء المادّة وإيجادها؛ فإنّ استعمال ما دلّ على التلبّس بالمادّة في مقام إرادة إيجادها إنشاء لا يكون إلّا بنحوٍ من التجوّز والعناية.

**ولأجل** ذلك توقّفنا الإيجاب بلفظ «المضارع» في باب العقود[1]، وهذا بخلاف استعمال الماضي والمضارع في مقام البعث والطلب، فإنّ المضارع أقرب إلى هذا المقام من الماضي.

ولعلّ السرّ فيه هو دلالة هيئة المضارع على تلبّس المخاطب بالمبدأ، وحيث إنّه لم تكن في مقام الحكاية، بل كانت في مقام البعث والتحريك، كانت مساوية لصيغة الأمر في أنّ الكلّ منهما إنّما وضع لنفس النسبة التي هي عبارة عن إلقاء المادّة على المخاطب وإلباسه بها في صيغة «افعل» وتلبّسه بها في صيغة المضارع، والغرض هو بعثه نحوها وطلبها منه.

**أمّا** الماضي فإنّ هيئته لمّا كانت لتحقّق المادّة - أعني أنّها للنسبة التحقّقيّة - من دون تعرّض فيها لإلقاء المبدأ على الذات وإلباسها به كما في صيغة الأمر، أو تلبّسها به كما في صيغة المضارع، كان استعمالها في مقام الطلب والبعث والتحريك خلاف ظاهرها، وكان في ذلك محتاجاً إلى نحوٍ من العناية، وكأنّه لأجل ذلك لم يكثر استعمال صيغة الماضي في مقام الطلب مثل استعمال المضارع إلّا مقروناً بما يقلبه إلى المضارع مثل «أداة الشرط».

فقد ظهر لك من ذلك كلّه: أنّ الإخبار إنّما يتحقّق من استعمال الصيغة في مقام الحكاية عن الواقع، والإنشاء إنّما يتحقّق من استعمالها في مقام

---

١. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٢٤٦/١.

البعث والتحريك، فليس أحدهما داخلاً في الموضوع له، ولا في المستعمل فيه، وتلك أمور تستفاد من قرائن المقام، ومن سياق الكلام.

ومنه يظهر لك فساد ما رُبّما يُقال: إنّ ذلك من قبيل استعمال ما وضع للإخبار في الإنشاء[1]*.

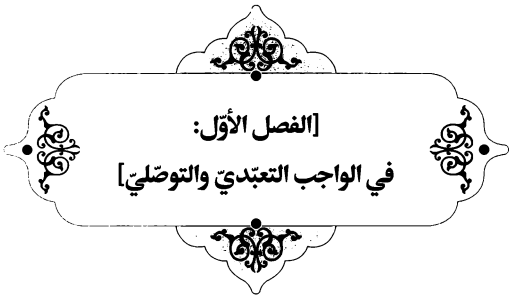
* **قلتُ**: نعم يمكن أن يُقال: إنّ الظاهر من صيغة الماضي والمضارع إذا وردا مجرّدين عن القرائن المقاميّة هو كونهما في مقام الإخبار والحكاية بدعوى استقرار السيرة عند أهل المحاورة على ذلك عند التجرّد عن القرائن.

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ٦٦/١، والمحصول في علم أُصول الفقه: ٣٣/٢.



## [تقسيمات الواجب وفيه فصول]

[الفصل الأوّل: في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ]
[الفصل الثاني: في الواجب المطلق والمشروط]
[الفصل الثالث: في سائر تقسيمات الواجب]
[الفصل الرابع: في تقسيم الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ]
[الفصل الخامس: في تقسيم الواجب إلى العينيّ والكفائيّ]
[الفصل السادس: في الواجب المؤقّت وغير المؤقّت]
[الفصل السابع: في الإجزاء]
[الفصل الثامن: في وجوب مقدّمة الواجب]
[الفصل التاسع: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده وعدمه]



# [الفصل الأوّل:
# في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ]

الفصل الأوّل في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ

ذكرنا[1] فيما تقدّم أنَّ في الكلام على الأوامر مباحث:

**الأوّل**: في مادّة الأمر.

**الثاني**: في مدلولها.

**الثالث**: في اتّحاد الطلب والإرادة.

**الرابع**: في مفاد صيغة الأمر.

وقد تقدّم الكلام على هذه المباحث مفصّلاً.

**الخامس**: في التعبّديّ والتوصّليّ.

وتنقيح ما هو مقتضى الأصل اللفظيّ والعمليّ في مقام الشكّ في ذلك، والكلام في ذلك يقع في أمور:

الأمر الأوّل في معنى التعبّديّ والتوصّليّ

أنَّ التعبّديّ ما كان الغرض من جعله هو التعبّد، بمعنى كون ذلك الواجب مظهراً لعبوديّة العبد لمولاه من دون فرق في ذلك بين العبادات الحقّة وغيرها حتّى عبادة من يعبد الصنم، ونحو ذلك من العبادات الباطلة لبطلان المعبود فيها.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة: الأربعاء ١٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ من جهة الزيارة» وكان الشروع «السبت: ٢٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ».

ويقابله التوصّليّ[1].

فكلّ ما كان من الوظائف المجعولة لأن يتعبّد ويتقرّب بها إلى المعبود، فهو عباديّ ويقابله التوصّليّ، وهو ما لم يعتبر في جعله التعبّد، والتقرّب إلى المعبود، بل كان مجرّد صدوره من العبد باختياره على النحو المحلّل كافياً في تحقّق امتثال أمره وإن لم يكن على وجه التعبّد والتقرّب به إلى المعبود.

وقد يطلق التوصّليّ على ما هو أعمّ من ذلك بأن لا يكون صدوره من العبد مباشرةً معتبراً فيه، بل يكفي فيه مجرّد حصوله في الخارج وإن كان بفعل الغير، إمّا بنحو الاستنابة، أو لا بنحو الاستنابة وربّما يكون على نحو لا يكون الاختيار معتبراً فيه، بل يكفي فيه مجرّد حصوله عن فاعله، وإن لم يكن بإرادته واختياره، وربّما يكون على نحو لا يكون كونه على النحو المحلّل معتبراً فيه، بل يكفي فيه مجرّد حصوله في الخارج، وإن كان على النحو المحرّم.

**فالحاصل**: أنّ المأمور به قد يكون على نحو يكون جامعاً لجميع هذه القيود من كونه مستنداً إلى المأمور، وكونه باختياره، وكونه على النحو المحلّل، وكونه على وجه التعبّد والتقرّب به إلى الآمر، وكلُّ واحدٍ من هذه القيود مقابل بعدمه، فأوّل هذه القيود هو المباشرة، وكون الفعل صادراً عن المأمور، ومستنداً إليه.

في قيد المباشرة في المأمور به ومقتضى الإطلاق

والكلام في هذا القيد تارةً يقع في قبال كفاية الاستنابة، وأخرى في قبال كفاية فعل الغير وإن لم يكن بالاستنابة وبعنوان النيابة عن المأمور ومقتضى الإطلاق وإن كان هو اعتبار المباشرة وعدم كفاية الاستنابة، ولا مجرّد صدوره

---

١. التوصّليّ بالمعنى الأخصّ، وسيأتي في صفحة (٣٠٤).

عن الغيرولولا بعنوان النيابة، إلّا أنَّ ملاك التمسّك بالإطلاق المذكورعلى نفي كفاية الاستنابة يخالف ملاك التمسّك به على نفي كفاية فعل الغيرلا بعنوان النيابة.

**فنقول:**

أمّا بيان عدم كفاية الاستنابة، وأنَّ ذلك مقتضى الإطلاق، فيتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الاستنابة ليست عبارة عن كون المستنيب فاعلاً بالتسبيب كي يكون المأموربه هو الأعمَّ من الفعل بالمباشر أو بالتسبيب؛ وذلك لأنَّ التسبيب إنَّما يكون فيما إذا كان للسبب أثرقوي في صدورالفعل على وجه لا يُعدُّ المباشرة فاعلاً، كما في من حفربئراً لأن يقع فيها الغيرومرّ عليها ذلك الغيرودفعه حيوان أو طفل لا شعورله فسقط فيها، فإنَّ الفعل في مثل ذلك يكون مستنداً إلى السبب، ولا يستند إلى المباشر.

**أمّا** إذا كان السبب ضعيفاً على وجه لا يُعدُّ هو الفاعل، كما إذا جاء إنسان وألقى ذلك الغيرفي البئر، فإنَّ الفعل في مثل ذلك يستند إلى المباشر، ولا يُعدُّ السبب فاعلاً له أصلاً، وسببيّة الاستنابة لصدورالفعل عن مباشره الذي هو النائب من هذا القبيل، فإنَّها سببيّة ضعيفة لا تُوجب أن يُعدُّ الفعل مستنداً إلى المستنيب، بل إنَّما يستند الفعل إلى المباشر الذي هو النائب، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون متعلّق الأمر المتوجّه إلى العبد الذي ظاهره اعتبار استناد الفعل إليه شاملاً لما يكون صادراً عنه بنفسه، ولما يكون بالاستنابة، كما أنَّ الاستنابة ليست عبارة عن تنزيل النائب منزلة المنوب عنه المقتضي لكون فعل النائب فعلاً للمنوب عنه تنزيلاً لا حقيقةً كي يتكلّم في إمكان الجامع بين الفرد الحقيقيّ والفرد التنزيليّ.

**نعم**، لضيق العبارة رُبّما نعبّرعن فعل النائب بأنّه منزّل منزلة فعل المنوب عنه، ولكن ليس ذلك هو حقيقة النيابة، بل إنّما حقيقتها هوكون النائب مفرّغاً لذمّة المنوب عنه، وأنّ فعله إنّما يكون بعنوان كونه عن المنوب عنه.

وإذا اتّضح لك أنّ باب النيابة ليس من باب المباشرة والتسبيب، ولا من باب التحقيق والتنزيل، يتّضح لك أنّه لا جامع عرفيّ بين فعل الشخص نفسه، وبين استنابته الغيرأن يفعل عنه ذلك الفعل، وإن أمكن أن يكون بينهما جامع بعيد نعبّرعنه بالجامع الملاكيّ، وإذا لم يكن في البين جامع عرفيّ قريب تعرف أنّه لا يمكن أن يكون الأمرالمتوجّه إليه في ذلك الفعل شاملاً للاستنابة كي يكون ذلك من باب التخييرالعقليّ، وحينئذٍ فلوثبت أنّ ذلك الفعل الذي أمربه تدخله النيابة، وأنّ استنابته الغيرعنه في ذلك الفعل كافٍ في سقوطه عنه كان ذلك من باب التخييرالشرعيّ، ومقتضاه أن يكون الأمربأحد العدلين مقيّداً بعدم الإتيان بالعدل الآخر، ومقتضى الإطلاق هوكون الوجوب تعيينياً، كما سيأتي تحقيقه - إن شاء الله - في الواجب التخييريّ[1].

وحينئذٍ، فنقول: إنّ مقتضى إطلاق الأمرفيما نحن فيه هواعتبارالمباشرة؛ لأنّ كفاية الاستنابة مقتضٍ لكون الوجوب تخييريّاً شرعيّاً بين فعل الشخص نفسه واستنابته الغير، وهوموجب لتقييد الوجوب في كلٍّ منهما بعدم الإتيان بالآخر، وهذا التقييد منفي بالإطلاق، فيكون مقتضى الإطلاق هوكون الوجوب المتعلّق بفعل نفسه تعيينيّاً، وهوعبارة أُخرى عن عدم كفاية الاستنابة واعتبار المباشرة.

---

١. يُنظر: ٦١/٢، وما بعدها من هذا الكتاب.

هذا كلّه في بيان كون مقتضى الإطلاق هو عدم كفاية الاستنابة.

وأمّا عدم كفايّة فعل الغير لا بعنوان النيابة، فهو أيضاً مقتضى الإطلاق لكنّ لا بهذا التقريب، بل بتقريب وملاك هو أوضح من ذلك.

**وحاصله**: أنّه من الواضح أنّه لا جامع بين فعل الشخص، وفعل غيره، وكما لا يصحّ أن يكون التخييربينهما عقليّاً، فكذلك لا يصحّ أن يكون شرعيّاً؛ لعدم معقوليّة كون الشخص مأموراً على نحو التخيير ولو شرعيّاً بين فعل نفسه وفعل غيره، وحينئذٍ فمقتضى نفس توجّه الأمر إلى الشخص هو عدم كفاية فعل غيره، وأنّ كفاية فعل الغير يحتاج إلى دليلٍ مستقلّ *.

---

* **قلتُ**: لو فرض قيام الدليل على كفاية فعل الغير كان من قبيل الواجب الكفائيّ؛ لأنّ مرجع ذلك إلى التقييد بعدم فعل الغير، فيكون من هذه الجهة بمنزلة الواجب الكفائيّ، لا أنّه حقيقة واجب كفائيّ.

ولعلّ هذا غرضه (دام ظلّه) من التمسّك بالإطلاق على كفاية فعل الغير بأن يكون غرضه أنّ مقتضى الإطلاق هو كون الوجوب غير مقيّد بعدم فعل الغير.

فيما يدخله النيابة يتصوّر على أنحاء

ثمّ لا يخفى أنّ ما يدخله النيابة يمكن أن يتصوّر على أنحاء

**الأوّل**: أن يكون مجرّد الاستنابة كافياً في سقوط التكليف عن المكلّف الحيّ، بحيث إنّه يكون مخيّراً بين أن يفعل الفعل بنفسه، وأن يستنيب فيه، وحينئذٍ فتكون العهدة على النائب، وتفرغ ذمّة المنوب عنه بمجرّد الاستنابة.

**الثاني**: هو ذلك، ولكن يكون سقوطه عن المنوب عنه مقيّداً بفعل النائب، بحيث يكون طرف الواجب التخييريّ هو فعل الغير عنه باستنابته فيه على وجه لو استناب، ولكن لم يأتِ النائب بالفعل المستناب فيه لم يسقط التكليف عن المنوب عنه، ولو فرض أنّ شخصاً آخر فعل الفعل نيابة عن المكلّف، لكنّ لا باستنابة منه لم يكن ذلك مجزياً عن المنوب عنه.

وحاصل ذلك: أنّه يعتبر في سقوط التكليف المتوجّه إلى الشخص إمّا بفعل نفسه، وإمّا بفعل الغير عنه باستنابته فيه.

في حكم فعل النائب والمتبرّع

**والحاصل**[1]: أنّ في قبال اعتبار المباشرة هو الاكتفاء بفعل الغير، أمّا بعنوان الاستنابة، أو أنّ نفس فعل الغير يكون كافياً، وإن لم يكن في البين استنابة، ومقتضى الإطلاق هو اعتبار المباشرة، وعدم كفاية فعل الغير بكلا النحوين، ولكن يختلف مدرك دلالة الإطلاق على نفي الاكتفاء بفعل الغير بعنوان الاستنابة عن مدرك دلالته على نفي الاكتفاء بفعل الغير لا بعنوان النيابة.

---

**الثالث**: أن يكون السقوط حاصلاً بمجرّد فعل الغير نيابة عنه وإن لم يكن في البين استنابة له من المكلّف، وهذا تارةً يكون السقوط بما ذكر مقيّداً بما بعد الموت - كما في الصلاة والصوم - أو بعجز المكلّف - كما في الحجّ عن المريض العاجز - وأخرى لا يكون السقوط المذكور مقيّداً الموت، أو بالعجز، بل يكون مطلقاً، كما في قضاء الوليّ عن الميّت، إن قلنا: إنّه يعتبر فيه النيابة عن الوليّ في نيابة عن الميّت.

وإن قلنا: إنّ من يقضي عن الميّت ينوب ابتداءً عن الميّت بلا توسّط الوليّ، كان من قبيل قيام فعل الغير من دون نيابة.

ثمّ لا يبعد أن يكون جميع ما وقع في الشريعة ممّا تدخله النيابة منحصراً بالوجه الثالث، و إنّ المدار في سقوط التكليف في جميع ذلك على صدور الفعل بعنوان النيابة عن المكلّف من دون دخل للاستنابة فيه بكلا النحوين السابقين.

ومنه يظهر لك أنّ جميع ما يدخله النيابة لا يعتبر فيه الاستنابة، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون ما تدخله النيابة على نحو التخيير الشرعيّ؛ فإنّ فعل الغير - و إن كان بعنوان النيابة عن المكلّف بذلك الفعل - لا يكون داخلاً تحت قدرته كي يكون مخيّراً بينه وبين فعل نفسه، وقد أفاد (دام ظلّه) في الليلة الآتية ما إذا تأمّلته يكون رافعاً لهذا الإشكال.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢١ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

أمّا الأوّل، فتقريب التمسّك بالإطلاق على نفيه أن يُقال: إنّ فعل الشخص نفسه، واستنابته الغير فيه إن قلنا: إنّ بينهما جامعاً عرفيّاً قريباً بجعله من قبيل المباشرة والتسبيب، أو بجعله من قبيل فعل الشخص حقيقة، وفعله تنزيلاً من جهة تنزيل النائب منزلة المنوب عنه، فتقريب التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء به هو دعوى الانصراف الإطلاقيّ من الفعل الذي كلّف به الشخص إلى فعل نفسه، بحيث يكون ما دلّ على الاكتفاء بالاستنابة موجباً لرفع ذلك الانصراف الإطلاقيّ برفع ذلك الظهور الحاصل من الإطلاق.

لكنّك قد عرفت فيما تقدّم[1] أمس أنّ الاستنابة ليست من قبيل التسبيب كي يدخل ذلك في باب المباشرة والتسبيب، ولا من قبيل تنزيل النائب منزلة المنوب عنه، كي يدخل ذلك في فعل المنوب عنه حقيقة، و[2] فعله تنزيلاً، كي يتمسّك بالانصراف الإطلاقيّ على إرادة خصوص فعله مباشرة، أو على إرادة فعله حقيقة لا تنزيلاً، بل إنّ النيابة كما عرفت هي عبارة عن كون فعل النائب مفرّغاً لذمّة المنوب عنه؛ لأنّه إنّما يوقعه عنه لا عن نفسه، وحينئذٍ فلا يكون بين المطلبين جامع عرفيّ قريب، وإن كان بينهما الجامع الملاكيّ.

وعليه فيكون الدليل الدالّ على كفاية الاستنابة دالّ على أنّ الواجب المذكور من قبيل التخيير الشرعيّ بين فعل المكلّف نفسه، وبين استنابته الغير فيه، وسيأتي في محلّه[3] - إن شاء الله - أنّ مرجع الوجوب التخييريّ إلى كون وجوب أحد الطرفين مقيّداً ومشروطاً بعدم الإتيان بالطرف الآخر.

وحينئذٍ، فمع عدم ذلك الدليل لو شككنا في أنّ هذا الواجب هل يكفي

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨١) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (وليس).

٣. يُنظر: ٦١/٢ و مابعدها من هذا الكتاب.

فيه الاستنابة، يكون مرجع ذلك الشكّ إلى الشكّ في تقييد ذلك الوجوب بعدم الإتيان بالاستنابة، ولا ريب أنَّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على كون الوجوب غير مقيّد بعدم الإتيان بشيءٍ آخر غير متعلّقه، وذلك عبارة أُخرى عن اعتبار المباشرة، وعدم كونه مخيّراً بينها وبين الاستنابة.

**ثمّ** لا يخفى أنَّ ما يكفي فيه الاستنابة لا ريب في أنّه مجرّد الاستنابة فيه لا تكون كافية في سقوط التكليف عن المكلّف، بل لا بُدَّ في ذلك من تحقّق الفعل عن النائب، فيكون المسقط والكافي هو فعل النائب باستنابة المنوب عنه، كما أنّه لا ريب في أنَّ ما يكفي فيه فعل النائب بالاستنابة له من المنوب عنه يكفي فيه فعل النائب بدون استنابة، بل تبرّعاً، كما في مسألة القضاء عن الميّت، فإنَّ المكلّف به هو وليّه، ولكنّه مخيّر بين أن يقضي بنفسه، أو أن يستأجر من يقضي عنه.

ولا ريب في أنّه لو تبرّع متبرّع في القضاء عن الميّت سقط القضاء عن الوليّ بفعل ذلك المتبرّع وإن لم يصدر من الوليّ قضاء، ولا استنابة، ويكون فعل المتبرّع أداءً لما على الميّت، لا لما على الوليّ من القضاء عن الميّت.

**وبعبارة أُخرى**: يكون المتبرّع نائباً عن الميّت، لا عن وليّه، والظاهر أنَّ الأمر كذلك فيمن استأجره الوليّ، يعني أنَّ الأجير يقضي عن نفس الميّت لا عن وليّه.

**فتلخّص**: أنّه لا شبهة في أنَّ المفرغ لعهدة المستنيب ليس هو مجرّد الاستنابة، بل لا بُدَّ من تحقّق ذلك الفعل من المستناب، كما أنَّ فعل المتبرّع بلا استنابة يكون موجباً لسقوط التكليف عن المستنيب، وحينئذٍ فيشكل الأمر في كون الاستنابة طرفاً للتخيير الشرعيّ من جهة عدم الاكتفاء بها بمجرّدها، وإنّما الكافي هو الاستنابة التي يتعقّبها تحقّق الفعل من المستناب، وهو غير

داخل تحت قدرة المستنيب، فكيف تكون الاستنابة المقيّدة بهذا القيد طرفاً للواجب التخييريّ.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الكافي وإن كان هو فعل النائب باستنابة المنوب عنه، لكنّ لذلك الفعل جهتين؛ إحداهما جهة إصداره، والأُخرى جهة صدوره.

**وبعبارة أُخرى:** جهة كونه واقعاً باستنابة المنوب عنه، وجهة كونه فعلاً للنائب، فهو من الجهة الأولى يكون اختياريّاً للمنوب عنه، ويصحّ انتسابه إليه بواسطة الاستنابة، كما يصحّ انتساب العقد من الفضوليّ إلى المجيز بواسطة الإجازة*.

**ومن** هذه الجهة يصحّ أن يكون طرفاً للتخيير الشرعيّ المتوجّه إلى المنوب عنه؛ لكونه من هذه الجهة داخلاً تحت قدرته، ومن الجهة الثانية يكون داخلاً في القسم الثاني - أعني ما يكفي فيه فعل الغير - بلا استنابة.

**ثمّ إنّ** الاكتفاء من الجهة الأولى ملازم للاكتفاء من الجهة الثانية، ولذلك نقول: إنّ ما يدخله الاستنابة يدخله التبرّع، كما أنّ الاكتفاء من الجهة الثانية موجب للاكتفاء من الجهة الأولى**.

---

* **قلتُ:** بل إنّ ما نحن فيه يكون أولى بصحّة الانتساب من عقد الفضوليّ من جهة أنّ الاستنابة تكون حاملة للمستناب على الفعل، فيكون المستنيب قد أصدر ذلك الفعل من المستناب، فتكون جهة الإصدار اختياريّة للمستنيب. انتهى.

** **قلتُ:** أمّا الكلّيّة الثانية فالظاهر أنّ برهانها الأولويّة؛ فإنّ فعل النائب إذا كان كافياً بلا استنابة، فكفايته مع الاستنابة بطريق أولى.

وأمّا الكلّيّة الأولى فالظاهر أنّه لا دليل عليها سوى التتبّع لما وقع في الشريعة ممّا تدخله الاستنابة؛ ودعوى أنّ جميع ذلك يكفي فيه التبرّع.

**ثمّ إنّه** إذا كان الاكتفاء من الجهة الأولى - أعني جهة الإصدار بالاستنابة - غير منفكّ عن الاكتفاء من الجهة الثانية - أعني جهة الصدور - ولو كانت مجرّدة من

الجهة الأولى في التمسك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بالاستنابة

**ثمّ إنّ الجهة الأولى لا تنفكّ عن الجهة الثانية؛ فإنّ إصدار المستنيب** الفعل عن النائب باستنابته فيه لا يمكن أن ينفكّ عن صدور الفعل عن النائب، لكنّ صدوره عن النائب يمكن أن ينفكّ عن إصدار المنوب عنه بأن يكون صدوره عن النائب بلا استنابة من المنوب عنه، بل يكون صادراً من النائب تبرّعاً، فيكون فعل النائب تبرّعاً وبلا استنابة مشتملاً على الجهة الثانية فقط، وفعله بالاستنابة من المنوب عنه مشتملاً على الجهتين، وكلامنا الآن في كفاية فعل النائب بالاستنابة، وجعله من باب الوجوب التخييريّ المتوجّه إلى المنوب عنه إنّما هو بالنظر إلى الجهة الأولى، وهي اختياريّة للمنوب عنه، وإن كان من الجهة الثانية غير اختياريّ، فإنّه يكون من هذه الجهة داخلاً في القسم الثاني وهو ما يكفي فيه فعل الغير بلا استنابة.

هذا تمام الكلام في تقريب التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بالاستنابة.

---

الجهة الأولى كما في التبرّع، وكانت الجهة الأولى - كما سيأتي[1] - غير منفكّة عن الجهة الثانية، فأيّ فائدةٍ في إدخال الجهة الأولى؟ ولِمَ التزم بالوجوب التخييريّ لكي نحتاج إلى الجهة الأولى - أعني جهة الاصدار بالاستنابة -؟ ولِمَ لَم يجعل المدار في الكفاية على الجهة الثانية - أعني جهة صدور الفعل عن النائب - ليكون الجميع من القسم الثاني؟

ويمكن الجواب عن هذا بأنّ إدخال الجهة الأولى أمرٌ واقعيّ دلّ عليه الدليل المتوجّه إلى المكلّف بأن يقول له - مثلاً - افعل أو استنب.

وأجاب عنه (دام ظلّه) بأنّه يترتّب على إدخال الجهة الأولى ثمرات، منها: أنّ الأجير على الصلاة - مثلاً - لو استأجر من ينوب عنه لو قلنا بأنّه له ذلك كان له أخذ الأجرة إن قلنا: بأنّه مخيّر بين أن يفعل ما استؤجر عليه بنفسه، وبين أن يستنيب فيه، وإن قلنا: بأنّه ليس مخيّراً في ذلك، وأنّ غاية الأمر أنّه لو تبرّع عنه متبرّع يُوجب سقوط ما عليه، لم يكن له أخذ الأجرة.

---

١. يُنظر: ٢/ ١١٤ من هذا الكتاب.

الجهة الثانية في التمسّك بالإطلاق لنفي الاكتفاء بفعل الغير بلا استنابة

**وأمّا الكلام في تقريب التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بفعل الغير بلا استنابة.**

**فحاصله:** أنّ مرجع الدليل الدالّ على الاكتفاء بذلك إلى أنّ ذلك الفعل يكون رافعاً لموضوع التكليف المتوجّه إلى المنوب عنه، أو أنّه رافع لمصلحته، فإنّ تبرّع القاضي عن الميّت إذا دلّ الدليل على كونه كافياً عن قضاء الوليّ بنفسه أو بالاستنابة يكون رافعاً لموضوع التكليف المتوجّه إلى ذلك الوليّ، أعني تفريغ ما في ذمّة والده*.

---

* **قلتُ:** وكذلك تبرّع من حجّ عن المريض العاجز بدناً إذا دلّ الدليل على كونه كافياً عن حجّه بنفسه أو بالاستنابة يكون رافعاً لموضوع الاستنابة عنه، أعني ما عليه من الحجّ.

وبذلك يظهر لك: أنّه لا فرق في فعل النائب الذي يكون بلا استنابة بين أن يكون فعله بقصد النيابة عمّن توجّه إليه التكليف - كما في مثال الحجّ - وبين أن يكون لا بعنوان النيابة عنه - كما في المتبرّع عن الميّت - فإنّه لا يفعل بالنيابة عن الوليّ الذي هو المكلّف، بل عن الميّت ابتداءً.

**ثمّ** لا يخفى أنّ أمثال هذه الأمور ممّا تدخلها الاستنابة، فلا نحتاج في كفاية التبرّع فيها إلى الدليل؛ إذ يكفي فيه ما تقدّم منه (دام ظلّه) أنّ ما يدخله الاستنابة يدخله التبرّع.

**ثمّ إنّه** يلزم الكلّيّتين السابقتين عدم الحاجة إلى التمسّك بالإطلاق فيما نحن فيه؛ لأنّ مقتضى ذينك الكلّيّتين أنّ ما لا تدخله الاستنابة لا يدخله التبرّع، فإذا جرى الإطلاق السابق، وتحقّق أنّه لا تدخله الاستنابة فلازمه أنّه لا يدخله التبرّع، فالإطلاق السابق يغني عن الإطلاق فيما نحن فيه.

**نعم،** إذا فرض عدم تماميّة الإطلاق السابق لجهة من جهات إسقاطه، وكان هناك تكليف متوجّه إلى شخص، وتبرّع عنه في الإتيان به متبرّع، وشكّ في كفاية ذلك التبرّع، لم يكن لنا إطلاق ينفي كفاية الاستنابة؛ ليكون نفيها كافياً في نفي كفاية التبرّع؛ فإنّه حينئذٍ يحتاج إلى التمسّك بالإطلاق، فيما نحن فيه على نفي الاكتفاء بفعل الغير تبرّعاً، انتهى.

و إذا كان مرجع الدليل المذكور إلى كون ذلك الفعل - أعني فعل المتبرّع - رافعاً لموضوع التكليف، ولا ريب أنَّ كلَّ تكليفٍ يكون مقيَّداً بوجود موضوعه، فيكون مقتضى الإطلاق عدم الاكتفاء بفعل المتبرّع؛ لما عرفت[1] من أنَّ الاكتفاء به لا يكون إلّا من جهة كونه رافعاً لموضوع التكليف، فيكون موجباً لتقييد التكليف بعدمه، لأنَّ وجوده يرفع التكليف، لكونه رافعاً لموضوعه.

بيان المراد من كفاية التبرّع

**ثمّ لا يخفى**[2] أنَّ المراد من كفاية التبرّع هو كفايته عن ذلك التكليف التخييريّ بين فعل نفسه، وبين الاستنابة فيه، لا أنَّ التبرّع يكون كافياً عن الاستنابة فقط.

**ثمّ إنَّك** قد عرفت أنَّ مرجع كفاية التبرّع إمّا إلى رفع موضوع التكليف، أو إلى رفع مصلحته، فإن كان راجعاً إلى رفع موضوع التكليف- كما في مسألة أداء الدين وقضاء الوليّ- كان حاصل الدليل الدالّ على كفايته هو اشتراط ذلك التكليف بعدمه، فإنّا قد حقّقنا في محلّه الآتي[3] - إن شاء الله تعالى - في الواجب المشروط أنَّ الموضوع تارةً تكون موضوعيّته بحكم العقل، كما في موضوعيّة العالم لوجوب «إكرام العالم»، وأخرى تكون موضوعيّته بجعل الشارع كما في موضوعيّة ما على الميّت من الصلاة لوجوب قضاء الوليّ، وكما في موضوعيّة الدَين لوجوب أدائه، والأوّل يكون تحقّقه شرطاً عقليّاً لتوجّه التكليف، والثاني يكون تحقّقه شرطاً شرعيّاً لتوجّه التكليف؛ لما حقّقناه[4] في ذلك الباب من رجوع موضوع التكليف إلى شرطه، ورجوع شرط التكليف إلى موضوعه.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨٩) من هذا الجزء.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٣٩٧) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٢٨٨) من هذا الجزء.

فلو شككنا في كفاية التبرّع بأن نشكّ في بقاء ما على الميّت بعد تبرّع المتبرّع بالقضاء عنه، أو في بقاء الدين بعد تبرّع المتبرّع في أدائه بأن يكون ذلك التبرّع هدراً لا أثر له، كان ذلك من قبيل الشكّ في كون عدم التبرّع شرطاً في التكليف، بحيث إنّ تكليف الوليّ بالقضاء عن أبيه بنفسه أو بالاستنابة كان مشروطاً بعدم تبرّع متبرّع في القضاء عن أبيه، أو أنّه ليس مشروطاً بذلك، وهكذا الحال في أداء الدين.

وقد عرفت[1] أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم كفاية ذلك التبرّع، وأنّ وجوده لا يكون موجباً لارتفاع التكليف عن المكلّف أخذاً بإطلاق ذلك الوجوب المتوجّه إليه بالنسبة إلى وجود التبرّع وعدمه.

هذا كلّه فيما يكون مرجع كفاية التبرّع فيه إلى رفع موضوع التكليف، وأمّا ما يكون راجعاً إلى رفع مصلحة التكليف، كما في التبرّع بالحجّ عن العاجز بدناً، فإنّه على تقدير الاكتفاء به لا يكون رافعاً لموضوع التكليف، وإنّما يكون رافعاً لمصلحته، فمرجعه أيضاً إلى اشتراط ذلك التكليف بعدم تبرّع متبرّع بمتعلّقه، فإذا شككنا فيه، فقد شككنا في كون ذلك التكليف مطلقاً أو مشروطاً، وحينئذٍ فيكون مقتضى الإطلاق هو عدم كفاية التبرّع.

وقد عرفت[2] فيما تقدّم أنّه لو توجّه التكليف إلى شخص، وشككنا في كفاية الاستنابة فيه كان مقتضى إطلاق ذلك التكليف هو عدم كفاية الاستنابة فيه أخذاً بإطلاق ذلك التكليف المتوجّه إليه بالنسبة إلى استنابته وعدمها.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٨٣) من هذا الجزء.

**فقد تلخّص:** أنَّ مقتضى الإطلاق اعتبار المباشرة، وعدم كفاية التبرّع ولا الاستنابة *.

في مقتضى الأصل العمليّ بالنسبة إلى الاستنابة

هذا حال الأصل اللفظيّ، وقد عرفت أنَّ مقتضاه عدم الكفاية في الموردين - أعني الاستنابة والتبرّع - وأمّا الأصل العمليّ فالكلام فيه يكون أيضاً تارةً بالنسبة إلى كفاية الاستنابة، وأخرى بالنسبة إلى كفاية التبرّع.

**أمّا الاستنابة** فقد عرفت[1] أنّه على تقدير الاكتفاء بها يكون الوجوب تخييريّاً، فلو شكّ في كفايتها كان من قبيل الشكّ في أنَّ هذا التكليف المتوجّه هل هو تعيينيّ، أو أنّه تخييريّ، وسيأتي في محلّه[2] - إن شاء الله تعالى - أنَّ مقتضى الأصل فيه الاشتغال.

**وتوضيح ذلك:** أنَّ الشكّ تارةً يكون في أصل ذلك التكليف المجعول، وأنّه هل جعل تعيينيّاً أو أنّه جعل تخييريّاً؟ فيكون من قبيل الشكّ في كونه مشروطاً

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ الشكّ في هذه المقامات الثلاثة - أعني كفاية الاستنابة، وكفاية التبرّع، فيما يرجع إلى رفع موضوع التكليف، وكفايته فيما يرجع إلى رفع مصلحة التكليف - إذا كان راجعاً إلى الشكّ في كون ذلك التكليف مطلقاً، أو مشروطاً، وكان شرط التكليف راجعاً إلى كونه موضوعاً له، وكان موضوع التكليف راجعاً إلى كونه شرطاً له، كان التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بكلّ واحدٍ من هذه الثلاثة بنسقٍ وملاكٍ واحدٍ، فلا يتمّ ما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[3] من أنَّ ملاك التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بالاستنابة غير ملاك التمسّك به على نفي كفاية التبرّع، لأنَّ الجميع حينئذٍ من وادٍ واحدٍ، ومرجع الكلّ إلى إطلاق التكليف، أو اشتراطه، كما لا يخفى، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٥/٢٣٦ و مابعدها من هذا الكتاب.

٣. يُنظر: صفحة (٢٨٣) من هذا الجزء.

بعدم الإتيان بالطرف الآخر، أو أنّه مطلق من هذه الجهة، فيكون الشكّ المذكور من قبيل الترديد بين الأقلّ - أعني كون ذلك التكليف محدودًا* ، و مقيّداً بعدم الإتيان بالطرف الآخر - والأكثر - أعني كونه غير مقيّد بذلك - بل يكون ذلك التكليف متحقّقاً عند الإتيان بالطرف الآخر وعند عدمه.

وإذا رجع الشكّ المذكور إلى الشكّ في كون ذلك التكليف قليلاً أو كثيراً كان المرجع هو البراءة من الزائد، فيكون القدر المتيقّن هو ثبوت ذلك التكليف عند عدم الإتيان بالطرف الآخر.

**وأمّا** عند الإتيان به فثبوته مشكوك، والأصل فيه البراءة، ولكنّ هذا إذا توجّه الشكّ إلى كيفيّة ذلك التكليف المجعول، وأمّا إذا فرض أنّه توجّه التكليف بالقضاء عن الميّت، واشتغلت ذمّة الوليّ به، وفرض أنّه استناب فيه ولكنّه شكّ في أنّ هذه الاستنابة تكون مفرّغة لذمّته، فيكون الشكّ متوجّهاً إلى فراغ[1] بعد إحراز اشتغالها، فلا ريب أنّ المرجع حينئذٍ هو أصالة الاشتغال.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ الرجوع إلى البراءة إنّما هو فيما لو كان الحدّ المشكوك حدّاً للمكلّف به، كما في مثل تردّد الواجب بين كونه القيام إلى الظهر أو القيام إلى الليل، أمّا إذا كان الحدّ حدّاً لنفس التكليف المتعلّق بصرف الطبيعة بحيث كان الحدّ من قبيل شرط البقاء لا شرط الحدوث، فلا يكون من قبيل الأقلّ والأكثر.

ولعلّ المراد من كونه راجعاً إلى ذلك هو كون وجوب القضاء على الوليّ منحلّاً إلى المنع عن تركه، فإن كان التبرّع من الأجنبيّ مسقطاً له كان الممنوع عنه هو خصوص تركه المقرون بعدم التبرّع، و إن لم يكن مسقطاً كان الممنوع عنه هو كلّ من تركه المقرون بعدم التبرّع، وتركه المقرون بالتبرّع، وحينئذٍ فيكون المنع عن تركه المقرون بالتبرّع مشكوكاً، فيرجع فيه إلى البراءة.

---

١. كذا في النسختين، والمناسب (فراغ ذمّته).

وهذا بخلاف الشكّ في كفاية التبرّع، فإنّك قد عرفت[1] أنّ مرجع كفايته إلى كونه رافعاً لموضوع التكليف، وحينئذٍ فيكون الشكّ في كفايته راجعاً إلى الشكّ في كونه موجباً لارتفاع موضوع التكليف، فيكون القدر المتيقّن هو تحقّق موضوع التكليف عند عدمه، وأمّا عند وجوده فيكون تحقّق الموضوع مشكوكاً، ويكون التكليف حينئذٍ مشكوكاً، والمرجع حينئذٍ هو البراءة لو لم يكن استصحاب التكليف جارياً في البين، بل رُبّما كان استصحاب موضوع التكليف جارياً، كما في صورة قضاء ما على الميّت، أو أداء الدين.

**نعم** في مثل «الحجّ عن العاجز» لا يكون الاستصحاب الموضوعيّ موجوداً، فينحصر الاستصحاب فيه بالاستصحاب الحكميّ*.

---

* **قلتُ**: بعد إرجاع الجميع إلى الشكّ في كون الوجوب مشروطاً أو مطلقاً يكون الأصل العمليّ في الجميع واحداً، استصحاباً كان أو براءةً أو اشتغالاً، كان الاستصحاب حكميّاً أو موضوعيّاً، كما أنّ الأصل اللفظيّ يكون واحداً في الجميع، كما عرفت فيما تقدّم[2]، فتأمّل، انتهى.

**وملخّص** هذا البحث هو: أن يُقال: إنّه قد اتّضح أنّ الاستنابة لا دخل لها بالخروج عن عهدة التكليف لا بنحو تمام الموضوع - بأن يكون مجرّد الاستنابة كافياً، وإن لم يفعل النائب ما استنيب عليه - ولا بنحو جزء الموضوع - بأن يكون كفاية الاستنابة مقيّدة بصورة فعل النائب - لأنّ الواقع في التكاليف التي تدخلها النيابة هو كفاية فعل النائب بعنوان النيابة، وإن لم يكن في البين استنابة، بل كان ذلك منه تبرّعاً.

وحينئذٍ نقول: إنّ ما دلّ على الاكتفاء بذلك إن قلنا: إنّه في طول توجّه التكليف إلى المنوب عنه، وأنّه واقع في ظرف الإسقاط بمعنى أنّه بعد فرض تعلّق التكليف بالمكلّف واشتغال ذمّته به يكون فعل النائب نيابة عنه مسقطاً لذلك

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨٩) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٩١) و (٢٨٩) من هذا الجزء.

التكليف، كان من المستحيل أخذه في عرض توجّه التكليف إلى المنوب عنه على نحو الوجوب التخييريّ، وتعيّن كون كفاية النيابة حينئذٍ من باب كون فعل الغير مسقطاً، غايته أنّه لا بُدَّ في فعل ذلك الغير المفروض كونه مسقطاً من كونه على نحو النيابة، وسيأتي الكلام في إسقاط فعل الغير إن شاء الله تعالى.

وإن منعنا الطوليّة المزبورة بأن قلنا كما هو غير بعيد بإمكان توجّه التكليف إلى الشخص لكنّ لا بمباشرة نفسه، بل يتعلّق التكليف به بأن يفعله ولو بنائبه كما حقّق ذلك في محلّه[1] من أنّ نتيجة الفعل المعبّر عنه باسم المصدر يكون هو المطلوب، ويكون كيفيّة طلبه بنحو الأعمّ من

إيجاده بنفسه، أو إيجاده بفعل نائبه على وجه يكون ذلك المعنى الاسم المصدريّ الحاصل من فعل النائب منسوباً إلى المنوب عنه بواسطة النيابة، بحيث يكون الإتيان به بعنوان النيابة موجباً لصحّة انتسابه إلى المنوب عنه بنحو يكون هو - أعني ذلك المعنى الاسم المصدريّ - فعلاً منسوباً إلى المنوب عنه، لكنّ لا بإيجاده بنفسه، بل بإيجاده بنائبه، ويكون محصّل التكليف المتوجّه إلى المنوب عنه أنّه افعل الحجّ - مثلاً - بنفسك أو بنائبك على وجه يمكن أنّه لو لم يكن قادراً على الفعل بنفسه لمرضٍ أو موت أن يتوجّه إليه التكليف بالفعل بالإتيان به بنائبه، وبذلك صحّحنا في محلّه[2] النيابة عن الميّت فيما لم يتوجّه إليه التكليف به في حياته، كما في الصلوات اليوميّة للأيّام التي بعد موته والزيارات المخصوصة بعد موته، كـ«زيارة عرفة» المخصوصة ليوم عرفة الذي بعد موته، وهكذا.

فراجع ما حرّرناه[3] في تصحيح ذلك كلّه بإمكان كون الميّت متوجّهاً إليه التكليف بعد موته، لكنّ لا بفعل نفسه، بل بفعل نائبه.

والغرض من هذا كلّه أنّه لو قلنا بذلك يكون كفاية النيابة في عرض فعل نفس المنوب عنه، ويكون مرجع الدليل على كفاية النيابة إلى نحو من التخيير

---

١. يُنظر: كتاب الإجارة: ٣٨٠.

٢. يُنظر: كتاب الإجارة: ٢٧٣، وما بعدها.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

بين فعل نفسه وفعل نائبه، ويكون مرجع الشكّ في كفاية ذلك إلى الشكّ في التعيين في مقابل التخيير.

**نعم**، يمكن إدخال الاستنابة في المسألة بما تقدّمت الإشارة إليه من الأستاذ (قدس الله نفسه) من أنّه إذا ثبت بحكم الإطلاق عدم الاكتفاء بالاستنابة ولو كانت متعقّبة بحصول الفعل من النائب يكون الحكم بعدم كفاية النيابة التبرّعيّة بطريق أولى، وقد حقّق في محلّه[1] من[2] أنّ مقتضى الإطلاق هو التعيين.

وأمّا الاكتفاء بفعل الغير فهو تارةً يكون من باب رفع الموضوع، كما في أداء الدين، وكما في القضاء عمّا في ذمّة الميّت من الواجبات الموجب لسقوطه عن الوليّ لكونه موجباً لارتفاع موضوع تكليفه - أعني اشتغال ذمّة الميّت - وأخرى يكون من باب رفع مصلحة التكليف، كما في الحجّ عن المريض إن لم نقل بكون النيابة من قبيل الواجب التخييريّ، فإن كان من قبيل رفع الموضوع فلا ينبغي الإشكال في عدم التمسّك بالإطلاق؛ لعدم معقوليّة تعرّض إطلاق الحكم لحفظ موضوعه لا حدوثاً ولا بقاءً.

وما في التقريرات المطبوعة[3] من كون الإطلاق الدالّ على عدم سقوط التكليف بفعل الغير كاشفاً عن عدم ارتفاع موضوع التكليف بفعل ذلك الغير لا يخفى ما فيه؛ لأنّ كلامنا في مرحلة بقاء التكليف بعد فعل الغير، ولا ريب أنّ ذلك التكليف بعد فرض كون موضوعه هو اشتغال ذمّة الميّت - مثلاً - يكون إطلاقه منوطاً ببقاء ذلك الموضوع، فلا يُعقل أن يكون إطلاقه كاشفاً عن بقائه.

**نعم**، إنّ الإطلاق وشمول الحكم لصورة عدم وجود الموضوع كاشف عن عدم كونه موضوعاً للحكم، لكنّ ذلك إنّما هو في صورة الشكّ في كونه موضوعاً - أعني شرطاً له - كما هو الشأن في جميع الشروط المشكوك كونها شرطاً، فإنّ إطلاق الحكم لصورة عدمها ملازم لعدم اعتبارها بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ

---

١. يُنظر: صفحة (٢٨٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. قوله: (من) من نسخة (ب).

٣. يُنظر: أجود التقريرات: ١/١٠٣، وفوائد الأُصول: ١/١٤٣.

الكلام إنّما هو بعد فرض كون اشتغال ذمّة الميّت شرطاً وموضوعاً لتكليف الوليّ يقع الكلام في أنّ فعل الغير هل يكون موجباً لارتفاع ذلك الموضوع أو لا؟

**ومن الواضح** أنّ ذلك التكليف - أعني تكليف الوليّ - لا إطلاق له بالنسبة إلى الحالة التي يشكّ فيها في بقاء موضوعه معها كي يكون ذلك الإطلاق الملازم لعدم سقوط التكليف عنه بفعل الغير كاشفاً بالملازمة عن بقاء موضوع ذلك التكليف.

**والحاصل:** أنّ فعل الغير إذا كان رافعاً لنفس التكليف لكونه رافعاً لمصلحته، كما في القسم الثاني يكون عدمه شرطاً في بقاء التكليف، فيمكن التمسّك بإطلاق التكليف على عدم كون فعل الغير رافعاً له.

أمّا إذا كان رافعاً لموضوع التكليف، فلا يكون عدمه قيداً في التكليف كي يكون[1] إطلاقه رافعاً للشكّ فيه، ولا يصحّ التمسّك بإطلاق التكليف في مقام الشكّ في بقاء موضوعه كي يكون الإطلاق المزبور كاشفاً عن بقاء الموضوع وعدم ارتفاعه.

وحاصل الإشكال: أنّ ما نحن فيه من قبيل ما لو قال: «أكرم العادل»، ثمّ إنّ الشخص العادل ارتكب الصغيرة، وشككنا في بقاء عدالته، ولا ريب أنّه لا يمكن التمسّك في مثل ذلك بإطلاق «أكرم العادل» لما بعد ارتكاب الصغيرة؛ فإنّ ذلك من أوضح موارد التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ قول الشارع في خطاب الوليّ فرّغ ذمّة الميّت يكون موضوع[2] هو اشتغال ذمّة الميّت، ويكون فعل الغير موجباً للشكّ في بقاء ذلك الموضوع الموجب للشكّ في بقاء ذلك التكليف على الوليّ للشكّ في بقاء موضوعه، ولا يكون التمسّك بإطلاق ذلك الخطاب لما بعد فعل الغير إلّا من قبيل التمسّك به في الشبهة المصداقيّة، فلا يكون الإطلاق المذكور في حدّ نفسه جارياً كي يُقال: إنّ الإطلاق المذكور كاشف عن عدم سقوط التكليف؛ ليكون ملازماً لبقاء الموضوع، ولا يندفع هذا الإشكال بما أفيد[3] من كون الشيء

---

١. قوله: (يكون) من نسخة (ب).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الموضوع).

٣. يُنظر: صفحة (٢٩٠) من هذا الجزء.

رافعاً لموضوع التكليف ملازماً لاعتبار عدمه في بقاء التكليف.

وذلك لما هو واضح من أنّ اشتراط عدم الشيء الناشيء عن كون ذلك الشيء رافعاً لموضوع التكليف عبارة أُخرى عن اشتراط بقاء التكليف ببقاء ذلك الموضوع الذي قد عرفت[1] أنّ الشكّ في بقائه يكون موجباً لسقوط التمسّك بالإطلاق المزبور، فلا ريب في سقوط الإطلاق، ويتعيّن الرجوع إلى الأصل العمليّ، وهو استصحاب شغل ذمّة الميّت - أعني استصحاب موضوع التكليف - ثمّ استصحاب نفس التكليف المتوجّه إلى الوليّ بعد فرض عدم جريان الاستصحاب في موضوع التكليف.

لكن يتوجّه عليه حينئذٍ إنّه لا يجري مع الشكّ في الموضوع، ثمّ إلى أصالة الاشتغال على نحو الترتيب والطوليّة التي مرجعها إلى[2] أنّه لا يرجع إلى المتأخّر إلّا بعد سقوط المتقدّم، هذا كلّه فيما يكون فعل الغير رافعاً لموضوع التكليف.

**وأمّا** فيما لم يكن رافعاً للموضوع، بل لم يكن رافعاً إلّا للمصلحة، فمرجعه إلى الشكّ في الإسقاط، ومرجع الشكّ في الإسقاط إلى الشكّ في اشتراط بقاء التكليف بعدم حدوث ذلك المشكوك إسقاط التكليف[3].

ولا ريب في صحّة التمسّك بإطلاق الخطاب لإزالة ذلك الشكّ، كما يصحّ التمسّك به للشكّ في اشتراط حدوث التكليف به كما لو فرض حصول ذلك المشكوك عند توجّه التكليف المزبور، ولو لم يجر الإطلاق المذكور فيما نحن فيه من جهة الشكّ في البقاء تعيّن الرجوع إلى استصحاب نفس التكليف، ومع الغض عنه فالمرجع إلى أصالة الاشتغال، وذلك كلّه واضح لا غبار عليه.

النيابة في الحجّ عن المريض

**فائدة:** إنّ النيابة في الحجّ عن المريض لو قلنا باستحالة التخيير بين فعل نفسه وفعل نائبه كما مرّ[4] تفصيّله يكون من قبيل السقوط بفعل الغير، ويكون من قبيل مسقط المصلحة، ودعوى كونه من قبيل رافع الموضوع نظراً إلى أنّه

---

١. يُنظر: صفحة (٢٩٠) من هذا الجزء.

٢. قوله: (إلى) من نسخة (ب).

٣. كذا في النسختين.

٤. يُنظر: صفحة (٢٨٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

يكون موجباً لفراغ ذمّة المريض من الحجّ، لا يخفى ما فيها؛ إذ ليس في البين خطاب للمريض بتفريغ ذمّته من الحجّ كي يكون فعل النائب عنه رافعاً لموضوع ذلك التكليف، بل ليس في البين إلّا خطابه بالحجّ، واستمرار ذلك الخطاب ما دام لم يمتثله، فلو قلنا إنَّ فعل النائب عنه مسقط لا يكون إلّا من قبيل إسقاط المصلحة.

في أنّ الوجوب التخييريّ مرجعه إلى التكليف

**تنبيه:** لا يخفى أنَّه سيأتي في محلّه[1] - إن شاء الله تعالى - في بيان الوجوب التخييريّ أنَّ مرجعه إلى أنَّ التكليف بكلّ واحدٍ من العدلين مشروط في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر.

وعلى ذلك يترتّب الرجوع إلى أصالة الاشتغال عند الشكّ في التخيير الشرعيّ في مقابل التعيين، بخلاف الشكّ في التخيير العقليّ في مقابل التعيين، فإنَّ مرجعه إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر العقليّ المعتبر عنه بالأقلّ والأكثر التحليليّين الذي قد حقّق في محلّه[2] أنّ المرجع في مقام الشكّ فيه إلى البراءة من التعيين.

ولكن لا يخفى أنَّه لو بنينا على ذلك في حقيقة التخيير الشرعيّ يكون نحو التمسّك بالإطلاق على نفيه عين التمسّك بالإطلاق على نفي كفاية فعل الغير بلا نيابة، لرجوع كلٍّ منهما إلى التمسّك بالإطلاق على نفي اشتراط بقاء التكليف بفعل آخر أعمّ من أن يكون ذلك الفعل الآخر هو عدل الوجوب التخييريّ، كفعل النائب بعنوان النيابة بناءً على رجوعه إلى التخيير الشرعيّ، أو يكون ذلك الفعل الآخر هو فعل الغير بلا عنوان النيابة، فلا يتمّ ما أفاده ﷺ من اختلاف نحويّ الإطلاق.

**نعم،** لو لم يكن الوجوب التخييريّ الشرعيّ راجعاً إلى اشتراط التكليف بكلّ من العدلين بعدم العدل الآخر في مرحلة البقاء، بل قلنا أنَّ نحو الوجوب التخييريّ مغاير لنحو الوجوب التعيين[3] على التفصيل الذي يأتي في محلّه[4]

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: ٢١٣/٥ من هذا الكتاب.

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعييني).

٤. يُنظر: ٢٦٩/٥ من هذا الكتاب.

يكون التمسّك بإطلاق الخطاب على نفيه مغايراً لنحو التمسّك به على نفي كفاية فعل الغير؛ لأنَّ مرجع الأوّل إلى الأخذ بأنَّ مقتضى الإطلاق هو التعيين؛ لأنَّ التخييريحتاج إلى مؤنة زائدة، ومرجع الثاني إلى الأخذ بعدم اشتراط بقاء التكليف بعدم فعل الغير، وهما متغايران.

لكن بناءً على ذلك لا يتمّ ما أفاده من الرجوع عند سقوط الإطلاق والاستصحاب إلى أصالة الاشتغال؛ لعدم رجوع التخيير حينئذٍ إلى المسقط للتكليف، فلاحظ وتأمّل.

وخلاصة هذا المبحث الراجع إلى إثبات شرطيّة المباشرة والاختيار، وكون الفعل المأمور به واقعاً على الوجه المحلّل، وعدم كفاية فعل الغير بعنوان النيابة أو لا بعنوانها، وعدم كفاية ما ليس بالاختيار، وما يكون على الوجه المحرّم هو التمسّك بالإطلاق لنفي ذلك كلّه بنهجٍ واحد، وهو التمسّك بإطلاق التكليف على عدم كونه مشروطاً في مرحلة البقاء بحصول أحد هذه الأمور إلّا ما يكون منها رافعاً لموضوع التكليف، فإنَّ الإطلاق المزبور لا يجري فيه.

ثمّ بعد غض النظر عن الإطلاق المزبور، والرجوع إلى الأُصول العمليّة يتعيّن الرجوع في جميعها إلى استصحاب نفس التكليف بعد حصول أحد هذه الأمور إلّا ما يكون منها رافعاً لموضوع التكليف، فإنَّ الجاري فيه هو استصحاب موضوع التكليف، وهو كافٍ في الحكم ببقائه؛ إذ لا يكون منشأ الشكّ في بقاء ذلك التكليف، إلّا الشكّ في بقاء موضوعه، ولا يجري فيه استصحاب نفس التكليف ابتداءً؛ لأنَّ ذلك من قبيل استصحاب الحكم مع الشكّ في بقاء موضوعه.

ثمّ بعد غض النظر عن الاستصحاب يكون المرجع بعد حصول أحد هذه الأمور هو أصالة الاشتغال في جميع هذه الموارد بنهجٍ واحد حتّى ما كان منها على نحو الوجوب التخييري، وحتّى ما كان منها رافعاً للموضوع، فلاحظ وتأمّل.

في اعتبار شرط الاختيار عند صدور الفعل

هذا كلّه في بيان اعتبار المباشرة في قبال كفاية الاستنابة والتبرّع، وأمّا اعتبار الاختيار في قبال صدوره عن المكلّف بلا إرادة ولا اختيار، كما في فعل النائم والساهي ونحوهما، فقد يُستدلّ على اعتبار الاختيار بالانصراف.

**وفيه:** أنّ الانصراف إمّا أن يكون مستنداً إلى المادّة، وإمّا أن يكون مستنداً إلى الهيئة.

أمّا الأوّل، ففيه: أنّ المادّة إذا كانت بنفسها صالحة لأن تكون بالاختيار، ولأن تكون بلا اختيار- كما في أغلب الموارد مثل «القيام» و«القعود» ونحوهما- فأيّ مستند لذلك الانصراف المدّعى منها؟

وإن كانت بنفسها من العناوين الاختياريّة مثل «التعظيم» و«الإهانة» ونحوهما فهي بنفسها مختصّة بما يكون قصداً وبالاختيار لا من جهة الانصراف.

وأمّا النسبة فليست هي إلّا ربط المادّة بالذات بنحوٍ من أنحاء الربط، ربط قيامٍ بالذات، أو ربط صدورٍ عنها- كما في الماضي- أو ربط تلبّسٍ بها -كما في المضارع -من دون فرق بين أن يكون ذلك القيام أو الصدور أو التلبّس الواقعيّ الذي حكاه الربط الذي أحدثته الهيئة باختيارٍ وقصد من الذات، أو بلا اختيار ولا قصد منها، ولا مستند لانصراف ذلك إلى خصوص ما كان بالقصد والاختيار.

ولو تمّ الانصراف المذكور لأوجب سقوط الضمان فيما لو كان الاتلاف بلا قصد ولا اختيار، مع أنّه لم يلتزم بذلك أحد.

**وبالجملة:** فلا مستند لدعوى الانصراف من المادّة أو الهيئة إلى خصوص ما يكون عن قصدٍ واختيار.

**نعم،** رُبّما يكون عدم الاختيار واصلاً إلى درجة لا يُعد معه الفعل فعلاً

عرفاً، كما ذكره الشيخ ﷺ في باب الافتراق عن مجلس العقد[1] بأنّه لو حمله إنسان وأخرجه عن المجلس لم يتحقّق الافتراق الذي هو حدّ خيار المجلس، بخلاف ما لو خرج ساهياً، ولكن أين هذا ممّا نحن فيه، أعني دعوى خروج مطلق ما يكون بلا قصد وبلا اختيار؟

**نعم**، لا بُدَّ فيما نحن فيه من القصد والاختيار، وأنّ ما يكون فاقداً لذلك خارج عن حيّز الأمر، لكنّ لا للانصراف المتقدّم، بل من جهة الطلب الذي تحقّق بالهيئة.

**وإن شئت قلت**: إنّ مقتضى الوجوب والطلب هو كون متعلّقه اختيارياً للمكلّف لوجهين:

**أحدهما**: ما تحقّق في محلّه عند العدليّة من أنّه لا بُدَّ في متعلّق الطلب من الحسن الفاعليّ كالحسن الفعليّ، بمعنى أنّه لا يكفي في تعلّق الطلب بالفعل هو الحسن الذاتيّ لنفس الفعل، بل لا بُدَّ فيه من الحسن الفاعليّ، يعني أنّه لا بُدَّ أن يكون جهة صدوره عن الفاعل متّصفة بالحسن، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون صدوره عنه بالقصد والاختيار، فإنّ الاتّصاف بالحسن أو القبح الفاعليّ موقوف على القصد والاختيار، وإلّا فلا يتّصف الفعل بحسن أو قبح فاعليّ.

**ثانيهما**: أنّك قد عرفت[2] في باب الطلب والإرادة أنّه لا فرق بين التكوينيّ من ذلك والتشريعيّ، غير أنّ الطلب والإرادة التكوينيين يكونان متعلّقين بنفس الفعل، فلو تعلّقا بفعل الغير صدر منه قهراً ولو بلا اختيار.

---

١. يُنظر: كتاب المكاسب: ٧٢/٥، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٢٤٨) من هذا الجزء.

أمّا الإرادة والطلب التشريعيّين فإنّما يتعلّقان بالفعل بتوسّط إرادة الفاعل؛ فإنّ الطلب التشريعيّ -كما عرفت- عبارة عن تحريك المولى العبد نحو الفعل ببعث إرادته نحوه، وفي الحقيقة هو تحريك إرادة العبد واختياره نحو الفعل المطلوب للمولى، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون متعلّق الطلب والوجوب أمراً اختيارياً له؛ ليكون طلب المولى محرّكاً لاختياره نحوه، فلا يشمل ما كان بلا قصدٍ وبلا اختيار.

**فتلخّص**: أنّ مقتضى الأمر أن يكون متعلّقه معتبراً فيه القصد والاختيار، وأنّ ما كان مجرّداً عن ذلك لا يكفي عنه إلّا إذا دلّ الدليل بالخصوص على كفايته، فيرجع حينئذٍ إلى كونه رافعاً لموضوع التكليف أو لمصلحته، ويكون الكلام فيه عين الكلام في كفاية التبرّع حرفاً بحرف.

في اعتبار المباشرة والقصد والاختيار

**والحاصل**[1]: أنّ الأمر ملاكاً وخطاباً لا يشمل ما يكون بلا قصدٍ وبلا اختيار، أمّا من جهة الخطاب فلما عرفت[2] من كون الأمر والطلب إنّما يكون محرّكاً لإرادة العبد نحو المطلوب فلا بُدَّ أن يكون متعلّقه معتبراً فيه القصد والاختيار، وأمّا من جهة الملاك، فليس المراد به في هذا المقام المصلحة والحسن الفعليّ، بل المراد به الحسن الفاعليّ.

**وقد عرفت**[3] أنّ تحقّقه متوقّف على قصد الفعل واختياره، وحينئذٍ فلا يكون ما وقع عن غفلة أو حال النوم - مثلًا - كافياً إلّا أن يدلّ الدليل على الاكتفاء، ويكون مرجع الاكتفاء به إلى كونه رافعاً لمصلحة الأمر أو لموضوعه، وذلك راجع إلى كون التكليف مشروطاً بعدمه، فمع الشكّ في ذلك ينفى بالإطلاق.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢٥٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٠٢) من هذا الجزء.

وأمّا اعتباركون الفعل المأموربه واقعاً على النحو المحلّل وعدم كفاية ما كان منه محرّماً، فملخّص الكلام فيه: أنّ المحرّم إمّا أن يكون بينه وبين المأموربه العموم والخصوص المطلق، وحينئذٍ يخصّص أحدهما بالآخر ولا تنتهي النوبة إلى دخول المحرّم تحت الأمر، وإمّا أن يكون بينهما العموم من وجه، فتدخل المسألة في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

**وبناءً** على الامتناع وتقديم جانب النهي يكون المحرّم خارجاً عن تحت الأمر ملاكاً وخطاباً، وبناءً على إمكان الاجتماع من جهة الاكتفاء بتعدّد الجهة يكون مورد الاجتماع خارجاً ملاكاً عن حيّز الأمر؛ لعدم اتّصافه بالحسن الفاعليّ واتّصافه بالقبح الفاعليّ وإن كان باقياً على ما هو عليه من المصلحة والحسن الفعليّ، وإذا لم يكن متّصفاً بالحسن الفاعليّ لم يشمله الأمر، ولا يصحّ الاكتفاء به إلّا إذا دلّ الدليل على الاكتفاء به، وحينئذٍ يكون مرجع ذلك الدليل إلى كون مورد الاجتماع رافعاً لمصلحة الأمر، فيكون الأمر مشروطاً بعدمه، فمع الشكّ في ذلك ينفى بالإطلاق.

**فقد تلخّص**: أنّ مقتضى الإطلاق هو اعتبار المباشرة، وكون الفعل محلّلاً، وعدم الاكتفاء بالاستنابة، ولا التبرّع، ولا ما وقع بلا قصدٍ ولا ما كان محرّماً، وأنّ مرجع الدليل الدالّ على الاكتفاء بالاستنابة إلى كون الوجوب تخييريّاً والدليل الدالّ على الاكتفاء بواحدٍ من البواقي إلى كونه شرطاً في بقاء الموضوع، أو مصلحة التكليف، وأنّ مقتضى الإطلاق هو عدم الاكتفاء بشيء من هذه الأمور.

الأمر الثاني في مقتضى الأصل اللفظيّ عند الشكّ في الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر

هذا تمام الكلام في التوصّليّ بالمعنى الأعمّ، وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل اللفظيّ هو عدم التوصّليّة بهذا المعنى، وهذا كلام وقع في البين.

**وعمدة** الكلام إنّما هو في التوصّليّ بالمعنى الأخصّ، وهو ما يقابل

التعبّديّ الذي هو مرجع القيد الأخير من القيود السابقة، وقد عرفت[1] أنّ العباديّ هو ما شُرّع لأن يتعبّد به، ويكون فعله مظهراً للعبوديّة.

**فنقول**: إنّ كون الفعل كذلك يتحقّق تارةً بالإتيان به بداعي الأمر، وأخرى بالإتيان به بداعي آخر من الدواعي التي ذكروا أنّها محقّقة لعباديّة الفعل.

وعمدة الكلام إنّما هو في الداعي الأوّل، وأنّه لو كان مورداً للشكّ فهل الأصل اللفظيّ يقتضي اعتباره أو أنّه يقتضي عدم اعتباره؟ وأمّا الدواعي الأخر فسيأتي الكلام[2] فيها عند الفراغ من الكلام على هذا الداعي - إن شاء الله -.

والكلام في تحقيق الأصل في اعتبار هذا الداعي وعدم اعتباره يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأولى في موضوع التكليف ومتعلّقه وانقساماته

**الأولى**: أنّ موضوع التكليف هو ما كان فرض وجوده مأخوذاً في التكليف، بحيث يكون ذلك التكليف وارداً على ذلك الموضوع المفروض الوجود، مثل «العالم» في وجوب «إكرام العالم» و«المستطيع» في وجوب الحجّ على المستطيع، ونحو ذلك من الموضوعات التي أخذ في التكليف فرض وجودها، ومتعلّق التكليف هو الفعل الذي تعلّق به الأمر مثل «الحجّ» و«الإكرام» فيما قدّمناه من المثال.

**ثمّ إنّ** لكلٍّ من موضوع التكليف ومتعلّقه انقسامات أوّليّة طارئة عليه في نفسه، مع قطع النظر عن كون الأوّل موضوعاً للتكليف، أو كون الثاني متعلّقاً له، وانقسامات ثانويّة طارئة عليه باعتبار نفس التكليف.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣١٦) و مابعدها من هذا الجزء.

مثال الانقسام الأوّل: انقسام موضوع التكليف إلى كونه قادراً على الفعل - مثلًا - أو عاجزاً عنه، مستطيعاً أو غير مستطيع، ونحو ذلك.

وانقسام متعلّق التكليف إلى الأقسام اللاحقة له في نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به، مثل انقسام الإكرام المأمور به إلى كونه واقعاً في الوقت الكذائيّ، وكونه واقعاً في الوقت الآخر، ونحو ذلك من انقساماته بحسب الزمان والمكان والأحوال اللاحقة له.

ومثال الانقسام الثاني: انقسام موضوع التكليف الذي هو المكلّف - مثلًا - إلى كونه عالماً بذلك التكليف وكونه جاهلاً به.

وانقسام متعلّق التكليف إلى كونه واقعاً بداعي الأمر، وكونه واقعاً لا بداعيه، فإنّ النحو الأوّل من الانقسام انقسام طارىء على نفس الموضوع أو متعلّق التكليف مع قطع النظر عن نفس التكليف، فلا يكون طرو هذا النحو من الانقسام متوقّفاً على التكليف.

والنحو الثاني من الانقسام إنّما يكون طارئاً على الموضوع، أو على متعلّق التكليف باعتبار تعلّق التكليف، فإنّ انقسام المكلّف إلى كونه عالماً بالحكم وكونه جاهلاً به إنّما يطرأ عليه بعد فرض تعلّق الحكم به، وهكذا انقسام متعلّق الأمر إلى كونه واقعاً بداعي الأمر وكونه واقعاً لا بهذا الداعي، فإنّه إنّما يلحقه بعد فرض تعلّق الأمر به.

الانقسامات الأوّليّة لموضوع التكليف

**ثمّ إنّ** الانقسامات الأوّليّة اللاحقة لموضوع التكليف أو متعلّقه لا بُدَّ أن يكون الحكم بالقياس إليها في مقام الثبوت مطلقاً أو مقيّداً، ويستحيل أن يكون مهملاً.

**نعم**، في مقام الإثبات يمكن أن يكون الحكم بالقياس لها مهملاً مثلاً

كون المكلّف بالحجّ مستطيعاً أو غير مستطيع من الانقسامات الأوّليّة اللاحقة لموضوع التكليف بالحجّ، ففي مقام الثبوت إذا جعل الشارع وجوب الحجّ على المكلّف، فإمّا أن يجعله على خصوص المستطيع من المكلّفين، وإمّا أن يجعله على المطلق، سواء كان مستطيعاً أو غير مستطيع، ويستحيل من العالم الملتفت إلى كون من يورد عليه التكليف قابلاً للاتّصاف بالاستطاعة وللاتّصاف بعدمها أن يجعل ذلك التكليف وارداً على المهمل من هذه الجهة بأن لا يعتبر فيه الإطلاق، ولا التقييد.

**نعم**، من كان غافلاً عن ذلك فلأجل غفلته يورد التكليف على المهمل من هذه الجهة، أمّا العالم الملتفت إلى الانقسام المذكور فيستحيل في حقّه إيراده في مقام الثبوت على المهمل من جهة هذا الانقسام، بل لا بُدَّ في ذلك من أحد الأمرين، أمّا الإطلاق بأن يورده على مطلق المكلّف مستطيعاً أو غيره، أو التقييد بأن يورده على خصوص المستطيع، وكلا الأمرين ممكن.

**نعم**، في مقام الإثبات يمكن أن يكون الدليل الذي يدلّ على وجوب الحجّ على المكلّف مهملاً من هذه الجهة - أعني كونه مستطيعاً أو غير مستطيع -، هذا في الانقسامات الأوّليّة.

في الانقسامات الثانويّة لموضوع التكليف

**وأمّا** الانقسامات الثانويّة فقد عرفت أنّ منها ما يكون لاحقاً للموضوع، ومنها ما يكون لاحقاً لمتعلّق التكليف، أمّا ما كان منها لاحقاً لموضوع التكليف كانقسام المكلّف إلى كونه عالماً بالتكليف، وكونه جاهلاً به، فيستحيل تقييد الموضوع بها في مقام إيراد التكليف عليه، فلا يمكن أن يكون وجوب الحجّ - مثلاً - وارداً على خصوص من كان عالماً بهذا الوجوب، وإذا كان التقييد

مستحيلاً كان الإطلاق، كذلك، لما حقّقناه في محلّه[1] من الملازمة بين الإطلاق والتقييد إمكاناً واستحالة.

وتقريب الاستحالة بالنسبة إلى فعليّة التكليف - يعني بالنسبة إلى أخذ العلم بالتكليف الفعليّ قيداً في موضوع التكليف الفعليّ - واضح؛ فإنّ فعليّة الوجوب معلّقة على تحقّق موضوعه، وإذا كان موضوعه هو العالم بهذا الوجوب كان تحقّق ذلك الموضوع موقوفاً على فعليّة ذلك الوجوب لاستحالة تحقّق العلم بالتكليف قبل تحقّق التكليف، وحينئذٍ فيلزم الدور، فلا يمكن أخذ العلم بالتكليف الفعليّ موضوعاً لذلك التكليف الفعليّ.

أمّا بالنسبة إلى التكليف الإنشائيّ المجعول من جانب الشارع - أعني إيجاب الحجّ مثلًا - على كلّيّ المستطيع من دون نظر إلى فعليّة الوجوب وتحقّق الاستطاعة بأن يُؤخذ العلم بذلك الحكم الكلّيّ قيداً في موضوعه الكلّيّ أيضاً، فلا يلزم منه الدور؛ إذ لا يلزم منه أن يكون إنشاء ذلك الحكم وجعله موقوفاً على تحقّق علم المكلّف به؛ ليكون ذلك مستلزماً للدور بضميمة أنّ تحقّق العلم بذلك الحكم الإنشائيّ موقوف على الحكم الإنشائيّ، كما كان يلزم ذلك من أخذ العلم بالتكليف الفعليّ موضوعاً له، لكنّ الدور و إن كان بنفسه غير لازم إلّا أنّه يلزم عليه ما هو المنشأ في بطلان الدور، أعني تقدّم الشيء رتبة على نفسه - أعني كون الشيء سابقاً في الرتبة على نفسه، بحيث تكون رتبته قبل رتبة نفسه، فإنّ الدور - إنّما يكون محالاً من هذه الجهة.

وبيان ذلك هو: أنّ العلم بالحكم متأخّر في الرتبة عنه، كما هو واضح،

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٦) من هذا الجزء.

فلو أخذ في موضوعه لكان متقدّماً في الرتبة على الحكم لتقدّم رتبة موضوع الحكم على الحكم نفسه، وحينئذٍ فيكون العلم بالحكم سابقاً في الرتبة على رتبة نفسه، وهو كالدور محال، مضافاً إلى أنّ المجعول بذلك الحكم الإنشائيّ هو فعليّة الحكم عند تحقّق موضوعه.

**وبعبارة أُخرى**: أنّ المجعول إنّما هو تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه، وقد عرفت أنّ ذلك محال لكونه موجباً للدور، وحينئذٍ فيكون المجعول محالاً، وإذا كان المجعول محالاً[1] كان الجعل أيضاً محالاً، لأنّ محاليّة المجعول توجب محاليّة الجعل، كما هو واضح *.

توضيح الدور

وتوضيح[2] ما تقدّم يتوقّف على تمهيد مقدّمات تُوجب سهولة فهم المطلب:

المقدّمة الأولى في تعريف الدور وتقسيمه ومنشأ استحالته

**الأولى**: أنّ الدور عبارة عن توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه أمّا بلا واسطة، وهو الدور الصريح، أو بواسطة، أو بوسائط، وهو الدور المضمر.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه إنّما يتمّ الدور في أخذ العلم في المرتبة الفعليّة لو كان أخذه فيها على نحو جزء الموضوع؛ ليكون تحقّق الحكم في الخارج موقوفاً على تحقّق موضوعه، وتحقّق موضوعه الذي هو العلم بالحكم المطابق للواقع موقوف على تحقّق الحكم، أمّا لو كان أخذه فيه على نحو تمام الموضوع فالظاهر أنّه لا يتمّ فيه الدور المذكور، فإنّ تحقّق الحكم وإن توقّف على العلم به لكونه موضوعاً له إلّا أنّ مجرّد العلم به مع قطع النظر عن إصابة ذلك العلم للواقع لا يتوقّف على تحقّق ذلك الحكم وإن تأخّر عنه رتبة، فإنّ التأخّر الرتبيّ لا يُوجب التوقّف الخارجيّ، وإنّما يُوجب التوقّف اللحاظيّ.

---

١. **قوله**: (محالاً) من نسخة (ب).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبعاء: (٢٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

**وحاصله**: كون الشيء من أجزاء علّة نفسه، ولازمه ذهاب الشيء وإيابه يعني أنّه يتقدّم على نفسه ليكون علّة لها، ثمّ يعود فيكون معلولاً، فيكون وجود نفسه علّة لنفسه ومعلولاً لها، فيكون تحقّقه محالاً من هذه الجهة.

وهناك محال آخر غير الدور المصطلح وهو تقدّم الشيء على رتبة نفسه، وإن لم يلزم منه كون الشيء علةً لنفسه، ولم يكن فيه ذلك الذهاب والإياب، إلّا أنّه كالدور في المحاليّة لاستحالة تقدّم الشيء في الرتبة على رتبة نفسه، و إن لم يكن في البين توقّف وجود على وجود[1].

المقدّمة الثانية في إنشاء الحكم على الموضوع

**المقدّمة الثانية**: أنّ شرط الحكم وقيده عبارة أُخرى عن موضوعه الذي يُؤخذ فرض وجوده في ذلك الحكم، فإذا جعل الشارع وجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعة كان ذلك عبارة أُخرى عن أخذ الاستطاعة مفروضة الوجود، و إيراد ذلك الحكم على تلك الاستطاعة المفروضة الوجود.

و إن شئت فقل: إنّ المجعول إنّما هو وجوب الحجّ على ما فرض وجوده من المكلّفين مستطيعاً، وعند تحقّق الاستطاعة للمكلّف يتحقّق ذلك الحكم ويصير فعليّاً، فيكون تحقّق الحكم متوقّفاً على تحقّق موضوعه، ويكون موضوع الحكم متقدّماً عليه رتبة لأخذه فيه مفروض الوجود، وجعل الحكم وارد على ذلك المفروض الوجود.

المقدمة الثالثة في التقابل بين الإطلاق والتقييد

**المقدّمة الثالثة**: أنّ المقابلة بين الإطلاق والتقييد من قبيل المقابلة بين العدم والملكة، لا من قبيل مقابلة الضدّين، ولا من قبيل مقابلة النقيضين، أعني مقابلة السلب والإيجاب.

ويتفرّع على ذلك فروع:

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٥٣/٢، وفرائد الأُصول: ٤٤٢/٢.

**منها:** أنّ كلاً منها يحتاج إلى عناية زائدة على أصل المعنى الذي يرد عليه الإطلاق والتقييد، كما هو مذهب السلطان[1] في قبال مذهب المشهور - أعني عدم الحاجة في الإطلاق إلى العناية الزائدة - وإنّ المحتاج لها إنّما هو التقييد، فإنّ هذا المذهب مبنيّ على أنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، فيكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

**ومنها:** أنّه إذا كان التقييد محالاً كان الإطلاق أيضاً محالاً لعين الجهة التي أوجبت محاليّة التقييد، وهذا إنّما يبتني على أنّ تقابلهما من قبيل العدم والملكة، وإلّا فلو كانا من قبيل الإيجاب والسلب لكان محاليّة التقييد موجبة لتحقّق الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق حينئذٍ عبارة عن عدم التقييد، وإن لم يكن المحلّ قابلاً له.

**ومنها:** أنّه بناءً على أنّهما من قبيل العدم والملكة يمكن ارتفاعهما؛ إذ الإطلاق حينئذٍ عبارة عن عدم التقييد فيما يكون قابلاً له، فيمكن ارتفاعهما عمّا لا يكون قابلاً له، كما فيما لا يكون الانقسام ملحوظاً لغفلة ونحوها، وكما فيما يكون التقييد محالاً، كما فيما نحن فيه، فإنّ ذلك لمّا لم يكن قابلاً للتقييد لم يمكن أن يتّصف بالتقييد، ولا بالإطلاق، وانتفاء الأمرين إنّما يكون محالاً فيما يكون قابلاً لطروّ التقييد عليه، أمّا ما لم يكن قابلاً له فلا يكون انتفاؤهما عنه محالاً، كما لا يكون انتفاء العمى والبصر عن الجدار محالاً.

وبناءً على أنّهما من قبيل السلب والإيجاب يكون انتفاؤهما محالاً لاستحالة ارتفاع النقيضين، سواء كان المحلّ قابلاً للتقييد، أو لم يكن قابلاً له، ويكون عدم التقييد ولو لعدم قابليّة المحلّ عبارة أُخرى عن الإطلاق.

---

١. يُنظر: حاشية السلطان على معالم الدين: ١٥٥.

إذا عرفت هذه المقدّمات، فنقول.

في انقسامات المتعلّق والموضوع

إنَّ ما ينقسم إليه الموضوع باعتبار تعلّق الحكم به مثل «العلم» و«الجهل» بذلك الحكم يستحيل أخذه قيداً في ذلك الموضوع بأن يكون وجوب الحجّ - مثلًا - وارداً على خصوص من كان عالماً بذلك الوجوب؛ لامتناع ذلك بالنسبة إلى أصل جعل الحكم، وبالنسبة إلى فعليّته وتحقّقه.

أمّا بالنسبة إلى فعليّة الحكم فلأنّه مستلزم للدور؛ إذ لا ريب في توقّف تحقّق العلم بالحكم على تحقّق ذلك الحكم، فإذا فرض أنَّ العلم بذلك الحكم أخذ قيداً في موضوعه كان تحقّق الحكم المذكور موقوفاً على تحقّق العلم به؛ لكونه قيداً في موضوعه، فيكون تحقّق الحكم موقوفاً على تحقّق الحكم، وهو ما ذكرناه من الدور الصريح.

**لا يُقال**: إنَّ تحقّق العلم بالحكم وإن كان موقوفاً على تحقّق الحكم إلّا أنّه لا يلزم من أخذ العلم بالحكم قيداً في موضوعه أن يكون تحقّق الحكم موقوفاً على تحقّق العلم بذلك الحكم ليلزم منه الدور؛ إذ لم يكن العلم بالحكم الفعليّ - أعني المتحقّق قيداً في الموضوع - وإنّما الذي أخذ قيداً فيه هو العلم بالحكم الكلّيّ الإنشائيّ، فيكون تحقّق العلم بالحكم الفعليّ موقوفاً على تحقّقه، وتحقّق الحكم الفعليّ لا يكون موقوفاً على تحقّق العلم بالحكم الفعليّ، بل على تحقّق العلم بالحكم الكلّيّ الإنشائيّ.

**لأنّا نقول**: إنَّ الحكم الإنشائيّ عبارة أُخرى عن ذلك الذي أنشئ، وجعل على ما هو مفروض الوجود من أفراد موضوعه، وليس ذلك المنشأ

المجعول إلّا عين ذلك الحكم الذي تحقّق بتحقّق موضوعه، فما أخِذا قيداً في موضوع الحكم وإن كان هو العلم بالحكم الكلّيّ الإنشائيّ، إلّا أنّه عين العلم بالحكم الفعليّ المتحقّق عند تحقّق موضوعه، لأنّ هذا الحكم هو عين ذلك الحكم المجعول إنشاءً.

وبعبارة أُخرى بعد أخذ القضيّة حقيقية قد جعل الحكم فيها على ما فرض وجوده من أفراد موضوعها، يكون ذلك المجعول هو عين ذلك المتحقّق عند تحقّق موضوعه، لا أنّه شيء آخر، فلا مغايرة بين المجعول والمتحقّق كي يكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر ليرتفع بذلك إشكال الدور*.

---

* **قلتُ**: نعم، بناءً على أنّ الحكم الإنشائيّ غير الحكم الفعليّ، وأنّ الاختلاف بينهما في المرتبة يمكن أن يُؤخذ العلم بذلك الحكم الإنشائيّ قيداً في موضوع الحكم الفعليّ، ولا يلزم منه الدور للمغايرة بين العلمين، كالمغايرة بين الحكمين.

**إلّا أنّك** قد عرفت في محلّه[1] أنّه لا محصّل لهذا الكلام، وأنّه لا معنى لكون الحكم فعليّاً إلّا تحقّق ذلك المجعول الشرعيّ بتحقّق ما أخذ مفروض الوجود من أفراد موضوعه، ولا معنى للحكم الإنشائيّ إلّا جعل الحكم على ما يفرض وجوده من تلك الأفراد.

ولكن لا يخفى أنّ الحكم الكلّيّ الذي تعلّق به العلم المأخوذ قيداً في موضوعه وإن كان هو عين الحكم الفعليّ المتحقّق عند تحقّق موضوعه، فيكون الحكم الفعليّ متوقّفاً على العلم به، إلّا أنّ العلم بذلك الحكم الكلّيّ لا يكون موقوفاً إلّا على جعل ذلك الحكم وإنشائه لا على فعليّته.

**وبعبارة أُخرى**: يكون فعليّة الحكم - أعني تحقّقه خارجًا - بتحقّق موضوعه موقوفاً على العلم بذلك الحكم الكلّيّ، إلّا أنّ العلم بذلك الحكم الكلّيّ لا يكون موقوفاً على تحقّقه خارجاً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

هذا كلّه بالنسبة إلى الحكم الفعليّ.

وأمّا بالنسبة إلى ذلك الحكم الإنشائيّ المجعول* فلا يلزم فيه من أخذ العلم قيداً في موضوع الحكم ذلك الدور المصطلح، بل يلزم عليه تقدّم الشيء على مرتبة نفسه، حيث إنّ الموضوع بالنسبة إلى حكمه نظير العلّة بالنسبة إلى معلولها في تقدّمها عليه رتبة، والعلم المتعلّق بالحكم بالنسبة إلى ذلك الحكم يكون نظير المعلول بالنسبة إلى علّته في تأخّره عنها رتبة، وحينئذٍ فلا يمكن أن يؤخذ العلم بذلك الحكم قيداً في موضوع ذلك الحكم، بمعنى أنّ نفس جعل الحكم وارداً على موضوعه المقيّد بالعلم به يكون محالاً، وإن لم يلزم منه الدور المصطلح؛ إذ لا يكون في هذه المرحلة - أعني مرحلة الجعل - تحقّق حكم ولا تحقّق موضوع كي يُقال: إنّ تحقّق أحدهما يكون متوقّفاً على تحقّق الآخر الذي هو الدور المصطلح، إلّا أنّه يكون محالاً من جهة كونه مستلزماً لتقدّم العلم بالحكم رتبة على رتبة نفسه، فمن جهة كونه علماً متعلّقاً بالحكم يكون متأخّراً عنه رتبة، ومن جهة كونه مأخوذاً قيداً في موضوعه يكون متقدّماً عليه رتبة.

**وبعبارة أُخرى**: أنّ العلم بالحكم يستدعي أن يكون هناك حكم مفروض الوجود؛ ليكون العلم وارداً عليه، وأخذ ذلك العلم موضوعاً لذلك الحكم يستدعي أن يكون هناك علم بالحكم مفروض الوجود؛ ليكون الحكم وارداً عليه.

**لا يُقال**: يمكن أن يتصوّر الآمر ذلك الموضوع مقيّداً بكونه عالماً بالحكم الذي يُورده عليه، فيُورد الحكم على الموضوع المذكور مقيّداً بذلك القيد، ولا يلزم من ذلك دور، ولا تقدّم الشيء على رتبة نفسه.

---

* **قلتُ**: بمعنى أنّ ما تقدّم من الدور كان بالنسبة إلى تحقّق الحكم المجعول، وأمّا بالنسبة إلى أصل الجعل، انتهى.

**لأنّا نقول:** إن كان المراد من كون الأمر يتصوّر الموضوع مقيّداً بالعلم بالحكم أنّه يتصوّر المكلّف مقيّداً بكونه عالماً بوجوب الحجّ عليه، ثمّ يُورد الوجوب المذكور عليه محض تصوّر في الخيال من دون جعل تلك الصورة حاكية عن الواقع الذي أخذ مفروض الوجود.

**ففيه:** ما لا يخفى من الفساد؛ إذ لا يمكن أن يتفوّه أحد أنّ الأحكام واردة على محض الصورة الخياليّة من دون جعل تلك الصورة قنطرة إلى ما في الخارج من الأفراد المفروضة الوجود، وإن كان المراد من ذلك هو جعل تلك الصورة قنطرة إلى لحاظ ما في الخارج، وإيراد الحكم على ذلك الذي فرض وجوده، غاية الأمر يكون إيراده بتوسّط تلك الصورة، كان الحكم المجعول وارداً على ما فرض، وجوده من المكلّف المقيّد بكونه عالماً بذلك الحكم الذي فرض وجوده ثمّ تعلّق العلم به، وهذا محال كما عرفت.

مضافاً إلى أنّك قد عرفت[1] أنّ المجعول إنّما هو فعليّة الحكم وتحقّقه عند تحقّق موضوعه، فإذا كان ذلك - أعني تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه - المذكور محالاً، لأنّه يلزم منه الدور المصطلح كما تقدّم[2]، كان الجعل المذكور محالاً؛ لأنّ محاليّة المجعول تُوجب محاليّة الجعل، وإن سلّم عدم محاليّة تقدّم الشيء على نفسه رتبة*.

---

* لا يخفى أنّا قد حرّرنا مسألة إطلاق التكاليف بالنسبة إلى العالم والجاهل، وشرحنا كيفيّة كون ذلك من باب نتيجة الإطلاق في أوائل مباحث القطع[3] وفي مباحث كيفيّة جعل الطرق[4]، فراجع.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٠٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: ٣/ ٥٣٤ من هذا الكتاب.

٤. يُنظر: ٤/ ٢٨٥ من هذا الكتاب.

في حال إمكان التقييد والإطلاق اللحاظيّين

**ثُمّ إنَّه** قد تلخّص لك امتناع كلّ من التقييد والإطلاق اللحاظيّين بالنسبة إلى العلم بالتكليف والجهل به، وأقصى ما يمكن من ذلك هو أخذ ذلك بنحو نتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق، وذلك إنّما يكون بنحو متمم الجعل، بحيث لا يتمّ ذلك إلّا بجعلين على النحو الآتي في محلّه[1].

**وقد أفاد** بعض أجلّة العصر[2] ما حاصله: إمكان كلّ من التقييد والإطلاق اللحاظيين من دون حاجة إلى متمم الجعل، وذلك بجعل الحكم وارداً على نفس الذات التي تكون ملازمة للعلم والجهل المتعلّق بالتكليف الوارد عليها، فيمكن أخذ تلك الذات مطلقة، بمعنى جعل الحكم وارداً على نفس تلك الذات الملازمة لكلّ من الحالين - أعني حال العلم وحال الجهل - بنحو يكون اللازم المذكور خارجاً عن موردية الحكم، فيكون ذلك عبارة أُخرى عن الإطلاق اللحاظيّ، كما يمكن جعل الحكم وارداً على خصوص الذات التي يطرأ عليها العلم بالحكم، فيكون ذلك عبارة أُخرى عن التقييد اللحاظيّ، وقاس ذلك على تقييد الموضوع بالمحمول - مثل قولك: «زيدٌ قائم» - بحيث كان المحكوم عليه هو ذات «زيد» الملازمة مع القيام، ويكون المحكوم عليه هو الذات المذكورة، ويكون اللازم المذكور أجنبيّاً عن موردية الحكم.

**وفيه:** ما لا يخفى

**أمّا أوّلاً:** فلما ذكر[3] هو بنفسه في متعلّقات التكليف، مثل «الضرب» في قولنا: «اضرب» فإنّه ذكر أنّ هناك ذاتين من الضرب، إحداهما التي يراها الآمر سابقة على الضرب، ويرى طلبه متعلّقاً بها، والأُخرى التي يراها صادرة عن هذا الأمر - أعني الضرب - الواقع امتثالاً للأمر المذكور، فإنّ ذات الضرب و إن كانت واحدة إلّا أنّها مختلفة بالرتبة، فالتي تكون متعلّقة للأمر سابقة عليه، والتي تكون ناشئة عنه متأخّرة عنه، وفيما نحن فيه يجري عين ذلك الاختلاف بالرتبة.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: بدائع الأفكار: ٢٢٨/١، ومنهاج الأُصول: ٢٢/٢.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

في كون التكليف مشروطاً بما هو خارج عن قدرة المكلّف

**هذا**[1] كلّه فيما يكون من الانقسامات الثانويّة لاحقاً لما هو موضوع التكليف، وأمّا ما يكون من ذلك لاحقاً لمتعلّق التكليف، -ككونه بداعي الأمر وبقصد الامتثال أو لا بهذا القصد- فهو المقصود بالكلام في هذه المسألة، أعني أصالة التوصّليّة أو التعبّديّة.

**والتحقيق:** أنّه يمتنع أخذ مثل هذا القصد قيداً في متعلّق التكليف، وأنّه محال من جهة الجعل، والفعليّة، والامتثال.

**وبيان ذلك** يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي إنّ كلّ ما له ارتباط ونحو تعلّق بالمأمور به إذا لم يكن داخلاً تحت قدرة المكلّف يكون التكليف مشروطاً بوجوده، ويكون أخذه في ذلك التكليف على نحو مفروض الوجود.

---

فإنّ الحاكم عند إيراد حكمه على الذات يرى أنّ هناك ذاتاً هي مورد حكمه، وهي سابقة عليه، كما أنّه يرى ذاتاً أُخرى متأخّرة عن حكمه، وهي الذات المطروّة للعلم أو الجهل بذلك الحكم، فالذاتان وإن كانتا واحدة في الخارج إلّا أنّهما في اللحاظ متعدّدتان ومختلفتان في الرتبة، فالأولى سابقة على الحكم، والثانية متأخّرة عنه، ويستحيل أخذ الثانية مورداً للحكم المذكور.

**وثانياً:** أنّا لو سلّمنا اتّحاد الذاتين، وقلنا: إنّ مورد الحكم هو الذات التي يطرأ عليها العلم بالحكم ولو بعد صدور الحكم، بحيث كان الملحوظ في مرتبة جعل الحكم هو نفس الذات التي يطرأ عليها العلم بالحكم الذي يورده عليها الآن، لقلنا: إنّ الملحوظ في حال جعل الحكم إن كان هو نفس الذات المجرّدة عن لحاظ ذلك اللازم الذي هو العلم بالحكم كان ذلك عبارة أُخرى عن الإهمال وعدم الإطلاق والتقييد اللحاظيّين، وإن كان الملحوظ في مقام جعل الحكم هو الذات بلازمها المذكور كان اللازم المذكور داخلاً في اللحاظ في تلك المرتبة، وهو ما ذكرناه من محاليّة لحاظ العلم بالحكم في رتبة جعله.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

مثال ذلك «الخمر» في مثل «لا تشرب الخمر»، و«الوقت» في مثل «صلِّ عند دخول الوقت الفلانيّ» كالزوال، بل و«العقد» في مثل «أوفوا بالعقد»*، والفوت في مثل «اقضِ ما فات»، وأمثال ذلك.

فإنَّ جميع ما يكون من هذا القبيل يكون وجوده شرطاً في التكليف، فيكون وجوب الاجتناب عن شرب الخمر مشروطاً بوجوده، ويكون وجوب الصلاة مشروطاً بدخول الوقت، ويكون وجوب الوفاء بالعقد مشروطاً بوجود العقد، ويكون وجوب قضاء ما فات مشروطاً بتحقّق الفوت، لا أنّه يجب إيجاد العقد وايجاد الفوت مقدّمة للوفاء بالعقد، ولقضاء ما فات.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّا لو فرضنا أنَّ الأمر تعلّق بالصلاة المقيّدة بالامتثال، وبإتيانها بداعي الأمر، كان وجود الأمر شرطاً في وجوبها، لعدم دخوله تحت قدرة المكلّف، وأخذه مفروض الوجود في التكليف المتعلّق بالصلاة.

وحينئذٍ فإذا كان الأمر المعتبر امتثاله في الصلاة بإتيانها بداعيه غير الأمر المفروض تعلّقه بها بأن يكون هناك أمران؛ أحدهما تعلّق بنفس الصلاة، والآخر تعلّق بالإتيان بها بداعي ذلك الأمر المتعلّق بها.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ العقد، وكذلك الفوت من الأمور الداخلة تحت قدرة المكلّف، ومع ذلك هي شرط للوجوب لأخذه فيه مفروض الوجود، فليس المدار في شرطيّة الشيء للوجوب هو عدم دخوله تحت القدرة، بل المدار على كونه مأخوذاً فيه مفروض الوجود.

**نعم**، إنَّ كلَّ غير مقدور لا بُدَّ وأن يُؤخذ في التكليف مفروض الوجود، فيكون شرطاً فيه، وهذا هو المراد ممّا أفاده (دام ظلّه)، دون العكس.

**نعم**، ذِكرُ هذين المثالين لا يناسب ما نحن بصدده من كون غير المقدور شرطاً، ولأجل ذلك عطفته في التحرير بلفظ «بل»، فتأمّل.

فلا إشكال، أمّا إذا لم يكن لنا إلّا أمر واحد تعلّق بالصلاة المقيّدة بالإتيان بها بداعيّ نفس هذا الأمر المتعلّق بها مقيّدة بهذا القيد كان ذلك محالاً في مقام الجعل، وفي مقام فعليّة ذلك التكليف، وفي مقام امتثاله.

**أمّا الأوّل** فلما عرفت من أنّ الأمر المعتبر امتثاله في الصلاة المأمور بها يكون شرطاً في الأمر المتعلّق بها، فإذا لم يكن لنا إلّا أمر واحد، كما هو المفروض، كان الأمر المذكور مقدّماً على رتبة نفسه، فإنّه باعتبار كون امتثاله قيداً في الصلاة يكون شرطاً في تعلّق الأمر بها، وبهذا الأمر يكون مقدّماً من جهة تقدّم رتبة الشرط على المشروط، وباعتبار كونه مشروطاً يكون متأخّراً، وحينئذٍ فالأمر في مقام الجعل يكون مقدّماً رتبة على رتبة نفسه، وهو محال ذهنيّ باصطلاح أهل المعقول، فيكون الجعل محالاً، وإن لم يلزم منه الدور الذي هو عبارة عن المحاليّة في الوجود.

**وأمّا الثاني** - أعني محاليّة فعليّة ذلك الأمر -؛ فلأنّ فعليّة التكليف تتوقّف على تحقّق شرطه، فإذا كان بنفسه شرطاً لنفسه كان فعليّته وتحقّقه فعلاً موقوفاً على تحقّق نفسه، وذلك هو الدور الصريح.

**وأمّا الثالث** - أعني محاليّة الامتثال -؛ فلكونه حينئذٍ غير مقدور عقلاً، فإنّ الإتيان بالصلاة - مثلًا - بداعي امتثال الأمر لا يمكن إلّا إذا كان الأمر متعلّقاً بها بنفسها ليمكن الإتيان بها بداعي ذلك الأمر.

أمّا إذا لم يكن متعلّقاً بها بنفسها، بل كان متعلّقاً بها مقيّدة بداعي الأمر لم يكن هناك أمر يدعو إليها بنفسها؛ كي يمكن أن يُؤتى بها بداعي ذلك الأمر وكونها متعلّقة للأمر في ضمن تعلّقه بها بداعي الأمر لا ينفع* في إمكان الإتيان بها بداعي الأمر؛ إذ لم يكن الأمر بسبب ذلك داعياً إليها بنفسها، وإنّما دعا إليها مقيّد بذلك القيد.

**والحاصل**: أنّ المكلّف في مقام امتثاله الأمر المتعلّق بالصلاة المقيّدة بامتثال هذا الأمر نفسه يحتاج إلى تقديم الامتثال المذكور على نفسه، بأن يكون هناك صلاة مقيّدة بامتثال الأمر، وهو يأتي

بها مقيّدة بذلك القيد، يعني أنّه يأتي بها مقيّدة بكونها وقعت لأجل امتثال الأمر، ومجموع هذا القيد والمقيّد يقع منه لأجل امتثال الأمر، وبالآخرة يأتي بها بهذا الداعي - أعني الامتثال لأجل نفس هذا الداعي - فيكون هذا الداعي داعياً إلى نفسه، فيكون مقدّماً على نفسه، والعبارة تضيق عن بيان هذا المطلب الفاسد، وبهذا المقدار كفاية.

**وما يُقال**: من أنّه يمكن للآمر أن يتصوّر الصلاة مقيّدة بداعي الأمر فيعلّق الأمر مقيّدة بذلك القيد[1]، قد عرفت فيما تقدّم[2] فساده، لأنّ التصوّر المذكور إذا كان على نحو تكون الصورة حاكية عمّا يفرض وجوده في الخارج جاءت الإشكالات المتقدّمة، وإلّا كان خيالاً محضاً لا أثر له فيما نحن بصدده.

**وبالجملة**: فإنّ القضايا التي يدور عليها أساسات العُلوم هي القضايا الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها وارداً على ما هو مقدر الوجود من الأفراد.

---

* **قلتُ**: الأولى أن يُقال: إنّ الأمر الضمنيّ وإن تعلّق بها بنفسها إلّا أنّ إتيانها بداعي الأمر الضمنيّ لا ينفع في تحصيل ما هو المطلوب من الإتيان بها بداعي هذا الأمر المتوجّه إليها بقوله: صلِّ بداعي الأمر - أعني بذلك الأمر النفسيّ - المتعلّق بها مقيّدة، مضافاً إلى أنّ الأمر الضمنيّ إنّما يتصوّر في الأجزاء الخارجيّة دون الأجزاء العقليّة كالقيد والمقيّد، فإنّه لا يكون نفس المقيّد متعلّقاً للأمر ولو ضمنيّاً.

---

١. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٣٥، وكفاية الأُصول: ١/١٠٥.

٢. يُنظر: صفحة (٣١٨) من هذا الجزء.

أمّا القضايا العقليّة مثل «الإنسان نوع»، والقضايا الطبيعيّة مثل «الإنسان حيوان» إذا كان الغرض منه الحكم على صرف الطبيعة، والقضايا الخارجيّة مثل «قُتل من في العسكر»، فهي وإن لم تبنَ عليها أساسات العُلوم إلّا أنّ لها مضامين محصّلة معقولة.

أمّا ما نحن فيه بناءً على أنّ الآمر يتصوّر مثل «الصلاة» مقيّدة بالإتيان بها بداعي الأمر، ثمّ يعلّق الأمر بذلك الذي تصوّره ليكون الواجب هو تلك الصورة التي تصوّرها وتخيّلها في نفسه، فليس راجعاً إلى واحدة من هذه القضايا؛ لعدم كون ذلك الحكم حكماً على أمر مفروض الوجود، ولا على أمر عقليّ، ولا على أمر خارجيّ طبيعيّ، أو غير طبيعيّ، بل ليس هو إلّا حكماً على أمر خياليّ، مثل «أنياب أغوال».

في حال بقية الدواعي القريبة

**هذا**[1] إذا كان المقصود من كون المأمور به تعبّديّاً هو اعتبار قصد امتثال الأمر وإتيانه بداعيه.

وأمّا لو قلنا بكفاية غيره من الدواعي، مثل الإتيان به تحصيلاً للثواب، أو فراراً من العقاب، أو لأجل مصلحته المعبَّر عنه بقصد الجهة، أو لله تعالى؛ لأنّه تعالى أهل للعبادة، إلى غير ذلك من الدواعي التي أنهاها في الروضة إلى عشرة[2]، ففيه تفصيل فقهيّ، وهو أنّه هل هذه الدواعي كلّها في طول الامتثال وداعي الأمر بأن يأتي بالمأمور به بداعي أمره فراراً من العقاب، أو تحصيلاً للثواب إلى غير ذلك من الدواعي، كما هو رأي صاحب الجواهر ﷺ من رجوع هذه الدواعي إلى داعي الأمر[3]، لكونها جميعاً إنّما تقع في طوله،

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٢٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١١١/١.

٣. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٧/٢، وما بعدها.

لكونها بالنسبة إليه من قبيل داعي الداعي، وعليه فيعود المحذور السابق.

أو أنّ هذه الدواعي جميعاً في عرض داعي الأمر؛ لإمكان أن يُؤتى بمتعلّق الأمر فراراً من العقاب، أو تحصيلاً للثواب، كما يصحّ أن يُؤتى به لأجل الامتثال، وبداعي الأمر، ويكون مرجع جميع هذه الدواعي إلى داعٍ واحد، وهو الإتيان به لله تعالى، كما دلّت عليه الروايات المتضمّنة لما حاصله أنّ الإنسان إذا أخلص لله في نيّته صحّ عمله[1]، كما هو المختار لنا، أو أنّ جميع هذه الدواعي في طول داعي الأمر ما عدا قصد الجهة؛ فإنّها في عرض داعي الأمر، كما هو المختار لشيخنا أستاذ الأساتيذ[2] ﷺ.

**وعلى أيّ حالٍ**، فإنّ جميع هذه الدواعي لا يمكن أخذ شيء منها قيداً أو جزءاً في المأمور به، أمّا قصد المصلحة المعبَّر عنه بقصد الجهة فلأنّ المصلحة إذا كانت - كما هو المفروض - حاصلة من الإتيان بالعمل إذا كان عباديّاً كان تحقّق الجهة - أعني المصلحة - متوقّفاً على القصد - أعني قصد الجهة - ولا ريب أنّ قصد الجهة - أعني قصد المصلحة - متوقّف على تحقّق المصلحة، فيكون قصد المصلحة موقوفاً على تحقّق المصلحة، وتحقّق المصلحة موقوفاً على قصدها، وذلك دور واضح.

**وحاصل ذلك**: امتناع قصد المصلحة المتولّدة من هذا القصد، وأمّا بقيّة الدواعي فأيضاً لا يمكن أخذها في متعلّق الأمر بحيث يكون الأمر متعلّقاً بالفعل المقيّد بكونه صادراً لأحد هذه الدواعي، لأنّ الإرادة التشريعيّة من المولى إنّما تتعلّق بما تتعلّق به إرادة العبد، ولأجل ذلك قلنا: إنّ الطلب يكون

---

١. يُنظر: الكافي: ٢٦٨/٣، كتاب الصلاة، باب من حافظ على صلاته أو ضيّعها، ح٣.

٢. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري): ٤٨/٢.

محرّكاً لإرادة العبد نحو مراد المولى[١].

ولا ريب أنّ إرادة العبد إنّما تتعلّق بنفس الفعل، وتكون تلك الدواعي باعثة له على إرادة ذلك الفعل، فلا يكون شيء منها متعلّقاً لإرادته كي يكون متعلّقاً لأمر المولى وإرادته.

**وبالجملة:** فلا يمكن أن تكون الإرادة الواحدة من المولى جامعة لنفس الفعل وللداعي إليه، وهذا مطلب سيّال في جميع الدواعي على الأفعال، فإنّها بأسرها لا يمكن أن تكون قيداً لما تعلّقت به إرادة المولى، بحيث تكون الإرادة الواحدة من المولى متعلّقه بنفس الفعل وبالداعي للعبد على الإتيان به.

وقد اتّضح لك امتناع أخذ شيء من تلك الدواعي في متعلّق الأمر، سواء كان ذلك هو داعي الامتثال، أو غيره من تلك الدواعي الآنفة الذكر.

في تصوير السيّد الشيرازيّ إمكان أخذ الدواعي في المتعلّق

وقد أفاد سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ في تقريب إمكان أخذ العباديّة في متعلّق الأمر ما حاصله: أنّه من الممكن أن يكون عباديّة الفعل المعتبرة قيداً فيه عبارة عن عنوان منطبق على نفس الفعل، ويكون ذلك العنوان متحقّقاً بإتيان ذلك الفعل بأحد هذه الدواعي، ولا يلزم على أخذ ذلك العنوان قيداً في متعلّق الأمر شيء من تلك الإشكالات السابقة؛ إذ ليس هو عبارة عن نفس تلك الدواعي، بل هو أمر مغاير لها[٢].

**غاية الأمر** أنّ تحقّق أحد تلك الدواعي يكون محقّقاً لذلك العنوان، فإنّما يُؤتى بالفعل بأحد تلك الدواعي لأجل أنّ ذلك محقّق للعنوان المعتبر

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤٩ و ٣٠٣) من هذا الجزء.

٢. هذا ما نقله الميرزا النائيني ﷺ عن السيّد الشيرازيّ ﷺ، وذكر أنّه لم يسمعه منه وإنّما نقله عن تقريرات الأندرمانيّ لدرسه ﷺ، كما سيأتي في صفحة (٣٢٦) من هذا الجزء، فلاحظ.

قيداً في الفعل المأمور به، لا لأجل أنّ الإتيان بأحد تلك الدواعي معتبراً بنفسه في متعلّق الأمر؛ كي تتوجّه تلك الإشكالات السابقة.

هذا ما أفاده ﷺ، وهو من التحقيقات الدقيقة، إلّا أنّه يرد عليه أنّ ذلك العنوان إن كان ممّا يمكن للمكلّف قصده ويدخل تحت إرادته واختياره كان قصده كافياً في حصول ما هو المطلوب من دون حاجة إلى أحد هذه الدواعي، وإن لم يكن العنوان المذكور كذلك لم يصحّ أن يقع متعلّقاً للأمر بل يكون متعلّق الأمر هو المحصّل لذلك العنوان والمحقّق له ممّا يدخل تحت قدرة المكلّف، فيكون المأمور به هو المحصّل والمحقّق *.

حاصل الإشكال العامّ الجاري في جميع الدواعي هو أنّ داعويّة الداعي عبارة عن صدور الإرادة عنه بحيث كان تعلّق الإرادة بالفعل منبعثاً عن ذلك الداعي، وهذا المعنى - أعني انبعاث الإرادة عن الداعي - لا يُعقل أن يكون تحت الإرادة، بل يكون فوق الإرادة؛ لكونه سابقاً عليها، أو يكون ذلك المعنى

---

* **قلتُ**: هذا إشكال سيأتي بذكره (دام ظلّه) في كلّ ما يكون من هذا القبيل، وحاصله: أنّ ما هو من أمثال هذه العناوين بالنسبة إلى ما تتحقّق به، إن كان من قبيل العناوين التوليديّة كان الأمر متعلّقاً في الحقيقة بنفس العنوان، وكان داخلاً تحت القصد والاختيار، وكان هو وما يتحقّق به شيئاً واحداً خارجاً، و إن اختلفا مفهوماً، ويكون الأمر المتعلّق بأحدهما عين الأمر المتعلّق بالآخر في كون كلٍّ من الأمرين متعلّقاً بالفعل الخارجيّ الذي هو صادر من المكلّف، فلو كان قصد أحد الدواعي من الأفعال التوليديّة بالنسبة إلى ذلك العنوان يكون الأمر المتعلّق بذلك العنوان متعلّقاً بذلك القصد، فيعود المحذور السابق.

و إن كان المحقّق للعنوان من قبيل المقدّمات الإعداديّة له لم يتعلّق الأمر إلّا بما يتحقّق به، ولا يصحّ تعلّقه بذلك العنوان؛ لعدم دخوله تحت القصد والإرادة، و إنّما المقدور هو تلك المقدّمة الإعداديّة، انتهى.

توأماً مع الإرادة بدعوى كون صدور الإرادة عن ذلك الداعي يكون في رتبة الإرادة، لا أنّه سابق عليها.

وعلى أيّ حال لا يُعقل أن يكون تحت الإرادة، فلا يُعقل تقيّد متعلّق تلك الإرادة بكونه صادراً عن ذلك الداعي، أيّ داعٍ كان من الدواعي.

وهذا الإشكال إنّما يتوجّه على أخذ ذلك المعنى في متعلّق الأمر بحيث كان متعلّق الأمر مقيّداً بكونه صادراً عن أحد الدواعي؛ إذ لا بُدَّ أن تكون إرادة العبد متعلّقه بنفس ما تعلّقت به إرادة المولى، فإذا فرضنا أنّ متعلّق إرادة المولى كان مقيَّداً بالقيد المزبور كان متعلّق إرادة العبد مقيَّداً بذلك القيد.

**وقد عرفت**[1] أنّ ذلك محال، أمّا بناءً على تعدّد الأمر، وأنّ الأمر الأوّل يتعلّق بنفس الفعل، والأمر الثاني يتعلّق بالإتيان به بأحد الدواعي سواء كان داعي الأمر أو غيره من الدواعي الخاصّة؛ فلا يتوجّه عليه الإشكال المزبور؛ إذ لا يكون الأمر الثاني تصرّفاً في متعلّق الأمر الأوّل كي يكون موجباً لتقييد متعلّقه بذلك القيد ليلزم عليه أن تكون إرادة العبد متعلّقة بما هو مقيَّد بذلك القيد، بل يكون الأمر الثاني تصرّفاً في امتثال الأمر الأوّل.

فإنّ حاصل الأمر الثاني أنّه لتكن إرادتك المتعلّقة بذلك الفعل المأمور به منبعثة عن الأمر الأوّل، أو عن أحد الدواعي الأخر، فيكون تصرّفاً في المرتبة السابقة على الإرادة، لا أنّه تصرّف فيما هو تحت الإرادة، وفي الحقيقة ليس هذا أمراً حقيقيّاً ليلزم عليه أنّه لا بُدَّ في متعلّقه أن يكون إراديّاً لنحتاج إلى إرادتين:

**إحداهما**: متعلّقة بنفس الفعل، **والأُخرى** متعلّقة بإنبعاث تلك الإرادة

---

١. ينظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

عن أحد الدواعي؛ ليشكل عليه بأنّ صدور الإرادة وانبعاثها عن أحد الدواعي المذكورة لا يُعقل أن يكون متعلّقاً للإرادة، بل هو أمر إرشاديّ كاشف عن تضيّق[1] وتحديد في امتثال الأمر الأوّل ومبيّن، لأنّ امتثاله لا يحصل بمجرّد تعلّق الإرادة بالفعل، والإتيان به بتلك الإرادة بأيّ داعٍ كانت تلك الإرادة، بل لا بُدّ أن يكون الباعث لتلك الإرادة والمحرّك لها هو أحد الدواعي الخاصّة.

بقية الدواعي هل ملحقة بقصد الأمر أو لا؟

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الإشكال - أعني استحالة أخذ الداعي في متعلّق الإرادة - جارٍ في جميع الدواعي حتّى مثل «المصلحة» و«الملاك» و«الحسن الذاتيّ» ونحو ذلك، كما أنّ الظاهر أنّ الإشكال السابق المذكور في خصوص المصلحة جارٍ في بقيّة الدواعي حتّى مثل كونه لله تعالى، فإنّ قصد كونه لله تعالى يتوقّف على أن يكون العمل قابلاً لوقوعه لله تعالى، وكونه كذلك يتوقّف على كونه عباديّاً، وكونه عباديّاً يتوقّف على قصد كونه لله، وكذلك الثواب، فإنّ قصد الثواب من الفعل يتوقّف على كون ذلك الفعل ممّا يترتّب عليه الثواب، وكونه كذلك يتوقّف على كونه عباديّاً، وكونه كذلك يتوقّف على قصد الثواب منه، وهكذا الكلام في بقيّة الدواعي.

**نعم**، في خصوص كون العمل لله تعالى قد يُقال: إنّ قصد كونه له تعالى لا يتوقّف على العباديّة المتوقّفة على القصد المذكور، بل يكفي أن يقصد كون نفس العمل لله تعالى، وإذا تحقّق منه ذلك القصد كان الفعل عباديّاً، على تأمّل في ذلك أيضاً من جهة أنّ الفعل الذي يوقعه الفاعل بقصد كونه لله تعالى لا بُدّ فيه من قابليّة كونه له تعالى، وهو موقوف على التعبّد؛ إذ ليس كل فعل قابلاً؛ لأن يقصد به كونه لله، بل لا بُدّ فيه من القابليّة، إمّا بأن يكون

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تضييق).

في نفسه عباديّاً، أو يكون مأموراً به من قِبَله تعالى، والمفروض انتفاء الثاني، لأنَّ الفرض عدم توسّط قصد الأمر، وحينئذٍ ينحصر تصحيح القصد المذكور بالقابليّة المتوقّفة على التعبّد الموقوف على القصد المذكور.

**ثمّ إنَّه** قد يجاب عن إشكال أخذ الداعي في متعلّق الإرادة التشريعيّة بالمناقشة في المقدّمة الثانيّة القائلة بأنّه لا بُدَّ من اتّحاد متعلّق الإرادة التشريعيّة مع متعلّق إرادة العبد، بأن يُقال: إنَّ ذلك إنّما هو فيما يكون داخلاً تحت إرادة العبد، أمّا الإرادة التشريعيّة المتعلّق[1] بنفس إرادة العبد، أو بتقييدها بكونه[2] صادرة عن الداعي، فلا يصحّ في مثل ذلك اعتبار الاتّحاد المزبور؛ لعدم كون إرادة العبد ودواعيها متعلّقة لإرادة العبد، فيصحّ أن يقول المولى: أريد منك الصلاة الصادرة عن إرادتك المنبعثة عن الداعي الفلانيّ، كما سيأتي[3] - إن شاء الله تعالى - في الأمر الثاني فيما نحن فيه الذي هو متمّم الجعل.

**نعم** عليه إشكال آخر، وهو إنَّ إرادة العبد ودواعيها ليست داخلة تحت الإرادة، فلا تكون اختياريّة، فكيف يصحّ الأمر؟ وذلك هو الإشكال المعروف في اختياريّة نفس الإرادة الذي هو العمدة في شبهة الجبر، وقد تقدّم[4] الكلام فيه.

**نعم** فيه إشكال آخر، وهو إنّه لا بُدَّ في الأمر من كونه من دواعي إرادة العبد، فكيف يُعقل أن يكون متعلّقاً بنفس إرادة العبد، أو أحد دواعيها؟ إذ لا يُعقل في مثل هذا الأمر أن يكون داعياً لإرادة العبد بمتعلّقه؛ إذ الغرض أنَّ

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (المتعلّقة).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بكونها).

٣. يُنظر: صفحة ٤٧٦ من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

متعلّقه ليس هو ما تحت إرادة العبد، بل هو نفس الإرادة، أو داعي الإرادة، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنّ جميع ما قدّمناه كان مبنيّاً على أنّ التعبّديّة والتوصّليّة من صفات المأمور به، بحيث كان الأمر فيهما واحداً بالهويّة، وكان الاختلاف المذكور في المتعلّق نفسه بأن يكون تارةً ممّا لا بُدَّ من الإتيان به بأحد تلك الدواعي، وأخرى يكون الإتيان به بنفسه كافياً، والأوّل هو التعبّديّ، والثاني هو التوصّليّ، وقد وقع الإشكال السابق في أخذ ذلك الداعي في متعلّق الأمر، وقد تقدّم[1] تفصيل ذلك.

التعبّديّة والتوصّليّة صفات للأمر أو المأمور به

ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّديّة والتوصّليّة ليست من صفات المأمور به، وإنّما هي من صفات الأمر، بحيث إنّ الأمر التعبّديّ مخالف بالهويّة للأمر التوصّليّ، مع أنّ المتعلّق في الجميع واحد، وهو نفس الفعل، ولكن إذا كان الأمر المتعلّق به تعبّديّاً، بمعنى أنّه شُرّع لأجل التعبّد بمتعلّقه، لم يكن الإتيان بنفس ذلك المتعلّق كافياً في سقوط ذلك الأمر بل لا بُدَّ من الإتيان به بذلك الداعي، وإذا كان الأمر المتعلّق به توصّليّاً، بمعنى أنّه لم يكن الغرض من تشريعه هو التعبّد بمتعلّقه كان الإتيان بنفس ذلك المتعلّق كافياً في سقوط ذلك الأمر من دون توقّف على الإتيان به بداعي الأمر، أو غيره من الدواعي، فالتعبّديّة والتوصّليّة من صفات الأمر، وأثرها في المتعلّق، فيكتفى بمجرّد الإتيان به إذا كان الأمر توصّليّاً، ويتوقّف الاكتفاء به على الإتيان به بأحد تلك الدواعي إن كان الأمر المتعلّق به تعبّديّاً.

ويرشد إلى ذلك ما تقدّم[2] من تعريف التعبّديّ بأنّه ما شُرّع لأجل

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٧٩) من هذا الجزء.

التعبّد به؛ إذ لا معنى لتشريع نفس الفعل، وإنّما المشرّع هو وجوبه المتعلّق به، ويكون تشريع ذلك الوجوب لأجل التعبّد بمتعلّقه، ويدلّ على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[1]، ولو كانت العباديّة صفة للمتعلّق لقال: (وما أمروا إلّا بأن يعبدوا الله... إلخ)، فلمّا قال: «أمروا ليعبدوا» دلّ ذلك على أنّ الغرض من ذلك الأمر هو العبادة، وأنّ العباديّة من أوصاف الأمر باعتبار أنّها هي الغرض منه.

**وبالجملة**: فإنّ مفاد الأمر فيهما وإن كان واحداً إلّا أنّه لمّا كان الغرض من الأوّل لا يحصل إلّا بالتعبّد، بخلاف الثاني فإنّه ليس الغرض منه إلّا محض حصول متعلّقه، فيكون الأمر وصلة إلى حصوله، صحّ تسمية الأوّل بالتعبّدي، والثاني بالتوصّلي، والمقصود من الغرض في هذا المقام ليس عبارة عن المصلحة في الفعل التي تدعو الآمر لأن يأمر به، بل المقصود منه العلّة الغائيّة المترتّبة على نفس ذلك الأمر*.

في بيان أنّ الأغراض مراتب طوليّة

* **قلتُ**: والمصلحة في الفعل وإن كانت غايةً إلّا أنّها مترتّبة على نفس الفعل، فتكون غرضاً من نفس الفعل، وداعياً على إرادة الشارع له، وتعلّق طلبه به بخلاف الغرض فيما نحن فيه، فإنّه غاية مترتّبة على نفس الأمر، فتكون غرضاً من نفس الأمر وداعياً على إيجاد الشارع لذلك الأمر، وإرادته لذلك الأمر.

**وبعبارة أُخرى**: فرق واضح بين ما هو غرض للشارع من الفعل الذي أمر به، وبين ما هو غرض له من الأمر المتعلّق بذلك الفعل والأوّل عبارة عن المصلحة في الفعل، والثاني هو المراد فيما نحن فيه.

فيكون حاصل ما أفاده (دام ظلّه): أنّ الشارع يُوجد الأمر ويجعله تارةً لأجل أن يتعبّد به، وأخرى يُوجده لأجل مجرّد التوصّل به إلى متعلّقه، والأوّل هو التعبّدي، والثاني هو التوصّلي، فيكون الفارق بين الأمرين هو كون الغرض من الأوّل غير

١. سورة البيّنة، الآية: ٥.

الغرض من الثاني، مع اتّحادهما في الحقيقة، أو أنّهما مختلفان في الحقيقة من جهة اختلاف الغرض، بحيث كان اختلافهما فيه موجباً لكون نحو أحدهما غير نحو الآخر.

**وكيف كان**، فالذي يظهر ممّا أفاده (دام ظلّه) أنّ الغرض بمعنى المصلحة المترتّبة على الفعل محفوظ في كلا الأمرين، وإنّما المائز بينهما في غرض آخر، وهو ما يترتّب على نفس الأمر من التعبّد به، أو التوصّل به إلى حصول ما هو المتعلّق.

**وفيه**: أنّه لا شبهة في أنّ الغرض من الأمر هو التوصّل به إلى حصول متعلّقه، وأنّ الغاية المترتّبة على حصول متعلّقه هو ما فيه من المصلحة، فتكون تلك المصلحة هي الغرض الباعث على ذلك الأمر، سواء كان توصّلياً، أو تعبّدياً، وكون التعبّديّ له غرض آخر غير مترتّب على متعلّقه، بل يكون مترتّباً عليه نفسه غير معقول، إلّا بأن تكون تلك المصلحة التي كانت مترتّبة على الفعل غير مترتّبة عليه بنفسه، بل إنّما تترتّب عليه إذا كان بنحو التعبّد.

وحينئذٍ فيكون الغرض أمراً واحداً، وهو المصلحة المترتّبة على الفعل، ولكن تارةً تترتّب عليه بنفسه، وأخرى لا تترتّب عليه، إلّا إذا كان على نحو التعبّد، فيكون الحاصل أنّ الغرض من الأمر هو التعبّد بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، والغرض من التعبّد به هو حصول المصلحة المتوقّفة على ذلك، فيكون الغرض المذكور واقعاً في طول المصلحة، ويكون هناك سلسلة من الأغراض ترتّب بعضها على بعض، فالغرض من الأمر هو كونه داعياً للمكلّف على الإتيان بمتعلّقه، والغرض من كون[1] داعياً لذلك هو حصول ذلك المتعلّق في الخارج، والغرض من حصوله في الخارج هو ما فيه من المصلحة.

هذا حال جميع الأوامر غير أنّ الأوامر التعبّديّة لما كان حصول المصلحة من متعلّقاتها متوقّفاً على التعبّد كان هذا القيد - أعني التعبّد - واقعاً في تمام الأغراض السابقة، ويكون الغرض من الأمر هو كونه داعياً للإتيان بمتعلّقه بعنوان التعبّد، والغرض من ذلك هو حصول متعلّقه في الخارج بعنوان التعبّد، والغرض من ذلك هو ترتّب المصلحة المذكورة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كونه).

في هذه الليلة[1] كرّر (دام ظلّه) ما نقله عن السيّد ﷺ وذكر أنّه لم يسمعه منه، وإنّما نُقِلَ له ذلك عن تقريرات الأندرمانيّ[2] لدرسه، وأفاد أنّه ﷺ لعلّه ذكره وجهاً في جملة الوجوه لمدخليّة التعبّد في المأموربه، لا أنّه مختاره.

في إشكال الميرزا على السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أورد عليه بأنّه لايمكن الالتزام به فقهاً؛ لأنّ مقتضاه صحّة العبادة لو قصد ذلك العنوان ولم يكن الداعي على الفعل هو التقرّب، بل كان الداعي مثل «الرياء» ونحوه، وفسادها لو لم يقصد ذلك العنوان وكان الداعي هو التقرّب *.

---

في تأييد كلام السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه

* **قلتُ**: تماميّة هذا الإيراد تتوقّف على كون ذلك العنوان داخلاً تحت القصد والاختيار، و إمكان التفكيك بين قصده وداعي التقرّب.

ولعلّ غرض السيّد ﷺ هو دعوى الملازمة بينه وبين قصد التقرّب المدّعى كونه محقّقاً له، وأنّ ذلك العنوان غيرداخل تحت القصد والاختيار، وأنّه يكفي في تعلّق الخطاب به كون ما يحقّقه من الإتيان بالفعل بداعي التقرّب مقدوراً من دون حاجة إلى كون العنوان المذكور بنفسه مقدوراً ومقصوداً للمكلّف.

وحينئذٍ فينحصر الإيراد عليه بما نقلناه[3] عنه (دام ظلّه) ليلة أمس من أنّه إن كان ذلك العنوان بالنسبة إلى داعي التقرّب من قبيل العناوين التوليديّة كان تعلّق الأمر بأحدهما عين تعلّقه بالآخر، وحينئذٍ فتعود الإشكالات السابقة، وإن كان داعي التقرّب بالنسبة إليه من قبيل المقدّمات الإعداديّة لم يصحّ أن يكون متعلّقاً للتكليف.

ولم يذكره (دام ظلّه) في مجلس البحث، وإنّما أفاده (دام ظلّه) بعد الفراغ عن البحث عندما عرضت بخدمته ما حاصله: ما تقدّم من أنّه لعلّ غرض السيّد ﷺ هو دعوى الملازمة، وعدم دخول العنوان تحت القصد والاختيار، وأنّه لا يعرفه المكلّف، وإنّما هو عنوان واقعيّ يعلمه الله ولا يعرفه المكلّف، وإنّما يمكنه إيجاده بإيجاد ما يلازمه ويحقّقه من الإتيان بالفعل بداعي الأمر والتقرّب، انتهى.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٢. لم أعثر على تقريره المذكور.

٣. يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) ذكر بقيّة الدواعي، وأشكل على أخذها في المتعلّق بأنّ الداعي إنّما يكون علّة لتعلّقاً لإرادة المكلّف بالفعل، فلا يُعقل أن يكون متعلّقاً للإرادة المنبعثة عنه، وإذا لم يكن متعلّق الإرادة المكلّف لم يُعقل أن يتعلّق به أمر الآمر وإرادته، لأنّ ذلك إنّما يتعلّق بما تتعلّق به إرادة المكلّف.

في تقريب دعوى المغايرة بالهويّة بين التعبّديّ التوصّليّ

**ثمّ إنّه** ذكر (دام ظلّه) ما تقدّم[1] من دعوى المغايرة بالهويّة بين الأمر التعبّديّ، والأمر التوصّليّ، وذكر له تقريبين:

**أحدهما***: أنّ الأمر التعبّديّ ما جعل لأن يكون هو الداعي على الإتيان بالمتعلّق، والأمر التوصّليّ ما جعل لأجل التوصّل به إلى حصول متعلّقه، فإن كان هناك من الدواعي الخارجيّة ما يدعو المكلّف على الإتيان بمتعلّقه كان ذلك كافياً في سقوطه، وإن لم يكن له أحد الدواعي الخارجيّة كان الأمر المذكور داعياً.

**وأورد عليه:**

**أوّلاً**: إنّ مجرّد كون الداعي منحصراً في الأمر، وعدم كونه منحصراً فيه لا يُوجب الاختلاف بين الأمرين بالهويّة، لأنّ ذلك خارج عن حقيقة الأمر.

**وثانياً**: بأنّ ذلك لا يتمّ فقهاً إلّا على مسلك صاحب الجواهر ﷺ من حصر الداعي في العبادات بداعي امتثال الأمر[2].

---

* **قلتُ**: ولعلّ ما قيل من الفرق بينهما بكون النظر في الأمر التعبّديّ إليه نفسه، وفي التوصّليّ يكون النظر إلى متعلّقه راجع إلى هذا الوجه[3]، وإلّا فلا وجه ولا معنى لكون النظر إلى نفس الأمر إلّا بمعنى قصد الآمر التأمّر الذي يلزمه عدم اعتبار المصلحة في المتعلّق الذي هو على الظاهر خلاف مذهب العدليّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٢٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٨٧/٢ و١٥٥/٩، وما بعدها.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

**وثالثاً**: بأنّه مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه رتبةً، حيث إنّ مرتبة كون الأمر داعياً على الإتيان بالمتعلّق متأخّرة عن مرتبة الأمر نفسه، فلا يُعقل أن تكون مأخوذة ومعتبرة في نفس ذلك الأمر، وإن لم تكن مأخوذة في متعلّقه.

**التقريب الثاني**: هو كون الاختلاف بين الأمرين بحسب الغرض، فإن كان المراد بالغرض هو المصلحة في المتعلّق بأن يكون الأمر التعبّديّ هو ما كان المصلحة في متعلّقه لا تحصّل إلّا بالإتيان به بداعٍ قربيّ، بخلاف الأمر التوصّليّ.

توجّه عليه ما حقّقناه في محلّه[1] من أنّه لا يجب على المكلّف تحصيل المصالح، وإنّما يجب على الآمر الحكيم أن يجعل أمره على نحو يكون محصّلاً لتلك المصالح، ولا يجب على العبد إلّا الإتيان بنفس ما تعلّق به الأمر، وحينئذٍ فلا يصحّ أن يكون نفس الأمر على نحو يكون موجباً لتحصيل المصلحة على المكلّف، وإن لم يكن ذلك قيداً في المتعلّق، بل كان قيداً في نفس الأمر.

وإن كان المراد من الغرض في هذا المقام أمراً آخر غير المصالح والمفاسد بأن يكون المراد أنّ الغرض من الأمر التعبّديّ هو التعبّد به بأن يؤتى بمتعلّقه بداعيه، والغرض من الأمر التوصّليّ هو مجرّد التوصّل به إلى حصول متعلّقه وإن لم يكن حصوله بداعي الأمر، بحيث تكون جهة التعبّديّة الناشئة عن كون الغرض من الأمر هو التعبّد به لاحقة لنفس الأمر، وهكذا الحال في جهة التوصّليّة، وحينئذٍ فيكون الغرض في الأوامر التعبّديّة أخصّ من متعلّق الأمر، بخلاف التوصّليّة؛ فإنّ الغرض فيها يكون مساوياً للمتعلّق، أو إنّه يكون أعمّ منه.

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٧) من هذا الجزء.

ويرد على هذا التقريب ما أوردناه على التقريب الأوّل من الإيرادات الثلاثة[1]، فإنّ مجرّد كون الغرض من الأمر والفائدة المترتّبة عليه هو التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه لا يكون موجباً لكون التعبّديّة من الجهات اللاحقة لنفس الأمر التعبّديّ على وجه يكون مغايراً بالهويّة للأمر التوصّليّ.

ولو سلّم ذلك كان لازمه انحصار الداعي في العبادات بداعي امتثال الأمر، ولو سلّم ذلك كان لازمه تقدّم الشيء على نفسه رتبة، حيث إنّ التعبّد بالأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه متأخّر رتبة عن رتبة نفس الأمر، فلا يُعقل أن يكون متقدّماً على نفسه بأخذه في هويّة نفس الأمر المفروض أنّه سابق عليه في الرتبة*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّه لا وجه لكون الغرض من الأمر التعبّديّ هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه إلّا أنّ المصلحة لا تحصّل بمجرّد الإتيان بمتعلّقه، وأنّ حصولها منه يتوقّف على الإتيان به بداعي الأمر، فيكون الغرض عين المصلحة.

وقد عرفت فيما تقدّم[2] أنّه لا محصّل للغرض في هذا المقام إلّا المصلحة في المتعلّق، وإن كانت في البين أغراض مترتّبة إلّا أنّها طوليّة، والغرض الأخير هو المصلحة، وعن تقيّده بتقييد تلك الأغراض الواقعة في طريق الوصول إليه، وحينئذٍ فيكون أحد وجهي التقريب الثاني راجعاً إلى الوجه الآخر.

وأمّا التقريب الأوّل فالظاهر رجوعه إلى التقريب الثاني؛ فإنّ كون الأمر التعبّديّ مجعولاً، لأن يكون هو الداعي على الإتيان بمتعلّقه عبارة أُخرى عن أنّ الغرض منه ذلك - أعني كونه داعيًا -، وقد عرفت رجوع الغرض إلى المصلحة، إلّا أن يكون الوجه الأوّل راجعاً إلى ما ذكرناه من المعنى الثاني؛ لما قيل: من كون النظر في الأمر التعبّديّ إلى الأمر نفسه[3] الذي عرفت[4] أنّه خلاف مذهب العدليّة،

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٢) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (٣٢٩) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٥٥/٩، وما بعدها.
٤. يُنظر: صفحة (٣٣٢) من هذا الجزء.

المقدّمة الثالثة في مقتضى الأصل اللفظيّ

**المقدّمة**[١] **الثالثة**[٢] في أنّ مقتضى الأصل اللفظيّ هو كون الأمر تعبّديّاً، كما هو مختار صاحب الإشارات[٣]، أو كونه توصّليّاً، كما هو مختار شيخنا ﷺ فيما نقله عنه في التقريرات[٤] على ما هو ببالي، أو لا هذا ولا ذاك، كما هو الحقّ والمختار.

في أدلّة أصالة التعبّديّة

استدلّ صاحب الإشارات على ما اختاره من أصالة التعبّد بوجهين:

الوجه الأوّل في كون الفعل بداعي الأمر

**أحدهما:** أنّ الأمر حقيقته بعث إرادة العبد، وتحريكها نحو الفعل، فلا بُدَّ أن تكون إرادة العبد منبعثة عن الأمر، وهو معنى كون الفعل بداعي الأمر.

---

فتكون جميع هذه الوجوه الثلاثة راجعة إلى وجه واحد، وهو أنّ الغرض من الأمر التعبّديّ - أعني المصلحة المترتّبة على متعلّقه - لا تحصل إلّا بالإتيان بداعي الأمر.

**نعم**، لا يكون هذا موجباً للاختلاف بين الأمرين بالهويّة، وإنّما يكون اختلافاً في المصلحة المترتّبة على المتعلّق المعبّر عنها بالغرض.

ثمّ إن كان المراد انحصار المصلحة بالإتيان به بداعي الأمر توجّه عليه الإشكال الفقهيّ المتقدّم لصحّة الاكتفاء ببقيّة الدواعي على مسلك غير صاحب الجواهر[٥]، وإن كان المراد أنّ المصلحة تتوقّف على الإتيان به بداعي قربي وإن لم يكن ذلك هو داعي الأمر بخصوصه، لم يتوجّه عليه الإشكال المذكور.

**نعم** يتوجّه عليه أنّه لا يجب على المكلّف تحصيل المصالح، وإنّما يجب على الآمر الحكيم أن يكون أمره وافياً بالمصلحة المطلوبة، وأمّا إشكال تقدّم الشيء على نفسه، فهو إنّما يتوجّه إذا حصرنا الداعي الذي تتوقّف عليه المصلحة بداعي الأمر، وقلنا: إنّ ذلك داخل في هويّة الأمر التعبّديّ، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

٢. كذا في النسختين، والصحيح (الأمر الثالث).

٣. يُنظر: إشارات الأُصول: ٥٦/١، وما بعدها.

٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٥. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٥٥/٩، وما بعدها.

**وفيه أوّلاً:** أنّه لو تمّ هذا الاستدلال لكان مقتضاه انحصار الداعي في العبادات بداعي الأمر، كما هو مسلك صاحب الجواهر ﷺ[1]، وقد عرفت[2] ما فيه.

**وثانياً:** أنّ الأمر وإن كان محرّكاً لإرادة العبد نحو الفعل المأمور به، إلّا أنّ نظر الآمر في هذه المرحلة إلى الإرادة نظر آليّ، وإنّما تمام المنظور إليه هو الفعل نفسه، فليس للآمر نظر استقلاليّ إلى تلك الإرادة؛ كي يكون انبعاثها عن الأمر معتبراً، وإذا لم يكن للآمر نظر استقلاليّ للإرادة، وكان النظر إليها نظراً آليّاً، وكان المنظور إليه بالاستقلال هو الفعل نفسه؛ كان مجرّد إرادة العبد للفعل وصدوره عنه بإرادته كافياً في موافقة ذلك الأمر، وإن لم تكن الإرادة المذكور منبعثة عن الأمر، بل كانت منبعثة عن شيء آخر غير الأمر.

**والحاصل:** أنّ الأمر، وإن كان محرّكاً للإرادة نحو الفعل، وكان جعل الأمر من قبيل خلق الداعي إلى المكلّف، إلّا أنّ اعتبار كون الإرادة المذكورة منبعثة عن الأمر يحتاج إلى عناية أُخرى، ونظر استقلاليّ إلى تلك الإرادة.

**ومن الواضح** أنّه لا يمكن للآمر أن ينظر في رتبة جعل أمره إلى كونه محرّكاً للإرادة؛ لما عرفت فيما تقدّم[3] من أنّ ذلك موجب لتقدّم الشيء على نفسه، فلا يمكن للآمر أن ينظر في رتبة جعل أمره إلى كون ذلك الأمر محرّكاً للإرادة فضلاً عن نظره إلى نفس الإرادة واعتبار انبعاثها عن الأمر.

**وإن شئت فقل:** إنّ الأمر وإن كان محرّكاً للإرادة، إلّا أنّ ذلك التحريك تحريك تشريعيّ نظير التحريك التكوينيّ في أنّه لا يكون منظوراً إليه استقلالاً؛

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٥٥/٩، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٣٢٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٠٣) من هذا الجزء.

كي يكون التحريك المذكور معتبراً في الأمر، كما أنّ الإرادة التي كان هذا الأمر محرّكاً لها نحو المراد لا تكون منظوراً إليها استقلالاً، وإنّما المنظور الاستقلاليّ في جعل الأمر هو نفس ذلك المراد.

هذا تمام الكلام في إبطال الدليل الأوّل ممّا استدلّ به صاحب الإشارات على مختاره من أصالة التعبّديّة*.

في تأييد كلام المحقّق الكلباسيّ ﷺ

* **قلتُ:** قد يُقال: إنّ صاحب الإشارات[1] لم يدّع أنّ في لفظ الأمر دلالة على القيد بكون انبعاث إرادة العبد عن الأمر؛ كي يُقال في ردّه إنّ التقييد المذكور يحتاج إلى النظر الاستقلاليّ إلى إرادة العبد، وتحريك الأمر لها نحو المراد، والمفروض أنّ النظر إلى ذلك آليّ، والغرض منه التوصّل إلى حصول المراد، وهو نفس الفعل، بل إنّ ما يدّعيه صاحب الإشارات هو أنّ الأمر لمّا كان محرّكاً لإرادة العبد نحو الفعل كان مقتضى إطلاق هذا الأمر اعتبار كون الإرادة منبعثة عن الأمر؛ لأنّ كفاية تعلّق الإرادة بالفعل وإن لم تكن منبعثة عن الأمر يحتاج إلى عناية زائدة.

وهذا نظير ما تقدّم[2] من الأستاذ (دام ظلّه) من الاستدلال على اعتبار كون المتعلّق صادراً بالإرادة، وعدم الاكتفاء بما يصدر عنه سهواً أو غفلةً أو في حال النوم بأنّ الأمر لمّا كان محرّكاً لإرادة العبد نحو المأمور به كان مقتضى ذلك اعتبار كون الفعل صادراً بالإرادة، وعدم الاكتفاء بما يصدر سهواً وغفلة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه بعد فرض كون النظر إلى التحريك، و إلى إرادة العبد نظراً آليّاً، وأنّ المنظور إليه استقلالاً إنّما هو نفس الفعل، لا يكون التوصّليّ وحده محتاجاً إلى العناية الزائدة؛ بل كما يكون ذلك محتاجاً إلى العناية الزائدة يكون اعتبار التعبّد أيضاً محتاجاً إلى العناية الزائدة، لأنّ كلّاً منهما جهة زائدة على ما تضمّنه الأمر من النظر الاستقلاليّ إلى حصول الفعل.

**وأمّا** اعتبار كون الفعل صادراً بالإرادة في قبال ما يكون عن سهوٍ أو غفلةٍ، فإنّما قلنا به من جهة كون الأمر تحريكاً للإرادة، فلا يشمل ما كان مجرّداً عن

---

١. يُنظر: إشارات الأُصول: ١/٥٦، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٣٠٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

الإرادة، وأين هذا من اعتبار كون تلك الإرادة منبعثة عن الأمر؟

**وبالجملة**: فإنّ اعتبار نفس الإرادة إنّما يكون من جهة أنّ الأمر بعث وتحريك لها نحو الفعل، وهذا المقدار لا يحتاج في اعتباره إلى أزيد ممّا يتكفّله إطلاق الأمر بطبعه - أعني كونه تحريكاً للإرادة نحو الفعل - بلا حاجة فيه إلى النظر الاستقلاليّ للإرادة.

وهذا بخلاف اعتبار كون تلك الإرادة منبعثة عن الأمر؛ فإنّه يحتاج إلى عناية زائدة على أصل ما يتكفّله الأمر بصرف طبعه، ولا بُدَّ فيه من النظر الاستقلاليّ إلى الإرادة.

ولكن قد يُقال: إنّ المنظور إليه استقلالاً في الأمر إنّما هو حصول الفعل من العبد، وقد حرّك إرادة العبد نحوه توصّلاً إلى حصوله، فلا يكون النظر إلى تحريك الإرادة، ولا إلى الإرادة نفسها نظراً استقلالياً، وإنّما يكون النظر إليهما نظراً عبوريّاً لأجل التوصّل بهما إلى ما هو المنظور إليه بالاستقلال - أعني نفس الفعل - وحينئذٍ فكما أنّ اعتبار كون الإرادة منبعثة عن الأمر يحتاج إلى العناية الزائدة، والنظر الاستقلاليّ إليها، فكذلك اعتبار نفس الإرادة يحتاج إلى العناية الزائدة، والمطلب مشكل يحتاج إلى تأمّل.

والإنصاف: أنّ كلّاً من الإرادة وكونها منبعثة عن الأمر لا يحتاج إلى عناية زائدة، بل يكفي في اعتبار كلّ منهما نفس الأمر، فإنّه بصرف طبعه يقتضي تحريك العبد نحو إرادة الفعل، ومقتضى ذلك طبعاً هو تحرّك العبد نحو إرادة الفعل المذكور، وصيرورة إرادته ناشئة عن تحريك ذلك الأمر، كلُّ ذلك يقتضيه السير الطبعيّ في هذه السلسلة، وأنّ الإرادة غير المنبعثة عن تحريك الأمر والفعل الصادر عن غير إرادة كلّ منهما خارج عن هذه السلسلة، ويكون تقيّد المتعلّق بكونه صادراً عن الإرادة، وكون الإرادة صادرة وناشئة عن تحريك الأمر من باب التقيّد الطبعيّ الذي يقتضيه طبع الأمر و إن لم يلحظه الآمر، فلا يتوجّه عليه حينئذٍ أنّ النظر إلى التحريك والإرادة نظر آليّ لا[1] ذلك إنّما يرد لو كان المدّعى هو التقييد لحاظيّ[2]، بل هو طبعيّ اقتضاه سير الأمر بصرف طبعه.

**وبالجملة**: أنّ الأمر لمّا كان باعثاً ومحرّكاً إلى الفعل كان الفعل بالطبع متقيّداً

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (لأنّ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (اللحاظيّ).

بكونه منبعثاً عنه، لأنّ ذلك هو الواقع في سلسلة الأمر، وأمّا غيره فخارج عن هذه السلسلة لا يكتفى به إلّا بدليل خارج، وحينئذٍ ينقلب الأصل اللفظيّ، بل الأصل العمليّ أيضاً، فتأمّل.

وبهذا البيان يظهر الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ فلا حاجة إلى الالتزام بكون داعي الأمر قيداً في متعلّقه؛ كي يكون مورداً للإيرادات المذكورة.

ورُبّما يشهد بذلك أو يؤيده: عدم الدليل الوافي على عباديّة شيء من العبادات[1] المذكورة، كما أنّه لا يحتاج إلى تعدّد الأمر؛ كي يلزم عليه كون داعي الأمر مأموراً به بالأمر الثاني.

**والمفروض**: أنّ ما هو من قبيل الدواعي يستحيل تعلّق الأمر به، كما عرفت[2] تفصيل الإشكال فيه وصعوبة الجواب عنه.

**نعم** لازم ذلك هو كون جميع الأوامر يعتبر فيها الإتيان بمتعلّقها بداعي الأمر إلّا ما أخرجه الدليل، وهذا ليس ببعيد؛ فإنّ الإطاعة التي يحكم بها العقل هي عبارة عن الانبعاث عن الأمر بالإتيان بمتعلّقه، وأمّا نفس الفعل بداعٍ آخر، أو الواقع سهواً أو نسياناً، فليس هو إلّا من قبيل الاكتفاء بغير المأمور به؛ لما عرفت من أنّ البعث إلى الفعل موجب قهريّ لتقيّد ذلك الفعل بالانبعاث عن ذلك، ففي جميع تلك الموارد لا يكون الاكتفاء به من باب أنّه ينطبق عليه الفعل المأمور به، بل إنّ الفعل بما أنّه مأمور به لا ينطبق على تلك الأفعال، وغايته أنّها تكون مسقطة للأمر باعتبار كونها وافية بمصلحة المأمور به أو رافعة لموضوع الأمر، ونحو ذلك من موجبات السقوط.

وللشيخ ﷺ في أخذ الأجرة على المستحبّات عبارة لا يمكن تفسيرها إلّا بما ذكرناه من أنّ الفعل المستحب المأتي به بداعي الأجرة لا يكون مصداقاً للمستحب، فإن كان عبادياً بطلت الإجارة عليه، وإلّا كانت الإجارة عليه صحيحة، غايته أنّه لا يكون الفعل مصداقاً للمأمور به بما أنّه مستحب، فراجعه[3].

---

١. في نسخة الأصل عدم وضوح بمقدار ثلاث كلمات، وفي نسخة (ب) (من آية أو رواية).

٢. يُنظر: صفحة (٣٢٢) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كتاب المكاسب: ١٤٢/٢، وما بعدها.

الوجه الثاني في الأدلّة السمعيّة

**وأمّا دليله الثاني فهو الأدلّة السمعيّة، وأهمّ تلك الأدلّة الآية الشريفة، والحديث المستفيض.**

---

كما إنّ لازم ذلك هو عدم الاكتفاء في صحّة العبادة بالإتيان بها للمصلحة، أو لغير ذلك من الدواعي الإلهيّة غير الراجعة إلى داعي الأمر، كما هو مذهب صاحب الجواهر ﷺ[1]، ولا بُعدَ فيه؛ فإنّ الداعي هو الغاية المترتّبة على الفعل، فالعبد ينبعث عن الأمر لأجل ما يترتّب على ذلك من الامتثال، وإنّما يريد الامتثال لأجل ما يترتّب عليه من الثواب، أو الفرار من العقاب، إلى غير ذلك من الدواعي.

أمّا لو كان قصده نفس الثواب، أو نفس المصلحة بلا توسّط الامتثال فلا يبعد الحكم ببطلان عمله، ولو دلّ دليل على صحّته لزم الحكم بذلك لكنّه خارج عن مقتضى نفس الأمر من الانبعاث عن الأمر، وكونه هو الداعي بمعنى ما يترتّب عليه من الحصول على عنوان الامتثال؛ إذ لا معنى للداعي إلّا العلّة الغائيّة، ويستحيل كون الأمر علّة غائيّة، وإنّما العلّة الغائيّة هي امتثاله.

**والحاصل**: أنّ الطاعة التي يحكم العقل بلزومها ليست هي إلّا عبارة عن الانبعاث عن الأمر، فليس في البين اعتبار الداعويّة.

**نعم**، لازم الانبعاث عن الأمر هو كون العبد شاعراً بأنّ الفعل الذي يأتي به إنّما هو انبعاث عن الأمر، ولازم ذلك قهراً كون الامتثال علّة غائيّة لذلك الفعل، أمّا الإتيان بالفعل بداعي غاية أُخرى فهو خارج عن موضوع الإطاعة التي حكم بها العقل، ولا يكتفى به إلّا بدليل خارج عن الأمر؛ لأنّ ذلك لم يكن انبعاثاً عن الأمر، وإن كان المأتي مطابقاً للمأمور به إلّا أنّ العقل لا يجتزي به ما لم يكن مصداقاً للإطاعة التي حكم بلزومها في كلّ أمرٍ؛ إذ ليست الطاعة التي حكم بلزومها العقل هي مجرّد حصول المأمور به في الخارج، بل هي الانبعاث عن الأمر.

أمّا النواهي فلا حكم للعقل فيها إلّا بالمنع عمّا منع عنه الشارع الذي نعبّر عنه بالمنع من العصيان، فالاكتفاء فيها بمجرّد الترك إنّما هو لإجل أنّ ذلك محقّق لعدم المعصية، لا من باب الإطاعة للنهي الشرعيّ فتأمّل.

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/١٥٥، وما بعدها.

**أمّا** الآية فهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[١] دلّت على انحصار أوامره تعالى بالعباديّ، ولا يعدل عن هذا العموم إلّا بمخصّص[٢].

**وفيه أوّلاً:** أنّه لو تمّت دلالة الآية على ما ذكر لكان العموم مخصّصاً بالأكثر، فإنّ أغلب الواجبات في الشريعة توصّليّة.

**وثانياً:** أنّ هذه الآية ليست في مقام حصر أوامره تعالى بالتعبّديّات، بل هي في مقابل عبادة المشركين، كما يدلّ عليه ما قبلها[٣]، فيكون الغرض منها نفي عبادة غيره تعالى، لا أنّ أوامره منحصرة بالعباديّات.

وحاصل مضمونها: أنّهم ما أمروا لأن يعبدوا غير الله، وإنّما أمروا لأن يعبدوه وحده مخلصين له الدين، فأين هذا ممّا نحن فيه؟

وأمّا الحديث الشريف فهو قوله ﷺ: «**إنّما الأعمال بالنيّات**»[٤]، وجه الدلالة هو ما قدّمناه من الحصر لدلالته على عدم الاكتفاء بالأعمال إلّا بالنيّة، وهو معنى كون العمل تعبّديّاً.

**وفيه:** ما أوردناه على الاستدلال بالآية الشريفة أوّلاً من أنّه موجب لتخصيص الأكثر.

**وثانياً:** أنّ مفاد هذا الحديث الشريف أنّ الثواب على الأعمال إنّما يدور مدار النيّة، كما مثّل في بعض الروايات لذلك بالمجاهد القاصد وجه الله

---

١. سورة البيّنة، الآية: ٥.

٢. يُنظر: إشارات الأُصول: ٥٦/١، وما بعدها.

٣. وهي قوله تعالى: ﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ﴾ سورة البيّنة، الآية: ١.

٤. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٨٣/١، كتاب الطهارة، ب٤، ح ٢١٨.

والجنة، والقاصد تحصيل المال والغنيمة، وأنّ لكلٍّ منهما ما قصده*.

وأمّا ما نقله في التقريرات[١] عن شيخنا ﷺ من أصالة التوصّل، فالتعرّض له تفصيلاً يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الاحتمالات المقابلة بين الإطلاق والتقييد ثلاثة:

---

* ثمّ لا يخفى أنّ ما أفاده (دام ظلّه) نقلاً عن صاحب الفصول لم نجده في كتابه، بل الذي ذكَرَه في هذا الكتاب هو أصالة التوصّل، ونقل الاستدلال بالآية الشريفة والحديث الشريف عن العلّامة وأجاب عنه[٢].

ولعلّ القائل بأصالة التعبّد هو صاحب الحاشية، فإنّ في كلامه بعض الإشعار بذلك، فراجعه في شرائط المكلّف به[٣].

وأمّا ما نقله عن الشيخ ﷺ، فلم أعثر عليه، وكلامه في القطع الإجماليّ في الرسائل[٤] ظاهر بخلاف ذلك، وما في التقريرات[٥] صرّح بخلافه، وإن كان في بعض عبائره اضطراب.

**أفاد** (دام ظلّه) أنّ ما نقله عن صاحب الفصول كان اشتباهاً، وإنّما هو صاحب الإشارات[٦]، وأمّا ما نقلناه عن الشيخ ﷺ في التقريرات فصدر كلامه صريح في نفي الإطلاق في المقام، ومع ذلك فقد عبّر عند قوله: «والتحقيق... إلخ»[٧] بأنّ ظاهر الأمر التوصّليّة، ولم يعلم المراد من هذا الظهور بعد منع الإطلاق.

**وبالجملة:** فلم يتحصّل لنا ما أراده بهذه العبارة[٨].

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٧٠.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧١٤/٢.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٧٧/١.

٥. مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٦. يُنظر: إشارات الأُصول: ٥٦/١، وما بعدها.

٧. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٨. وجدنا في نسخة الأصل عبارة لم يتّضح لنا محلّها، ونصّها: «أفاد (دام ظلّه) في بعض الليالي أنّ بعض التقسيمات اللاحقة لمتعلّق التكليف لا يمكن أخذها فيه ولو بنتيجة الإطلاق، أو نتيجة التقييد، مثل «الإطاعة» و«العصيان»».

**الأوّل**: أنّها من قبيل السلب والإيجاب، فيكون الإطلاق عبارة عن عدم التقييد بقولٍ مطلق، سواء كان التقييد ممكناً، أو لم يكن ممكناً.

**الثاني**: أنّها من قبيل العدم والملكة.

**الثالث**: أنّها من قبيل الضدّين.

ومحصّل ذلك أنّ الإطلاق عبارة عن كون الحكم وارداً في مورد وجود القيد وعدمه فلا بُدَّ أن يكون المورد ممّا يمكن أن يلحقه القيد المذكور وأن لا يلحقه؛ فإن جعل الحكم في خصوص مورد ذلك القيد كان ذلك عبارة عن التقييد، وإن جعل الحكم في مورد وجود القيد وعدمه كان ذلك عبارة عن الإطلاق، وعلى كلِّ واحدٍ من هذين الوجهين الآخرين لا بُدَّ من كون المورد قابلاً للتقييد.

**غاية الأمر** أنّه إن قلنا: بإنَّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مقام يصلح له كانت المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.

وإن قلنا: إنَّ الإطلاق عبارة عن أمر وجوديّ، وهو كون الحكم ثابتاً في مورد وجود القيد وفي مورد عدمه، كانت المقابلة بينهما مقابلة ضدّيّة.

**والأوّل*** من هذين الوجهين هو مذهب المشهور.

---

* لا يخفى أنّ هذا الذي رسمته من كون الأوّل من هذين الوجهين هو مذهب المشهور، والثاني منهما مذهب السلطان لم أضبطه منه (دام ظلّه) حقّ الضبط، ويحتمل أن يكون ما أفاده (دام ظلّه) هو عكس ذلك، وهكذا الحال في الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة، فإنّ ما حرّرته من أنّ الاحتياج إليها مبنيٌّ على كون المقابلة ضدّيّة، ولو قلنا بأنّها مقابلة العدم والملكة لما احتجنا في التمسّك في الإطلاق إلى المقدّمات المذكورة، لم أضبطه عنه (دام ظلّه)، ولعلّ الذي أفاده هو عكس ذلك، فتأمّل.

**والثاني** من هذين الوجهين هو مذهب السلطان[١] ومن تأخّر عنه، ومنهم الشيخ ﷺ[٢].

**وعلى أيّ حال** فلا بُدَّ في جريان الإطلاق من أن يكون المورد قابلاً للتقييد، وعلى ذلك[٣] ومنه يظهر الوجه في دلالة عدم ذكر القيد في مقام البيان على إرادة المطلق؛ إذ لو لم يكن المورد قابلاً للتقييد لا يكون عدم ذكر القيد دالاً على إرادة المطلق - ولو كان المتكلّم حكيماً وكان في مقام البيان - لجواز أن يكون مراده المقيّد، ولكن لم يذكر القيد، لأنّه لا يمكنه التقييد، وعلى مذهب المشهور يكون عدم ذكر القيد مع كون المورد قابلاً له كافياً في تحقّق الإطلاق، وعلى مذهب السلطان لا يكون ذلك كافياً، بل لا بُدَّ من إثبات كون الحكم متحقّقاً في مورد عدم القيد، لأنَّ الإطلاق عنده عبارة عن ثبوت الحكم في مورد وجود القيد، وفي مورد عدمه، ولا يمكن إثبات ذلك إلّا بمقدّمات الحكمة الدالّة على أنَّ المتكلّم لو كان غرضه جعل الحكم في خصوص مورد القيد لبيّنه، فلمّا لم يُبيّنه علمنا أنَّ مراده جعل الحكم في مورد القيد وعدمه، والشيخ ﷺ اختار في ذلك الباب[٤] مذهب السلطان الذي قد عرفت أنَّ لازمه عدم جريان الإطلاق في المورد الذي لا يكون قابلاً للتقييد، بل قد عرفت أنَّ هذا لازم مذهب المشهور أيضاً من أن المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.

وقد عرفت أنَّ ما نحن فيه لا يكون قابلاً للتقييد، فكيف صحّ له ﷺ التمسّك على نفي اعتبار التعبّد وعلى أصالة التوصّل بالإطلاق؟

---

١. يُنظر: حاشية السلطان على معالم الدين: ١٥٥.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٣٠٣.

٣. كذا في النسختين.

٤. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٣٠٣.

ونظير ذلك ما صنعه في باب المقدّمة الموصلة من التمسّك بالإطلاق، وما صنعه في الاستدلال على اشتراك التكاليف بين العالم والجاهل بإطلاق أدلّة التكاليف، فإنّ هذه الموارد الثلاثة ممّا يمتنع فيها التقييد.

ومقتضى مختاره ﷺ في باب المطلق والمقيّد عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في مورد يمتنع فيه التقييد، ولا يتمّ ما أفاده ﷺ في هذه المقامات الثلاثة إلّا على الوجه الأوّل من وجوه المقابلة، وهو كونها من قبيل الإيجاب والسلب، وأنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، وإن لم يكن المورد قابلاً له.

وحينئذٍ فالحقّ في مسألتنا هذه بناءً على ما نختاره في باب المطلق والمقيّد من مذهب السلطان، وتوقّف التمسّك بالإطلاق على إمكان التقييد هو سقوط الإطلاق عن أن يكون دليلاً على أصالة التوصّل، كما أنّه قد اتّضح لك فساد ما استدلّ به لإصالة التعبّد، فالمختار حينئذٍ هو عدم نهوض الأُصول اللفظيّة على شيء من التوصّليّة والتعبّديّة، وعليه فينحصر الأمر في مقام الشكّ في الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة.

المقدّمة الرابعة في التمسّك بالإجزاء العقليّ

**المقدّمة**[1] **الرابعة**[2]: فيما أفاده الشيخ ﷺ فيما نُقل عنه في التقريرات من التمسّك على أصالة التوصّليّة بالإجزاء العقليّ[3].

**فنقول**: لا ريب في حكم العقل بالإجزاء، وسقوط الأمر عند الإتيان بمتعلّقه بجميع ما له دخل فيه من الأجزاء والشرائط الداخلة والخارجة. ولكنّ عمدة الكلام في تحقّق ذلك الحكم العقليّ عند الإتيان بنفس

---

١. أرّخ المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (غرّة ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٢. كذا في النسختين.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

المتعلّق مع الشكّ في مدخليّة قصد التقرّب فيه، والمفروض أنّ عدم التقييد لا يمكن أن يكون مزيلاً لهذا الشكّ؛ لما عرفت من عدم إمكان أخذ المتعلّق المذكور مقيّداً بقصد التقرّب، سواء فسّر بداعي الامتثال، أو ببقيّة الدواعي التي يجمعها كون العمل لله تبارك وتعالى.

وبعد الفراغ عن عدم التقييد بالقيد المزبور، فلو فرض أنّ الغرض كان متعلّقاً بالعمل المقيّد بهذا القيد، بحيث كان للإتيان بالفعل بذلك الداعي مدخليّة في حصول الغرض، لم يكن تعلّق الأمر بنفس العمل وافياً بتحصيل الغرض، بل لا بُدَّ من أمر آخر يتعلّق بالإتيان بذلك المتعلّق بداعي أمره الذي تعلّق به، فيكون الأمر الثاني متمّماً للجعل، حيث إنّ الجعل الأوّل لمّا لم يكن وافياً بغرض المولى لزمه الجعل الثاني؛ ليكون المجموع وافياً بتحصيل غرضه، ويكون المتحصّل من الجعلين منتجاً نتيجة التقييد، لا أنّ ذلك عبارة عن التقييد؛ لما عرفت[1] من عدم إمكانه.

وهذا مطلب سيّال في كلّ ما يكون الجعل الواحد غير وافٍ بتحصيل غرض لمولى، فإنّه يحتاج إلى الجعل الثاني، ويكون الجعل الثاني متمّماً للجعل الأوّل، سواء كان غرضه متعلّقاً بالمقيّد، أو كان متعلّقاً بالمطلق، ويكون المتحصّل من الجعلين منتجاً نتيجة التقييد، أو يكون منتجاً نتيجة الإطلاق، كما في مسألة العلم والجهل بالحكم، فإنّ الغرض إذا فرض تعلّقه باختصاص التكليف بخصوص العالم به، والمفروض أنّه لا يمكن جعل التكليف المذكور متوجّهاً إلى خصوص العالم به، لم يكن للمولى بُدّ من تحصيل غرضه بجعلين:

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٧) من هذا الجزء.

أحدهما جعل التكليف على عنوان المكلّف المعرّى عن الإطلاق والتقييد - أعني أخذه مهملًا - والجعل الآخر هو إسقاط ذلك التكليف عن خصوص الجاهل به، ويكون المتحصّل من هذين الجعلين هو نتيجة التقييد، لا أنّ ذلك هو عين التقييد، ولو فرض أنّ غرضه تعلّق بإطلاق ذلك التكليف وتحقّقه في حقّ الجاهل والعالم، والمفروض عدم إمكان الإطلاق من هذه الجهة، فلا بُدَّ للمولى في تحصيل غرضه المذكور من جعلين:

**أحدهما**: جعل نفس التكليف، **والآخر** إشراك الجاهل مع العالم في ذلك التكليف وهو ما يدلّ على الاشتراك، ويكون نتيجة هذين الجعلين هي نتيجة الإطلاق، وهكذا الحال في كلّ ما لا يكون الجعل الواحد وافياً بتحصيل غرض المولى، وما نحن فيه من هذا القبيل*.

في بيان حال الأمر بالغسل لصوم الغد

* **قلتُ**: إنّ مجرّد كون الأمرين ناشئين عن ملاكٍ واحدٍ لا يُوجب كون الثاني منتجاً نتيجة التقييد، بل إنّ الأمر الأوّل يسقط بمجرّد الإتيان بمتعلّقه؛ إذ لا وجه لبقائه إلّا عدم وفائه بالغرض، فيعود المحذور الذي أورده في الكفاية[1] أمّا وجوب الغسل ليلاً بالنسبة إلى من وجب عليه الصوم في غدٍ، فهو وإن كان بمتمّم الجعل، وكان هو ووجوب الصوم ناشئين عن ملاكٍ واحد، إلّا أنّ أصل وجوب الصوم متعلّق بالصوم عن طهارة.

**غاية الأمر** أنّ ملاك ذلك الوجوب لمّا كان حصوله واستيفاؤه متوقّفاً على الأمر بالغسل قبل الفجر، ولم يكن الأمر الغيريّ المقدّميّ وافياً بتحصيل الغسل قبل الفجر؛ لعدم تحقّق وجوب الصوم قبل الفجر؛ لعدم حصول شرطه قبيل الفجر، كان من اللازم على الحكيم أن يأمر بالغسل نفسيّاً قبل الفجر تحصيلاً لذلك الملاك المتوقّف على كون الصوم عن طهارة من الجنابة، لا أنّ وجوب الغسل نفسيّاً يكون منتجاً نتيجة التقييد.

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٠٦، وما بعدها.

**وبالجملة**: أنّ عدم صحّة الصوم بلا غسل لم يكن من جهة أنّ وجوب الغسل نفسيّاً قبل الفجر الذي هو متمم الجعل بالنسبة إلى وجوب الصوم يكون منتجاً لتقييد الصوم بالغسل، بل إنّ عدم صحّته من جهة أنّ الصوم المأمور به بالأمر الأوّل مقيّد بالطهارة من الجنابة، وأنّ وجوب الغسل الذي هو متمم الجعل إنّما احتجنا إليه لتصحيح وجوب الغسل للصوم قبل حصول شرط وجوبه؛ لما عرفت من عدم معقوليّة وجوب المقدّمة قبل حصول شرط وجوب ذيها، لا لأجل أن يكون منتجاً نتيجة التقييد في وجوب الصوم، بل إنّ وجوب الصوم في حدّ نفسه كان متعلّقه مقيّداً بالطهارة، فتأمّل.

فيكون الأمر الثاني لأجل التمكّن من استيفاء القيد، لا أنّه موجب للتقييد، ولا هو منتج نتيجة التقييد، ولأجل ذلك نقول: أنّه أمر نفسيّ، لكنّه بالغير يعني أنّه ناشٍ عن صلاح في غيره، لا عن صلاح في نفس متعلّقه.

**ثمّ إنّ** تقييد الفعل العباديّ بكونه بداعي الأمر وإن كان غير معقول، إلّا أنّه ما المانع من كون التقييد هو نفس عنوان التقرّب بأن يُقال: «صلِّ متقرّبًا»، غايته أنّ المكلّف في مقام الامتثال يأتي بالصلاة بداعي الأمر أو بداعي الثواب، أو بداعٍ آخر من الدواعي المصحّحة لكونها عبادة، ويكون إتيانها بأحد تلك الدواعي محقّقاً لما اعتُبر فيها من عنوان التقرّب.

**وبالجملة**: أنّ عنوان التقرّب إليه تعالى لا يكون في حدّ نفسه متوقّفاً على الأمر، بحيث إنّه يكون أخذه فيها في مقام تعلّق الأمر بها محالاً، وإن كانت محقّقات ذلك العنوان متوقّفة عليه، فتأمّل، فإنّ من جملة تلك المحقّقات هو الإتيان بها بداعي الأمر، وهو وإن لم يكن بنفسه قيداً في المأمور، بل هو محقّق لما هو القيد - أعني قصد التقرّب - إلّا أنّه لا يتمكّن منه المكلّف لتوقّفه على تعلّق الأمر بذات الصلاة، والمفروض: أنّه لم يتعلّق الأمر بذاتها، وحينئذٍ فيسجل إشكال الكفاية في عدم القدرة على تحصيل ذلك القيد[1]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٠٦/١، وما بعدها.

ثمّ لا يخفى أنّ كون الجعل الثاني إنّما يكون متمّماً للجعل الأوّل ويكون مجموعهما منتجاً نتيجة التقييد إذا كانا معاً ناشئين عن ملاكٍ واحدٍ لكي يكون هناك غرض واحد يتوقّف تحصيله على كلا الجعلين.

أمّا إذا كان لكلّ واحدٍ من الجعلين ملاك مستقلّ، وغرض مستقلّ لم يكن الثاني متمّماً للجعل الأوّل ومنتجاً نتيجة التقييد، بل كانا من قبيل التكليف في تكليف، والواجب في واجب، بحيث إنّه لو أتى بالواجب الأوّل سقط أمره ولغى الأمر الثاني لبقائه بلا موضوع، غاية الأمر: أنّه يعصي في عدم امتثاله للأمر الثاني.

وأمّا ما ربّما يُقال: من أنّه في صورة عدم وفاء الجعل الأوّل بحصول الغرض لا حاجة إلى الجعل الثاني، لحكم العقل بعدم سقوط الأمر عند عدم حصول الغرض، وإلزام العقل بإسقاط الأمر بالإتيان بما يتوقّف عليه حصول الغرض، من دون حاجة إلى الجعل الثاني للاكتفاء عنه بالحكم العقليّ المذكور[1].

**ففيه:** أنّ العقل إنّما وظيفته الإدراك وليس هو مشرّعاً، وغاية ما يدركه العقل في هذا المقام أنّ الأمر الأوّل لا يفي بتحصيل ما هو الغرض، وليس من شأنه أن يجعل على المكلّف لزوم الإتيان بما يتوقّف عليه حصول الغرض؛ إذ لا ريب أنّ المكلّف إنّما يلزمه الإلزام الشرعيّ وليس للعقل أن يلزمه بامتثال ما لم يأمر به الشارع.

**نعم** فيما لم يكن الجعل الأوّل وافياً بتمام الغرض كان على الآمر العالم الحكيم أن يوجّه التكليف إلى العبد على نحو يكون وافياً بغرضه، ولو بما ذكرناه من الجعلين.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٠٧.

أمـا إذا فـرض أنّـه لـم يجعـل إلّا الجعـل الاوّل، فـلا يحكـم العقـل علـى المكلّف إلّا بلزوم الإتيان بما تعلّق به ذلك الجعل، ولا يحكم عليه بلزوم الإتيان بما يتوقّف عليه تماميّة الغرض؛ كي يُقال إنّ الشارع يكتفي عن الجعل الثاني بذلك الحكم العقليّ *.

**فتلخّص لك:** أنّه بعد فرض عدم إمكان التقييد فيما نحن فيه يمتنع الإطلاق أيضاً، وتكون القضيّة مهملة من هذه الجهة، ويتوقّف الأخذ بما هو نتيجة الإطلاق، أو نتيجة التقييد على الجعل الثاني، وعليه فلا يمكن الحكم بالاكتفاء بنفس المتعلّق استناداً إلى حكم العقل بسقوط الأمر والإجزاء عند الإتيان بمتعلّقه، فإنّ ذلك الحكم العقليّ إنّما يتمّ بعد الفراغ عن الإطلاق أو التقييد.

**وقد عرفت**[1] أنّ ذلك غير ممكن إلّا بأخذ نتيجة أحد الأمرين من الجعل الثاني، فلا بُدَّ من ملاحظة ذلك الجعل الثاني، وأنّه هل يكون المتحصّل منه هو نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد؟ وبعد الفراغ عن أخذ تلك النتيجة يكون الإتيان بما يطابقها مورداً لحكم العقل بسقوط الأمر.

فيما ذكره الشيخ الأنصاريّ لاعتبار التعبّديّة

**ثمّ إنّ**[2] الشيخ ﷺ ذكر لاعتبار التعبّديّة وجهين:

**أحدهما:** أن يكون ذلك من جهة الغرض، وتوقّف حصوله على الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر.

---

* **قلتُ:** نعم في مقام الشك في حصول الغرض بمجرّد الإتيان بمتعلّق الجعل الأوّل لا بُدَّ من الركون إلى البراءة في نفي الجعل الثاني، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٦) و (٣١٧) من هذا الجزء.

٢. أرخ المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٤ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

**والثاني:** تعدّد الأمر على نحو يكون الأمر الثاني متمّماً للجعل[١].

أمّا ما أفاده ﷺ من الوجه الأوّل فلا يخفى ما فيه، وقد تقدّم[٢] الكلام عليه.

**وتوضيحه:** أنّه إمّا أن يكون مراده من الغرض هو المصلحة، أو يكون المراد به شيئاً آخر غير المصلحة، وحاصله: كون الغرض من الأمر التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، فإن كان المراد هو الثاني فهو لا محصّل له صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى، فلأن التقرّب المعتبر في العبادات لا ينحصر بما ذكر من التعبّد بالأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، بل هو أعمّ من ذلك؛ لما عرفت من كفاية الإتيان به بداعي قربي وإن لم يكن هو داعي الأمر، بل كان مجرّد كونه له تعالى بأحد الوجوه المتقدّمة التي أنهاها في شرح اللّمعة إلى عشر[٣]، والجامع هو الإتيان به له تبارك وتعالى، كما يدلّ عليه بعض الروايات الدالّة على أنّه إذا كان بنيّةٍ صالحةٍ يريد بها ربّه.

وأمّا الكبرى، فلإنّ كون الغرض التعبّد بالأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه إن كان من جهة توقّف حصول المصلحة على ذلك كان راجعاً إلى المصلحة، وإن كان المراد به شيئاً آخر غير المصلحة فهو أمر غير معقول، ولا دليل على اعتباره، فالعمدة هو المصلحة.

ولا ريب في أنّ ترتّبها على الإتيان بالفعل بداعي التقرّب لا يكون من قبيل العناوين التوليديّة، بل يكون الفعل المذكور بالنسبة إليها من قبيل المقدّمات الإعداديّة.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٢. يُنظر: صفحة (٣٣٣) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١١٧/١.

وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون لازمة التحصيل على المكلّف؛ لعدم دخولها تحت قدرته واختياره؛ لما عرفت غير مرّة في المائزبين المقدّمات الإعداديّة والعناوين التوليديّة، وأنّ ما كان من القبيل الثاني يكون داخلاً تحت اختيار الفاعل ويصحّ تعلّق إرادته به، فيمكن أن يتعلّق به الأمر ويقع متعلّقاً للعقود والإيقاعات، ويمكن أخذه شرطاً في المعاملات، ويصحّ عليه الإجارة والجعالة، وأنّ ما يكون من القبيل الأوّل لا يصحّ أن يدخل تحت شيء من هذه الأمور.

وبعد الفراغ عن كون الإتيان بالفعل بالداعي القربيّ بالنسبة إلى ما يترتّب عليه من المصلحة التي هي عبارة عن الغرض من قبيل المقدّمات الإعداديّة، وأنّه لا يصحّ أن تكون المصلحة لازمة التحصيل على المكلّف، لعدم دخولها تحت قدرته واختياره، وإنّما يكون الداخل تحت قدرته واختياره هو مقدّمتها الإعداديّة - أعني الإتيان بالفعل بالداعي القربيّ - فهذا هو الذي يمكن أن يتعلّق به الأمر، ويكون لازم التحصيل على المكلّف، فإن أمر به الشارع لزم اتباع أمره، وإلّا لم يجب على المكلّف تحصيله، وإنّما يجب عليه تحصيل ما أمر به دون ما لم يتعلّق به الأمر.

**ودعوى** أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض إنّما تسلم فيما إذا أمر الشارع على وجه يكون أمره محصّلاً لغرضه، أمّا إذا لم يكن في البين أمر شرعيّ فلا يكون العقل مشرعاً، ولا نبيّاً مرسلاً، وإنّما وظيفته الإدراك والحكم بلزوم الإطاعة والانقياد لما أمر به الشارع دون ما لم يأمر به وإن تعلّق به غرضه، لأنّ العهدة عليه في تحصيل الغرض على وجهه يكون أمره محصّلاً لغرضه لا على المكلّفين.

وحينئذٍ فلو فرض أنّ غرض الشارع تعلّق بهذا الفعل، لكن لا مطلقاً، بل

مقيّداً بداعٍ قربيّ، فهذا الغرض وإن لم يمكن له أن يستوفيه بجعلٍ واحدٍ؛ لما عرفت فيما تقدّم[١] من الإشكالات السابقة، إلاّ أنّه يمكنه أن يستوفيه بجعلين بأن يجعل أمراً متعلّقاً بنفس الفعل، وآخر متعلّقاً بالإتيان به بداعي الأمر الأوّل، أو بداعٍ قربيّ - أيّ داعٍ كان من الدواعي الآنفة الذكر - ويكون ذلك منتجاً نتيجة التقييد، لا أنّه من قبيل الواجب في واجب؛ لما عرفت من الفرق بين القبيلين[٢].

وإنّ حاصل الفرق هو صدور الأمرين المذكورين في الأوّل عن ملاكٍ وغرضٍ واحد، وفي الثاني عن ملاكين وغرضين.

وبذلك يندفع ما يُقال* على تصوير التعبّديّة بما أفاده الشيخ ﷺ[٣] من الجعلين بأنّ الأمر الأوّل إن سقط بمجرّد الإتيان بمتعلّقه بقي الأمر الثاني لغواً لا موضوع له، وإن لم يسقط بذلك كان عدم سقوطه من جهة عدم حصول الغرض، وأنّ العقل حاكم بأنّه ما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، وإذا كان العقل حاكماً بذلك فلا حاجة إلى الجعل الثاني[٤].

**وفيه:** ما عرفت من أنّ الأمر الأوّل لا يسقط بمجرّد الإتيان بمتعلّقه، ولكن لا من جهة حكم العقل بأنّه يلزم تحصيل الغرض، بل من جهة الأمر الثاني الذي يكون بضميمة الأمر الأوّل منتجاً نتيجة التقييد، فإنّ ذلك الأمر الثاني هو الملزم للمكلّف بأن لا يكتفي في امتثال الأمر الأوّل بالإتيان بمتعلّقه مجرّداً،

---

* ما أورد به في الكفاية[٥].

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٨ - ٣٢٢) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (٣٤٩) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٣/١.
٤. يُنظر: كفاية الأُصول ١٠٧/١.
٥. يُنظر: كفاية الأُصول ١٠٧/١.

بل لا بُدَّ من الإتيان به بداعي الأمر، أو بداعٍ قربيّ، فصار الحاصل في تصوير الأمر العباديّ أنّه يكون ناشئاً عن مصلحة وغرض متعلّق بالفعل المقيّد بداعٍ قربيّ، ولكن هذا الغرض لا يمكن للآمر أن يستوفيه بأمرٍ واحدٍ لما تقدّم[1] من الإشكالات، فلا بُدَّ له من أن يستوفيه بأمرين يتعلّق أحدهما بنفس الفعل، والآخر بالإتيان به بداعي ذلك الأمر الأوّل أو بداعٍ آخر من الدواعي السابقة، ويكون الأمر الثاني متمّماً للأمر الأوّل في استيفاء الغرض والمصلحة.

وهذا هو الوجه الثاني ممّا أفاده الشيخ ﷺ[2].

وعليه فلو كان الأمر في مقام تحصيل تمام غرضه، وكان بصدد البيان من هذه الجهة ولم يصدر منه إلّا أمر واحد متعلّق بنفس الفعل كان ذلك كاشفاً عن أنّ غرضه كان متعلّقاً بذلك الفعل، وأنّ ذلك الأمر كان بنفسه وافياً بتمام غرضه؛ إذ لو كان غرضه متعلّقاً بالفعل المقيّد بداعي التقرّب لم يكن الأمر المذكور وافياً بتمام غرضه، بل كان عليه أن يتمّم ذلك الأمر بأمر آخر، فلمّا لم يصدر منه في ذلك المقام إلّا ذلك الأمر المتعلّق بنفس الفعل كان ذلك كاشفاً عن أنّ غرضه كان متعلّقاً بذلك الفعل بنفسه، وإنّ ذلك الأمر كان بنفسه وافياً بتمام غرضه وإن لم يكن الأمر في ذلك المقام ومع ذلك لم يصدر منه إلّا أمر واحد، كان المرجع حينئذٍ هو البراءة أو الاشتغال.

هذا غاية تقريب ما أفاده ﷺ من توجيه الأمر العباديّ بما أفاده من تعدّد الأمر.

ولكن بقي إشكال وحاصله: أنّا قد تقدّم منّا[3] أنّ الداعي لا يُعقل أن يكون متعلّقاً لإرادة المكلّف؛ لأنّه عبارة عن المحرّك للإرادة نحو المراد، فهو سابق في

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٨ - ٣٢٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٣. يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

الرتبة على الإرادة، فكيف يُعقل أن يكون متعلّقاً لها؟ وإذا لم يكن متعلّقاً لإرادة المكلّف لم يصحّ أن يتعلّق به الأمر، لأنّه إنّما يتعلّق بما تتعلّق به إرادة المأمور.

وحينئذٍ، فنقول: إنّ الأمر الأوّل فيما نحن فيه تعلّق حسب الغرض بنفس الفعل، والأمر الثاني تعلّق بالإتيان به بداعي التقرّب، ففي الحقيقة يكون الأمر الأوّل متعلّقاً بنفس الإتيان بالمتعلّق، والأمر الثاني تعلّق بأن يكون ذلك الإتيان بداعي التقرّب، فيكون الأمر الثاني متعلّقاً بداعي التقرّب، وقد عرفت[1] أنّه غير داخل تحت الإرادة، فكيف صحّ تعلّق الأمر به؟

ويمكن الجواب عنه بأنّه داخل تحت الاختيار والإرادة ولو بواسطة الرياضة النفسيّة بتصوّر ما يترتّب على وجوده من الطاعة والانقياد، وعلى تركه من العصيان، وما ذكرناه من أنّه غير داخل تحت الإرادة المراد منه أنّه غير داخل تحت الإرادة التي يكون هو الداعي إليها؛ لكونها معلولة له، لا أنّه لا يكون داخلاً تحت الإرادة بقولٍ مطلق، بمعنى أنّه ليس من الأمور الاختياريّة *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه بناءً على ذلك يكون في الامتثال في العبادات إرادتان للعبد؛ إحداهما متعلّقة بنفس الفعل، والأُخرى متعلّقة بالداعي، كما أنّ هناك إرادتين تشريعيّتين؛ إحداهما متعلّقة بنفس الفعل، والأُخرى بأن يكون الأمر المذكور داعياً للإتيان به، ومن الواضح؛ أنّه ليس في ناحية العبد إلّا إرادة واحدة متعلّقة بنفس الفعل، غايته أنّها كانت بداعي الأمر.

فالأولى أن يُجاب عن هذا الإشكال؛ بأنّه إن كان المراد من الإشكال المزبور هو دعوى كون الداعي على إرادة الفعل غير مقدور للعبد.

كان الجواب عنه بمنع كونه غير اختياريّ، بل هو اختياريّ ولو بواسطة ما أفاده ﷺ من الرياضة النفسيّة، ولو التزمنا بخروج ذلك عن الاختيار لانسدّ باب الأوامر العباديّة بالمرّة حتّى لو قلنا: إنّ لزوم الإتيان بداعي الأمر كان بحكم العقل، إذ العقل لا يكلّف بغير المقدور، وبما هو خارج عن الاختيار.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٢٥) من هذا الجزء.

ملخّص في احتياج التعبّديّ إلى جعلين، والتوصّليّ إلى واحد

**فقد تلخّص**[1] لك من جميع ما تقدّم أنّ الواجب التعبّديّ يحتاج إلى جعلين، والتوصّليّ يكفي فيه الجعل الواحد، ويعبّر عن الأوّل بنتيجة التقييد، وعن الثاني بنتيجة الإطلاق، فإنّ الغرض إذا كان على وجه لا يكفي فيه الجعل الواحد لا بُدَّ للمولى في تحصيله من الجعل الثاني، ويكون هذا الجعل الثاني متمّماً للجعل الأوّل في استيفاء ما بقي من الغرض، ويكون هذا الجعل الثاني منتجاً نتيجة التقييد، كما فيما نحن فيه، وكما في مسألة الغسل قبل الفجر لمن وجب عليه صيام ذلك اليوم، فإنّ الغرض لمّا تعلّق بالصوم عن طهارة

من الحدث الأكبر، وكان ذلك الغرض لا يمكن استيفاؤه بإيجاب الصوم المقيّد؛ لأنّه مستلزم لوجوب المقدّمة وهي الغسل قبل وقت ذيها - أعني الصوم -، فإنّه لمّا كان وقته من أوّل الفجر لم يمكن إيقاع الغسل في ذلك الوقت؛ لاستلزامه وقوع قطعة من الصوم في حال الجنابة كان من اللازم أن يستوفي ذلك الغرض بإيجاب الغسل قبل الفجر، ويكون هذا الجعل الثاني متمّماً للجعل الأوّل في تحصيل الغرض ومنتجاً نتيجة التقييد، لكنّ الإيجاب المذكور المجعول بهذا الجعل الثاني إنّما يكون إيجاباً غيريّاً، بخلاف الإيجاب المجعول ثانياً فيما نحن فيه فإنّه نفسيّ.

---

وإن كان المراد منه هو أنّه لا بُدَّ في الأمر من كونه داعياً على الإرادة، والمفروض أنّ الأمر الثاني ليس كذلك، كان الجواب عنه أنّ ذلك إنّما هو في الأوامر المتعلّقة بنفس الفعل كالأمر الأوّل، أمّا ما يتعلّق بنفس الإرادة أو بأحد دواعيه فلا يكون الأمر في مثل ذلك داعياً لإرادة العبد، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث في يوم الأحد: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

وقد يكون الإيجاب الثاني طريقيّاً للتحرّز عن الوقوع في مخالفة التكليف المجعول أوّلاً، كما في إيجاب الاحتياط المجعول في باب الدماء والفروج؛ فإنّه لمّا تعلّق غرضه بالاجتناب عن المحرّم منها بقولٍ مطلق حتّى في مقام الجهل بها وعدم العلم، ولم يمكن أن يكون مجرّد جعل التحريم وافياً بهذا الغرض -لحكم العقل بعدم لزوم التحرّز عند عدم العلم- استوفاه بالجعل الثاني الذي هو إيجاب الاحتياط، ويكون هذا الجعل الثاني منتجاً نتيجة الإطلاق.

وهكذا الحال في الأوامر في باب الطرق والأمارات، ومن ذلك وجوب الفحص، ووجوب التعلّم إلى غير ذلك من الأوامر الطريقيّة التي يكون الغرض من جعلها هو التحرّز عن مخالفة الواقع، إمّا مطلقاً -كما في مسألة الدماء والفروج- وإمّا في خصوص مرتبة من الجهل -كما في وجوب الفحص والتعلّم- ومنه أيضاً ما يرجع إلى حفظ القدرة.

وهذا باب واسع تترتّب عليه ثمرات مهمَّة، والضابط فيه هو ما ذكرناه من عدم كون الجعل الأوّل وافياً بالغرض، وإمكان استيفاء ما بقي من الغرض بالجعل الثاني.

ثمّ نقول فيما نحن فيه: إنّه إذا كان الأمر بصدد تحصيل تمام غرضه، وكان في مقام البيان من هذه الجهة، فإن صدر منه الجعل الثاني كان ذلك الأمر تعبّديّاً، وكان من قبيل نتيجة التقييد، وإن لم يصدر منه الجعل الثاني كان الأمر توصّليّاً، وكان من قبيل نتيجة الإطلاق، فيكون ما نحن فيه كسائر المطلقات والمقيّدات في أنّه إن ثبت التقييد أخذ به، وإلّا فإن كان في مقام البيان أخذ بالإطلاق.

**غاية الأمر** أنَّ الإطلاق والتقييد الاصطلاحيين يكونان في رتبة نفس الجعل الأوّل، وفيما نحن فيه يكون الإطلاق والتقييد متأخّراً عنه في الرتبة، فإن صدر منه الجعل الثاني في الرتبة الثانية عن الجعل الأوّل كان من قبيل نتيجة التقييد، وإلّا كان من قبيل نتيجة الإطلاق إذا كان في مقام البيان، وكان بصدد تحصيل تمام ما هو متعلّق غرضه، ولو لم تتحقّق المقدّمات التي يُؤخذ من أجلها بنتيجة الإطلاق لا بُدَّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال على ما هو محلّ النزاع في مسألة الأقلّ والأكثر.

وقد يفرّق بين ما نحن فيه وبين مسألة الأقلّ والأكثر، فيقال فيما نحن فيه بلزوم الرجوع إلى الاحتياط والاشتغال، وإن قلنا بتلك المسألة بالبراءة، ويقرّب ذلك بأحد وجوه:

**أحدها**: أنَّ الشكّ في اعتبار داعي التقرّب يكون موجباً للشكّ في حصول الغرض بدونه، ومع الشكّ في حصول الغرض يكون المرجع هو الاشتغال دون البراءة.

**ثانيها**: أنّه مع الشكّ في ذلك يكون موجباً للشكّ في سقوط الأمر، ومع الشكّ في ذلك يحكم العقل بلزوم الإتيان بذلك الداعي، وعدم الاكتفاء بمجرّد الفعل.

**ثالثها**: أنَّ الشكّ في ذلك يكون موجباً للشكّ في حصول المصلحة، ومع الشكّ في حصولها يكون العقل ملزماً بما يقطع معه في حصولها.

ولا يخفى ما في هذه الوجوه، فإنَّها مبنيّة على ما تقدّم[1] من الفرق بين

---

١. لِينظر: صفحة (٣٥١)، وما بعدها من هذا الجزء.

التعبّديّ والتوصّليّ من جهة الغرض، أو من جهة حكم العقل بالاجتزاء بمجرّد الفعل في الثاني دون الأوّل، أو من جهة المصلحة وتوقّفها في الأوّل على قصد التقرّب دون الثاني.

وقد عرفت[1] فساد كلّ واحدٍ من هذه المباني، وأنّ الحقّ هو أنّ الفرق بينهما بأنّ التعبّديّ يحتاج إلى أمرين، والتوصّليّ لا يحتاج إلّا إلى أمرٍ واحد، وعليه فمع الشكّ في الأمر الثاني يكون المرجع هو البراءة.

**ثمّ إنّه** بعد الغض عمّا تقدّم من فساد كلّ واحدٍ من تلك المباني لو فرض أنّ الفرق بين الأمرين من ناحية الغرض، أو من ناحية المصلحة، لم يكن وجه للفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة الأقلّ والأكثر؛ فإنّ تلك المسألة أيضاً يكون الشكّ فيها موجباً للشكّ في حصول الغرض أو المصلحة مع عدم الإتيان بالجزء المشكوك، فينبغي أن يُقال فيها بالاشتغال أيضاً، مضافاً إلى أنّ الأغراض والمصالح ممّا لا يجب تحصيلها على المكلّف؛ لعدم دخولها تحت قدرته واختياره، وإنّما يكون المقدور له هو نفس الفعل الخارجيّ الذي هو مقدّمة إعداديّة لها.

ولو أغضي النظر عن ذلك وسلّم أنّ ترتّب تلك المصالح على تلك الأفعال من قبيل العناوين الثانويّة التوليديّة، وكانت تلك الأفعال الخارجيّة محقّقات لما هو المطلوب، أعني تلك المصالح التي فرض أنّها عناوين ثانويّة توليديّة مترتّبة عليها كان الشكّ حينئذٍ من قبيل الشكّ في المحقّق والمرجع فيه الاحتياط سواء كان محقّقاً شرعيّاً، أو كان محقّقاً غير شرعيّ بعد فرض كون الأمر متعلّقاً بذلك العنوان البسيط الذي يكون الفعل الخارجيّ محقّقاً له، ورُبّما

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠٨ - ٣٢٢ - ٣٢٥) من هذا الجزء.

فصل في المحقّق بين أن يكون شرعيّاً، أو يكون غير شرعيّ، فالتزم في الأوّل بالرجوع إلى البراءة من اعتبار ما شكّ في مدخليّته في تحقّق ذلك المطلوب - أعني العنوان البسيط - كما في أفعال الوضوء بالنسبة إلى عنوان الطهارة لو فرض تعلّق الأمر بذلك العنوان دون نفس الأفعال المذكورة، فإنّه لو شكّ في اعتبار المضمضة - مثلًا - في تلك الأفعال في ترتّب ذلك العنوان عليها لأمكن الرجوع إلى أصالة البراءة من اعتباره فيها.

وهذا بخلاف المحقّق غير الشرعيّ، فإنّه لا يمكن الرجوع في موارد الشكّ فيما يعتبر فيه إلى البراءة؛ لعدم كون ذلك الترتّب بجعل الشارع.

**وفيه:** أنّه لا فرق بين المقامين في لزوم الرجوع إلى الاشتغال.

وتوضيح ذلك: أنّه لا بُدَّ في مجرى البراءة من كونه مجهولاً مجعولاً شرعيّاً يكون رفعه ووضعه بيد الشارع، ويكون في رفعه المنّة على المكلّفين والمحقّق وإن كان شرعيّاً لا يكون جامعاً لهذه الشرائط.

**أمّا أوّلاً:** فلعدم كونه مجهولاً؛ إذ لا شكّ في كون الأكثر محقّقاً ومحصّلاً لذلك العنوان البسيط الذي هو المطلوب، وإنّما وقع الشكّ في كون الأقلّ محقّقاً ومحصّلاً، فهو عكس مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ المعلوم هناك هو الأقلّ، والأكثر يكون مشكوكاً.

**وبالجملة:** فبعد فرض كون المحصّليّة أمراً مجعولاً شرعيّاً قابلاً لأن يُرفع بحديث الرفع[1] نقول: إنّ الأكثر هو المعلوم المحصّليّة والأقلّ مشكوكها، بخلاف الوجوب في مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ الأقلّ يكون معلوم الوجوب والأكثر يكون مشكوكه.

---

١. يُنظر: كتاب الخصال: ٤١٢/٢، باب التسعة، ح٩.

**وثانياً:** أنَّ الذي يترتّب عليه الوجوب، ويلحقه العقاب والثواب إنّما هو نفس وجوب ذلك العنوان البسيط دون المحصّل.

توجيهات في الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ

**والحاصل**[1]: أنَّ المتحصّل ممّا تقدّم من توجيهات التعبّديّ والتوصّليّ وجوه أربعة:

الوجهان اللّذان نقلناهما عن الشيخ[2] ﷺ.

**والثالث:** هو من ناحية المصلحة، وإنَّها في التعبّديّ يتوقّف حصولها على الإتيان بالفعل بداعٍ قُربيّ.

**والرابع:** هو أنَّ العقل حاكم في التعبّديّ بلزوم الإتيان بمتعلّقه بداعي التقرّب بخلاف التوصّليّ، ولم نعرف الوجه لهذه الحكومة العقليّة، فإن كان المراد بها هو أنَّ العقل بعد اطّلاعه على أنَّ الغرض أو المصلحة يتوقّف حصولها على الإتيان بالمتعلّق بداعٍ قربيّ يحكم بأنَّ المولى قد أمر أمراً ثانياً بالإتيان بالمتعلّق المذكور بهذا الداعي، بحيث إنَّ العقل يحكم بذلك نظير حكمه بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، وأنّه بعد الاطّلاع على وجوب ذي المقدّمة يحكم بأنّها واجبة شرعاً، فَنِعمَ الوفاق، فإنَّ الأحكام العقليّة على نحوين:

**أحدهما:** إدراك الحسن والقبح فيما يكون حسناً -كالإحسان- وفيما يكون قبيحًا- كالظلم والعدوان- ويعبّر عن ذلك بالمستقلّات العقليّة.

**وثانيهما:** الملازمة، مثل الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه بناءً على الاقتضاء؛ فإنَّ ذلك

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٥٠ - ٣٥٤) من هذا الجزء.

أيضاً من الأحكام العقليّة التي يستكشف بها الأحكام الشرعيّة بعد الاطّلاع على تحقّق ملزومها. ففيما نحن فيه إذا اطّلع العقل على عدم حصول الغرض أو المصلحة، بمجرّد الإتيان بالمتعلّق وعدم وفاء الأمر الواحد بتمام الغرض والمصلحة، يحكم بأنّ الشارع قد أمر ثانياً بالإتيان به بداعٍ قربيّ، ويكون ذلك الحكم العقليّ كاشفاً عن الحكم الشرعيّ من جهة حكمه بالملازمة بين عدم حصول المصلحة بمجرّد الإتيان بالمتعلّق وبين الأمر الثاني، فيكون الحكم العقليّ دليلاً عقليّاً على ذلك الحكم الشرعيّ، فهو كآية أو رواية دلّت على ذلك الحكم الشرعيّ، فإن كان المراد بالحكم العقليّ في هذا المقام هو هذا المقدار من الكاشفيّة عن الحكم الشرعيّ، فَنِعْمَ الوفاق.

وإن كان المراد أنّ العقل يحكم ابتداءً بلزوم الإتيان بالمتعلّق بداعٍ قُربيّ بلا استكشاف حكم شرعيّ، فقد عرفت فساده فيما تقدّم[1]؛ إذ ليس العقل نبيّاً مرسلاً يشرّع أحكاماً على المكلّفين *.

---

* **قلتُ**: والحاصل أنّ ما أفيد في الكفاية من أنّ اعتبار كون المأمور به بداعي الأمر إنّما هو بحكم العقل أن أراد به أنّ العقل بعد اطّلاعه على توقّف المصلحة على ذلك القصد يستكشف الحكم الشرعيّ بلزوم ذلك القصد، فهو راجع إلى التوجيه بتعدّد الأمر[2]، وقد أنكره وإن كان المراد بذلك أنّ العقل يلزم العبد بذلك الداعي من باب حكمه بلزوم الإطاعة.

**ففيه**: أنّ الإطاعة التي يحكم العقل بها منحصرة بالإتيان بما تعلّق به الأمر، وأمّا استيفاء المصلحة فليس بواجبٍ على العبد، وإنّما ذلك من وظيفة الشارع بجعل أمره وافياً بالمصلحة.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٩ - ٣٥٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٠٦/١، وما بعدها.

**وأمّا** الوجه الثالث - أعني أنَّ المصلحة في التعبّديّ تتوقّف على الإتيان به بداعٍ قربيّ بخلاف التوصّليّ مثلاً المصلحة في الصلاة هي النهي عن الفحشاء، وهذه المصلحة تتوقّف على الإتيان بالصلاة بداعٍ قربيّ-.

**ففيه:** أنَّ المصلحة المذكورة ليست من العناوين اللاحقة لها على وجه يكون من العناوين التوليديّة كي تكون داخلة تحت القدرة والاختيار، ويصحّ تعلّق التكليف بها، وإنّما الصلاة من مقدّماتها الإعداديّة، وقد عرفت مراراً أنَّ ما كان من هذا القبيل لا يمكن أن تتعلّق به الإرادة، ولا يجب على المكلّف تحصيله، ولا يصحّ أن يقع متعلّقاً للأمر.

**نعم،** يمكن أن يتعلّق الأمر بمقدّماتها الإعداديّة، وحينئذٍ فيرجع الأمر بالآخرة إلى ما قدّمناه من احتياج الأمر التعبّديّ إلى أمرين يكون الثاني منهما متمّماً للجعل الأوّل في انطباقه على المصلحة التي هي الغرض الباعث على الأمر، ويكون الأمر الثاني منتجاً نتيجة التقييد، فإذا كان الآمر بصدد بيان ما له الدخل في تمام غرضه، ولم يصدر منه الجعل الثاني، كان ذلك كاشفاً عن أنَّ الأمر الأوّل كان منطبقاً على تمام غرضه، فيكون توصّليّاً، ولو لم يكن في ذلك المقام فلا بُدَّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة الأقلّ والأكثر؛ إذ لا فرق من هذه الجهة في القيد المشكوك بين أن يكون اعتباره من التقييد نفسه، أو من نتيجة التقييد.

وما يُقال من توقّف المصلحة على مثل هذا القيد، وإنَّ الشكّ في اعتباره يكون موجباً للشكّ في حصول المصلحة بدونه.

**ففيه أوّلاً:** ما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأمر بنفس المصلحة، فلا أثر للشكّ في حصولها بعد الإتيان بما تعلّق به الأمر.

**وثانياً:** أنّه لو سلّم إمكان تعلّق الأمر بها بدعوى كونها عنواناً بسيطاً، وأنّ الأفعال الخارجيّة محصّلات لذلك العنوان البسيط بأن يكون المأمور به هو الناهي عن الفحشاء، وتكون هذه الأفعال محصّلات لذلك العنوان البسيط لم يتمّ ما ذكروه من الفرق بين هذا القيد وبين سائر الأجزاء والشرائط في أنّ الشكّ في اعتبار هذا القيد يرجع فيه إلى الاشتغال، والشكّ في سائر الأجزاء والشرائط يرجع فيه إلى البراءة[1]؛ لأنّ الجميع حينئذٍ يكون محصّلاً لما هو المطلوب، فمع الشكّ في اعتباره يكون من قبيل الشكّ في المحصّل، فيكون المرجع هو الاشتغال فيما نحن فيه، وفي مسألة الأقلّ والأكثر.

وغاية ما يمكن أن يفرّق به بين البابين أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل المحصّل العقليّ، وفي مسألة الأقلّ والأكثر من قبيل المحصّل الشرعيّ، والأوّل لا يمكن فيه الرجوع إلى البراءة؛ لعدم كونه بجعل الشارع بخلاف الثاني.

**وتوضيح ذلك:** أنّ الأمر إذا تعلّق بعنوان بسيط مسبّب عن أفعال خارجة، فتارةً يكون ترتّب ذلك العنوان البسيط على الأفعال الخارجيّة بجعل الشارع، كما في مثل ترتّب الطهارة من الخبث على غسل المتنجس بالماء ثلاثاً -مثلاً-، وهكذا الحال في ترتّب الطهارة من الحدث على أفعال الغسل، أو أفعال الوضوء.

وأخرى لا يكون الترتّب المذكور بجعل من الشارع، بل يكون ترتّبه على تلك الأفعال ترتّباً تكوينيّاً، كما في مثل «ترتّب الإحراق على الإلقاء في النار»، و«ترتّب القتل على الضرب بالسيف» -مثلاً-.

فالأفعال الخارجيّة في المثال الأوّل لمّا كان ترتّب المسبَّب عليها بجعل

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣٣١/٣، وما بعدها.

من جانب الشارع لو شككنا في اعتبار شيء فيها في ترتّب المطلوب عليها - أعني ذلك العنوان البسيط عليها - يمكن أن ينفى بالبراءة، بخلاف الأفعال الخارجيّة في المثال الثاني، فإنّها لمّا لم يكن ترتّب المطلوب عليها - أعني ذلك العنوان البسيط - ترتّباً شرعيّاً، بل كان ترتّباً تكوينيّاً لم يمكن الرجوع في مقام الشكّ في اعتبار شيء فيها إلى البراءة، بل لا بُدَّ في ذلك من الرجوع إلى أصالة الاشتغال من جهة كونه من قبيل الشكّ في المحصّل.

**وبعبارة أُخرى**: بعد فرض تعلّق الأمر بذلك العنوان البسيط لا بُدَّ لنا من إحراز تحقّقه، فمع الإتيان بما يشكّ معه في تحقّق ذلك العنوان البسيط لا محيص من الرجوع إلى أصالة الاشتغال؛ لعدم إمكان الرجوع إلى البراءة فيما شكّ في اعتباره في محصّليّة تلك الأفعال لذلك العنوان البسيط؛ إذ لم تكن تلك المحصّلية وذلك الترتّب بجعل من الشارع، وهذا بخلاف ما إذا كان الترتّب المذكور بجعل من الشارع، فإنّه يمكن فيه نفي اعتبار مورد الشكّ المذكور بالبراءة، وقد اصطلحوا على ما يكون الترتّب فيه بجعل الشارع بالعناوين الثانويّة، وعلى ما يكون الترتّب فيه تكوينيّاً بالمحصّل والمحقّق.

في الفرق بين المحصّل الشرعيّ والعقليّ

**هذا** غاية ما يمكن أن يُقال في توضيح الفرق المذكور، ونحن نتكلّم **أوّلاً** في أصل هذه المسألة، وهي الفرق بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ في الرجوع إلى البراءة والاشتغال، ثم نتعرّض **ثانياً** لما نحن فيه، وإنّه من هذا القبيل أم لا.

**فنقول**: لا يخفى أنّه يعتبر في مجرى البراءة أن يكون مجعولاً شرعيّاً، وأن يكون مجهولاً، وأن يكون في رفعه توسعة على المكلّف.

**أمّا الأوّل** فواضح، فإنّ ما لا يكون جعله بيد الشارع لا يمكن رفعه.

**وأمّا الثاني** فلاعتبار الجهل وعدم العلم في المرفوع بحديث الرفع، كما هو صريح قوله ﷺ: «**ما لا يعلمون**»[1].

**وأمّا الثالث** فلأنّ المستفاد من هذا الحديث الشريف أنّه بلسان الامتنان، فلا يجري إلّا في مورد يكون الرفع موجباً للتوسعة على المكلّف، دون ما إذا كان موجباً للكلفة والضيق عليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المجعول فيما ذكر من الأسباب والمسبَّبات الشرعيّة كما في مثل «سببيّة الغسل للطهارة»، إمّا أن يكون هو نفس المسبَّبات بجعلها عند حصول أسبابها، كما هو المختار في باب السببيّة[2].

وإمّا أن نقول: إنّ المجعول هو نفس السببيّة كما قيل[3]، وقد بيّنّا في محلّه[4] فساد هذا القول، وأوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه، وذكرنا أنّه لا يحتاج بيان فساده إلى أزيد من شرح مفاده، فإنّ الفعل الخارجيّ إذا لم يكن بحيث يترشّح عنه ذلك المسبَّب، سواء كان تكليفاً، أو كان غيره من الأمور الشرعيّة، كيف يمكن للشارع أن يجعله مترشّحاً عنه؟ بمعنى أنّه يجعل السببيّة بينهما، بحيث هذا مرشحاً لذلك[5]، وذلك مترشّحاً عنه، فلا محيص من القول بأنّ المجعول إنّما هو نفس المسبَّب عند تحقّق سببه، وأنّ السببيّة منتزعة من هذا الجعل، فإذا جعل الشارع وجوب الصلاة عند الزوال كان المجعول هو الوجوب المذكور عند الوقت الخاصّ، وعن هذا الجعل ينتزع السببيّة بينهما،

---

١. يُنظر: كتاب الخصال: ٤١٢/٢، باب التسعة، ح٩.

٢. يُنظر: صفحة (٣٦٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول ١٠٢/١، هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٥/١، ومحجّة العلماء: ١٩٩/٢

٤. يُنظر: ٩٠/٥ و ٤٥٧ من هذا الكتاب.

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بحيث هذه مترشحًا عنه لذلك).

وهكذا الحال في مسألة الطهارة من الخبث - مثلًا - عند الغسل بالماء ثلاثاً.

في أن المختار مجعوليّة المسبّب

**وكيف كان** فنقول: إن قلنا إنَّ المجعول فيما نحن فيه إن كان هو المسبَّب - أعني الطهارة - وتردّدنا في سببها بين أن يكون هو الغسل مع العصر أو بدونه، فعند اجتماع الغسل مع العصر يكون تحقّق ذلك المجعول الشرعيّ - أعني الطهارة - معلوماً، وعند عدم الإتيان بالعصر المشكوك الاعتبار والاقتصار على خصوص الغسل كان تحقّق ذلك المجعول الشرعيّ مشكوكاً، فيكون تحقّق المسبَّب في الأقلّ مشكوكاً، وفي الأكثر معلوماً، فإذا أردنا أن نجري حديث الرفع[1] فلا بُدَّ أن نجريه في المشكوك دون المعلوم.

ولا ريب أنّه ينتج ضدّ المقصود، فإنَّ نتيجة ذلك رفع الطهارة عند الاقتصار على الأقلّ الذي هو مجرّد الغسل بلا عصر، وهذا موجب للتضييق على المكلّف، وإنّما الموجب للتوسعة هو إثبات الطهارة في ذلك، وهكذا الحال لو قلنا إنَّ المجعول هو السببيّة، فإنّها تكون في الأكثر معلومة وفي الأقلّ مشكوكة، فإذا أجري الحديث الشريف في المشكوك كان منتجاً ضدّ المقصود، وحينئذٍ فيكون ما نحن فيه - أعني السببيّة الشرعيّة - عكس مسألة الأقلّ والأكثر، فإنَّ الأقلّ في تلك المسألة هو المعلوم، والأكثر هو المشكوك، وفيما نحن فيه يكون الأمر بالعكس.

**فقد**[2] ظهر لك ممّا تقدّم[3]: أنّه لا فرق بين المحصّل العقليّ والمحصّل الشرعيّ في عدم إمكان الرجوع في مقام الشكّ إلى البراءة من دون فرق في ذلك بين أن نقول: إنَّ المجعول هو المسبَّب، كما هو الحقّ والمختار، أو نقول:

---

١. قوله: (الرفع) من نسخة (ب).

٢. أزنح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

إنَّ المجعول هو السببيّة، وإنَّه على كلّا القولين يكون إجراء البراءة فيما جهل من المجعول الشرعيّ منتجاً عكس المقصود.

جريان البراءة والاشتغال على مجعوليّة السبب

**نعم** بناءً على جعل السببيّة، وعلى كون جزئيّة جزء السبب، وشرطيّة شرطه مجعولة أيضاً يمكن أن يُقال: إنَّ مثل «الغسلة الثالثة» ممّا يشكّ في كونها جزء من سبب الطهارة، فتكون الجزئيّة المذكور مرفوعة، وهكذا الحال في شرطيّة مثل «العصر»، ولكن هذا بعد فرض كون السببيّة مجعولة، وفرض كون جزئيّة جزء السبّب أو شرطيّة شرطه من المجعولات الشرعيّة.

**وقد عرفت** أنَّ الأوّل محال، كما أنَّ الثاني أيضاً محال؛ لما حقّقناه في محلّه[1] من أنَّ الجزئيّة وكذلك الشرطيّة إنّما تنتزع من جعل التكليف أو الوضع مرتّباً على المركّب أو المقيّد، وليست هي مجعولة بنفسها، وإنّما المجعول هو ذلك التكليف أو الوضع المرتّب على المركّب أو المقيّد، وأنّ جعل ذلك التكليف أو الوضع يغني عن جعل الجزئيّة والشرطيّة، ويكون جعلها لغواً لا طائل تحته.

**والحاصل**: أنّه على فرض كون السببيّة مجعولة، وعلى فرض كون جزئيّة جزء السبّب وشرطيّة شرطه مجعولة أيضاً يظهر الفرق بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ في جريان البراءة في مورد الشكّ في الأوّل دون الثاني، لكنّه فرض محال على فرض محال، وعلى هذا الفرض الذي عرفت أنّه فرض محال في محال يبتني أساس الفرق فيما نحن فيه بين مسألة الأقلّ والأكثر ممّا يكون المشكوك معتبراً في المأمور به شرعاً، وبين مثل «قصد القربة» ممّا يكون المشكوك معتبراً في الطاعة عقلاً.

---

١. يُنظر: ٩٦/٦ و مابعدها من هذا الكتاب.

المرجع عند الشكّ هو الاشتغال

**وحاصل** الفرق أنّ الشكّ وإن كان في الموردين من قبيل الشكّ في محصّل ما هو المطلوب - أعني المصلحة -، ولكن لمّا كان الأوّل محصّلاً شرعيّاً، والثاني محصّلاً عقليّاً جرت البراءة في مورد الشكّ في الأوّل دون الثاني.

**وتوضيح ذلك**: أنّ لمثل الاستعاذة على تقدير اعتبارها في الصلاة جهتين: إحداهما جهة كونها دخيلة في المأموربه، والأُخرى جهة كونها دخيلة في المصلحة المطلوبة ومحصّلة لها، وهاتان الجهتان متلازمتان إثباتاً ونفياً، ولمّا كانت الجهة الأولى قابلة للرفع الشرعيّ بحديث الرفع، كان رفعها ملازماً لرفع الجهة الثانية، فحديث الرفع إنّما يجري ابتداءً في الجهة المجعولة شرعاً، وهي جهة كون الاستعاذة واجبة في ضمن وجوب الصلاة، ويرفع هذه الجهة ترتفع الجهة الثانية وهي كون الاستعاذة دخيلة في المصلحة المطلوبة - أعني توقّف حصول المصلحة المذكورة على الإتيان بالصلاة واجدة للاستعاذة، والوجه في ارتفاع هذه الجهة - التي هي غيرمجعولة شرعاً - هو ملازمتها لما هو المجعول الشرعيّ - أعني الجهة الأولى التي رُفِعت بحديث الرفع.

وهذا بخلاف مثل «قصد القربة» ممّا لا يكون معتبراً في المأموربه شرعاً وإنّما يعتبرفي الطاعة عقلاً، فإنّه يكون ممحضاً للجهة الثانية - أعني مدخليّته في المصلحة المطلوبة - فليس له جهة شرعيّة كي يكون رفعها ملازماً لارتفاع هذه الجهة.

**والمفروض** أنّ هذه الجهة لا يجري فيها ابتداءً حديث الرفع؛ لما عرفت من أنّها غيرشرعيّة، وإذا لم يكن حديث الرفع جارياً فيه كان المرجع في الشكّ فيه هو الاشتغال للشكّ في حصول ما هو المطلوب بدونه - أعني المصلحة - فتكون الصلاة الخالية من قصد التقرّب ممّا يشكّ في كونها

محصّلة لذلك المطلوب - أعني المصلحة - مع كونها من قبيل المحصّل غير الشرعيّ؛ لما عرفت[1] من أنّ مدخليّته ليست بجعل الشارع، فيكون الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ في المحصّل غير الشرعيّ، فلا تجري فيه البراءة، كما عرفت فيما تقدّم[2].

**هذا** غاية توضيح أساس ما تقدّم من دعوى الفرق بين ما نحن فيه، وبين مسألة الأقلّ والأكثر

**وفيه:**

**أوّلاً:** ما عرفت من فساد المبنى - أعني التفرقة بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ في كون المرجع في الأوّل هو البراءة، وفي الثاني هو الاشتغال - وأنّ الحقّ هو الرجوع إلى الاشتغال في كليهما.

**وثانياً:** أنّ مسألة المحصّل العقليّ والمحصّل الشرعيّ إنّما تكون فيما إذا كان الأمر متعلّقاً بعنوان بسيط، وكان الفعل الخارجيّ محصّلاً ومحقّقاً لذلك العنوان البسيط، وكان ذلك العنوان بالنسبة إلى ذلك الفعل من قبيل العناوين التوليديّة بحيث يكون عنواناً ثانويّاً لذلك الفعل، ويكون تعلّق الأمر بذلك العنوان ممكناً كتعلّقه بالمعنون - أعني الفعل الخارجيّ -، بل لا يكون فرق بين أن يكون الأمر صورة متعلّقاً بنفس الفعل كأن يقول ﷺ: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[3]، أو يكون متعلّقاً بالعنوان ابتداءً كما في قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[4] في أنّ المستفاد من الجميع هو كون المطلوب الحقيقيّ إنّما

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٦٥) من هذا الجزء و مابعدها.

٣. الكافي: ٥٧/٣، كتاب الطهارة، باب أبوال الدواب وأرواثها، ح٣.

٤. سورة المدّثّر، الآية: ٤.

هو ذلك العنوان الثانويّ - أعني الطهارة من الخبث - وأنّه إنّما أمر بالغسل في قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[١]، لكونه محصّلاً ومحقّقاً لذلك العنوان، ففي مثل ذلك يمكن التفوّه بالتفصيل بين المحصّل الشرعيّ -كما مثّلنا- وبين غيره -كما في مثل «الإلقاء» و«الإحراق»-.

**وضابط ذلك**: أن يكون للفعل الخارجيّ عنوان ثانويّ يكون هو المطلوب الحقيقيّ، ويكون الفعل الخارجيّ محصّلاً ومحقّقاً لذلك العنوان الثانويّ الذي هو المطلوب الحقيقيّ، وإن كان الطلب متعلّقاً صورة بذلك الفعل الخارجيّ، لكنّه إنّما يتعلّق به من جهة كونه محصّلاً لذلك العنوان الثانويّ، لا من جهة كونه بنفسه مطلوباً، وإلى هذا النحو من الأسباب أشار السيّد المرتضى رحمه الله فيما نقله عنه في المعالم في باب مقدّمة الواجب أنّ النزاع في السبب قليل الجَدْوى[٢].

**ومن الواضح** أنّ ما نحن فيه - أعني الصلاة والمصلحة - ليسا من هذا القبيل؛ إذ ليست المصلحة عنواناً ثانويّاً ومسبّباً توليديّاً للصلاة كي يكون الأمر المتعلّق صورة بالصلاة أمراً بذلك العنوان الثانويّ، ويكون تعلّق الأمر بالصلاة مع كون المطلوب حقيقة هو ذلك العنوان من جهة كون الصلاة محصّلة ومحقّقة لذلك العنوان كي يدخل ذلك في باب العنوان والمحصّل ويكون الشكّ في اعتبار شيء في الصلاة من قبيل الشكّ في المحصّل؛ كي يجري فيه ذلك التفصيل الذي أبطلناه فيما تقدّم[٣] - أعني التفصيل بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ -، بل إنّ الصلاة مقدّمة إعداديّة لتلك المصلحة،

---

١. الكافي: ٥٧/٣، كتاب الطهارة، باب أبوال الدواب وأروائها، ح٣.

٢. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٠.

٣. يُنظر: صفحة (٣٦٨ - ٣٧٠) من هذا الجزء.

## وإنّ ترتّبها عليها يحتاج إلى مقدّمات أخرهي خارجة عن قدرة المكلّف واختياره *.

هل الأمر بالصلاة عنوان توليديّ ثانويّ؟

* **قلتُ:** لا يخفى أنّا لو سلّمنا أنّ المصلحة عنوان توليديّ ثانويّ للصلاة، وكان الأمر متعلّقاً بذلك العنوان حقيقة، وإن كان متعلّقاً بالصلاة صورة، إلّا أنّ تعلّقه بها من جهة كونها محصّلة لما هو المطلوب حقيقة - أعني عنوان المصلحة الذي فرض أنّه عنوان توليديّ للصلاة - كالنهي عن الفحشاء كانت الصلاة والمصلحة المذكورة نظير الإلقاء والإحراق، ولا معنى لجعله من قبيل الغسل والطهارة - أعني أنّها لا يكون من قبيل المحصّل الشرعيّ - إذ ليس ما يتولّد عنها من عنوانها الثانوي أمراً شرعيّاً - مثل «الطهارة» -، بل هو أمر واقعيّ مترتّب على الصلاة كترتّب الإحراق على الإلقاء، ولو كان المراد من كون الصلاة محصّلاً شرعيّاً أنّ الأمر الشرعيّ تعلّق بها ليترتّب عليها عنوانها الثانويّ، لكان تعلّق الأمر بالإلقاء ليترتّب عليه الإحراق موجباً لكون الإلقاء محصّلاً شرعيّاً للإحراق.

**ومنه يظهر لك:** أنّه لا معنى لتسمية الغسل محصّلاً شرعيّاً إلّا باعتبار أنّ ما يترتّب عليه من العنوان التوليديّ الثانوي، - وهو الطهارة - أمر شرعيّ.

**ومن الواضح** أنّ الصلاة بالنسبة إلى ما فرض من عنوانها الثانويّ - أعني النهي عن الفحشاء - ليست من هذا القبيل؛ إذ ليس النهي عن الفحشاء أمراً شرعيّاً.

وحاصل الوجه الأوّل: أنّ المحصّل الشرعيّ ما كان ما يتحصّل به أمراً شرعيّاً، وحاصل هذا الوجه أنّ المحصّل الشرعيّ ما كان محصّليّته بجعل الشارع، والأوّل راجع إلى القول بجعل المسبَّب، والثاني راجع إلى القول بجعل السببيّة.

**والحاصل:** أنّا إن قلنا: إنّ المراد من المحصّل الشرعيّ أنّه محصّل لأمر مجعول شرعاً - كالغسل بالنسبة إلى الطهارة - لم تكن الصلاة بالنسبة إلى ذلك العنوان الثانويّ محصّلاً شرعيّاً؛ إذ لم يكن ذلك العنوان مجعولاً شرعيّاً، وإن قلنا: إنّ المراد من المحصّل الشرعيّ ما كانت محصّليّته بجعل الشارع، أمكن القول بأنّ الصلاة محصّل شرعيّ لذلك العنوان بدعوى أنّ محصّليّتها له بجعل من الشارع.

والقول الأوّل مبنيّ على كون المجعول الشرعيّ هو المسبَّب، والثاني مبنيّ على كون المجعول هو السببيّة.

**نعم**، ولو فرض أنّ المراد من كون الغسل محصّلاً شرعيّاً أنّ الشارع جعل الغسل محصّلاً لما هو المطلوب - أعني الطهارة - لكانت الصلاة محصّلاً شرعيّاً باعتبار دعوى أنّ الشارع جعل الأفعال الصلاتيّة محصّلاً لما هو المطلوب من عنوانها الثانويّ - أعني النهي عن الفحشاء -، وحينئذٍ فتكون الصلاة سبباً شرعيّاً للعنوان الثانويّ، ويكون كلُّ واحدٍ من أجزائها وشرائطها جزءاً من السبب الشرعيّ وشرطاً للسبّب الشرعيّ، كما يكون كلُّ واحدٍ من الغسلات جزءاً من السبب الشرعيّ، وكلُّ واحدٍ من الشرائط -مثل «العصر»- شرطاً لذلك السبب الشرعيّ، وحينئذٍ فكما إنّا في مقام الشكّ في اعتبار الغسلة الثالثة أو اعتبار العصر تجري البراءة في جزئيّة جزء السبب الشرعيّ وشرطيّة شرطه، فينبغي فيما نحن فيه أن نجري البراءة في جزئيّة الاستعاذة للصلاة التي هي سبب شرعيّ للعنوان الثانويّ - أعني النهي عن الفحشاء -، ولا معنى لإجرائها في وجوب ذلك الجزء؛ لما عرفت من أنّ الأمر على هذا الفرض لا يكون حقيقة متعلّقاً بأفعال الصلاة، بل المأمور به الحقيقي إنّما هو نفس ذلك العنوان لا سببه.

**وبالجملة**: فعلى هذا الفرض يكون المأمور به هو نفس العنوان الثانويّ - أعني النهي عن الفحشاء -، ويكون المجعول في ناحية أفعال الصلاة هو سببيّتها لذلك العنوان الثانويّ، كما هو الحال في الغسل والطهارة.

وحينئذٍ فكما إنّا في باب الغسل والطهارة إنّما نجري البراءة في جزئيّة ما يحتمل كونه جزءاً من السبب، وشرطيّة ما يحتمل كونه شرطاً، لا في الأمر الضمنيّ المحتمل تعلّقه بذلك الجزء أو الشرط؛ إذ لا أمر بالمركّب المذكور، وإنّما كان الأمر متعلّقاً بمسبّبه، فكذلك فيما نحن فيه ينبغي أن نجري البراءة في جزئيّة الاستعاذة التي يحتمل كونها جزءاً من السبب، لا في الأمر الضمنيّ المحتمل تعلّقه بالاستعاذة في ضمن تعلّق الأمر بالمجموع المركّب؛ إذ لا أمر بالمجموع المركّب على هذا الفرض، وإنّما يتعلّق الأمر بالمسبَّب عن ذلك المركّب.

وعليه فيحصل الفرق بين مسألة الأقلّ والأكثر، وبين مثل «قصد القربة»، فإنّ الشكّ في مثل «الاستعاذة» يكون شكّاً في أمر مجعول شرعاً وهو جزئيّتها للسبب، بخلاف الشكّ في قصد القربة، فإنّه لا يكون شكّاً في أمر مجعول؛ إذ

ليست جزئيّتها لذلك السبب بجعل الشارع، بل كانت بحكم العقل.

وعلى هذا التوجيه يتوجّه ما أفاده (دام ظلّه) من الإيراد عليه:

**أوّلاً**: بأنّه مبنيّ على جعل السببيّة، وعلى جعل جزئيّة جزء السبب.

**وثانياً**: بأنّ المصلحة ليست من قبيل العناوين التوليديّة الثانويّة للصلاة، بل إنّ الصلاة من مقدّماتها الإعداديّة.

وأمّا ما نقله (دام ظلّه) من توجيه التفصيل المذكور بما حاصله: أنّ لمثل الإستعاذة جهتين:

**إحداهما**: الأمر الضمنيّ المحتمل تعلّقه بها في ضمن تعلّقه بالمجموع المركّب.

**والجهة الأُخرى**: كونها دخيلة في المصلحة، وأنّ الأولى شرعيّة صرفة، والجهة الثانية عقليّة صرفة، ولأجل التلازم ما بين الجهتين يكون جريان حديث الرفع في الجهة الأولى موجباً لارتفاع الجهة الثانية، بخلاف قصد القربة فإنّها لمّا كانت مقوّمة للجهة الثانية لم يمكن إجراء حديث الرفع فيها.

**فالظاهر**: أنّه لا يرد على هذا التوجيه ما أورد (دام ظلّه) أوّلاً، وثانياً لعدم كون هذا التوجيه مبنيّاً على التفصيل بين السبب الشرعيّ، والسبب العقليّ؛ إذ ليس مرجع هذا التوجيه إلى دعوى كون المصلحة عنواناً ثانويّاً للصلاة، وأنّ الصلاة سبب شرعيّ لما هو المطلوب - أعني العنوان الثانويّ - و إنّ مثل «الاستعاذة» جزء شرعيّ لذلك السبب، ومثل «قصد القربة» جزء عقليّ، إذ ليس مبنى هذا التوجه كما عرفت، إلّا على كون المصلحة لازمة التحصيل؛ لكونها هي الغرض الباعث على الأمر المفروض تعلّقه بالمركّب الخارجيّ، وأنّه مع الشكّ في حصول المصلحة لا بُدّ من الرجوع إلى أصالة الاشتغال، وأنّ كلّاً من الاستعاذة وقصد القربة يحتمل توقّف المصلحة عليه، ومدخليّته في حصول المصلحة، ومقتضى ذلك هو الرجوع إلى الاشتغال في المقامين.

ولكن لمّا كان مثل «الاستعاذة» مأموراً بها بالأمر الضمنيّ أجريت البراءة في أمرها الضمنيّ، وجريان البراءة في ذلك الأمر الضمنيّ موجب لارتفاع مدخليتها في المصلحة، بخلاف مثل «قصد القربة» فإنّها لمّا لم تكن مأموراً بها بالأمر الضمنيّ

لم يمكن إجراء البراءة فيها، ويبقى الشكّ في مدخليتها في قصد القربة بحاله، ومقتضاه الاشتغال.

**ومن الواضح** أنّه ليس في هذا التوجيه بهذا التقريب عين ولا أثر لكون المصلحة عنواناً ثانويّاً للصلاة، وأنّ الصلاة سبب شرعيّ لذلك العنوان الثانويّ، وأنّ الاستعاذة جزء شرعيّ، وقصد القربة جزء عقليّ، وأنّ الفرق بينهما من جهة الفرق بين المحصّل الشرعيّ، والمحصّل العقليّ كي يتوجّه عليه ما أفاده (دام ظلّه) من الإيراد عليه أوّلاً، وثانياً.

**نعم**، يرد على هذا التوجيه بهذا التقريب:

**أوّلاً:** أنّ المصلحة ليست بلازمة التحصيل على المكلّف، فلا أثر للشكّ في بقائها وارتفاعها، وقد تقدّم[1] الوجه في ذلك مراراً منه (دام ظلّه).

**وثانياً:** لو سلّمنا أنّ المصالح والأغراض لازمة التحصيل، وأنّه مع الشكّ في حصولها يلزم الرجوع إلى أصالة الاشتغال، لما كان جريان حديث الرفع في الوجوب الضمنيّ للاستعاذة مجدياً في ارتفاع الشكّ في مدخليّتها في المصلحة إلّا على القول بالأصل المثبت.

**والحاصل:** أنّ المُفَصِّل[2] بين مسألة الأقلّ والأكثر، وبين ما نحن فيه بالرجوع إلى البراءة في الأوّل دون الثاني إن كان يقول: إنّ المصلحة عبارة عن عنوان ثانويّ للصلاة كالنهي عن الفحشاء، ويكون هذا العنوان عنواناً توليديّاً للصلاة، وتكون الأفعال الصلاتيّة محصّلة لذلك العنوان، ويكون المأمور به هو ذلك العنوان، ويكون كلُّ واحدٍ من أجزاء الصلاة وشرائطها جزءاً وشرطاً لما هو سبب ومحصّل للمأمور به، ويكون المجعول الشرعيّ هو الوجوب، وهو وارد حقيقة على نفس ذلك العنوان الثانويّ، وسببيّة الأفعال الصلاتيّة لذلك العنوان، وجزئيّة كلّ واحدٍ من أجزاء ذلك السبب، وشرطيّة كلّ واحدٍ من شروطه، والشكّ إنّما يقع في هذا الأخير - أعني في الجزئيّة والشرطيّة المذكورتين - فإن

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٠٩.

كانت بجعل الشارع، -كما في مثل «جزئيّة الاستعاذة»- أجري حديث الرفع، فيما هو المشكوك منها، وإن لم تكن بجعل الشارع -كما في مثل «قصد القربة»- لم يمكن إجراء حديث الرفع فيها كان هذا القول مبنيّاً على التفصيل بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ، وكانت سائر أجزاء الصلاة بالنسبة إلى ذلك العنوان الثانويّ، كأجزاء الغسل بالنسبة إلى الطهارة، وكان مثل «قصد القربة» بالنسبة إلى ذلك العنوان كأجزاء الإلقاء بالنسبة إلى الإحراق.

**وورد** عليه ما أفاده (دام ظلّه):

**أوّلاً:** أنّه مبنيّ على جعل السببيّة، وعلى جعل جزئيّة السبب الشرعيّ وكلاهما، محال كما تقدّم[1].

**وثانياً:** أنّ مصلحة الصلاة ليست من قبيل العناوين الثانويّة للصلاة، بل إنّ الصلاة من مقدّماتها الإعداديّة.

**و إن كان** هذا المُفصّل يقول[2]: إنّ الأمر إنّما يتعلّق حقيقة بنفس الأفعال الصلاتيّة، غايته أنّ الغرض من ذلك الأمر هو تحصيل المصلحة، وليست المصلحة عنواناً ثانويّاً للصلاة، بل إنّ الصلاة تكون مقدّمة لحصول تلك المصلحة، وكان كلُّ ما يعتبر في الصلاة عقلاً أو شرعاً من الأجزاء والشرائط ممّا له دَخْلٌ في حصول تلك المصلحة، و إنّه من اللازم على المكلّف في مقام الامتثال أن يحرز حصول تلك المصلحة، فإن شكّ في شيء من أجزاء الصلاة وشرائطها لم يكن ذلك من قبيل الشكّ في المحصّل؛ كان موجباً للشكّ في حصول المصلحة بدونه، ومقتضاه لزوم الاحتياط إلى أن يحرز حصول المصلحة.

ولكن ما يكون جزءاً شرعيّاً -مثل «الاستعاذة»- يكون مأموراً به ضمناً، ويجري حديث الرفع في ذلك الأمر الضمنيّ المحتمل وروده على ذلك الجزء المحتمل، وبرفع ذلك الأمر الضمنيّ يرتفع الشكّ في حصول المصلحة بدونه، وما يكون جزءاً عقليّاً مثل «قصد القربة» حيث إنّه على تقدير اعتباره ليس له أمر ضمنيّ، لم يمكن إجراء حديث الرفع فيه، ويبقى الشكّ في مدخليّته في

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٧٥) من هذا الجزء.

في جريان حكم البراءة في المحصّل الشرعيّ

في[1] هذه الليلة أفاد (دام ظلّه) توضيحاً لما تقدّم منه من كون جريان حديث الرفع في المحصّل الشرعيّ مبنيّاً على محال في محال.

**وحاصل ذلك**: أنّا إن قلنا بأنّ المجعول هو المسبَّب كما هو الحقّ، فقد تقدّم أنّه حينئذٍ ينعكس الأمر، ويكون المعلوم من المجعول الشرعيّ هو الطهارة عند اجتماع الأكثر من أجزاء الغسل وشرائطه، والمجهول من المجعول الشرعيّ هو الطهارة عند فقد ما يحتمل مدخليّته من تلك الأجزاء والشرائط، فلو أجرينا حديث الرفع فإنّما يمكن إجراؤه في المجهول من ذلك دون المعلوم.

---

المصلحة بحاله، ومقتضاه لزوم الاحتياط، لم يكن ذلك القول مبنيّاً على التفصيل بين المحصّل العقليّ والمحصّل الشرعيّ، ولم يرد عليه شيء ممّا أورده (دام ظلّه) عليه أوّلاً، وثانياً.

**نعم**، يرد عليه:

**أوّلاً**: أنّه لا أثر للشكّ في حصول المصلحة بدون ما شكّ في مدخليّته؛ لعدم الالتزام بكون المصلحة لازمة التحصيل على المكلّف.

**وثانياً**: أنّ جريان البراءة في الوجوب الضمنيّ للاستعاذة لا يرفع الشكّ في مدخليّتها في المصلحة على تقدير كونها لازمة التحصيل، وأنّ الشكّ في حصولها موجب للزوم الاحتياط إلّا على تقدير القول بالأصل المثبت.

والظاهر من التوجيه الذي نقله (دام ظلّه) لهذا التفصيل هو الوجه الثاني، فكيف يتوجّه عليه ما أفاده (دام ظلّه) ممّا أورد عليه أوّلاً وثانياً؛ لما عرفت[2] من أنّهما إنّما يتوجّهان على الوجه الأوّل، فلاحظ وتأمّل حقّ التأمّل.

ولعلّه (دام ظلّه) أراد من التوجيه الذي أفاده هذا الوجه الثاني، وكان الاشتباه منّي في فهم كلامه (دام ظلّه) فحرّرته على الوجه الأوّل، ولعلّه (دام ظلّه) يعيد توضيح هذا التوجيه، فيتّضح المقصود إن شاء الله تعالى.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١١ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٧٥) من هذا الجزء.

وحينئذٍ فتكون النتيجة عكس ما هو المطلوب من إجراء حديث الرفع، لأنّ المطلوب هو الاكتفاء بالأقلّ في حصول الطهارة، وكذلك الحال لو قلنا إنّ المجعول هو السببيّة.

**نعم** لو قلنا: إنّ حديث الرفع يجري في جزئيّة ما يحتمل جزئيّته للغسل، أو شرطيّة ما يحتمل شرطيّته كان ذلك نافعاً فيما هو المطلوب من الاكتفاء بالأقلّ.

ولكنّه مبنيّ على كون الجزئيّة أو الشرطيّة المذكورتين مجعولين شرعاً، وعلى كون السببيّة أيضاً مجعولة، وهو ما ذكرناه من المحال في محال[1]، ولا يمكن الاكتفاء بالمحال الثاني - أعني مجرّد كون الجزئيّة والشرطيّة مجعولة - إذ لو اقتصرنا على ذلك وقلنا بعدم جعل السببيّة، لم يكن جريان حديث الرفع في الجزئيّة أو الشرطيّة كافياً فيما هو المطلوب، فإنّ الجزئيّة والشرطيّة وإن كانت مجعولةً على هذا الفرض، إلّا أنّها لا أثر لرفعها إذا كان المجعول هو المسبّب - أعني الطهارة -؛ لبقاء الشكّ بحاله، فلا بُدَّ أن نضمّ إلى ذلك القول القول بأنّ المجعول هو السببيّة لتكون السببيّة كحكم وارد على ذلك المجموع المركّب، ويكون رفع جزئيّة أحد أجزاء ذلك المجموع المركّب رفعاً لسببيته للطهارة، وبارتفاعها يحصل ما هو المطلوب من حصول الطهارة بالأقلّ.

**ثمّ أفاد** (دام ظلّه) أنّا لو جعلنا الأفعال الصلاتيّة - أعني أجزائها وشرائطها محصّلة - للمصلحة التي فرضنا أنّها عنوان ثانويّ لتلك الأفعال لم يمكن إجراء حديث الرفع فيما شكّ في اعتباره من تلك الأجزاء والشرائط، فإنّها وإن تعلّق الأمر بها صورة إلّا أنّه في الحقيقة متعلّق بنفس ذلك العنوان

---

١. يُنظر: صفحة (٣٦٨) من هذا الجزء.

الثانويّ، بمعنى أنَّ تلك الأفعال - أعني الأجزاء والشرائط - إنّما تكون مطلوبة لا بنفسها، بل بما هو[1] محصّلة لذلك العنوان على وجه يكون الجامع لتلك الأجزاء والشرائط الموجب لوحدتها هو محصّليّتها لذلك العنوان الثانويّ، كما مرّ[2] في تصوير الجامع على القول بالصحيح، وأخذه من ناحية الغرض عنواناً في المأموربه، فلا فرق بين أن يكون الأمر متعلّقاً بذلك العنوان الثانويّ ابتداءً، أو يكون متعلّقاً بنفس تلك الأجزاء والشرائط مقيّدة بكونها محصّلة لذلك العنوان في أنَّ جريان حديث الرفع فيما احتمل جزئيّته أو شرطيّته لا ينفع في حصول ذلك العنوان الذي كان مأخوذاً في تلك الأجزاء والشرائط.

وعليه فلا فرق بين كون ذلك المحتمل اعتباره من سائر الأجزاء والشرائط أوكونه من الشرائط المعتبرة عقلاً؛ فإنَّ كلّاً من هذين النحوين يكون معتبراً في الصلاة بما أنّها محصّلة لذلك العنوان الثانويّ البسيط المأخوذ من ناحية الغرض في أنَّ جريان حديث الرفع فيه لا يكون نافعاً في الشكّ في حصول ذلك العنوان الثانويّ الذي كان مأخوذاً قيداً في الصلاة المأموربها.

في عدم جريان البراءة على القول بالمحصّل

فقد ظهر لك من هذا أنّه بناءً على القول بالصحيح وأنَّ الجامع هو محصّليّة تلك الأجزاء والشرائط لذلك العنوان الثانوي البسيط المأخوذ من ناحية المصلحة والغرض، لا يمكن الرجوع إلى البراءة، من دون فرق في ذلك بين ما يكون محصّليّته بجعل الشارع، كما في سائر الأجزاء والشرائط، أو يكون محصّليّته بحكم العقل، كما في مثل «قصد القربة».

وقد يُوجّه الفرق في ذلك بأنَّ سائر الأجزاء والشرائط لها حيثيتان

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (هي).

٢. يُنظر: صفحة (١١٧) من هذا الجزء.

متلازمتان إحداهما حيثيّة كونها جزءاً من المأمور به - أعني الصلاة -، والأُخرى حيثيّة مدخليّته في محصّليّة ذلك العنوان الثانويّ، ويجريان البراءة فيه من الحيثيّة الأولى يرتفع الشكّ من الحيثيّة الثانية، فإنّ جريان البراءة فيه من الحيثيّة الأولى بمنزلة حكم شرعيّ على أنّ الفاقد له يكون محصّلاً لذلك العنوان الثانويّ، فإنّ المحصّليّة لذلك العنوان وإن كانت عقليّةً إلّا أنّها قابلةٌ للتصرّف الشرعيّ؛ إذ من الممكن للشارع أن يحكم على هذه الأجزاء والشرائط - مثلًا - بأنّها محصّلة لذلك العنوان، ويكون ذلك من باب الاكتفاء بذلك الأقلّ في مقام محصّليّة ذلك العنوان الذي هو الغرض من الأمر المتعلّق بتلك الأجزاء.

**ونظير ذلك** ما نذكره في قاعدة الفراغ[1] من أنّها حكم على هذا الموجود بأنّه كافٍ في سقوط الأمر وإن فرض واقعاً أنّه قد ترك ذلك الجزء الذي شكّ في الإتيان به، ومحصّله حينئذٍ أنّ الشارع اكتفى بذلك الناقص.

**ومن الواضح** أنّ سقوط الأمر لا يحصل إلّا بالإتيان بجميع أجزاء متعلّقه، ومع الإتيان بها لا يكون سقوطه شرعيّاً، بل عقليّاً، ومع ذلك يمكن للشارع أن يحكم على ما هو في الواقع فاقد لبعض الأجزاء بأنّه مسقط للأمر، ومرجع هذا الحكم الشرعيّ إلى أنّه اكتفى بهذا الفاقد عمّا هو الواجد.

وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء والشرائط الواقعيّة وإن كان له المدخليّة فيما هو المعتبر في المأمور به، وهو محصّليته لذلك العنوان الثانويّ، وأنّه لا يسقط الأمر إلّا بالإتيان بكلّ ما هو جزء وشرط واقعاً، ومع الشكّ في أنّ هذا جزء أو شرط لا بُدَّ من الإتيان به؛ لأنّه مع عدم الإتيان

---

١. يُنظر: ٦/٣٢٠ وما بعدها من هذا الكتاب.

به يحصل الشكّ في سقوط الأمر للشكّ في حصول ما هو المطلوب - أعني محصّليّة ذلك العنوان الثانوي -، ولكن لمّا كان للشارع أن يحكم على هذا الفاقد لبعض الأجزاء الواقعيّة بأنّه محصّل لذلك العنوان ولو تنزّيلاً، ومرجعه إلى الاكتفاء به في مقام تحصيل الغرض، صحّ أن يُقال: إنّ جريان حديث الرفع في جزئيّة ما هو محتمل الجزئيّة وشرطيّة ما هو محتمل الشرطيّة ملازم للحكم الشرعيّ بأنّ ما عدا ذلك المحتمل محصّل للغرض.

وبذلك يتّضح لك الوجه في الرجوع إلى البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر مع القول بالصحيح، وأنّ الجامع هو محصّليّة تلك الأجزاء والشرائط لذلك العنوان الثانويّ المأخوذ من ناحية الغرض.

**وهذا** بخلاف مثل «قصد القربة»، فإنّها لمّا كانت ممّحضة للحيثيّة الثانية إذ لم تكن جزءاً من المأموربه لم يمكن إجراء حديث الرفع فيها.

**هذا** غاية توضيح ما يمكن أن يُقال في تقريب جريان البراءة في مسألة الأقل والأكثر على هذا القول - أعني كون تلك الأجزاء والشرائط متعلّقة للأمر - بما أنّها محصّلة لذلك العنوان البسيط المأخوذ من ناحية المصلحة والغرض، وعدم جريانها مثل «قصد القربة»، مع الالتزام بأنّ كلّاً منهما له المدخليّة في محصّليّة ذلك العنوان المأخوذ قيداً في المأموربه.

**وفيه أوّلاً:** أنّه بعد فرض أخذ العنوان الثانويّ قيداً في المأموربه من أجزاء الصلاة وشرائطها، كيف يمكن الرجوع فيما شكّ في اعتباره من تلك الأجزاء والشرائط إلى البراءة[1]؟

**وثانياً:** أنّه لا معنى للتفكيك بين الحيثيّتين المذكورتين بجعل حديث

---

١. بياض في النسختين بمقدار ثلاثة أسطر ونصف.

الرفع جاريّاً في مثل «الاستعاذة» من حيث كونها جزءاً من المأمور به، لا من حيث كونها جزءاً من محصّل ذلك العنوان.

**وثالثاً:** أنّه على تقدير التسليم، وأنّه يمكن التفكيك بين الحيثيّتين المذكورتين، نقول: إنّ جريان حديث الرفع فيه من الحيثيّة الأولى وارتفاع الشكّ من الحيثيّة الثانية لا يكون إلّا بالأصل المثبت؛ لما حقّقناه[1] في باب الأصل المثبت من أنّه غير مقصور على ما يثبت اللازم العقليّ، بل هو شامل لما يكون جارياً في اللازم ليثبت به ملزومه الشرعيّ، ولما يكون جارياً في أحد المتلازمين ليثبت به اللازم الآخر، وإن كانا معاً شرعيّين، كما فيما نحن فيه، فإنّ الاكتفاء بالخالي عن المحتمل، والحكم عليه بأنّه محصّل للغرض وإن كان شرعيّاً، إلّا أنّه لا يترتّب على ملازمه - أعني رفع جزئيّة ذلك الجزء - إلّا بالأصل المثبت.

**وبالجملة:** فإنّ كون هذا محصّلاً للغرض حكم إثباتيّ لا يمكن إثباته بمجرّد رفع تلك الجزئيّة بحديث الرفع إلّا بالأصل المثبت.

خلاصة المصالح من المقدّمات الإعداديّة للأسباب التوليديّة

**وخلاصة**[2] ما تقدّم: أنّ ملاكات الأحكام المعبّر عنها بالمصالح ليست من المسبَّبات التوليديّة لمتعلّقاتها كي تكون عناوين ثانويّة لها، وإنّما هي - أعني المتعلّقات - من مقدّماتها الإعداديّة وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون المصلحة عنواناً ثانويّاً للصلاة.

ولو سلّم ذلك وفرض أنّ المصلحة المذكورة كانت عنواناً ثانويّاً منطبقاً على الصلاة، -كالناهية عن الفحشاء- لكان الأمر المتعلّق بالصلاة متعلّقاً

---

١. يُنظر: ١٦٦/٦ من هذا الكتاب.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

بها بما أنّها ناهية عن الفحشاء؛ لما عرفت[1] من أنّه في العناوين التوليديّة لا فرق بين تعلّق الأمر بنفس العنوان وتعلّقه بالفعل؛ فإنّه إنّما يتعلّق به بما أنّه مقيّد بذلك العنوان، وحينئذٍ فلا يمكن جريان البراءة فيما شكّ في اعتباره من أجزاء الصلاة وشرائطها، وينسدّ باب البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر، بل يكون المرجع في ذلك هو أصالة الاشتغال.

في بيان الإشكال في إجراء البراءة

وما قيل: من إمكان إجراء البراءة في ذلك بتقريب: أنّ لمثل «الاستعاذة» جهتين إحداهما كونها جزءاً من المأمور به، والأُخرى كونها جزءاً من محصّل ذلك العنوان، والبراءة تجري في الجهة الأولى لكونها شرعيّةً، وبجريانها في ذلك يرتفع الشكّ من الجهة الثانية[2].

**فيه:**

**أوّلاً:** أنّه بعد فرض أخذ المصلحة عنواناً في الصلاة المأمور بها يكون المأمور به هو الصلاة الناهيّة عن الفحشاء، وحينئذٍ يكون الشكّ المذكور ممحّضاً للشكّ في المكلّف به، ولا يكون شكّاً في التكليف كي يرجع فيه إلى البراءة.

**وبعبارة أُخرى** بناءً على أخذ المصلحة عنواناً يكون كلُّ واحدٍ من أجزاء الصلاة وشرائطها معتبراً فيها بما أنّه ناهٍ عن الفحشاء، ويكون المأمور به هو الناهي عن الفحشاء، فيكون الشكّ في اعتبار الاستعاذة شكّاً في حصول المكلّف به بدونه - أعني الناهي عن الفحشاء - ولا يكون شكّاً في التكليف، فلا يكون للشكّ في ذلك جهتان إحداهما راجعة إلى الشكّ في التكليف،

---

١. يُنظر: صفحة (٣٧١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول المتقنة: ٧٩/٣.

**والأُخرى** راجعة إلى الشكّ في حصول المكلّف به، بل يكون ممحّضاً للشكّ من الجهة الثانية.

**وثانياً:** أنّه لو سلّم أنّ للشكّ المذكور جهتين إحداهما راجعة إلى الشك في التكليف، وهي جهة كون الاستعاذة جزءاً من المأموربه والأُخرى راجعة إلى الشكّ في حصول المأموربه، لو أتى بالصلاة خالية من الاستعاذة لكانت الجهة الثانية مقتضية للاحتياط، والجهة الأولى التي ذكر أنّها مجرى للبراءة وإن فرض جريان البراءة فيها، إلّا أنّ أقصى ما في ذلك أن لا تكون مقتضية للاحتياط، فيكون ذلك من قبيل اجتماع المقتضي واللامقتضي.

ولا ريب أنّ المقتضي لا يدفع أثره باجتماعه مع اللامقتضي، وحينئذٍ فيؤثّر المقتضي للاحتياط أثره، لأنّه بلا مانع، ولا مزاحم فلا ينفعنا الرجوع إلى البراءة من الجهة الأولى في التخلّص من الاحتياط الذي اقتضته الجهة الثانية، بل يكون جريان البراءة في الجهة الأولى لغواً لا فائدة فيه، ولا أثر له.

**وإن قيل:** إنّ البراءة في الجهة الأولى تكون مقتضية لسقوط الاحتياط الذي اقتضته الجهة الثانية، بدعوى أنّ لازم جريان البراءة في الجهة الأولى هو الحكم التعبّديّ على الفاقد لذلك المشكوك بأنّه كافٍ في سقوط الأمر، وأنّه محصّل لذلك العنوان الذي أخذ قيداً في المأموربه[1].

**قلنا:** إنّ ذلك من أقبح موارد الأُصول المثبتة؛ لأنّ مرجعه إلى الالتزام بأنّ الشارع قد حكم بمحصّليّة الموجود والاكتفاء به في إسقاط الأمر تصحيحاً لجريان البراءة في الجهة الأولى.

**وحاصله:** أنّه إذا توقّف جريان الأصل في مورده على جعل شرعيّ نلتزم

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٠٩.

بذلك الجعل الشرعيّ تصحيحاً لجريان الأصل المذكور في مورده، وذلك أردأ من الأصل المثبت المتعارف - أعني ما تترتّب فيه اللوازم العقليّة أو الملزومات العقليّة، أو الشرعيّة - فإنّ هذا الجعل الثاني فيما نحن فيه، وإن كان شرعيّاً إلّا أنّه ليس بنفسه ملزوماً شرعيّاً لمجرى الأصل، بل إنّما نلتزم به ونجعله ملزوماً لجريان الأصل في مجراه تصحيحاً لجريان الأصل المذكور، لكونه بدونه يكون لغواً وبلا فائدة.

**نعم**، لو ورد دليل بالخصوص يدلّ على التعبّد بعدم جزئيّة السورة - مثلًا - من المأمور به لالتزمنا بذلك الجعل الثاني، تصحيحاً للجعل الأوّل، و إخراجاً له عن اللغويّة.

وهذا بخلاف ما إذا كان رفع الجزئيّة بالعموم في حديث الرفع، فإنّه لا يمكن الحكم بشمول العموم له ثمّ تصحّح ذلك بالجعل الثاني، بل إنّ العموم المذكور لا يكون شاملاً له من أوّل الأمر، ويكون المورد المذكور خارجاً عنه تخصّصاً لا تخصيصاً*.

---

* **قلتُ** وتوضيح ذلك: إنّ أصالة العموم إنّما تكون موجبة لشموله لأفراده التي لا يحتاج إدخالها فيه إلى عناية أُخرى وجعل مستقلّ آخر دون ما يكون منها محتاجاً إلى ذلك.

**وبعبارة أُخرى**: الشرط في دخول المورد تحت عموم دليل الرفع هو أن لا يكون الرفع في ذلك المورد لغواً فما لا يكون في رفعه فائدة، بل كان رفعه في نفسه لغواً، لا يكون مشمولاً للعموم المذكور، و إن كان المرفوع شرعيّاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ الجهة الأولى منه و إن كانت شرعيّةً إلّا أنّه لا فائدة في رفعها من جهة كون الجهة الثانية مقتضية للاحتياط، فلا يمكن أن يشملها عموم الرفع، ولا يمكن أن يكون الجعل الثاني مصحّحاً لذلك الشمول، لأنّه إنّما يلتزم به بعد الفراغ عن كون الرفع جارياً من الجهة الأولى، فكيف يمكن أن يكون مصحّحاً لجريانه فيه؟ فتأمّل.

**لايخفى**[١] أنَّ عمدة همّنا في هذا المبحث هو تنقيح ما هو المرجع عند الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة بعد الفراغ عن عدم جريان الإطلاق والتقييد بالمعنى المصطلح، وبعد الفراغ عن عدم إمكان الأخذ بنتيجة الإطلاق بالتفصيل المتقدّم[٢].

وقد تقدّم منّا عند نقل الأقوال[٣] في الفرق بين الأمر التعبّديّ والأمر التوصّليّ أنَّ المتحصّل منها أقوال ثلاثة:

**الأوّل**: إنَّ الفرق بينها من ناحية الملاك والمصلحة، وإنّها في الأوّل يتوقّف حصولها على الإتيان بالمتعلّق بقصد التقرّب، وفي الثاني لا يتوقّف حصولها على ذلك.

**القول الثاني**: إنَّ الفرق بينهما في ناحية الغرض، وأنَّ الأمر التعبّديّ هو ما يكون الغرض منه التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، وأنَّ الغرض من الأمر التوصّليّ هو محض حصول متعلّقه وإن لم يكن الإتيان به بداعيه، فيكونان مختلفين بالهويّة بحيث تكون جهة التعبّديّة والتوصّليّة لوناً للأمر.

**القول الثالث**: إنَّ الفرق بينها من جهة الاحتياج إلى جعلين في التعبّديّ، وكفاية الجعل الواحد في التوصّليّ على ما تقدّم تفصيله[٤].

وهذان الوجهان مستفادان من كلام الشيخ ﷺ[٥]، وقد تقدّم[٦] منّا إنّ المختار هو الوجه الثالث، وقد أبطلنا الوجه الأوّل بما لا مزيد عليه، وقد بيّنّا

---

١. أزاح المقرر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٣ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٥٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٦١)، وما بعدها من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٦/١، ٤٦١/٢.

٦. يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

أنّه بناءً عليه يكون المرجع عند الشكّ هو الاشتغال دون البراءة، كما أنّا قد أبطلنا الوجه الثاني بما حاصله:

**أوّلاً:** أنّه مبنيّ على مسلك صاحب الجواهر ﷺ من انحصار التقرّب المعتبر في العبادات بالإتيان بها بداعي الأمر دون غيره من الدواعي[1].

**وثانياً:** أنّه مع الغض عن ذلك، وتسليم أنّ المعتبر فيها هو خصوص الإتيان بها بداعي الأمر.

يرد عليه: أنّه لا دليل حينئذٍ على لزوم الإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر؛ إذ أنّ مجرّد كون الغرض من الأمر هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه وإن كان لوناً للأمر إلّا أنّه لا يكون موجباً للزوم الإتيان بمتعلّقه بداعيه؛ إذ لا يجب على المكلّف إلّا الإتيان بما تعلّق به الأمر كيف ما كان لون الأمر، وكيف ما كان الغرض منه.

ولكنّا الآن نقول: إنّ هذا الإيراد الثاني لا يرد على هذا القول، فإنّه بعد الغض عن الإيراد الأوّل وتسليم أنّ سائر الدواعي القُربيّة لا تكفي في صحّة العبادة لو فرضنا أنّ الغرض من الأمر التعبّديّ كان هو التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، وأنّ الغرض من الأمر التوصّليّ كان هو مجرّد الإتيان بمتعلّقه وإن لم يكن بداعيه، بحيث كان ذلك لوناً للأمر وكان الأمران مختلفين بالهويّة، لكان حكم العقل بلزوم الإطاعة مختلفاً في الأمرين، ففي الأمر الأوّل يكون الإطاعة عبارة عن الإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر، وفي الأمر الثاني يكون الإطاعة بالإتيان بنفس متعلّق الأمر.

**والسرّ في ذلك:** أنّ الإطاعة التي يحكم بها العقل إنّما هي موافقة الأمر والعمل على طبق ما يقتضيه، ولا ريب أنّ مقتضى الأمر الأوّل هو البعث نحو

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/١٥٥، وما بعدها.

المأمور به على نحو يكون الباعث على الإتيان بذلك المأمور به هو الأمر، ومقتضى الأمر الثاني هو البعث نحو المأمور به وإن لم يكن الباعث على الإتيان بذلك المأمور به هو الأمر، فكانت الموافقة في الأمر الأوّل لا تحصل إلّا بأن يكون الداعي على الفعل هو الأمر، وفي الثاني تحصّل الموافقة وإن لم يكن الداعي على الفعل هو الأمر، وحينئذٍ فلا يرد على هذا القول إلّا ما أوردناه عليه أوّلاً*.

**وكيف كان** فنحن نتكلّم الآن فيما يقتضيه هذا القول من كون المرجع عند الشكّ هو الاشتغال، أو البراءة.

**فنقول:** إنّ الذي أفاده شيخنا ﷺ أنّ المرجع عليه هو الاشتغال، للزوم موافقة الغرض الذي أخذ لوناً للأمر.

وقد نُقِل أنّه أورد عليه بعض في مجلس الدرس بأنّ ذلك يكون من قبيل الأقلّ والأكثر للشكّ في اعتبار أمر زائد، أعني قصد القربة بالإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر.

**وأنّه** ﷺ أجاب عن ذلك بأنّه ليس المقام من هذا القبيل، وإنّما هو من قبيل التردّد بين المتباينين.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ من الواضح أنّه ليس من هذا القبيل.

---

* **قلتُ:** قد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) أنّه يرد على هذا القول إيراد ثالث، وهو استحالة لحاظ كون الأمر داعياً في رتبة نفس الأمر؛ لأنّ ذلك متأخّر عنه رتبة، وقد عرضت ذلك بخدمته.

**وأجاب:** بأنّه لا ورود له؛ لأنّ ذلك - أعني كون الإتيان بمتعلّقه بداعيه - قد أخذ لوناً في الأمر لا في متعلّقه، فتأمّل، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٨) من هذا الجزء.

**نعم** بناءً على هذا القول يكون الأمران متباينين ومختلفين بالهويّة، إلّا أنّه لا يكون المتعلّق في مقام الشكّ إلّا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فإنّه على تقدير كون الأمر تعبّدياً وأنّ الغرض منه هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه يكون الإتيان بداعي الأمر معتبراً في المتعلّق زيادةً على أجزائه وشرائطه، وعلى تقدير كونه توصّليّاً يكون ذلك الأمر الزائد غير معتبر فيه، فيكون التردّد بالنسبة إلى المتعلّق من قبيل التردّد بين الأقلّ والأكثر، وليس الغرض من ذلك اعتبار الشيء الزائد في المتعلّق أنّه أخذ فيه قيداً بحيث كان الأمر وارداً على المقيّد بذلك القيد الزائد؛ كي يرجع حينئذٍ إلى الاختلاف بين الأمرين بالإطلاق والتقييد في ناحية المتعلّق، بل المراد بذلك أنّ الأمر على تقدير كونه تعبّدياً، وأنّ الغرض منه هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه، وأنّ ذلك كان لوناً للأمر، أنّ ذلك الغرض الذي أخذ لوناً للأمر يكون موجباً للإتيان بمتعلّقه بداعيه، وإن لم يكن ذلك القيد قيداً للمأمور به.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا يمكن القول بأنّ هذا القيد إذا لم يكن داخلاً تحت الأمر بحيث يكون قيداً للمتعلّق يكون لزوم الإتيان به عقليّاً، فلا تجري فيه البراءة؛ لما عرفت[1] من أن لزوم الإتيان به لم يكن عقليّاً صرفاً، بل إنّما جاء من قبل لون الأمر وهو راجع إلى الشارع، وبيده وضعه ورفعه بأن يأمر على النحو الأوّل فيضعه، أو يأمر على النحو الثاني فيرفعه، ونحن في البراءة لا نريد أزيد من كون المرفوع أمراً شرعيّاً يكون وضعه موجباً للكلفة الزائدة على المكلّفين.

**والحاصل**: أنّه لا ريب في أنّ التردّد في الأمر بين كونه تعبّديّاً أو توصّليّاً

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

بالمعنى المتقدّم يكون تردّداً بين الأمرين المتباينين، إلّا أنّ هذا التردّد يكون موجباً للتردّد فيما يؤتى به امتثالاً لذلك الأمر بين الأقلّ والأكثر.

ولا ريب أنّ نفس الأمر بما أنّه أمر صادر عن الآمر لا يكون مورداً لشيء من البراءة أو الاشتغال، وإنّما يكون مورداً لذلك باعتبار إيجابه للإتيان بمتعلّقه، ولا ريب في أنّ هذه المرحلة يكون التردّد فيها بين الأقلّ والأكثر؛ لتردّد ذلك الذي أوجبه الآمر بين الأقلّ - أعني ما عدا قصد القربة - وبين الأكثر - أعني ذلك مع قصد القربة -.

**غاية الأمر** أنّ وجوب ما عدا قصد القربة يكون من جهة دخوله تحت الأمر ووجوب قصد القربة يكون من جهة لون الأمر، وهذا المقدار كافٍ في جريان البراءة فيه عند الشكّ.

**والحاصل**: أنّه لو فرض أنّ ما تعلّق به الأمر مركّب من تسعة أجزاء - مثلًا - فعلى تقدير كونه تعبّدياً كان مكلّفاً بتلك التسعة وبجزء عاشر، وهو كونها بداعي ذلك الأمر، فيلزمه الإتيان بالعشرة غاية الأمر أنّ التسعة تكون باقتضاء تعلّق الأمر بها، والعاشر باقتضاء لون ذلك الأمر، ولا ريب في أنّ كون لون الأمر تعبّدياً ممّا يرجع أمر وضعه ورفعه إلى الشارع، وهو موجب لزيادة الكلفة، فيكون مرفوعاً بالبراءة.

**وأمّا** حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الذي أخذ لوناً للأمر، فهو إنّما يكون فيما لو أحرز كون الأمر متلوّناً بذلك اللون دون ما إذا شكّ في ذلك، كما هو محلّ كلامنا.

**نعم** بعد الفراغ عن كون الأمر تعبّدياً، وأنّ الغرض منه هو التعبّد به لو شكّ في مثل «قصد الوجه» و«التمييز»، أو «اعتبار الخطور»، أو نحو ذلك

ممّا يحتمل مدخليّته في التعبّد، كان المرجع فيه هو الاشتغال؛ لأنّه بعد العلم باعتبار التعبّد تكون هذه الجهات ممّا يشكّ في تحقّق التعبّد بدونها، وليس ذلك من الأقلّ والأكثر، بل يكون من قبيل الشكّ في المحقّق، والمرجع فيه أصالة الاشتغال دون البراءة*.

هذا كلّه فيما يقتضيه القول الثاني من الأُصول العمليّة في مقام الشكّ.

---

* **قلتُ:** والحاصل: أنّه بناءً على القول الثاني يكون المرجع في مقام الشكّ في أصل التعبّد هو البراءة، وأمّا بعد إحرازكون الأمر تعبّدياً، وأنّ الغرض منه هو الانقياد له و إطاعته لو شكّ في حصول الانقياد والطاعة المذكورة بمجرّد الإتيان بمتعلّقه بداعيه من دون مثل «قصد الوجه»، فلا يكون المرجع هو البراءة، بل يكون المرجع هو الاشتغال؛ للعلم باعتبار الانقياد والطاعة، والشكّ في حصول ذلك بدون قصد مثل الوجه.

**نعم** لو كان الغرض الذي أخذ لوناً للأمر عبارة عن الانقياد للأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه لكان مثل «قصد الوجه» و«التمييز» ونحوهما أمراً زائداً على ما يقتضيه الغرض الذي أخذ لوناً للأمر، وكان الشكّ في ذلك أيضاً من قبيل الأقلّ والأكثر في نفس الغرض المذكور لا في محصّله.

**وبالجملة:** فلا شبهة في أنّ مثل «قصد الوجه» و«التمييز» ونحوهما إنّما هي أمور زائدة على الإتيان بداعي الأمر، ولكنّ عمدة الكلام إنّما هو في أنّ ما يقتضيه الغرض الذي أخذ لوناً في الأمر هل نفس هذه الأمور - أعني داعي الأمر وما يلحقه من الوجه والتمييز ونحوهما - فيكون التردّد بين الأقلّ والأكثر في نفس ما يقتضيه الغرض، فيرجع فيه إلى البراءة من الزائد، أو أنّ ما يقتضيه الغرض إنّما هو الانقياد للأمر و إطاعته والتقرّب به، وهذه الأمور محقّقات له، فيكون التردّد بين الأقلّ والأكثر فيما يحقّق ما يقتضيه الغرض، فيكون المرجع فيه هو الاحتياط، والظاهر هو الثاني من هذين الوجهين، فتأمّل، انتهى.

**وأمّا القول الثالث: فلا إشكال في أنّه بناءً عليه يكون المرجع في مقام الشكّ هو البراءة من الجعل الثاني المصطلح عليه بمتمّم الجعل الأوّل من دون فرق في ذلك بين أصل قصد داعي الأمر وبين قصد مثل «الوجه» و«التمييز»** *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ مقتضى ما أفاده (دام ظلّه) في القول الثاني من أنّه بعد إحرازكون الغرض من الأمر هو التعبّد يكون الشكّ فيما عداه من قبيل الشكّ في المحقّق، ويكون المرجع فيه الاحتياط، أن يكون الأمر كذلك على القول الثالث، فإنّه بعد العلم باعتبار الإطاعة والانقياد للأمر الأوّل يكون الشكّ في مثل «قصد الوجه» من قبيل الشكّ في المحقّق، ويكون المرجع فيه هو الاحتياط.

فرق (دام ظلّه) بين الغرض بمعنى المصلحة، والغرض المذكور في هذا المقام، فإنّ الغرض بالمعنى الأوّل يكون أمراً واقعيّاً يكون تحصيله على الآمر الحكيم بأن يجعل أمره وافياً بتحصيله، فإن وفى به الجعل الواحد، كما في التوصّليّ فهو، وإلّا فلا بُدَّ من الجعل الثاني المتمّم للجعل الأوّل في انطباقه على الغرض.

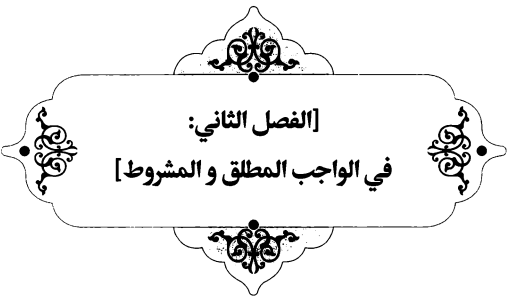
**أمّا** الغرض بالمعنى الثاني فإنّما هو لون وكيفيّة للأمر، وهو كون الغرض من الأمر هو التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، فلا يكون عبارة عن المصلحة التي يلزم على الآمر الحكيم استيفاؤها، بل يكون هذا الغرض ملقى على المكلّف، ويكون تحصيله على المكلّف لا على الآمر.

وهذا الغرض لا يحتاج في استيفائه إلى جعلٍ ثانٍ، بل يكفي فيه جعله لوناً للأمر على نحو لازم التحصيل على المكلّف، ويكون تلوّن ذلك الأمر بذلك اللون موجباً لزيادة الكلفة على المكلّف.

**وكيف كان** فيكون التعبّديّة زيادة كلفة على المكلّف، والمرجع فيها إلى البراءة سواء قلنا إنّها من قبل المصلحة الموجبة للاحتياج إلى الأمر الثاني، أو قلنا إنّها من قبل الغرض بهذا المعنى الثاني الموجب لكون الغرض المذكور لوناً للأمر، فإنّها أيضاً تكون موجبة لزيادة كلفة على المكلّف، وإنّ التردّد بين التعبّديّ والتوصّليّ من قبيل التردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لما عرفت[1] من أنّه في التعبّديّ يكون التكليف أزيد منه في التوصّليّ، فجعلها من المتباينين ظاهر الفساد.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٩) من هذا الجزء.



# [الفصل الثاني:
# في الواجب المطلق و المشروط]

**تقدّم**[1] الكلام مفصّلاً على تقسيم الأمر إلى كونه تعبّدياً وتوصّليّاً[2]، وله تقسيمات كثيرة باعتباراتٍ شتى، فباعتبار كون الوجوب فيه مطلقاً أو مشروطاً ينقسم إلى مطلق ومشروط، وباعتبار كون متعلّقه شيئاً واحداً، أو مردّداً بين شيئين أو أكثر ينقسم إلى التخييريّ والتعيينيّ، وإلى غير ذلك من التقسيمات.

**وقد** جعل بعضهم[3] البحث عن الواجب المطلق والمشروط من جملة مباحث مقدّمة الواجب، ولا يخفى أنّ الأولى إفراده بالبحث، بل الأولى تقديمه على سائر المباحث حتّى مبحث التوصّليّ والتعبّديّ، كما أنّ إفرادهم البحث عن كونه للمرّة أو التكرار ليس كما ينبغي، بل الأولى جعل هذا المبحث من ملحقات مباحث الإجزاء باعتبار كفاية المرّة في حصول الامتثال وعدم كفايتها.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٤ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٣٠٥) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٠٤، وكفاية الأُصول: ١/١٣٧.

في تقسيم القضيّة إلى الحقيقيّة والخارجيّة والعقليّة

**وكيف كان** فنحن وإن قدّمنا مبحث التعبّديّ والتوصّليّ على مبحث الواجب المطلق والمشروط، إلّا أنّا نفرده بالبحث، فنقول:

**قد** تقدّم مراراً تقسيم القضيّة إلى خارجيّة، ومرجعها إلى الجزئيّة الخارجيّة الشخصيّة، وإلى قضيّة حقيقيّة يكون الحكم فيها على موضوع كلّيّ مفروض الوجود، وإلى قضيّة عقليّة.

**وقد** تقدّم منّا مراراً أنّ مدار الأحكام الشرعيّة إنّما هو على القضيّة الحقيقيّة، أمّا القضيّة الخارجيّة -أعني القضيّة الشخصيّة- فلا تدور عليها الأحكام الشرعيّة.

**نعم**، في بدو الشريعة عند وجوده صلى الله عليه وآله ربّما يُوجّه الحكم إلى شخص خاصّ إمّا مطلقاً أو مشروطاً، وربّما كان ذلك الحكم في نفسه مشروطاً، ولكن لعلمه صلى الله عليه وآله بتحقّق الشرط يُوجّهه بوجه الحكم مطلقاً، فإنّه إنّما يكون لعلم الآمر بتحقّق الشرط أثر في القضيّة الشخصيّة دون القضيّة الكلّيّة الحقيقيّة.

**ثمّ إنّك** قد عرفت مراراً رجوع موضوع الحكم إلى شرطه ورجوع الشرط إلى الموضوع، وعليه فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود موضوعه الذي أخذ فيه مفروض الوجود، وهذا معنى الحكم الإنشائيّ أو الشأنيّ، ومعنى كونه فعليّاً هو تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه، ولا معنى لفعليّة الحكم إلّا ذلك، لا أنّ الحكم يكون فعليّاً مع عدم تحقّق موضوعه.

**ثمّ إنّ** الحكم بتحقّق موضوعه لا يخرج عن كونه مشروطاً به إلّا على وجهٍ فاسد، وهو كون جعل الحكم على ذلك الموضوع الكلّيّ إخباراً عن أنّه تعالى يجعل الحكم عند تحقّق موضوعه ليكون هناك أحكام شخصيّة خارجيّة توجد وتجعل منه تعالى عند تحقّق موضوعاتها لتعود القضيّة الكلّيّة

إلى قضايا شخصيّة حسب تعدّد أشخاص الموضوعات المندرجة تحت ذلك الموضوع الكلّيّ.

**والحاصل**[1]: أنّ القضيّة الخارجيّة ما كان الحكم فيها على موضوع خارجيّ محقّق الوجود، سواء كان الموضوع أمراً شخصياً -كما في مثل «أكرم زيدًا»- أو عنواناً كلّياً -كما في مثل «أكرم من في العسكر»- .

والقضيّة الحقيقيّة ما كان الحكم فيها على مقدر الوجود ممّا يندرج تحت عنوان كلّيّ، مثل «كلّ جسم قابل للأبعاد الثلاثة»، فإنّ الحكم فيها على كلّ ما قدّر وجوده من أفراد الجسم وإن لم يكن شيء من أفراده موجوداً عند جعل ذلك الحكم، ومرجع ذلك إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها مأخوذ من عقد الوضع، وتاليها مأخوذ من عقد الحمل.

**وحاصلها**: أنّ كلّ ما وجد وكان جسماً كان قابلاً للأبعاد الثلاثة.

ثمّ إنّ الحكم في القضيّة الخارجيّة إمّا أن يكون مطلقاً مثل «أكرم زيدًا»، أو يكون مشروطاً مثل «أكرم زيداً إن جاءك»، ومعنى كون الحكم مطلقاً أنّ الحاكم إذا كان عالماً بتحقّق ما له المدخليّة بنظره في ملاك الحكم ومصلحته يورد ذلك الحكم على ذلك الموضوع الخارجيّ مطلقاً، سواء كان حصول ذلك الذي له المدخليّة في ملاك الحكم سابقاً عليه، أو مقارناً له، أو لاحقاً له؛ إذ ليس ما له المدخليّة إلّا حصوله بأحد الأنحاء الثلاثة، ومع علم الحاكم بحصوله كذلك ينشأ الحكم ويورده مطلقاً على ذلك الموضوع الخارجيّ؛ إذ لا معنى حينئذٍ لجعله الحكم المذكور مشروطاً؛ إذ لم يكن حصوله شرطاً للحكم، وإنّما كان حصوله بأحد الأنحاء الثلاثة له مدخليّة في ملاك الحكم

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

ومصلحته، ومع علم الحاكم بحصول ما له المدخليّة في ملاك حكمه لا بُدَّ أن يجعله مطلقاً.

**نعم**، إنَّ ذلك الشيء الذي يكون له المدخليّة في الحكم رُبّما يكون حصوله الفعليّ له المدخليّة في الحكم، فيورد الحكم حينئذٍ على ذلك الموضوع الخارجيّ مشروطاً بحصول ذلك الشيء، فيقول: «أكرم زيداً إن جاءك»، ويكون تعليق وجوب الإكرام على المجيء راجعاً من هذه الجهة إلى القضيّة الحقيقيّة؛ لكونه حكماً على شيء مقدّر الوجود.

في موارد الخلط بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة

**وقد** وقع الخلط بين مفاد القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة في كثيرٍ من المباحث الأُصوليّة:

**منها**: ما عنونوه من أنّه هل يصحّ أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط[1]؟ فإنَّ هذا البحث إنّما يتوجّه في القضيّة الخارجيّة التي يكون الحكم فيها وارداً فعلاً على موضوع خارجيّ يكون فاقداً لما هو الشرط في ذلك الحكم.

ولا محصّل لهذا المبحث في القضيّة الحقيقيّة؛ لأنَّ الحكم فيها إنّما يكون على ما هو مقدّر الوجود، ولا معنى حينئذٍ للتكلّم في أنّه هل يصحّ ذلك الحكم مع عدم وجود ذلك الشرط المقدَّر الوجود؟

**ومنها**: مسألة صحّة الشرط المتأخّر[2]، وإصلاحه بعلم الآمر؛ فإنّك قد عرفت أنَّ تأثير علم الآمر بوجود ما له المدخليّة في مصلحة الحكم لاحقاً إنّما يؤثّر في صحّة الحكم المذكور في القضيّة الخارجيّة، أمّا القضيّة الحقيقيّة التي لا يكون الحكم فيها إلّا على فرض الوجود، فلا معنى للقول فيها بتحقّق الحكم قبل حصول شرطه الذي أخذ فيه مفروض الوجود.

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٨٢، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٢٧١/١.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٤/١.

**ومنها:** إشكالهم في شمول الخطاب للغائبين[١]؛ فإنّه إنّما يتوجّه في القضيّة الخارجيّة التي يكون الحكم فيها على موضوع محقّق الوجود الخارجيّ، وأمّا القضيّة الحقيقيّة التي لا يكون الحكم فيها إلّا على ما هو مقدر الوجود، فلا معنى للإشكال فيها في شمول الحكم فيها للمعدومين؛ إذ لا فرق في هذه القضيّة بين أن يكون ذلك المأخوذ في الحكم مقدّر الوجود موجوداً فعلاً، أو يكون وجوده فيما بعد ذلك ويكون فعلاً معدوماً.

**ومنها:** تقسيم الوجوب* إلى مطلق ومشروط[٢]، وهذا التقسيم إنّما يتوجّه في القضيّة الخارجيّة كما عرفت، أمّا القضيّة الحقيقيّة فلا يكون الحكم فيها إلّا مشروطاً بوجود موضوعه المأخوذ في ذلك الحكم مقدّر الوجود.

**نعم**، ينبغي أن يكون التقسيم في القضيّة الحقيقيّة بنحو آخر نذكره إن شاء الله تعالى[٣].

**ومنها:** إشكال التناقض في الاستثناء، وإشكال الدور في الشكل الأوّل[٤]، فإنّه إنّما يتوجّه في القضيّة الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة.

**ومنها:** توهّم صحّة التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، بجعل الخارج بالتخصيص من العامّ بمنزلة من مات من أفراده، فيبقى العموم على حاله في الباقي، وهو إنّما يتوجّه في القضيّة الخارجيّة دون الحقيقيّة، إلى غير

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا مخالف لما أفاده في الدرس الآتي.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ٥١٧/١، و٢٣٩/٤، وفرائد الأُصول: ٦٧/١.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤١٢) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ٢٥١.

ذلك من المباحث المتوجّهة على القضيّة الخارجيّة، فوجّهوها على القضيّة الحقيقيّة، فتتبّع وتأمّل.

في أنّ إنشائيّة الحكم غير فعليّته

**ثمّ إنّ** حقيقة القضيّة الحقيقيّة أنّ الحاكم يأخذ العنوان الكلّيّ -كالمستطيع مثلًا- ويجعله قنطرة إلى لحاظ أفراده الموجودة فعلاً والتي لم توجد بعد، ويورد الحكم الذي هو وجوب الحجّ - مثلًا - على تلك الأفراد التي نظر إليها ولاحظها بواسطة عنوان المستطيع.

**فيقول**: يجب الحجّ على كلّ من استطاع، وهذا معنى إنشائيّة الحكم، ومعنى فعليّة الحكم هو وجوده بوجود موضوعه - أعني فرد المستطيع - الذي لاحظه الحاكم بواسطة عنوان المستطيع.

**ومن الواضح**: أنّ ذلك الحكم الذي وجد بوجود المستطيع هو عينُ ذلك الذي أنشأه وجعله على ما يُوجد من أفراد المستطيع، لا أنّ ذلك الذي أنشأه أمر آخر غير ذلك الذي وجد منه وصار فعليّاً، وإلّا لكان قوله: «يجب الحجّ على كلّ من استطاع» لغواً لا محصّل له.

**وبالجملة**: فالحكم المُنشأ بقوله: «يجب الحجّ على كلّ من استطاع» هو نفس ذلك الوجوب الذي صار فعليّاً عند وجود الفرد من المستطيع، لا أنّه شيء آخر، فإنّ الحاكم بقوله: «يجب الحجّ على المستطيع» إنّما يُنشئ ويجعل ذلك الوجوب الوارد على ذلك الفرد من المستطيع الذي وجد فيما بعد، فإنّه الآن يفرض وجوده ويجعل وجوب الحجّ عليه على ذلك الفرض، فالجعل الآن، ولكنّ المجعول - أعني الوجوب - استقباليّ، على وجه أنّ ذلك الفرد المفروض الوجود عند وجوده فيما بعد لا يحصل هناك جعل جديد وإنشاء جديد، ولا يحدث أدنى تبدّل في حال المولى عمّا كان عليه قبل

وجوده، بل لا يكون هناك إلّا أنَّ ذلك المجعول فيما سبق، ويتحقّق بتحقّق موضوعه الذي علّق عليه وجوده، وذلك عبارة أُخرى عن فعليّته.

**وإن شئت، فقل:** إنَّ الذي أنشأه الحاكم، وجعله فيما تقدّم هو هذا الحكم الفعليّ الذي وجد الآن بوجود موضوعه، فإنَّ الحاكم قد نظر فيما تقدّم إلى هذا الموضوع في ظرفه، وجعل وجوب الحجّ عليه، فالمجعول فيما تقدّم هو الحكم الفعليّ، لكن لم يكن ذلك الحكم الفعليّ موجوداً في الخارج قبل وجود موضوعه؛ لأنَّ ذلك خلف لما فرضناه من أنَّ الحاكم قد جعل الحكم المذكور وأورده على هذا الموضوع الذي نظر إليه فيما تقدّم بواسطة عنوان المستطيع، فكيف يمكن أن يكون هذا الحكم موجوداً في الخارج قبل وجود موضوعه، ولأجل ذلك قلنا ببطلان الشرط المتأخر، فلا بُدَّ أن يكون تحقّق ذلك الحكم عند تحقّق ذلك الموضوع ووجوده خارجاً.

**نعم،** جعل ذلك الحكم يكون قبل تحقّق ذلك الموضوع.

وبالجملة فحال إنشاء الحكم وجعله يكون الجعل متحقّقاً والمجعول أيضاً محقّقاً، ولكنّه إنّما يتحقّق في ظرفه الذي جعل فيه، فإنَّ تحققه يكون تابعاً لكيفيّة جعله.

**والمفروض:** أنّه قد جعل على ذلك الفرد التي[1] سيأتي فيما بعد، فيكون المجعول الآن هو ذلك الحكم الفعليّ الذي سيأتي فيما بعد، وليس هذا من قبيل الواجب المعلّق الذي ادّعى صحّته بعضهم؛ فإنَّ ذلك يكون المجعول فيه - وهو الوجوب فعليًّا - والواجب يكون استقباليّاً، والمجعول فيما نحن فيه هو وجوب ليس متحقّقاً فعلاً، وإنّما يكون تحقّقه فيما بعد عند وجود

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الذي).

موضوعه، فليس الآن الذي هو آن جعل الحكم آن الوجوب الفعليّ، وإنّما هو آن جعل ذلك الوجوب، وآن الوجوب نفسه هو آن وجود موضوعه.

**وخلاصة ذلك:** أنّ الجعل في هذا الآن والمجعول هو الوجوب فيما بعد، وإن كان هو - أعني الوجوب - فيما بعد مجعولاً الآن، ووجوده وتحقّقه فعلاً إنّما يكون فيما بعد، لأنّه جعل كذلك؛ إذ لم يكن المجعول هو الوجوب الآن، بل كان المجعول هو الوجوب فيما بعد وكان السابق جعله، فيكون جعل الوجوب حاصلاً قبل تحقّق الوجوب وفعليّته بتحقّق موضوعه، وإلّا فلو فرض أنّ الجعل يكون عند تحقّق الوجوب بتحقّق موضوعه لكان مثل قوله: «يجب الحجّ على المستطيع» إخباراً عن أنّه يجعل وجوب الحجّ عند وجود المستطيع، فكلُّ من وجد فيما بعد واستطاع يجعل عند وجوده له وجوباً وارداً عليه، فيخرج بذلك قوله: «يجب الحجّ على المستطيع» عن كونه تشريع حكم وجعل وجوب، بل يكون وعداً وإخباراً عن أنّه فيما بعد يجعل وجوباً للحجّ لكلّ من وجد من المستطيع.

وهذا ممّا يمكن القول بأنّه منافٍ للضرورة من الدين، حيث إنّ من الضروري أنّه قد تمّت أحكام الشريعة جعلاً وإنشاءً، وإنّ الشارع قد فرغ من جعل التكاليف، فكيف يمكن لنا التفوّه بأنّ كلَّ من وجد الآن من المكلّفين وصار مستطيعاً - مثلاً - فعند وجوده يجعل الشارع له حكماً، ويجعل له وجوباً؟ كما هو مقتضى تحقّق الجعل عند وجود المكلّف.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ لازمه كون ما تضمّن تلك الأحكام الشرعيّة مثل «يجب الحجّ على المستطيع» و«يجب الصلاة عند الزوال» إخبار عمّا يأتي، وهو خلاف ما يشهد به الوجدان من أنّها ليست كذلك، بل

**إنّها إمّا إنشاءات متضمّنة للجعل الفعليّ، أو إخبارات عن إنشاءات سابقة. وعلى أيّ حال فلا محصّل لدعوى كونها إخباراً عن إنشاءات لاحقة، كما هو مقتضى القول بأنّ الجعل عند تحقّق الموضوع*.**

في أنّ وجدان الشرط لا يصيّر المشروط مطلقًا

* **قلتُ:** وبذلك يتّضح الجواب عمّا استُدل به في الكفاية لصحّة الشرط المتأخّر[1].

وحاصل الجواب: أنّه مبنيٌّ على الخلط بين شرط الجعل، وشرط المجعول، وأمّا ما تقدّمت[2] الإشارة إليه من كونه من موارد الخلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة فيمكن إرجاعه إلى ذلك بأن يُقال: إنّ مثل تكليف النبيّ ﷺ لبعض الصحابة، إن كان متضمّناً لشرط من الشروط كان من هذه الجهة راجعاً إلى القضيّة الحقيقيّة، ولا يصحّ فيها الشرط المتأخّر لما تقرّر في محلّه من الخلف، وإن لم يكن متضمّناً لشرط من الشروط، وكان الإطلاق من جهة علمه ﷺ بوجود الشرط.

فإمّا أن يكون ذلك من باب التطبيق بمعنى أنّ أصل التكليف الكلّيّ مشروط بذلك الشرط، وقد طبق ﷺ ذلك التكليف على ذلك الشخص لعلمه ﷺ بأنّه كان واجداً لذلك الشرط المأخوذ في الحكم الكلّيّ، وحينئذٍ يكون ذلك خارجاً أيضاً عن القضيّة الخارجيّة، بل يكون إحدى صغريات تلك الكبرى التي هي القضيّة الحقيقيّة، فيكون ذلك نظير قولنا للمستطيع: «يجب عليك الحجّ»، فإنّ عدم ذكر الشرط بالنسبة إلى ذلك الشخص مع علمنا بأنّه واجد له لا يخرجه عن كونه مشروطاً، كما تقدّمت الإشارة إليه[3] من أنّ وجدان الشرط لا يُوجب انقلاب التكليف من الاشتراط إلى الإطلاق، وعليه بنينا صحّة الترتّب.

وإن لم يكن ذلك التكليف الموجّه إلى بعض الصحابة من باب التطبيق، ولم يكن من باب اندراجه في كبرى كلّيّة، بل كان تكليفاً خاصّاً متوجّهاً إلى ذلك الشخص نفسه كان ذلك من قبيل القضيّة الخارجيّة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٣٤، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٩٦) من هذا الجزء.

وحينئذٍ لا بُدَّ أن يكون ما له الدخل في ذلك التكليف من باب ما له الدخل في جعل التكليف، ويكون أجنبيّاً عن المجعول، وإذا كان له الدخل في نفس الجعل لا في المجعول كان وجوده العلميّ، وكان حاله من هذه الجهة حال المصلحة في أنَّ المؤثّر هو وجوده العلميّ هو الشرط والمؤثّر سواء كان وجوده الخارجيّ متقدّماً على التكليف، أو مقارناً له، أو كان متأخّراً عنه، وذلك كما لو وجّهنا التكليف بالاكتساب لشخص لا عيال له فعلاً، ولكنّ الآمر كان عالماً بأنَّ ذلك الشخص يصير ذا عيال بعد ذلك، بحيث كان العلم بأنّه يصير ذا عيال بعد ذلك علّة في توجّه التكليف إليه بالكسب فعلاً، ليكون ما يكسبه فعلاً نفقة لعياله الذين يبتلي بهم فيما بعد ذلك وإن كان ذلك العلم خطأً، ويكون ذلك التكليف من قبيل القضيّة الخارجيّة، ويكون ذلك الشرط من باب شرط الجعل لا من باب شرط المجعول.

فلا فرق حينئذٍ بين أن نقول في جواب استدلال الكفاية على صحّة الشرط المتأخّر: أنّه مبنيٌّ على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، أو نقول: إنّه مبنيٌّ على الخلط بين الشرط في القضيّة الخارجيّة والشرط في القضيّة الحقيقيّة، والذي يجوز ويصحّ تأخّره هو الأوّل، والذي هو محلّ الكلام هو الثاني.

**نعم**، يبقى في المقام إشكال آخر، وهو: أنَّ كلَّ ما يكون بوجوده الخارجيّ شرطاً في التكليف المجعول يكون له المدخليّة في مصلحة ذلك التكليف، فيكون شرطاً في الجعل، وكلُّ ما هو شرط في الجعل يكون شرطاً في التكليف المجعول لمدخليّته في مصلحته، فإذا سوّغنا كون شرط الجعل متأخّراً كان اللازم من ذلك تسويغ كون شرط المجعول متأخّراً، وفي النتيجة يكون الشرط في الحقيقة هو العنوان المنتزع من وجود ما له الدخل في المصلحة، سواء كان بنفسه سابقاً على التكليف، أو مقارناً له، أو متأخّراً عنه.

**وتوضيح ذلك** هو أن يُقال: إنَّ ما هو شرط للتكليف أو موضوعه في القضايا الحقيقيّة لا يمكن أن يكون أجنبيّاً عن مصلحة ذلك التكليف، بل لا بُدَّ أن يكون ممّا له الدخل في ذلك، مثلاً الزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر الواجبة بمثل «صلِّ إن زالت الشمس» لا بُدَّ أن يكون له المدخليّة في مصلحة صلاة الظهر، وإلّا لم يكن وجوبها معلّقاً عليه.

**نعم**، إنَّ الآمر يتصوّر صلاة الظهر وما فيها من الصلاح عند الزوال، فيكون ذلك التصوّر داعياً له للأمر بها في ذلك الوقت، فيكون ذلك التصوّر من قبيل العلّة للأمر بالصلاة المزبورة مشروطاً بالزوال، ولا بُدَّ أن يكون الأمر على نحو ما علمه من الصلاح، ولمّا كان صلاح الصلاة معلّقاً على الزوال كان الأمر بها مشروطاً بالزوال، فالزوال بالنسبة إلى وجوده العلميّ - أعني تصوّر الآمر ما يكون عنده من صلاح الصلاة - يكون من شرائط الجعل بمعنى كونه داعياً، أو علّة لجعل الإيجاب، وبالنظر إلى أنَّ ذلك الوجوب الذي جعله الآمر مشروطاً به يكون شرطاً للمجعول، فكلّما كان بوجوده العلميّ شرطاً في الجعل يكون بوجوده الخارجيّ شرطاً في المجعول، وكذلك من طرف العكس، حيث إنَّ كلّ ما هو شرط للمجعول بوجوده الخارجيّ يكون بوجوده العلميّ شرطاً للجعل؛ لأنَّ كلّما يكون وجوده الخارجيّ شرطاً في الوجوب لا بُدَّ أن يكون له المدخليّة في المصلحة الباعثة على جعل ذلك الوجوب المشروط به.

**ثمّ إنَّ** مدخليّة وجوده الخارجيّ في المصلحة ليست بمعنى أنَّ نفس وجوده الخارجيّ يكون علّة للمصلحة، بحيث يكون الزوال بنفسه علّة للمصلحة الطارئة على الصلاة، بل بمعنى أنّه يكون علّة في تعنون الصلاة بكونها بعد الزوال - مثلاً - وهذا العنوان يكون موجباً لعروض المصلحة على الصلاة.

وحينئذٍ فكما أنَّ عنوان كونها بعد الزوال قابلاً لأن يكون موجباً لكون الصلاة ذات مصلحة، فكذلك يمكن أن يكون العنوان الناشئ عن كونها مقارنة للشيء الفلانيّ، أو كونها متقدّمة على الشيء الفلانيّ موجباً لطروّ المصلحة عليها، فإذا تصوّر الآمر ذلك العنوان جعل الإيجاب متعلّقاً بها مشروطاً بذلك العنوان، فكما يمكن أن يأمر بالصلاة مشروطاً بتقدّم الزوال عليها، فكذلك يمكن أن يأمر بها مشروطاً بكون الشيء الفلانيّ مقارناً لها أو بكونه متأخّراً عنها، فيكون ذلك الشيء المقارن أو المتأخّر شرطاً في المجعول، كما أنَّ تصوّره وتصوّر ما يترتّب من المصلحة على العنوان المنتزع منه يكون شرطاً وعلّة في الجعل ففي المثال المتقدّم - أعني مثال وجوب الكسب - يصحّ أن يجعل على نحو القضيّة الحقيقيّة بأن يقول يجب الكسب على كلّ من يصير بعد ذلك ذا عيال.

**غايته** أنَّ الوجوب الواقعيّ في ذلك لا يكون معلوماً للمكلّف، إلّا بعد صيرورته ذا عيال، وبصيرورته ذا عيال يستكشف أنَّ وجوب الكسب كان واجباً عليه قبل ذلك، نظير الكشف في باب الإجازة، والشرط في القضيّة الحقيقيّة وإن أخذ مفروض الوجود إلّا أنَّ ذلك الوجود الذي أخذ فرضه شرطاً تارةً يكون سابقاً على التكليف، وأخرى مقارناً، وثالثةً متأخّراً عنه بأن يقول: يجب الكسب فعلاً على المكلّف إن صار ذا عيال بعد ذلك، والشرط في القضيّة الحقيقيّة وإن أخذ مفروض الوجود إلّا أنَّ وجوده الخارجيّ لا يلزم أن يكون سابقاً على الوجوب، بل يجوز أن يكون مقارناً له، أو متأخّراً عنه زماناً.

**غايته** أنّه يكون متقدّماً على الوجوب رتبة، وفي الحقيقة يكون الشرط هو العنوان المنتزع من وجوده السابق، أو المقارن، أو المتأخّر، فيكون الشرط هو عنوان التقدّم، أو المقارنة، أو اللحوق، وهذا العنوان لا يكون إلّا مقارناً، وإن كان المنتزع عنه متقدّماً، أو مقارناً، أو متأخّراً.

**نعم**، يبقى إشكال آخر وهو: أنَّ الفعل لا يمكن أن يتّصف بكونه سابقاً على الشيء الفلانيّ إلّا بعد حصول ذلك الشيء الفلانيّ، فلو أخذنا الشرط هو عنوان السبق لزم أن لا يتّصف بالوجوب إلّا بعد حصول ذلك العنوان المتوقّف على حصول ذلك الشيء بعد ذلك.

ويمكن التخلّص من هذا الإشكال بأن نقول: إنَّ الشرط هو كون الفعل بحيث يلحقه الشيء الفلانيّ، وهذا العنوان - أعني كون الفعل بحيث يلحقه الشيء الفلانيّ - يكون حاصلاً قبل حصول ذلك الشيء الفلانيّ، غايته أنَّ ذلك لا يعلم إلّا بعد حصول ذلك الشيء في الخارج، فيستكشف من حصوله فيما بعد أنَّ الفعل كان واجباً قبل ذلك لكونه في ظرفه واجداً لذلك العنوان، أعني كونه في ظرفه بحيث يلحقه الشيء الفلانيّ.

**فقد تلخّص**: أنّه بعد الفراغ عن إمكان كون ما له الدخل في المصلحة الباعثة على الطلب متأخّراً عنه، ويكون المؤثّر في جعل التكليف هو الوجود العلميّ لما له الدخل في المصلحة لا بُدَّ لنا من الالتزام بكون ذلك الذي كان دخيلاً في المصلحة شرطاً في ذلك التكليف على وجه يصحّ أخذه شرطاً في

ذلك التكليف المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة، وفي الحقيقة يكون الشرط هو العنوان المنتزع من وجوده فيما بعد التكليف، كما أنَّ ما يكون سابقاً على التكليف، ويكون له الدخل في المصلحة لا يكون بنفسه شرطاً، بل يكون الشرط هو العنوان المنتزع من وجوده سابقاً؛ لما عرفت من أنَّ ذلك العنوان هو العلّة في كون الفعل مصلحة، لا أنَّ نفس ذلك المتقدّم يكون مؤثّراً في صلاح الفعل المتأخّر.

**لا يُقال**: لو سلّمنا أنَّ ذلك المتأخّر يكون له المدخليّة في صلاح الفعل المتقدّم إلّا أنّا لا نسلّم أنَّ كلَّ ما له الدخل في المصلحة يمكن أن يُؤخذ شرطاً في التكليف على نحو القضيّة الحقيقيّة، بل إن كان ما له الدخل في المصلحة سابقاً على الفعل المطلوب أو مقارناً له أمكن أخذه شرطاً في التكليف على نحو القضيّة الحقيقيّة، أمّا ما يكون متأخّراً عن الفعل المذكور ممّا له الدخل في صلاحه، فحيث إنّه لا يمكن أخذه شرطاً في التكليف به على نحو القضيّة الحقيقيّة، يتعيّن حينئذٍ كونه شرطاً في مجرّد جعل التكليف، بمعنى كون تصوّره داعياً وباعثاً وعلّة في التكليف به، ولازم ذلك أن يكون نفس التكليف المجعول غير مشروط به، بل يكون ذلك التكليف مطلقاً من هذه الجهة، ولو لزم منه وجود التكليف في غير مورد وجوده، وإنّما يلزم جعل التكليف مطلقاً في هذه الصورة محافظة على عدم فوت المصلحة الحاصلة في صورة اتّفاق وجوده فيما بعد ذلك.

**لأنّا نقول**: قد عرفت[1] أنّه لا مانع من أخذه شرطاً على نحو القضيّة الحقيقيّة، بأن يكون الشرط هو العنوان المنتزع من وجوده فيما بعد بأن يكون الشرط هو كون ذلك الفعل ممّا يتعقّبه حصول ذلك المتأخّر.

هذا ما حصل في ذهنيّ القاصر.

ولكن لا يخفى أنَّ المصلحة الباعثة على إيجاب الفعل هي غير المصلحة في نفس الفعل الواجب، كما سيأتي تحقيقه - إن شاء الله تعالى - من المغايرة بين المصلحة التي تكون بوجودها العلميّ باعثة على الطلب، وبوجودها الخارجيّ شرطاً للوجوب والمصلحة التي تكون في الفعل الواجب، وأنَّ الأولى من قبيل الفتق،

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٦) من هذا الجزء.

والثانية من قبيل الرتق، وذلك مثل «الحرارة» التي تكون بوجودها العلميّ باعثة على أمر الطبيب بشرب المبرّد، وبوجودها الخارجيّ شرطاً في وجوب شرب الدواء المبرّد، ونفس شرب الدواء المبرّد الذي يكون صلاحه عبارة عن كونه رافعاً لتلك الحرارة.

**ومن الواضح** أنَّ المصلحة الأولى التي هي الحرارة المفروض كونها بوجودها شرطاً في وجوب شرب الدواء المبرّد، وبوجودها العلميّ باعثة على الإيجاب، بمعنى كونها بوجودها العلميّ شرطاً في الجعل وبوجودها الخارجيّ شرطاً في المجعول، لا تكون إلّا بمنزلة العلّة في وجوب شرب الدواء المبرّد من دون أن تكون موجبة لتعنون شرب الدواء بعنوان أصلاً.

وبناءً عليه فلا يُعقل أن تكون مثل «الحرارة المتأخّرة» مأخوذة شرطاً في وجوب الشرب المذكور فعلاً؛ لأنَّ ذلك موجب لتقدّم الحكم على الموضوع، فلو اتّفق أنَّ الحادث المتأخّر كان مقتضياً للإيجاب المتقدّم لم يمكن أخذه شرطاً في الوجوب المتقدّم، بل يتعيَّن حينئذٍ جعل الوجوب مطلقاً، ولو صادف اتّفاق عدم ذلك المتأخّر محافظة على حصول تلك المصلحة في مورد اتّفاق حصوله.

**نعم**، لو لم تكن العلّة والداعي على الإيجاب إلّا المصلحة الحاصلة بنفس الفعل الواجب، وكانت المصلحة الباعثة على جعل الوجوب هي نفس المصلحة القائمة بالفعل كان ذلك الوجوب وجوباً مطلقاً، بمعنى كونه غير مشروط بشيء، فليس شرط الوجوب إلّا عبارة عما يكون بوجوده العلميّ علّةً باعثةً على الإيجاب.

وأمّا ما يكون دخيلاً في مصلحة نفس الفعل الواجب فليس إلّا عبارة عمّا يكون شرطاً وقيداً في الواجب الذي هو أجنبيّ عن شرط نفس الوجوب.

**فقد تلخّص**: أنَّ كلَّ ما كان بوجوده الخارجيّ شرطاً للمجعول يكون بوجوده العلميّ شرطاً للجعل، ولا عكس - أعني أنّه ليس كلّ ما هو شرط للجعل بوجوده العلميّ يكون شرطاً للمجعول بوجوده الخارجيّ - وذلك كما لو كان وجوده الخارجيّ متأخّراً عن المجعول، فإنّه يكون شرطاً للجعل، ولا يكون شرطاً للمجعول، فالقول بجواز الشرط المتأخّر مبنيّ على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول، وكما لو كانت المصلحة الباعثة على الأمر هي نفس المصلحة القائمة في الفعل؛ لما عرفت من لزوم كون الوجوب في مثل ذلك مطلقاً لا مشروطاً.

**وتوضيح**[1] ما تقدّم يتوقّف على تمهيد مقدّمات*:

المقدّمة الأولى في حقيقة الواجب المشروط

**الأولى**: أنّه قد تقدّم مرارًا[2] أنَّ كلَّ ما أخذ في الحكم مفروض الوجود فهو موضوع لذلك الحكم، وقد يعبّر عنه بشرط الحكم، ورُبّما عبّر عنه بسبب الحكم، سواء كان ذلك بلسان القضيّة الشرطيّة كأن يقول: «حجّ إن استطعت»، أو كان بلسان آخر مثل أن يقول: «يجب الحجّ على المستطيع»، أو يقول: «يجب إكرام العالم»، فإنّ الاستطاعة والمستطيع والعالم أخذت مفروضة الوجود، ومرجع الكلّ إلى القضيّة الحقيقيّة التي عرفت أنّها تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها مأخوذ من عقد الوضع، وتاليها مأخوذ من عقد الحمل، فيُقال: إنَّ كلّما وجد وكان مستطيعاً وجب الحجّ عليه، وكل من وجد وكان عالماً وجب إكرامه.

المقدّمة الثانية في كيفيّة تعلّق التكليف بالفعل

**المقدّمة الثانية**: أنّ كلَّ حكمٍ تكليفيّ موجّه إلى أيّ مكلفٍ لا بُدَّ فيه من أمور ثلاثة:

المكلَّف: وهو من توجّه إليه ذلك التكليف وخوطب به، والمكلَّف به: وهو ما تعلّق به ذلك التكليف، أعني ما هو المطلوب من المكلّف، وملاك التكليف: وهو المصلحة الداعية للمولى على جعل ذلك التكليف، وقد يعبّر عن ذلك بغرض التكليف.

---

* لا يخفى أنَّ تفصيل ما في هذه المقدّمات الأربع لم يكن فيما أفاده (دام ظلّه) مذكوراً على هذا النحو من ترتيب المقدّمات المذكورة هنا، بل كان مجموع ما فيها مستفاداً ممّا في طيّ ما أفاده من الأمور الثلاثة التي نذكرها بعد الفراغ عن هذه المقدّمات.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٨ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٩٦) من هذا الجزء.

فإن كان التكليف مقصوراً على هذه الثلاثة، ولم يكن له الجزء الرابع الذي* سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - كان ذلك التكليف مطلقاً**.

و إن كان له جزء رابع وهو ما يُؤخذ فيه مفروض الوجود بالتفصيل المتقدّم في المقدّمة الأولى كان ذلك التكليف بالقياس إلى ذلك الذي أخذ فيه مفروض الوجود مشروطاً.

المقدّمة الثالثة في ملاك التكليف

**المقدّمة الثالثة:** أنّ ملاك التكليف وشرطه المأخوذ فيه فرض وجوده المعبّر عنه بموضوع التكليف، وإن كان لكلٍّ منهما الدخل في ذلك التكليف إلّا أنّ الأوّل له الدخل في أصل جعل التكليف وإنشائه من جانب المولى، والثاني له الدخل في تحقّقه المعبّر عنه بفعليّته؛ لما عرفت من كونه مأخوذاً فيه مفروض الوجود، وأنّ التكليف المجعول إنّما كان على تقدير وجوده.

---

* **قلتُ:** بمعنى أنّ التكليف لم يكن موقوفاً إلّا على هذه الثلاثة، فيكون ذلك التكليف مطلقاً في مقابل المشروط الذي يتوقّف على شيء آخر غير الثلاثة المذكورة، وتوقّف التكليف على من يتوجّه إليه وعلى مصلحة التكليف واضح.

وأمّا توقّفه على ما يتعلّق به فعلى الظاهر أنّ المراد به هو التوقّف على إمكانه، بمعنى كونه مقدوراً للمكلّف، فإنّ التكليف و إن كان مشروطاً بالقدرة لكن لمّا كانت القدرة من الشرائط العامّة لم يكن اشتراطها مخلّاً بكون التكليف مطلقاً، فإنّ تقسيمه إلى المطلق والمشروط إنّما يلاحظ به ما عدا الشرائط العامّة، و إلّا فإنّ كلّ تكليف لا بُدّ أن يكون مشروطاً بالنسبة إلى الشرائط العامّة.

** **قلتُ:** لا يخفى أنّ تسمية مثل هذا التكليف بكونه مطلقاً اصطلاح محض، و إلّا فإنّه معلّق على وجود من يتعلّق به التكليف، فيكون التكليف مشروطاً بوجوده، ولعلّ الإطلاق بالمعنى المذكور هو المشار إليه فيما تقدّم في موارد الخلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة من إمكان إطلاق التكليف في الثانية، ولكن بالمعنى المزبور لا الإطلاق الحقيقيّ، فإنّه معقول في القضيّة الحقيقيّة.

**و إن شئت** فسمّي الأوّل بشرط الجعل، والثاني بشرط المجعول، ولأجل هذا الفرق الذي ذكرناه كان تأخّر الثاني عن تحقّق التكليف وتقدّمه على تحقّقه زماناً محالاً، لكونه خلفاً لما فرض من أخذ تقدير وجوده في ذلك التكليف، بل لا بُدَّ من مقارنته له زماناً، و إن تقدّم عليه رتبة، بخلاف الأوّل، فإنّه لمّا كان له المدخليّة في أصل جعل التكليف و إصداره من المولى كان من الممكن تقدّمه عليه أو تأخّره عنه، كما يمكن أن يكون مقارناً له.

**والسرّ في ذلك**: أنّ المصلحة التي تكون ملاحظة المولى لها وعلمه بها داعيّاً له على إيجاد ذلك التكليف و إصداره لا يفرق فيها بين أن تكون متقدّمة على التكليف، أو متأخّرة عنه، أو مقارنة له، فإنّه رُبّما كان ما تقدّم فيما مضى مقتضياً لأن يجعل الشارع التكليف الفلانيّ، كما أنّه رُبّما كان حصول الشيء فيما سيأتي ولو من جهة ترتّبه على الفعل المطلوب، أو حصوله مقارناً لنفس التكليف مقتضياً لأن يجعل الشارع التكليف الفلانيّ، وفي هذا النحو ممّا له المدخليّة في التكليف يكون علم الآمر بحصوله بأحد الأنحاء الثلاثة - أعني متقدّماً أو مقارناً أو متأخّرًا - مؤثّراً في ذلك التكليف دون النحو الثاني.

المقدّمة الرابعة في كون التكليف كلّيّاً أو خاصًّا

**المقدّمة الرابعة**: أنّ التكليف المجعول إمّا أن يكون تكليفاً كلّيّاً موجّهاً إلى ما يدخل تحت عنوان كلّيّ، ومرجعه إلى القضيّة الحقيقيّة، وإمّا أن يكون تكليفاً خاصّاً موجّهاً إلى مكلّف خاصّ، ولا بُدَّ فيه من أن يكون المولى ناظراً إلى كلّ ما له الدخل في ذلك التكليف، فإن رأى أنّها مجتمعة في ذلك المكلّف الخاصّ صحّ له أن يوجّه إليه التكليف مطلقاً، غير معلّق على شيء ممّا رآها مجتمعة فيه.

وحينئذٍ يكون ذلك التكليف من قبيل القضيّة الخارجيّة، ويصحّ له أن يُوجه ذلك التكليف إلى ذلك المكلّف الخاصّ معلّقاً على شيء من تلك الأشياء المجتمعة فيه، إمّا لعدم علمه بتحقّقه أو لغير ذلك ممّا يدعوه إلى إنشائه معلّقاً، كان ذلك التكليف الخاصّ مشروطاً بذلك الشيء، وكان من هذه الجهة من قبيل القضيّة الحقيقيّة.

**وبالجملة**: فالقضيّة الحقيقيّة هي ما يكون التكليف فيها كلّيّاً على ما يدخل تحت عنوان كلّيّ ممّا أخذ فيه مفروض الوجود، أو كان التكليف فيها جزئيّاً موجّهاً إلى شخص خاصّ ولكن كان معلّقاً على شيء، مثل «أكرم زيداً إن جاءك» فإنّه ملحق بالقضيّة الحقيقيّة كما عرفت[1].

**أمّا** القضيّة الخارجيّة فلا يكون التكليف فيها إلّا شخصيّاً موجّهاً إلى شخص خاصّ، غير معلّق على شيء من الأشياء، وكان الآمر عالماً بتحقّق كلّ ما يمكن أن يكون له الدخل في توجّه ذلك التكليف إليه، فوجّهه إليه مطلقاً غير معلّق على شيء.

الفرق في التكليف بين القضيّة الخارجيّة والحقيقيّة

**إذا عرفت** هذه المقدّمات يظهر لك الفرق بين التكليف في القضيّة الخارجيّة، وبين التكليف في القضيّة الحقيقيّة، فإنّ التكليف في القضيّة الخارجيّة لا يكون له إلّا تلك الأجزاء الثلاثة المتقدّمة في المقدّمة الثانية - أعني المكلَّف، والمكلَّف به، وملاك التكليف - بخلاف التكليف في القضيّة الحقيقيّة، فإنّ له جزءاً رابعاً وهو موضوع التكليف - أعني ما أخذ فيه مفروض الوجود -، ومن هذا الفرق يظهر لك أمور:

**الأوّل**: أنّ التكليف في القضيّة الخارجيّة لا يكون إلّا مطلقاً لعدم كونه معلّقاً

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٨) من هذا الجزء.

على شيء أصلاً؛ لما عرفت[1] من أنّه لو علّق على شيء مثل «المجيء» في «أكرم زيداً إن جاءك» خرج عن كونه من قبيل القضيّة الخارجيّة، وألحق من هذه الجهة بالقضيّة الحقيقيّة.

**أمّا** التكليف في القضيّة الحقيقيّة فيمكن أن يكون مطلقاً، كما يمكن أن يكون مشروطًا*.

**الثاني**: أنّ التكليف في القضيّة الخارجيّة لا واسطة بين إنشائه وفعليّته، بل يكون إنشاؤه عين فعليّته سوى الاختلاف بينهما بالرتبة، بخلاف التكليف في القضيّة الحقيقيّة فإنّه لمّا كان إنشاؤه عبارة عن جعله على من يوجد من أفراد موضوعه لم يكن فعليّاً بمجرّد إنشائه، بل كان تحقّقه الفعليّ متوقّفاً على تحقّق موضوعه الذي أخذ فيه مفروض الوجود، وربّما تأخّر ذلك بزمان طويل عن زمن إنشائه وجعله.

**الأمر الثالث**: أنّ ما تقدّمت[2] الإشارة إليه من النزاع في أنّ المجعول في باب الأسباب الشرعيّة - مثل «سببيّة الزوال لوجوب الصلاة»، و«سببيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ» - هل هو المسبَّب، أو أنّ المجعول هو السببيّة، إنّما يتأتّى في القضيّة الحقيقيّة؛ لأنّ الحكم فيها لما كان على [ما] قدّر وجوده كان تحقّق ما قدر وجوده سبباً لتوجّه التكليف.

---

* كذا ببالي ممّا أفاده (دام ظلّه)، وإن كان الظاهر أن يقول بدل ذلك: (فلا يكون إلّا مشروطًا)؛ لما عرفت من أنّ القضيّة الحقيقيّة لا بُدّ فيها من أخذ شيء في الحكم مقدّر الوجود، وذلك معنى كونه مشروطاً، فتأمّل.

ولعلّ المراد من إطلاق التكليف في القضيّة الحقيقيّة هو ما تقدّمت الإشارة إليه في المقدّمة الثانية.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٠٢) من هذا الجزء.

في بيان السببيّة

فيقع الكلام في أنَّ تلك السببيّة، هل هي المجعولة شرعًا؟ أو أنَّ المجعول هو المسبّب عند وجود ذلك المسبّب، وإنّ السببيّة منتزعة من ذلك الجعل، وهو الحقّ والمختار.

**أمّا** القضيّة الخارجيّة فلا يجري فيها هذا النزاع؛ لما عرفت[1] من أنَّ الحكم فيها لم يُؤخذ فيه شيء مقدّر الوجود كي يتكلّم في أنَّ سببيّة ذلك الشيء هي المجعولة، أو أنَّ المجعول هو المسبّب، أعني الحكم.

**ثمّ إنَّه** ليس المراد ممّا ذكرناه في القضيّة الحقيقيّة - من كون المسبّب هو المجعول عند وجود موضوعه الذي هو السبّب، كما هو المختار - أنَّه لا جعل قبل وجود الموضوع المذكور، كي ترجع القضايا الحقيقيّة المتضمّنة للتكاليف إلى الإخبار بجعلها عند وجود موضوعاتها، كما أنَّه ليس المراد أنَّ الشارع جعل التكليف المذكور وأوجده قبل وجود ما أخذ معلّقاً عليه، كي يلزم الخلف، بل المراد أنَّ الشارع يجعل هذا التكليف عند وجود موضوعه بأن يكون وجود الجعل الآن ووجود المجعول وهو التكليف متأخّراً، ولا يُوجد إلّا بوجود موضوعه، كما عرفت تفصيله في درس الأربعاء[2]، فيكون ما نحن فيه نظير الوصيّة التمليكيّة المعلّق فيها ما جعل من التمليك على الموت، فإنَّه بالموت تتحقّق تلك الملكيّة[3] التي أنشأها سابقاً معلّقة على الموت، وهذا بخلاف التكليف المطلق -كما في القضيّة الخارجيّة- فإنَّه يتحقّق فعلاً عند إنشائه، نظير الملكيّة الحاصلة بالهبة الفعليّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ١/١٧٥.

**فقد**[1] **ظهر لك**: أنَّ المجعول في القضيّة الحقيقيّة سواء كان تكليفاً أو وضعاً هو الحكم على تقدير تحقّق ما أخذ فيه مفروض الوجود، فيكون المجعول الآن هو ذلك الحكم الذي يتحقّق في ظرفه بتحقّق ما جعل ذلك الحكم على تقدير وجوده.

في بيان رجوع الشرط

**ثمّ إنَّك** قد عرفت أنَّ ذلك الذي أخذ في الحكم تقدير وجوده، لا فرق فيه بين أن يُؤخذ بلسان الشرط، أو يُؤخذ بلسان الموضوع، بأن يجعل عنواناً ويقول: «المستطيع يجب عليه».

**نعم**، بينهما فرق من جهة أُخرى وهي أنَّ الظاهر ممّا أخذ بلسان الشرط أنَّ له المدخليّة في مصلحة الحكم، وملاكه، وما أخذ بلسان الموضوع يكون له المدخليّة في حسن الخطاب.

**وعلى أيّ حال** فهما من جهة توقّف فعليّة الحكم على تحقّق وجوده متساويان، ويبقى الكلام فيما يكون مركزاً لهذا التقييد، وقد نُقِل في التقريرات عن الشيخ ﷺ أنَّ المقيّد هو المادّة[2].

ويشكل عليه: بأنّه عليه لا يحصل الفرق بين ما هو مقدّمة الوجوب، وما هو مقدّمة الواجب، وكان سيدنا الأستاذ ﷺ يقول: إنَّ الشيخ ﷺ لم يقل بذلك، وإنّما قال: إنَّ المقيّد هو المنشأ؛ نظراً إلى أنَّ الإنشاء غير قابل للتقييد.

وعليه فلا يتوجّه على الشيخ ﷺ بأنَّ إنكاره الواجب المعلّق راجع إلى إنكار الواجب المشروط، وإنّه في الحقيقة اعتراف بصحّة الواجب المعلّق، ولكنّه يسمّيه واجباً مشروطاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٩ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٣٦/١، وما بعدها.

**وكيف كان**، فما يحتمل أن يكون القيد راجعاً إليه أحد أمور:

**الأوّل**: هو نفس المادّة، وبعد تقييدها به تتعلّق بها النسبة الطلبيّة.

**الثاني**: أنّه المادّة بلحاظ تعلّق النسبة الطلبيّة بها.

**الثالث**: أنّه نفس النسبة الطلبيّة.

**الرابع**: أنّه المادّة بعد تعلّق النسبة الطلبيّة بها.

**الخامس**: أنّه نفس المكلّف، فيلحقه القيد، ثمّ يتعلّق به الطلب.

**السادس**: أنّه المكلّف، ولكن بلحاظ تعلّق التكليف به[1].

**أمّا**[2] احتمال رجوع القيد إلى المادّة، فممّا لا يخفى فساده وإلّا لكان الواجب المشروط واجباً مطلقاً، ولكانت مقدّمة الوجوب داخلة تحت الطلب، فبقي لنا من الاحتمالات الأربعة السابقة ثلاثة احتمالات:

رجوع القيد إلى المادّة بلحاظ تعلّق النسبة الطلبيّة بها، ورجوعه إلى الهيئة، ورجوعه إلى المادّة بعد تعلّق الطلب بها، وهناك احتمال رابع وهو رجوعه إلى الجملة.

أمّا رجوعه إلى نفس مفاد الهيئة، فليس المراد به أنّ نفس الإنشاء يكون مقيّداً، لأنّه غير قابل للتعليق، بل المراد به أنّ المقيّد هو المنشأ، فإن أريد به أنّ نفس النسبة الطلبيّة مقيّدة، فلا شبهة في بطلانه؛ لكونها معنى حرفيّاً ملحوظاً باللحاظ الآليّ، فلا يكون قابلاً للتقييد، وإن أريد به أنّ المقيّد مفاد الهيئة بما هو قنطرة إلى المادّة، بحيث يكون المقيّد هو المادّة بلحاظ تعلّق الطلب بها، رجع إلى الوجه الأوّل من هذه الوجوه.

---

١. في النسختين بياض بمقدار عدّة أسطر.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

وإلى ذلك يرجع أيضاً احتمال رجوعه إلى الجملة، فصار الحاصل أن كلَّ واحدٍ من هذه الوجوه إن كان على نحو يكون ممكناً ومعقولاً رجع بعضها إلى بعض، ويكون مؤدّى الجميع واحداً.

ونتيجة الكلّ: أنّ مفاد الهيئة - أعني النسبة الطلبيّة - التي عنها ينشأ اتّصاف المادّة بالتُحتم والوجوب هو المقيّد، وأنّه قبل تحقّق القيد لا تتّصف المادّة بالوجوب، وإنّما تتّصف به بعد تحقّق القيد.

وهكذا الحال في جميع القضايا الشرطيّة سواء كان التالي فيها قضيّة إنشائيّة طلبيّة، أو كان التالي فيها قضيّة حمليّة، فإنّه لا يكون المقيّد بمفاد المقدَّم فيها معنى أفراديّاً بلا لحاظ طروّ النسبة عليه - أعني نفس المادّة - فيما يكون التالي نسبة طلبيّة، أو نفس المحمول فيما يكون التالي قضيّة حمليّة، أو ما يرجع إليها من الجملة الخبريّة الفعليّة، بل لا بُدَّ أن يكون المقيّد هو ذلك الفرد بلحاظ طروّ النسبة عليه، سواء كانت نسبة طلبيّة، أو كانت نسبة خبريّة، وإليه يرجع ما ذكره التفتازانيّ من تعريف القضيّة الشرطيّة: «بأنّها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى»[1].

**فإن شئت، فقل:** إنّ المعلّق والمقيّد هو المعنى الأفراديّ بلحاظ طروّ النسبة عليه.

**وإن شئت، فقل:** إنّ المقيّد هو النسبة، ولكن لا بنفسها، ولكن بما أنّها عارضة على المعنى الأفراديّ، ومرجعه إلى أنّ المقيّد ذلك المعنى الأفراديّ بلحاظ طروّ النسبة عليه.

---

١. إنّ هذا تعريف للقضيّة الشرطيّة المتّصلة التي هي قسم من أقسام القضيّة الشرطيّة وليس للقضيّة الشرطيّة مطلقًا، يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازانيّ: ٦٥.

**أو شئت فقل:** إنَّ المقيّد هو الجملة الواقعة تالياً في القضيّة الشرطيّة، أو إنَّ المقيّد هو المعنى الأفراديّ بعد طروّ النسبة عليه؛ إذ ليس المراد به أنَّ النسبة الطلبيّة بعدما تحققت وطرأت على المادّة واتصفت المادّة بأنَّها مطلوبة يكون القيد لاحقاً لتلك المادّة، فإنَّ ذلك أشبه شيء بالنسخ.

**وهكذا الحال** إن قلنا: إنَّ المقيّد هو مفاد الهيئة بعد طروّه على مفاد المادّة؛ إذ ليس المراد به أن القيد يعرضه بعد عروضه للمادّة واتصافها بأنَّها مطلوبة بأن يكون البعديّة بحسب الزمان، بل المراد البعديّة بحسب اللحاظ مع الاقتران بحسب الزمان، بل يمكن أن يُقال: إنَّهما مقترنان رتبة.

**وعلى أيّ حال** فيكون الحاصل: أنَّ القيد لاحق للمادّة بعد لحاظها معروضة للنسبة، وهو راجع حينئذٍ إلى ما تقدّم من أنَّ المقيّد هو المادّة بلحاظ كونها معروضة للنسبة، فتكون هذه الاحتمالات أشبه شيء بتعدّد العبارة مع وحدة المراد، فلا يهمّنا الإطالة في بيانها، وأنَّ الحقّ منها ما هو؛ لما عرفت من أنَّها من قبيل الاختلاف في التعبير، وأنَّ المراد من الكلّ هو كون القيد لاحقاً للمادّة بلحاظ طروّ النسبة عليها.

ومن ذلك يتّضح لك المراد ممّا يُقال: من أنَّ القيد يكون بعد الإسناد، أو أنَّه يكون قبله؛ إذ ليس المراد بالأوّل أن يقول: «أكرم زيداً إن جاءك»، ومن الثاني: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنَّه لا فرق بين العبارتين في أنَّ المقيّد إنَّما هو الإكرام بلحاظ كونه معروضاً للنسبة الطلبيّة، وإنَّما المراد أنَّ التقييد تارةً يطرأ على نفس المادّة، وبعد تقييدها بالقيد يتعلّق بها الطلب مقيّدة بذلك القيد، وأنَّ القيد إنَّما يلحقها بعد طروّ الطلب عليها، والأوّل مفاد الواجب بالوجوب المطلق الذي يكون نفس الواجب مقيّداً والوجوب فيه مطلق،

والثاني مفاد الواجب المشروط الذي عرفت أنّه لا تكون البعديّة فيه بعديّة بحسب الزمان[1]، بل ولا بحسب الرتبة، بل بحسب اللحاظ، فيلاحظ المادّة معروضة للنسبة الطلبيّة، أو النسبة الإسناديّة، ويلحقها القيد ملحوظة بهذا اللحاظ، ويكون النتيجة في النسبة الطلبيّة أنَّ الوجوب مقيّد بحصول ذلك القيد، ويكون لذلك القيد تقدّم رتّبيّ على الوجوب المتحصّل من مفاد النسبة الطلبيّة، وهكذا الحال في الجملة الخبريّة.

**وكيف كان** فقد تلخّص: أنَّ هذه الوجوه بعد تصحيحها وتخريجها على الوجه المعقول تكون راجعة إلى وجهٍ واحد، ومحصّله كون الوجوب مقيّداً بحصول ذلك القيد الذي علّق عليه، هذا كلّه في مقام الإثبات، وبحسب ما تقتضيه القواعد العربيّة.

**وقد عرفت**: أنّه في مقام الإثبات يكون المقيّد والمعلّق على الشرط هو نفس الوجوب المجعول على ما أخذ مقدر الوجوب، وأنَّ مرجع الشرط إلى الموضوع، ومرجع الموضوع إلى الشرط، ولا فرق فيما أخذ مقدّر الوجود في الحكم بين أن يُؤخذ شرطاً، أو عنواناً وموضوعاً، فإنَّ كلّاً من هذين يكون تقدير وجوده مأخوذاً في الحكم، ويكون الحكم مجعولاً على تقدير وجوده.

**فقد تلخّص**: أنَّ مقام الثبوت موافق لموافق لما يتحصّل من مقام الإثبات*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّا إنّما فررنا من جعل القيد راجعاً في مقام الإثبات إلى نفس مفاد الهيئة من جهة كونها معنى حرفيّاً لا يمكن أن يطرأه التقييد لاستدعائه اللحاظ الاستقلالي.

---

١. قوله: (الزمان) من نسخة (ب).

**ومن الواضح:** أنّه بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) من إرجاع القيد إلى المادّة بلحاظ تعلّق النسبة الطلبيّة بها يتأتّى الإشكال المذكور من جهتين، حيث إنّ لحوق القيد إلى المادّة المعروضة للطلب معناه رجوعه إلى المادّة المقيّدة بطرو مفاد الهيئة عليها، فيكون مفاد الهيئة قيداً للمادّة وجزءاً من المقيّد بالشرط، والأوّل - أعني أخذ مفاد الهيئة قيداً للمادّة - يستدعي لحاظها استقلالاً، كما يقتضيه أخذه مقيّداً، والثاني - أعني كون مفاد الهيئة جزءاً من المقيّد بالشرط أيضًا - يستدعي لحاظه استقلالاً؛ فإنّه وإن لم يكن بنفسه هو المقيّد بالشرط إلّا أنّه جزء من المقيّد به، حيث إنّ المقيّد بالشرط على هذا الوجه هو المادّة المطلوبة، فيكون الطلب جزءاً من المقيّد بالشرط، فينبغي أن يكون ملحوظاً مستقلّاً، كما لو كان بنفسه هو المقيّد بالشرط.

أجاب (دام ظلّه) حسب ما فهمته منه (دام ظلّه): أنّ المقيّد بالشرط ليس هو المادّة المقيّدة بأنّها مطلوبة، كي يعود المحذور من وجهين، بل المقيّد به إنّما هو نفس المادّة المعروضة للطلب، بحيث يكون الطلب خارجاً عن حيّز التقييد، ولكن حيث إنّه لحق القيد للمادّة التي هي معروضة له، فلا جرم يكون النتيجة انحصار تعلّق الطلب بالمادّة بمورد وجود القيد.

**قلتُ:** والطلب بَعْدُ محتاج إلى التأمّل؛ فإنّ القيد - أعني الشرط - إن رجع إلى نفس المادّة، ولم يكن للطلب مساس به، فلا بُدَّ أن يكون الطلب غير مقيّد به، وإن رجع إلى المادّة المعروضة للطلب على وجه يكون لعروض الطلب عليها مدخليّة في ذلك التقييد لزم ما تقدّم[1] من أنّ اللازم عليه هو لحاظه استقلالاً.

ولعلّ المراد أنّ التقييد لمّا كان تضييقاً لما يرد عليه، فإن كان ما يرد عليه التقييد هو نفس مفاد المادّة لم يكن ذلك موجباً للتقييد في ناحية الطلب، و إن كان ما يرد عليه التقييد هو الحصّة من تلك الطبيعة التي هي مفاد المادّة - أعني الحصّة التي عرض عليها الطلب - بحيث إنّ الأمر في مقام إيراد القيد على مفاد المادّة لم يلاحظ نفس الطبيعة، بل لاحظ الطبيعة التي تكون تحت الطلب،

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٩) و (٤٢٠) من هذا الجزء.

في أنّ الجملة الخبريّة مركّبة

**والحاصل**[1]: أنّ المتحصّل من الجملة الخبريّة فعليّة كانت أو اسميّة مركّب ناقص تقييديّ، والمتحصّل من الجملة الطلبيّة هو اتّصاف مفاد المادّة بالطلب، وذلك المركّب الناقص التقييدي في الجملة الخبريّة الواقعة تالياً في الجملة الشرطيّة، واتّصاف مفاد المادّة بالطلب في الجملة الطلبيّة الواقعة تاليّاً في الجملة الشرطيّة هو المعلّق على الشرط، ففي مثل «أكرم زيداً إن جاءك» يكون المعلّق على المجيء في مقام الطلب والواقع هو اتّصاف «الإكرام» بالطلب.

وهذا المعنى ممّا لا إشكال فيه، وإنّما كان كلامنا في مقام الإثبات، وأنّ القيد المستفاد من الشرط بماذا يتعلّق بحسب القواعد العربيّة، فنقول:

---

وأورد القيد على تلك الطبيعة التي رأها تحت الطلب، فإنّه حينئذٍ يكون الطلب منحصراً في مورد وجود ذلك القيد، وإن لم يكن مقيّداً قصداً بمعنى أنّ ذلك الطلب المستفاد من الهيئة لا تقييد فيه في نفسه أصلاً وإنّما طرأ التقييد على الطبيعة التي رآها الآمر تحت الطلب، ولأجل ضيق ما تحت الطلب يتضيّق واقع الطلب قهراً لا الطلب الذي دلّت عليه الهيئة.

**وفيه**: أنّ مجرّد كون ما تحت الطلب مقيّداً لا يُوجب تقييداً في واقع الطلب، وإلّا لكان الطلب المتعلّق بالصلاة المقيّدة بالوضوء مقيّداً بذلك القيد.

اللّهُمَّ إلّا أن يفرّق بينه وبين ما نحن فيه: أنّ ما نحن فيه يكون الطلب ملحوظاً طروّه على مفاد المادّة قبل طروّ التقييد عليها؛ فإنّه يورد القيد على المادّة الملحوظ تعلّق الطلب بها، بمعنى أنّ تلك المادّة في ذلك الحال تكون مقيّدة بهذا القيد، فقهراً ينحصر الطلب بوجود ذلك القيد، بخلاف ما ذكرناه من المثال، فإنّ الملحوظ فيه أوّلاً هو تقييد الصلاة بالوضوء، ثمّ يورد الطلب على ما هو مقيّد بذلك القيد، فلا يلزمه أن يكون واقع الطلب مقيداً بذلك القيد، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

المقدّمة الأولى في تحقيق الواجب المشروط

لا ريب في أنَّ التعليق لا يمكن أن يكون راجعاً إلى معنى أفراديّ، فإنَّه غير قابل للتعليق، وإنَّما القابل له هو الجملة حيث إنَّ مفاد القضيّة الشرطيّة هو الحكم بثبوت نسبة على تقدير أُخرى، فلا يصحّ أن يُقال: إنَّ المقيّد بالشرط هو مفاد المادّة، أو إنَّه مفاد نفس الهيئة، فإنَّهما مضافاً إلى كون مفاد كلٍّ منهما معنىً أفراديّاً غير قابل لأن يكون هو المعلّق على الشرط، أنَّ الأوّل لا يمكن أن يكون هو المقيّد بالشرط؛ إذ لو فرض كون الشرط راجعاً إلى المادّة لزم رجوع الواجب المشروط إلى الواجب المطلق، وأنَّ الثاني لا يمكن أيضاً أن يكون هو المقيّد من جهة كونه معنىً حرفيّاً غير قابل لطروّ التقييد عليه.

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المقيّد بالشرط هو المادّة الملحوظ تعلّق الطلب - أعني المادّة - بعد عروض الطلب لا أنَّ الطلب والتقييد بالشرط يكونان واردين على المادّة في عرضٍ واحد، وإلّا لعاد المحذور السابق من كون مفاد المادّة معنى أفراديّاً غير قابل لأن يكون هو المعلّق على الشرط، بل إنَّ التقييد بالشرط يكون وارداً على المادّة بعد عروض الطلب عليها واتّصافها به على وجه يكون طروّ الطلب عليها واتّصافها به متقدّماً رتبة على تعليقها على الشرط وتقييدها به، ويكون الحاصل من ذلك أنَّ المقيّد بالشرط هو المادّة المتّصفة بالطلب من حيث إنَّها متّصفة به، فيرجع بالآخرة إلى أنَّ المقيّد هو اتّصاف المادّة بالطلب، وحينئذٍ فيكون مقام الإثبات موافقاً لمقام الثبوت، ويكون المتوقّف على الشرط والمعلّق عليه هو اتّصاف المادّة بالطلب.

وهكذا الحال فيما لو أخذ ذلك الشرط عنواناً وموضوعاً وأبدلت القضيّة الشرطيّة بالقضيّة الحمليّة، وبدّل قولنا: «حجّ إن استطعت» إلى قولنا: «إنَّ المستطيع يجب عليه الحجّ»؛ لما عرفت من رجوع القضيّة الحمليّة الحقيقيّة

إلى القضيّة الشرطيّة التي يكون المقدّم فيها مأخوذاً عن عنوان الموضوع، والتالي فيها مأخوذاً من ناحية المحمول.

**قد يُقال:** إنّكم إذا أرجعتم الشرط إلى موضوع التكليف المأخوذ موضوعاً في القضيّة الحقيقيّة المحكوم فيها على ما هو مقدّر الوجود كان البحث عن كون الحكم المجعول مقيّداً، أو أنّ المقيّد هو المادّة ساقطاً بالمرّة؛ إذ لا تقييد في الوجوب فيما نحن فيه أصلاً، ولا في مادّة الواجب، ولم يكن عندنا إلّا جعل الوجوب على تقدير شيء، فإنّ الشارع يأخذ الشرط أو الموضوع مفروض الوجود، ويجعل الوجوب على ذلك الذي أخذه مقدّر الوجود شرطاً كان أو موضوعاً في القضيّة الحقيقيّة من دون خلل وتقييد في ناحية ما جعله من الوجوب، سواء كان مستفاداً من الهيئة أو مستفاداً من مادّة الوجوب، ومرجع هذا القول إلى أنّ الشرط يكون قيداً للمكلّف، أو موضوع التكليف.

**وكيف كان** فهذا التقرير إنّما يتوجّه في مقام الثبوت، لأنّ الحاكم يأخذ شيئاً مفروض الوجود، ويجعل الوجوب على تقدير وجوده، فلا يكون ما أخذ فرض وجوده مقيّداً ومضيّقاً لدائرة الوجوب المجعول، أمّا في مقام الإثبات فلا شبهة في أنّ الشرط قيد ولا بُدّ له من مقيّد.

وحينئذٍ فيقع الكلام في أنّ المقيّد هل هو المادّة أو مفاد الهيئة أو المجموع المركّب منهما؟ وهكذا الحال فيما يُؤخذ موضوعاً في القضيّة الحقيقيّة.

**هذا** تمام الكلام في المقدّمة الأولى من المقدّمات التي نذكرها لتحقيق الواجب المشروط.

المقدّمة الثانية في الفرق بين قيود الواجب والوجوب

**المقدّمة الثانية:** أنّه قد تقرّر في علم العربيّة أنّ الفعل كما يلابس

الفاعل يلابس المفعول به، والزمان، والمكان، والآلة، وغير ذلك ممّا يرتبط به الفعل حتّى الحال.

**فنقول:** إنَّ ما يلابس الفعل من الزمان، والمكان، والحال، ونحو ذلك من ملابساته تارةً يكون غير داخل تحت قدرة المكلّف، وأخرى يكون داخلاً تحت القدرة.

**وإن شئت فقل:** إنَّ القيد تارةً يكون مقدوراً، وأخرى يكون غير مقدور.

وما كان غير مقدور لا شبهة في أنَّ التكليف المتعلّق بما يكون مقيّداً به لا يمكن أن يكون موجباً للإتيان به، لأنَّ ما لا يمكن أن تتعلّق به قدرة المكلّف وإرادته لا يمكن أن تتعلّق به إرادة المولى.

وحينئذٍ فلازم ذلك هو أن يكون الطلب المتعلّق بالفعل المقيّد بمثل هذا القيد متعلّقاً به من الجهة المقدورة للمكلّف، ويكون المحصّل من ذلك أنَّ تعلّق ذلك الطلب بذلك الفعل المقيّد بالقيد المذكور يكون معلّقاً على تحقّق ذلك القيد، فيكون وجوبه مشروطاً بحصول ذلك القيد من دون فرق في ذلك بين أن تكون المصلحة الداعيّة على إيجاب ذلك الفعل متوقّفة على حصول ذلك القيد، كما هو الغالب في الواجبات المشروطة، أو أن تكون المصلحة الباعثة غير متوقّفة على ذلك، ولكن لا يمكن إيجابه فعلاً لعدم التمكّن من تحصيل قيده، كما يُقال في الصوم نهاراً، فإنَّه قد ادّعى أنَّ مصلحته كاملة ومتحقّقة من أوّل المغرب، ولكن حيث لا يمكن جرّ الزمان، وقلب الليل نهاراً، لم يكن الطلب المتعلّق بالصوم نهاراً فعليّاً من أوّل المغرب، بل كان ذلك الطلب معلّقاً ومشروطاً بدخول النهار.

هذا كلّه فيما يكون القيد غير مقدور.

أمّا ما يكون مقدوراً كما في الحجّ عن استطاعة، والصلاة عن طهارة، ونحو ذلك من القيود التي يمكن أن تتعلّق بها إرادة العبد ويصحّ أن تقع متعلّقاً لإرادة المولى وطلبه، فإن كانت المصلحة الباعثة على تعلّق الأمر بذلك الفعل المقيّد بذلك القيد غير متوقّفة على تحقّق ذلك القيد، بل كانت المصلحة في الفعل المقيّد متحقّقة، سواء كان القيد موجوداً أو كان غير موجود، كانت تلك المصلحة موجبة لتعلّق الأمر المطلق بالفعل المقيّد بالقيد المذكور، بحيث يكون تعلّق الأمر بذلك الفعل المقيّد غير متوقّف على حصول ذلك القيد.

ومقتضى ذلك أنّ ذلك القيد لو لم يكن موجوداً لوجب على المكلّف إيجاده امتثالاً للأمر المتعلّق بالفعل المقيّد به، وإن كانت المصلحة الباعثة على تعلّق الأمر بذلك الفعل المقيّد بذلك القيد متوقّفة على حصول ذلك القيد على نحو لو فرض أنّ القيد لم يكن موجوداً لم تكن مصلحة في الفعل المقيّد به وإن كان تحصيل ذلك القيد مقدوراً، ففي هذه الصورة يكون الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد بالقيد المذكور معلّقاً ومشروطاً بحصول ذلك القيد، وأنّه قبل حصول ذلك القيد لا يكون ذلك المقيّد مطلوباً للمولى، فالواجب المطلق والواجب المشروط وإن كان المتعلّق في كلٍّ منهما هو الفعل المقيّد إلّا أنّ القيد في الأوّل لا يكون شرطاً في الوجوب، ولا يكون الوجوب مرتبطاً به ومعلقاً على حصوله، وفي الثاني يكون الوجوب المذكور مشروطاً ومعلّقاً على حصول ذلك القيد، فكما أنّ وجوب الصلاة إنّما يتعلّق بالصلاة المقيّدة بالطهارة، فكذلك وجوب الحجّ إنّما يتعلّق بالحجّ المقيّد بالاستطاعة، ولكنّ الفرق بينهما أنّ الوجوب في الأوّل غير مشروط بحصول الطهارة، وفي الثاني يكون الوجوب مشروطاً بالاستطاعة على وجهٍ لو لم تكن الاستطاعة حاصلة

لما كان الحجّ المقيّد بالاستطاعة واجباً، بخلاف وجوب الصلاة، فإنّ الصلاة المقيّدة بالطهارة تكون واجبة ولو لم تكن الطهارة حاصلة، ومقتضى ذلك أنّ الاستطاعة إذا لم تكن حاصلة لا تكون واجبة التحصيل لعدم وجوب المقيّد بها حينئذٍ، وأنّ الطهارة إذا لم تكن حاصلة وجب تحصيلها لتحقّق وجوب ما هو المقيّد بها حتّى في حال عدم حصولها.

في حال القيود المفروض وجودها

**والحاصل**[1]: أنّ كلّ شيء يلاحظ الواجب أو الوجوب بالقياس إليه، فإمّا أن لا يكون له نحو ارتباط بكلٍّ واحدٍ منهما، وإمّا أن يكون له نحو ارتباط، ولو بأن يكون ملابساً للفعل الواجب بأحد أنحاء التلبّسات من كونه صفة لفاعله، أو مفعوله، أو زماناً له، أو مكاناً له، أو حالاً له، ونحو ذلك ممّا يلابس الفعل.

فعلى الأوّل يكون خارجاً عمّا نحن فيه، فلا يكون الواجب ولا الوجوب بالقياس إليه، مطلقاً ولا مشروطاً، فإنّ الإطلاق والتقييد إنّما يتصوّر فيما يكون له نحو ارتباط بأحدهما، أمّا ما لا يكون له مساس وارتباط بأحدهما كطيران الطير - مثلاً - فلا يتصوّر الإطلاق والتقييد بالقياس إليه في كلٍّ منهما.

الضابط في تمييز مقدّمة الواجب والوجوب

وعلى الثاني فإن أُخذ ذلك الشيء في الوجوب المتعلّق بالفعل المرتبط به مفروض الوجود كان خارجاً عن تحت الطلب وكان من مقدّمات الوجوب، وإن لم يُؤخذ ذلك الشيء في الوجوب المذكور مفروض الوجود كان داخلاً تحت ذلك الوجوب، وكان من المقدّمات الوجوديّة لذلك الفعل الذي تعلّق به الوجوب.

وهذا هو الضابط والمائزبين مقدّمة الوجوب ومقدّمة الوجود، فكلّما أخذ

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٢ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

فرض وجوده في الوجوب؛ وكان الوجوب مجعولاً على تقدير وجوده كان خارجاً عن تحت هذا الوجوب، لاستحالة تعلّق الوجوب بما أخذ فرض وجوده في ذلك الوجوب، وكان من المقدّمات الوجوبيّة، وكان الوجوب المجعول على تقدير وجوده متعلّقاً بما عداه من القيود التي لم يُؤخذ فرض وجودها في ذلك الوجوب المجعول على تقديره، وما لم يُؤخذ فرض وجوده في ذلك الوجوب كان داخلاً تحته وكان من المقدّمات الوجوديّة لذلك الواجب.

في حال القيود الخارجة عن قدرة المكلّف

**ثمّ إنَّ** ما أخذ في الوجوب فرض وجوده إمّا أن لا يكون داخلاً تحت قدرة المكلّف، وذلك مثل «الزمان».

وإمّا أن يكون داخلاً تحت قدرته واختياره.

والأوّل يمكن أن يكون له الدخل في مصلحة الوجوب، كما أنّه له الدخل في مصلحة الواجب، بحيث إنّه قبل حصوله لا تكون مصلحة في الوجوب، كما أنّه لا مصلحة حينئذٍ في الفعل الواجب، فيكون شرطاً للوجوب خطاباً وملاكاً.

ويمكن أن لا يكون له الدخل في مصلحة الوجوب*، وإن كان له الدخل في الواجب، ولكن لعدم كونه مقدوراً لا يمكن أن يتعلّق الوجوب فعلاً بما قيّد به من الفعل، فيكون شرطاً للوجوب خطاباً لا ملاكاً.

---

* مثّل (دام ظلّه) لمصلحة الوجوب بالفتق، وللواجب وقيوده التي لها المدخلية في مصلحته بأجزاء ما يرتق به من ضبط ونحوه، فالفتق يقتضي الرتق، كما أنّ مصلحة الوجوب تقتضي الوجوب، وما يرتق به بمنزلة الواجب وقيوده وأجزاء، لا أجزائه الواجب وقيوده[1].

---

١. من قوله: «مثّل دام ظلّه لمصلحة الوجوب» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

**وبالجملة**: فإنَّ لنا مصلحة تقتضي أن يكون الفعل الفلانيّ واجباً، كما أنَّ ذلك الفعل إنَّما يكون ذا مصلحة إذا كان مقيّداً بالقيد الفلانيّ مثال ذلك الإفطار عمداً في نهار شهر رمضان، فإنَّ فيه جهة تقتضي إيجاب إطعام ستين مسكيناً، ونعبّر عن تلك الجهة بمصلحة الوجوب، وإطعام الستين مسكيناً الذي هو الواجب قد يكون له قيود لها المدخليّة في مصلحته، مثل كونه بالبُرلا بالشعير، ونعبّر عن هذه القيود بما له المدخليّة في مصلحة الواجب، فإن كان الزمان الذي أخذ شرطاً في وجوب الفعل له المدخليّة في مصلحة وجوبه، كما له المدخليّة في الفعل الواجب كان شرطاً للوجوب خطاباً وملاكاً.

وإن لم يكن له المدخليّة في مصلحة الوجوب، بل كان له مجرّد المدخليّة في الفعل الواجب كان شرطاً للوجوب خطاباً لا ملاكاً، وشرطيّة الأوّل إنَّما تكون لأجل مدخليّته في المصلحة، وشرطيّة الثاني إنَّما تكون لأجل مدخليّته في القدرة على الواجب المقيّد به، هذا في مقام الثبوت.

في حال أخذ الزمان قيداً في المتعلّق

**وأمّا في** مقام الإثبات، فيمكن أن يُقال: إنَّ الزمان إن أخذ بلسان القضيّة الشرطيّة مثل «إن دخل الوقت فصلِّ» كان ظاهراً في النحو الأوّل، وإن لم يُؤخذ بلسان القضيّة الشرطيّة، بل أخذ بلسان الظرف للفعل، مثل «صم في النهار» كان ظاهراً في النحو الثاني.

**وبعبارة أوضح**: أنَّ لنا مصلحة تُوجب تعلّق الوجوب بالفعل الفلانيّ بأن يكون حدوث الحادث الفلانيّ موجباً ومقتضياً لأن يتعلّق الوجوب بالفعل الفلانيّ، فيكون حدوث ذلك الحادث بمنزلة السبب في ذلك التكليف، ولا شكّ في أنَّ التكليف المجعول عند حدوث ذلك الحادث إنَّما يكون لمصلحة

داعية إلى جعله عند حدوثه، ونعبّر عن تلك المصلحة بمصلحة الوجوب، ولنا مصلحة تُوجب أن يكون ذلك الفعل الواجب مقيّداً بالقيد الفلانيّ، فالزمان الذي هو قيد في الفعل الواجب لا شبهة في كون مصلحة ذلك الفعل متوقّفة على كون ذلك الفعل مقيّداً به على وجه لو وجد فاقداً له لم يكن وافياً بتلك المصلحة - أعني مصلحة الفعل الواجب - وإلّا لم يُؤخذ الزمان قيداً فيه، فإن كان مع ذلك له المدخليّة في المصلحة التي أوجبت تعلّق الإيجاب بذلك الفعل المقيّد به كان شرطاً للوجوب خطاباً وملاكاً.

وإن لم يكن للزمان المذكور مدخليّة في المصلحة التي أوجبت تعلّق الإيجاب بالفعل المقيّد، وكان له محض المدخليّة في مصلحة ذلك الفعل الواجب، فمقتضى القاعدة أن يتعلّق الإيجاب الفعليّ بذلك الفعل المقيّد بالزمان المذكور لعدم توقّف مصلحة ذلك الوجوب على حصول ذلك الزمان، ولكن حيث كان الواجب هو خصوص الفعل المقيّد بذلك الزمان لا الفعل المطلق (لما عرفت[1] من مدخليّة الزمان في مصلحة ذلك الفعل الواجب، وإن لم يكن له المدخليّة في مصلحة وجوبه)[2] وكان ذلك الفعل المقيّد بذلك الزمان غير مقدور فعلاً لعدم القدرة على تحصيل قيده إلّا بجزّ الزمان لم يمكن أن يتعلّق به الإيجاب الفعليّ، بل تعلّق به الإيجاب على تقدير حصول ذلك الزمان، فكان اشتراط الزمان في هذا الوجوب من جهة توقّف القدرة على متعلّقه على حصول ذلك الزمان لا من جهة توقّف مصلحة الوجوب عليه.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٧) من هذا الجزء.

٢. وضع المقرّر ﷺ هذا المقطع بين قوسين، وفي نسخة (ب) كذلك.

وحينئذٍ فيكون له المدخليّة في صحّة توجّه التكليف لا في ملاك ذلك التكليف، فيكون شرطاً لذلك التكليف خطاباً لا ملاكًا*.

---

* **قلتُ:** توضيح ذلك: إنّه لا ريب أنّ الزمان أحد الحوادث، ولا ريب في أنّه قيد للفعل، كما أنّه لا ريب في أنّ الوجوب المتعلّق بذلك الفعل المقيّد بذلك القيد لا بُدّ أن يكون ناشئاً عن مصلحة تقتضي تعلّقه به.

**ثمّ إنّ** حدوث ذلك القيد المذكور - أعني الزمان - تارةً يكون له المدخليّة في المصلحة التي أوجبت تعلّق الوجوب بالفعل المقيّد بالزمان المذكور، مضافاً إلى كون تقيّد الفعل بالزمان المذكور ممّا له المدخليّة في مصلحة ذلك الفعل، وأخرى لا يكون له المدخليّة في مصلحة الوجوب وإنّما له المدخليّة في مصلحة الواجب، والأوّل - أعني كون الزمان له المدخليّة في مصلحة الوجوب - يكون بأحد وجهين:

**أحدهما:** أن تكون مصلحة الوجوب عين مصلحة الواجب بأن يكون لحدوث الزمان مدخليّة في حدوث المصلحة في الفعل المقيّد به على وجه قبل حدوث ذلك الزمان لا يكون مصلحة في الفعل المقيّد به، بحيث إنّه لو فرض محالاً إمكان إيجاد ذلك الفعل المقيّد بذلك الزمان قبل حدوث ذلك الزمان لكان خالياً من المصلحة، وتلك المصلحة الكامنة في الفعل المقيّد به الآتية من قبل حدوث الزمان كانت هي الداعيّة على إيجابه، فكان لحدوث الزمان المذكور مدخليّة في حدوث تلك المصلحة الكامنة في الفعل المقيّد به، وكانت تلك المصلحة هي الداعيّة على إيجاب ذلك الفعل المقيّد بالزمان المذكور، فكان لحدوث ذلك الزمان مدخليّة في مصلحة الوجوب، كما أنّ له الدخل في مصلحة الواجب، وكانت مصلحة الوجوب في هذا الفرض عين مصلحة الواجب.

**الوجه الثاني:** أن تكون المصلحة التي أوجبت تعلّق الوجوب بالفعل المقيّد بالزمان الخاصّ غير المصلحة الكامنة في ذلك الفعل المقيّد بذلك الزمان الخاصّ، وكان لحدوث ذلك الزمان مدخليّة في حصول تلك المصلحة الباعثة على تعلّق الوجوب بالفعل المقيّد بالزمان المذكور، بأن يكون هناك مصلحة تُوجب أن يكون حدوث ذلك الزمان بمنزلة السبب الموجب لتعلّق الإيجاب بذلك

الفعل المقيّد به بأن تكون نسبة حدوث ذلك الزمان إلى وجوب الفعل المقيّد به كنسبة الإفطار في نهار شهر رمضان إلى وجوب الكفّارة في أنّ له المدخليّة في المصلحة الباعثة على ذلك الوجوب، وفي كلا هذين الوجهين يكون حدوث الزمان شرطاً للوجوب المذكور خطاباً وملاكاً لمدخليّته في المصلحة الباعثة عليه في كلٍّ من هذين الوجهين.

**نعم**، على الوجه الأوّل منهما يكون له المدخليّة في مصلحة الواجب، كما أنّ له المدخليّة في مصلحة الوجوب، حيث إنّ مصلحة الواجب تكون في الوجه الأوّل عين مصلحة الوجوب، لكن على الوجه الثاني لا يلزم منه أن يكون له المدخليّة في مصلحة الفعل الواجب، وإن كان له المدخليّة في مصلحة الوجوب؛ إذ من الممكن أن لا تكون مصلحة ذلك الفعل الذي تعلّق به الإيجاب بواسطة المصلحة الآتية من قبل حدوث الزمان متوقّفاً على تقييده بالزمان بحيث كان وقوعه في الزمان المذكور أجنبيّاً عن مصلحة ذلك الفعل و إن كان وقوعه فيه قهريّاً، بل يمكن أن لا يكون الفعل المذكور ذا مصلحة أصلاً للاكتفاء في صحّة الأمر به بالمصلحة الباعثة على تعلّق الأمر به و إن كان في نفسه خالياً عن المصلحة، كما أنّه من الممكن أن يكون لوقوع الفعل في الزمان المذكور مدخليّة في مصلحته، كما كان لحدوثه مدخليّة في مصلحة وجوبه.

ومع هذا كلّه فإنّ إمكان الوجه الثاني بكلا هذين الشقّين محلّ تأمّل و إشكال منشؤه أنّ الأحكام إنّما تكون تابعة للمصالح في نفس المتعلّق دون الحكم نفسه، فلا يمكن أن يكون الحكم ناشئاً عن مصلحة في نفسه مع قطع النظر عن المصلحة في المتعلّق، كما هو مقتضى الوجه الثاني بكلا شقّيه.

**وكيف كان** فإنّ الغرض أنّ الزمان في كلا هذين النحوين من الوجه الأوّل يكون شرطاً للوجوب خطاباً وملاكاً على وجه لو أمكن إيجاد الفعل المقيّد به قبل حدوثه لم يكن مأموراً به؛ إذ لا وجوب قبل حدوث ذلك الزمان.

وأمّا الوجه الثاني، أعني ما لم يكن لحدوث الزمان فيه مدخليّة في وجوب ذلك الفعل المقيّد بذلك الزمان على وجه لو فرض محالاً إمكان الإتيان بالفعل المقيّد بذلك الزمان قبل حدوث الزمان المذكور لكان واجباً فعلاً؛ لعدم توقّف

مصلحة وجوبه على حدوث ذلك الزمان، فلا يكون حدوث الزمان فيه شرطاً للوجوب ملاكاً، بل يكون شرطاً له خطاباً فقط، ومنشؤه عدم القدرة على ذلك الفعل المقيّد بالزمان المذكور قبل حدوث ذلك الزمان، انتهى.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس المراد من هذا القسم أن يكون الأمر خالياً من المصلحة الباعثة على تعلّقه بذلك الفعل المقيّد بالزمان؛ إذ لا بُدَّ في الأمر أن يكون ناشئاً عن مصلحة، بل المراد أنّ حدوث تلك المصلحة لا يتوقّف على حدوث ذلك الزمان، إمّا لأجل أنّ المصلحة في الفعل المقيّد بذلك الزمان كانت هي الباعثة على تعلّق الأمر به، ولم تكن مصلحة هذا الفعل المقيّد بالزمان متوقّفة على حدوث ذلك الزمان، فيكون الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان نظير الأمر المتعلّق بالصلاة المقيّدة بالوضوء في أنّه ناشئ عن المصلحة في المقيّد بالقيد المذكور - أعني الزمان في الأوّل والوضوء في الثاني - وأنّ حدوث تلك المصلحة لا يكون متوقّفاً على حدوث ذلك القيد، بل الفعل المقيّد بالقيد المذكور يكون واجداً للمصلحة الباعثة على إيجابه ولو لم يكن القيد المذكور موجوداً فعلاً، ومقتضاه أن يتعلّق الأمر فعلاً بالفعل المقيّد بالقيد المذكور في كلّا المثالين.

ولكن حيث كان القيد في الأوّل غير مقدور كان الأمر المتعلّق بالمقيّد به مشروطاً بحصوله، فيكون الشرط شرطاً خطابياً لا ملاكياً، وحيث كان القيد في المثال الثاني مقدوراً كان الأمر المتعلّق بالمقيّد به غير مشروط بحصوله، بل تعلّق الأمر به مطلقاً، ومقتضاه إيجاب تحصيله على المكلّف.

وإمّا لأجل أنّ المصلحة الباعثة على تعلّق الأمر بالفعل المقيّد بالزمان غير المصلحة القائمة بالفعل المذكور.

إمّا لأجل أنّه لا مصلحة فيه، أو أنّ فيه مصلحة، ولكن لم تكن هي الباعثة على الأمر، بل كان الباعث على الأمر بالفعل المقيّد به مصلحة أُخرى اقتضت تعلّق الأمر بالفعل المقيّد بالزمان، ولم يكن حدوث تلك المصلحة متوقّفاً على حدوث ذلك الزمان.

**وعلى أيّ حال** فلا يكون لحدوث الزمان مدخليّة في المصلحة الباعثة على تعلّق الأمر بالفعل المقيّد به، فلا يكون شرطاً ملاكياً، بل يكون شرطاً خطابياً،

فكان الشرط الخطابيّ على نحوين كالشرط الملاكيّ، فكما أنَّ الشرط الملاكيّ ما كان له المدخليّة في المصلحة الباعثة على الأمر بالفعل المتعلّق به، سواء كانت تلك المصلحة هي القائمة بالفعل المقيّد بالزمان، أو كانت هي المصلحة في نفس الأمر المذكور، فكذلك الشرط الخطابيّ هو ما لم تكن المصلحة الباعثة على تعلّق الأمر بالفعل المقيّد به متوقّفة على حدوثه، سواء كانت تلك المصلحة هي القائمة بالفعل المقيّد بالزمان، أو كانت المصلحة في نفس الأمر المذكور.

في حال أخذ الزمان قيداً في التكليف

والمتحصّل من جميع ما قدّمناه أنَّ الزمان المأخوذ قيداً إمّا أن يكون شرطاً ملاكاً وخطاباً، أو خطاباً لا ملاكاً؛ فإنَّ الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد به لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن مصلحة، فإن كان لحدوث الزمان مدخليّة في تلك المصلحة على وجه يكون حدوث الزمان موجباً لحدوث تلك المصلحة كان حدوث ذلك الزمان شرطاً في الأمر ملاكاً وخطاباً، و إن لم يكن حدوث تلك المصلحة متوقّفاً على حدوث الزمان كان حدوث ذلك الزمان شرطاً في الأمر المذكور خطاباً لا ملاكاً، من دون فرق في هذين القسمين بين أن تكون المصلحة الباعثة على الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان هي المصلحة في نفس ذلك المتعلّق بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح في متعلّقاتها، أو تكون تلك المصلحة في نفس ذلك الأمر و إن لم يكن في المتعلّق المذكور مصلحة بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح في أنفسها، و إن لم تكن مصلحة في متعلّقاتها.

**والحاصل:** أنّا إن قلنا بأنَّ الأمر تابع للمصلحة في متعلّقه فإن كانت المصلحة في متعلّقه - أعني الفعل المقيّد بالزمان - متوقّفاً حدوثها على حدوث الزمان كان الزمان شرطاً فيه خطاباً وملاكاً، و إن لم يكن حدوث المصلحة المذكورة في الفعل المقيّد بالزمان المذكور متوقّفة على حدوث الزمان كان الزمان شرطاً في الأمر خطاباً لا ملاكاً.

و إن قلنا بأنَّ الأمر تابع للمصلحة في نفسه و إن لم يكن متعلّقه ذا مصلحة، فإنَّ تلك المصلحة الباعثة على الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان متوقّفاً حدوثها على حدوث ذلك الزمان كان حدوث ذلك الزمان شرطاً خطاباً وملاكاً، و إلّا كان حدوث الزمان شرطاً في الأمر المذكور خطاباً لا ملاكاً.

**ثمّ إنّ** الظاهر أنّه لا خصوصيّة في هذا التقسيم للزمان من بين القيود الخارجة عن القدرة، بل ينبغي أن يكون هذا التقسيم جارياً في كلّ قيد غير مقدور، فكلّ قيد خارج عن القدرة إن كان له الدخل في المصلحة الباعثة على إيجاب الفعل المقيّد به بحيث كان حدوث تلك المصلحة متوقّفاً على حدوثه كان شرطاً في ذلك الوجوب خطاباً وملاكاً.

وإن لم يكن له الدخل في المصلحة المذكورة على وجه لا يكون حدوث المصلحة الداعية على إيجاب الفعل المقيّد به متوقّفاً على حدوثه كان شرطاً لذلك الإيجاب خطاباً لا ملاكاً؛ إذ لا يكون حينئذٍ لحدوثه الدخل في حدوث ملاك ذلك الإيجاب، و إنّما يكون لحدوثه محض المدخليّة في القدرة على الفعل المقيّد به، فيكون حدوثه محقّقاً للقدرة على الفعل المقيّد به، فيكون مصحّحاً لتوجّه الخطاب بالفعل المقيّد به، فيكون شرطاً لتوجّه ذلك الخطاب، فيكون شرطاً خطابيّاً من دون فرق في ذلك كلّه بين أن نقول بتبعيّة الأحكام للمصالح في متعلّقاتها، أو نقول بتبعيّتها للمصالح في أنفسها و إن لم تكن مصلحة في نفس متعلّقاتها، فما يكون شرطاً للتكليف بالفعل المقيّد به خطاباً وملاكاً كان حدوث المصلحة الباعثة على ذلك التكليف متوقّفاً على حدوثه، سواء كانت تلك المصلحة في ذلك الفعل المقيّد به، أو كانت في نفس التكليف المتعلّق بذلك الفعل المقيّد به، وما يكون شرطاً خطاباً لا ملاكاً لم يكن حدوث تلك المصلحة الباعثة على التكليف المتعلّق بالفعل المقيّد به متوقّفاً على حدوثه، بل كانت تلك المصلحة الباعثة على التكليف المتعلّق بالفعل المقيّد به متحقّقة في حال وجود ذلك القيد وفي حال عدمه، سواء كانت تلك المصلحة في الفعل المقيّد به، أو كانت في نفس التكليف المتعلّق بالفعل المقيّد به من دون فرق في ذلك كلّه بين أن يُؤخذ ذلك القيد بلسان الشرط، أو يُؤخذ بلسان الموضوع، أو بلسان آخر ممّا يتضمّن ربط ذلك القيد بالفعل المأمور به.

مثال الأوّل أن يقول: «إن دخل الوقت فصلّ»، ومثال الثاني أن يقول: «الوقت الفلانيّ تجب الصلاة فيه»، ومثال الثالث أن يقول: «صلّ عند الوقت الفلانيّ» والمثال الثالث ظاهر في المدخليّة خطاباً لا ملاكاً، والمثال الأوّل ظاهر في

المدخليّة ملاكاً وخطاباً، والمثال الثاني محلّ تأمّل، ولا يبعد أن يدّعى ظهوره في المدخليّة خطاباً وملاكاً.

**وعلى أيّ حال** فلا يكون ذلك التكليف متحقّقاً إلّا في ظرف وجود ذلك القيد، إمّا لأنّ له المدخليّة في صحّة ذلك التكليف خطاباً وملاكاً، و إمّا لأنّ له المدخليّة في صحّته خطاباً لا ملاكاً.

وهذا بخلاف القيود الاختياريّة، فإنّ ما كان منها بحيث يتوقّف حدوث المصلحة الباعثة على التكليف بالفعل المقيّد به على حدوثه كان شرطاً خطاباً وملاكاً، ولا يكون التكليف متحقّقاً إلّا في ظرف وجوده، وما كان منها لا يتوقّف حدوث المصلحة المذكورة على حدوثه، بل كانت المصلحة الباعثة على التكليف المتعلّق بالفعل المقيّد به متحقّقة في حالة وجود ذلك، وفي حال عدمه لم يكن له دخل في صحّة التكليف لا خطاباً ولا ملاكاً، وكان ذلك التكليف متحقّقاً في حال وجود ذلك القيد وفي حال عدمه، ويكون مقتضى التكليف المتعلّق بالفعل المقيّد به حينئذٍ لزوم الإتيان بذلك القيد ليتحقّق امتثال الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد به من دون فرق في ذلك أيضاً بين أن نقول: إنّ تلك المصلحة الباعثة على ذلك التكليف المتعلّق بالفعل المقيّد به قائمة بالفعل المقيّد بذلك القيد، أو نقول: إنّ المصلحة المذكورة غير قائمة بذلك الفعل، بل كانت هناك مصلحة خارجيّة اقتضت تعلّق التكليف بذلك الفعل المقيّد بالقيد المذكور.

والأولى أنْ يُقال في هذا التقسيم: إنّ كلّ شيء لُوحظ بالنسبة إلى الفعل الواجب إمّا أن يكون أجنبيّاً عنه وعن وجوبه، و إمّا أن يكون له الدخل في وجوبه، و إمّا أن يكون له الدخل في نفس الفعل الواجب، و إمّا أن يكون له المدخليّة فيهما معاً.

**والأوّل** خارج عن الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى كلّ منهما بناءً على ما حقّق فيما تقدّم[1] من كون تقابل الإطلاق والتقييد من باب تقابل العدم والملكة، أو من تقابل الضدّين.

**نعم**، بناءً على كونهما من باب النقيضين يصحّ أن يُقال: إنّ كلّاً من الفعل

---

١. يُنظر: صفحة (٤٥٠) ، وما بعدها من هذا الجزء.

الواجب ووجوبه مطلق بالقياس إلى ذلك الشيء بمعنى مجرّد عدم التقييد ولو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

**والثاني** لا بُدّ أن يكون شرطاً في الوجوب بمعنى كونه بوجوده الخارجيّ شرطاً في المجعول، وبوجوده العلميّ شرطاً في الجعل، وذلك لمدخليّته في المصلحة الباعثة على الإيجاب، فلا بُدّ من أخذه في الوجوب مفروض الوجود على نحو القضيّة الحقيقيّة، ومدخليّته في المصلحة، إمّا لكونه من قبيل الفتق المحتاج إلى الرتق، نظير الحرارة في بدن المريض الموجبة لأمر الطبيب له بشرب المبرّد، و إمّا لكونه علّة وسبباً لتماميّة المصلحة في الفعل الواجب، بحيث يكون وجوده موجباً وعلّة لتماميّتها في الإلزام بعد أن لم تكن ملزمة، كما في الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فإنّ الحجّ و إن كان قبل الاستطاعة مشتملاً على مقدار من المصلحة، لكنّها لنقصانها لا تقتضي الإلزام و إنّما تقتضي الاستحباب، ولا تكون مصلحة تامّة وملزمة إلّا بعد تحقّق الاستطاعة، و إمّا لأنّ وجوده يكون علّة في طروّ المصلحة في الفعل بعد أن كان خالياً من المصلحة.

**وعلى كلّ حال** يكون وجود ذلك الشيء شرطاً في وجوب ذلك الفعل ويكون شرطاً فيه خطاباً وملاكاً، سواء كان مقدوراً للمكلّف كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، والإفطار عمداً بالنسبة إلى وجوب الكفّارة، أو كان غير مقدور كالزوال بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر، بناءً على كونه دخيلاً في المصلحة الباعثة على وجوبها، بحيث يكون علّة في تلك المصلحة بأحد الأنحاء الثلاثة.

**وعلى أيّ حال** يكون الفعل الواجب مقيّداً قهراً بذلك الشيء، لكن لا يكون وفاؤه بالجهة الباعثة على إيجابه متوقّفاً عليها، فلا يكون شرطاً في نفس الفعل الواجب، و إن كان ذلك الفعل واجداً له ومتقيّداً به قهراً.

**وأمّا الثالث** فيتعيّن كونه قيداً للفعل الواجب؛ لعدم وفائه بدون ذلك القيد بالمصلحة الباعثة على إيجابه، فإن كان مقدوراً مثل «الطهارة» بالنسبة إلى الصلاة كان داخلاً تحت الطلب وكان واجب التحصيل، و إن لم يكن مقدوراً لزم قهراً كونه شرطاً في وجوبه، لكنّه يكون شرطاً فيه خطاباً لا ملاكاً؛ لعدم توقّف المصلحة التي هي العلّة في وجوب ذلك القيد على وجود ذلك القيد، و إن كان وفاؤه بالمصلحة

المذكورة متوقّفاً على وجود ذلك القيد؛ إذ لا تنافٍ بين عدم توقّف المصلحة التي هي العلّة في إيجابه على وجود ذلك القيد، وبين توقّف وفائه بتلك المصلحة على وجوده، كما يظهر ذلك في القيود الاختياريّة مثل «الطهارة» بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ المصلحة الباعثة على إيجاب الصلاة لا تتوقّف على وجود الطهارة، لكنّ وفاء الصلاة بتلك المصلحة يتوقّف على كونها مع الطهارة.

**وإن شئت فقل:** إنّ معنى كون الشيء شرطاً في وجوب الفعل بحيث يكون له المدخليّة في المصلحة التي هي علّة لإيجابه هو كون الاحتياج إلى ذلك الفعل متوقّفاً على وجود ذلك الشيء، ومعنى كونه شرطاً وقيداً في نفس الفعل الواجب هو توقّف كون ذلك الفعل ساداً لذلك الاحتياج على كونه واجداً لذلك القيد، فيجوز أن يكون كون الفعل ساداً لذلك الاحتياج متوقّفاً على كونه واجداً لذلك القيد الذي هو مثل «الزمان» و«الطهارة» من دون أن يكون الاحتياج إليه متوقّفاً على وجود ذلك القيد، غايته أنّ ذلك القيد إذا لم يكن مقدوراً للمكلّف مثل «الزمان» يكون له المدخليّة في حسن الخطاب من دون أن يكون له المدخليّة في الملاك، بمعنى أنّه لا مدخليّة له في المصلحة الباعثة على الإيجاب التي هي بمنزلة الاحتياج، وأمّا إذا كان مقدوراً، فلا يكون له المدخليّة في توجّه التكليف لا خطاباً ولا ملاكاً.

وأقصى ما فيه أن يكون له المدخليّة في وفاء الفعل الواجب بتلك المصلحة وذلك الاحتياج، ولازم ذلك دخوله تحت الطلب، ولزوم الإتيان بالفعل مقيّداً به، فإن لم يكن موجوداً لزم تحصيله.

**وأمّا القسم الرابع** وهو ما له المدخليّة في كلّ مصلحةٍ منهما بمعنى كون وجود الاستطاعة - مثلاً - علّةً في المصلحة الباعثة على الأمر مع كونها ممّا يتوقّف صلاح الفعل الواجب - أعني الحجّ على تقيده بها -، فمع توقّف وفاء الحجّ بالمصلحة على كونه مقيّداً بها بمعنى كون الوافي بالمصلحة هو الحدّ الاستطاعتيّ يكون وجود الاستطاعة علّة في وجوبه.

فقد يُقال: إنّه غير معقول؛ لأنّ صلاح الفعل لمّا كان معلولاً لوجود الاستطاعة لا يُعقل أن تكون تلك الاستطاعة واقعة في مرتبة المعلول الذي هو وفاء الحجّ بتلك المصلحة التي هي معلولة للاستطاعة.

في حال القيود الداخلة تحت قدرة المكلّف

هذا كلّه فيما كان من القيود خارجاً عن قدرة المكلّف واختياره وأمّا ما كان منها داخلاً تحت القدرة، فإن أخذ في الوجوب تقديروجوده كان شرطاً، وكان له المدخليّة في الوجوب خطاباً وملاكاً، فإنّه لوكان أجنبيّاً عن ملاك الحكم مع كونه دخيلاً في مصلحة الفعل الواجب لم يكن مانع من توجّه الخطاب بالفعل المقيّد به فعلاً لكونه مقدوراً، فلا يمكن حينئذٍ أخذه مفروض الوجوب في ذلك التكليف كي يكون خارجاً عن تحت الطلب.

**وكيف كان**، فقد ظهر لك أنّ ما كان من القيود خارجاً عن قدرة المكلّف لا بُدَّ أن يكون التكليف مجعولاً على تقديروجوده، ويكون شرطاً لذلك التكليف إمّا خطاباً وملاكاً، وإمّا خطاباً فقط، سواء كان ذلك القيد غيرالمقدورزماناً أو

---

وقد يُقال: إنّ جميع ما له الدخل في المصلحة الباعثة على الأمر لا بُدَّ أن يكون ممّا له الدخل في وفاء الفعل بتلك المصلحة، فإنّ مرتبة المعلول وإن كانت متأخّرةً عن العلّة إلّا أنّ المعلول لمّا كان ملزوماً وجوده لوجود العلّة كان وجود الاستطاعة التي هي العلّة في مصلحة الحجّ لازماً لتحقّق المصلحة في ذلك الفعل الذي هو الحجّ.

**والظاهر** أنّ هذا المبحث علميّ صرف لا يترتّب عليه أثر أصلاً حتّى أنّ ما قيل[1] من أنّ كلّ شرط للوجوب يكون شرطاً للواجب ممّا رُبّما يكون إليه مرجع ما أفاده الشيخ ﷺ من كون تقييد المادّة قدراً متيقّناً في صورة الشكّ في كون القيد شرطاً في الوجوب أو شرطاً في الواجب لا يترتّب على هذا البحث، وإنّما يترتّب على ما ذكرناه في القسم الثاني من أنّ تقيّد الواجب فيه قهريّ؛ ليكون ذلك الشكّ راجعاً إلى كون سقوط إطلاق المادّة قدراً متيقّناً.

**وبالجملة**: أنّ ما يكون شرطاً وعلّة في أصل المصلحة الباعثة على الأمر لا يترتّب أثر عمليّ على كونه شرطاً في وفاء الفعل بتلك المصلحة، وإن أتعبنا أنفسنا في تصوير ذلك بما لا يرجع على الظاهر إلى محصّل، فتأمّل.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٠/١، وما بعدها.

كان غيره من القيود غيرالاختياريّة التي لا بُدَّ من أخذها مفروضة الوجود في التكاليف المتعلّقة بما هو مقيّد بها من الأفعال.

ولكن صاحب الفصول خالف في هذه القاعدة في خصوص الزمان مدّعياً أنّه لا مانع من عدم أخذه شرطاً في التكليف مع كونه قيداً في المكلّف به[1]، فيكون الوجوب عنده حالياً، والواجب استقبالياً.

وقد سمّى هذا النحو من الواجب بالواجب المعلّق، وفي عباراته اضطراب وتدافع؛ فإنّه جعل الزمان المتأخّربالنسبة إلى الوجوب السابق من قبيل الشرط المتأخّر.

ثمّ إنّه جعل الشرط هو العنوان المنتزع من ذلك المتأخّر، ثمّ عمّم الكلام إلى مطلق القيد ولوكان مقدوراً.

**وكيف كان**، فنحن قد بيّنّا لك فيما تقدّم[2] أنّ أمثال هذه القيود من الزمان ونحوه ممّا هو خارج عن قدرة المكلّف واختياره لا بُدَّ من أخذها مفروضة الوجود في الوجوب، ومع أخذها كذلك يمتنع حصول الوجوب قبلها، ويستحيل عدم أخذها في الوجوب مفروضة الوجود مع أخذها في متعلّق ذلك الوجوب؛ لعدم دخولها تحت قدرة المكلّف واختياره.

في إمكان أخذ الزمان قيداً في الواجب

وأقوى ما يُستدلّ به على ما ادّعاه صاحب الفصول من إمكان أخذ الزمان قيداً في الفعل المأمورٍبه من دون أخذه شرطاً في الأمر[3]: أنّ أقصى ما فيه أن يكون الوجوب حاليّاً، والواجب استقباليّاً، وهذا المقدارلا ضير فيه، وهو واقع في جميع الأوامر التي تكون متعلّقاتها متوقّفة على مقدّمات محتاجة إلى مقدار

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٧٩.

٢. يُنظر: صفحة (٤٣٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٧٩.

ما من الزمان؛ فإنَّ الوجوب في مثل ذلك لا يكون إلّا حاليّاً، وإلّا لما وجبت تلك المقدّمات مع كون الواجب استقباليّاً؛ لما عرفت من أنّه يحتاج إلى مضيّ مقدار من الزمان يسع مقدّماته، مثلاً من كان قبل الزوال بساعة في النجف وأمر بصلاة ركعتين في مسجد الكوفة، وكان ذهابه إلى المسجد يحتاج إلى قطع مسافة تسع ساعة، لا فرق فيه بين أن يأمره أمراً مطلقاً ويقول له: «صلِّ ركعتين في مسجد الكوفة»، أو «يأمره أمراً معلّقاً بجعل الزوال قيداً للصلاة»، فيوجب عليه الآن الصلاة في المسجد عند الزوال، فكما أنّكم تلتزمون بصحّة الأمر الأوّل وتوجبون عليه قطع المسافة من جهة فعليّة وجوب الصلاة، فلِمَ لا تقولون بصحّة الأمر على النحو الثاني؟ مع أنَّ الأمر في كلٍّ منهما يكون فعليّاً، والمأمور به لا بُدَّ أن يكون فيهما استقباليّاً، سواء في ذلك النحو الأوّل والنحو الثاني.

**أمّا** النحو الثاني فواضح؛ لأنَّ الزوال أخذ فيه قيداً، وأمّا الأوّل؛ فلأنَّ الزوال وإن لم يكن قيداً في المأمور به، لكنّه حيث كان متوقّفاً على مقدّمة تحتاج إلى مضي زمان بمقدار ما يدخل الزوال كان زمان الواجب المذكور متأخّراً عن زمان وجوبه، فيكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقباليّاً.

والجواب عن ذلك: بالفرق الواضح بين المقامين، فإنّه فيما كان المأمور به في الفرض المذكور هو صلاة ركعتين غير مقيّدين بالزوال لم يكن البعث الحاليّ نحو فعل حاليّ، إلّا أنَّ هذا الفعل الذي بعث إليه لمّا كان متوقّفاً على مقدّمة تحتاج إلى زمان، وكانت القدرة عليه حاصلة بواسطة القدرة على تلك المقدّمة، كان الفعل المذكور متأخّراً زماناً عن وجوبه.

وهذا التأخّر لا يُوجب كون البعث إليه بعثاً حاليّاً على فعل استقباليّ، كما هو كذلك بناءً على الواجب المعلّق بتقييد الصلاة المذكورة في المثال بكونها

عند الزوال، فإنَّ الصلاة المأخوذة مقيّدة بهذا القيد لا يمكن البعث نحوها فعلاً، وإذا لم يكن البعث نحوها فعلاً لا يمكن أن يكون وجوبها حالياً، مع أنّها استقباليّة كما هو المفروض، وإذا لم يكن إيجابها حالياً لا يكون قطع المسافة واجبة[1] بوجوب غيريّ مقدّمي مترشّح من هذا الوجوب؛ لما عرفت من عدم كونه حالياً، بل يكون إيجاب قطع المسافة من جهة أُخرى ونعتبر عن وجوبها بأنّه وجوب بالغير، أو أنّه متمّم الجعل، حيث إنَّ الوجوب المجعول على فرض دخول الزوال لا يكون وحده وافياً بما هو المطلوب من الركعتين عند الزوال؛ لأنّه لا يتحقّق إلّا عند تحقّق الزوال، وعند تحقّقه لا يمكن تحصيل هذه المقدّمة، فقبل تحقّق الزوال لا يكون وجوب كي يُقال: إنَّ مقدّمة الواجب - وهي قطع المسافة - واجبة، وبعد تحقّقه لا يمكن تحصيل هذه المقدّمة لفوات الوقت بتحصيلها، فلا بُدَّ من جعل أمرٍ ثانٍ يتعلّق بقطع المسافة المذكورة ليكون هذا الأمر بانضمامه إلى الأمر الأوّل وافياً بما هو المطلوب، أعني صلاة ركعتين عند الزوال في مسجد الكوفة.

في أنّ محصّل تصوير المعلّق هو قياس الإرادة التشريعيّة على التكوينيّة

**وحاصل**[2] ما تقدّم من البرهان على صحّة الواجب المعلّق هو قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة، ولا ريب في أنَّ الإنسان إذا التفت إلى فعل يتوقّف على مقدّمة تحتاج إلى زمان -كـ«ساعة» مثلًا- ورأى أنَّ ذلك الفعل موافق لمصلحته تتعلّق به إرادته، فيقدم على الشروع بتلك المقدّمة، ويكون إرادته لتلك المقدّمة وإتيانه بها منبعثاً عن تلك الإرادة المتعلّقة بذلك الفعل المتوقّف على الإتيان بالمقدّمة المذكورة.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (واجب).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

فلو فرض أنَّ ذلك الفعل إنَّما يكون موافقاً لمصلحته إذا كان مقيّداً بكونه واقعاً بعد الساعة المذكورة، أو كان موافقته لمصلحته مقيّداً بمجيء زيد - مثلًا - وكان مجيء زيد إنَّما يكون بعد هذه الساعة، فلا ريب أنَّه فعلاً يقدّم على تلك المقدّمة التي فرض توقّف الفعل المذكور عليها، ويأتي بها كاقدامه عليها، وإتيانه بها في المثال الأوّل.

وكما قلنا: إنَّ إرادته لتلك المقدّمة إنَّما تكون منبعثة عن إرادته لذلك الفعل في الأوّل، فكذلك تكون إرادته لتلك المقدّمة في المثال الثاني منبعثة عن إرادته لذلك الفعل المقيّد بالقيد المذكور، فتكون إرادته لتلك المقدّمة كاشفة عن تعلّق إرادته فعلاً بالفعل المقيّد بالقيد المذكور، فتكون الإرادة حاليّة والمراد استقباليّاً.

وإذا تمّ ذلك في الإرادة التكوينيّة تمّ أيضاً في الإرادة الشرعيّة لعدم الفرق بين الإرادتين من هذه الجهة، فيمكن أن يكون الوجوب - أعني الإرادة التشريعيّة - حاليّاً والفعل الواجب استقباليّاً، وهو معنى الواجب المعلّق، هذا غاية تقريب هذا البرهان لصحّة الواجب المعلّق.

**وقد توهّم** أنَّ ما نقله في التقريرات[1] عن الشيخ ﷺ - في تقريب الواجب المشروط، وبيان عدم رجوع القيد إلى مفاد الهيئة بقوله: إنَّ العاقل إذا التفت إلى شيء فإمّا أن يريده مطلقاً، أو يريده على تقدير دون تقدير[2] -: أنَّ ذلك راجع إلى الواجب المعلّق، وأنَّ إنكاره للواجب المعلّق إنَّما إنكار في الحقيقة للواجب المشروط.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٦٧/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٨/١، وما بعدها.

**وفيه:** أنّه ليس غرض الشيخ ﷺ من هذا البيان أن يكون الوجوب حالياً في الواجب المشروط والواجب استقبالياً، بل هو ناظر إلى شيء آخر، وهو ما أشرنا إليه سابقاً[1] وأوضحناه بما لا مزيد عليه من أنّ القضايا الحقيقيّة التي عرفت أنّ الموضوع فيها يكون راجعاً إلى الشرط، وأنّ مرجعها إلى القضيّة الشرطيّة لا يكون مرجعها إلى الوعد والإخبار بأنّه يجعل الحكم عند وجود موضوعه لتكون منحلّة إلى القضايا الخارجيّة، بل ليست القضيّة الحقيقيّة إلّا متضمّنة لجعل أحكام على تلك الموضوعات المقدّرة الوجود، وأنّ الجعل يكون حالياً والمجعول إنّما هو الحكم على تقدير وجود موضوعه، وأنّه عند وجود الموضوع لا يكون هناك إنشاء جديد، بل إنّ ذلك المنشأ فيما سبق يكون فعليّاً ويتحقّق وجوده الخارجيّ بوجود موضوعه.

وهذا معنى قوله في التقريرات: إنّه إذا التفت إلى شيء، وكان موافقاً لمصلحته على تقدير[2] فإنّما يريده على ذلك التقدير، فإنّ غرضه منه أنّه فعلاً يجعل إرادته متعلّقة به على ذلك التقدير يعني أنّ تلك الإرادة التي جعلها إنّما جعلها على ذلك التقدير، فهو فعلاً قد جعل إرادة ووجوباً، لكنّه قد جعله على ذلك التقدير في قبال أنّه لم يجعل شيئاً، وأنّه إنّما يجعل على ذلك التقدير ليكون مرجع ذلك إلى الوعد والإخبار بأنّه عند تحقّق ذلك التقدير بجعل الوجوب والإرادة فليس المراد أنّه يجعل إرادة فعليّة متعلّقة بالفعل المقيّد بذلك التقدير؛ كي يكون ذلك راجعاً إلى الوجوب التعليقيّ.

هذا شرح ما أفاده الشيخ ﷺ فيما نقله عنه في التقريرات، وإن كانت

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩٦-٤١٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٦٧/١.

عبارته توهم ذلك، بل إنَّ صريح صدرها لا ينطبق إلّا على جعل القيد راجعاً إلى نفس المادّة، ولكنّك قد عرفت فيما تقدّم[1] ممّا نقلناه عن سيّدنا الأُستاذ ﷺ أنَّ الشيخ لم يتفوّه بذلك.

في عدم تماميّة البرهان على الواجب المعلّق

وكيف كان فلنعد إلى ما نحن فيه[2] من البرهان الذي أقاموه على صحّة الواجب المعلّق.

**فنقول**: إنَّ ذلك البرهان غير تامّ، وتوضيحه وتنقيحه: أنَّ من تعلّقت إرادته بفعل يحتاج إلى مقدّمة تحتاج إلى مضي زمان كالكون على السطح المحتاج إلى صعود الدرج والتدرّج فيها إلى أن يتمّ كونه على السطح.

ولنفرض أنَّ تلك المقدّمة تحتاج إلى زمان -كـ«ساعة» مثلًا- فيمكن أن لا تكون إرادته لذلك الكون فعليّة بل تكون معلّقة على تماميّة مقدّمته المذكورة والفراغ منها، كما يمكن أن تكون إرادته المذكورة فعليّة، ففعلاً تتعلّق إرادته بالكون على السطح، وهو مقدور له بواسطة القدرة على مقدّمته المذكورة ويكون إرادته لتلك المقدّمة واشتغاله بها منبعثاً عن تعلّق إرادته بما يتوقّف عليها، أعني الكون على السطح.

والظاهر هو الثاني، والوجدان شاهد على ذلك.

**أمّا** لو فرض أنَّ نفس الكون على السطح في نفسه لا غرض له فيه؛ لعدم المصلحة له في ذلك مجرّداً، وإنّما يكون موافقاً لغرضه ومتعلّقاً لمصلحته إذا كان مقارناً صعوده عليه لصعود زيد، المفروض أنّه لا يكون إلّا بعد ساعة، فيكون الموافق لغرضه هو الكون المقيّد بالمقارنة المذكورة.

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. قوله: (فيه) من نسخة (ب).

**وإن شئت فقل:** إنَّ الكون الموافق لغرضه هو الكون المقيّد بكونه بعد ساعة، فلا ريب في أنّه لا يمكن أن تكون إرادته المتعلّقة به فعليّة، فإنّ الإرادة إنّما تتعلّق بشيء مقدور.

**ومن الواضح** أنَّ الكون على السطح المقيّد بكونه بعد ساعة لا يكون مقدوراً فعلاً - أعني قبل تلك الساعة - إلّا بجرّ تلك الساعة، وهو أمر غير مقدور، فلا تكون إرادته المتعلّقة بالكون المقيّد بالقيد المذكور فعليّة، بل لا بُدَّ أن تكون تقديريّة، وتكون معلّقة ومشروطة بانقضاء تلك الساعة، وحينئذٍ فلا يكون إقدامه على تلك المقدّمة - أعني صعود الدرج والتدرّج فيها - منبعثاً عن فعليّة إرادته بالكون على السطح الذي فرض أنّه مقيّد بما بعد هذه الساعة؛ لعدم فعليّة تلك الإرادة قبل تلك الساعة، فإنّها إنّما تصير فعليّة بعد تلك الساعة، فلا يُعقل أن تكون تلك الإرادة التي تتحقّق فعليّتها بعد تلك الساعة مؤثّرة في الإقدام على المقدّمة المذكورة، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون إقدامه على تلك المقدّمة منبعثاً عن جهة أُخرى غير تلك الإرادة، وتلك الجهة هي المحافظة على تحصيل مطلوبه في ظرفه، فإنّه إن لم يأتِ بهذه المقدّمة تمضي الساعة المذكورة، ولا يتمكّن من تحصيل ما هو المطلوب له حينئذٍ من الكون على السطح المقيّد بالقيد المذكور؛ فلأجل الفرار من تفويت مطلوبه في ظرفه يقدم على هذه المقدّمة، فلا يكون إقدامه عليها كاشفاً عن فعليّة إرادته فعلاً بالكون على السطح المقيّد بالقيد المذكور، لأنّه إنّما يكون كذلك إذا كان الباعث لإقدامه على المقدّمة المذكورة هو تعلّق إرادته فعلاً بالكون المذكور، أمّا إذا كان الباعث له على الإقدام المذكور هو التفاته إلى أنّه لو لم يأتِ بهذه المقدّمة يفوت عنه غرضه الذي سوف يريده بعد ساعة لم يكن إقدامه المذكور كاشفاً عن فعليّة إرادته للكون المذكور.

في عدم تعلّق الإرادة الفعليّة بالزمان

فقد ظهر لك من هذا الفرق الواضح بين أن يكون الموافق لغرضه هو نفس الكون على السطح غير مقيّد بقيد، وكان متوقّفاً على مقدّمة تحتاج إلى ساعة، وبين أن يكون الموافق لغرضه هو الكون المقيّد بأنّه بعد ساعة، فإنّهما وإن اشتركا في أنّ الكون لا يحصل منه إلّا بعد تلك الساعة لتوقّفه على المقدّمة المحتاجة إلى الساعة المذكورة، وأنّه لا بُدَّ في كلٍّ منهما من الإقدام على تلك المقدّمة فعلاً، إلّا أنّه في الأوّل تكون إرادته المتعلّقة بالكون المذكور فعليّة، فتكون هي الباعثة له على الإقدام على تلك المقدّمة، وفي الثاني تكون إرادته المتعلّقة بالكون المذكور مشروطة ومقيّدة بأنّه بعد تلك الساعة، فلا تكون هي الباعثة على الإقدام على المقدّمة المذكورة وإنّما يكون الباعث له على الإقدام عليها هو التفاته إلى أنّ تركها فعلاً يكون موجباً لتفويت غرضه الذي هو المطلوب له فيما بعد هذه الساعة.

ومنشأ الفرق بينهما إنّما هو أنّ متعلّق غرضه في الأوّل هو محض الكون على السطح، وهو مقدور له بواسطة القدرة على مقدّمته المذكورة، فيصحّ أن تتعلّق إرادته به فعلاً، ويكون تعلّق الإرادة الفعليّة به موجباً للإقدام على ما يتوقّف عليه من المقدّمة المذكورة، بخلاف الثاني فإنّه لمّا كان متعلّق غرضه فيه هو الكون المقيّد بأنّه في الساعة الثانية لم يمكن أن تتعلّق به إرادته فعلاً بأن يكون فعلاً مريداً في هذه الساعة الأولى للفعل المقيّد بكونه في الساعة؛ لأنّ مقتضى تعلّق إرادته الفعليّة بالفعل المقيّد أن يأتي به فعلاً، فكما لو فرض أنّه أراد فعلاً الصلاة مع الوضوء فإنّ مقتضى تعلّق إرادته الفعليّة بها هو أن يأتي فعلاً بالصلاة المقيّدة بالقيد المذكور، فكذلك ينبغي فيما نحن فيه أن يكون تعلّق إرادته الفعليّة بالفعل المقيّد بكونه في الزمان الآتي أن يأتي فعلاً بذلك الفعل المقيّد بالقيد المذكور.

**ومن الواضح:** أنَّ ذلك لا يمكن إلّا بجرّ الزمان، وهو غير مقدور، فلا يمكن أن تكون إرادته الفعليّة متعلّقة بالفعل المقيّد بكونه في الزمان الآتي، بل لا بُدَّ أن تكون إرادته المذكورة مشروطة ومعلّقه على حصول ذلك القيد، فلو فرض أنَّ لذلك الفعل مقدّمة لو لم يفعلها فعلاً يكون ذلك موجباً لتفويت غرضه المطلوب له في الزمان الآتي، والتفت الشخص إلى ذلك، فمحافظة على غرضه وحرصاً على عدم تفويته يقدم على تلك المقدّمة ويأتي بها لئلّا يفوت منه غرضه وما هو مطلوبه في ظرفه، هذا حال الإرادة التكوينيّة.

ومنه يظهر الحال في الإرادة التشريعيّة، فإنّها مثل الإرادة التكوينيّة في جميع ما تقدّم حرفاً بحرف فيما إذا كان المراد التشريعيّ مقيّداً بقيد غير مقدور، وكان محتاجاً إلى مضي زمان لا تكون الإرادة فعليّة، والمراد استقباليّاً، بل تكون مشروطة بحصول ذلك القيد، ومضي ذلك الزمان، فلو فرض مع ذلك أنَّ لذلك المقيّد مقدّمة لو لم يفعلها المكلّف الآن كان تركها موجباً لعدم قدرته على ذلك الفعل في ظرفه كان تركها مفوتاً لما هو المطلوب فيما سيأتي.

وحينئذٍ، فلا يكون الأمر بذلك المقيّد معلّقاً ومشروطاً بحصول القيد المذكور كافياً في حفظ الغرض وانطباقه عليه، فيلزم على المولى أن يأمر أيضاً بتلك المقدّمة ويكون ذلك الأمر متمّماً للأمر الأوّل في انطباقه على الغرض، ويكون الأمر الثاني من قبيل متمّم الجعل ويكون كلا الأمرين ناشئين عن ملاكٍ واحد لا عن ملاكين، فلا يكون وجوب تلك المقدّمة وجوباً غيريّاً مترشّحاً عن وجوب ذيها، بل يكون وجوباً نفسيّاً بالغير*.

الكلام في بيان شرط الوجوب

* **قلتُ:** قد عرفت فيما تقدّم[1] أنَّ شرط الوجوب على نحوين؛ أحدهما

١. يُنظر: صفحة (٤٢٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

الشرط ملاكاً وخطاباً، والآخر الشرط خطاباً لا ملاكاً، وقد عرفت أنّ الثاني منهما لا يكون له الدخل في المصلحة الباعثة على الأمر المتعلّق بالفعل المقيّد بذلك الشرط و إن كان الدخل في مصلحة الفعل الواجب، ولكن حيث إنّه لم يكن مقدوراً كان تحقّقه شرطاً في صحّة توجّه التكليف بالفعل المقيّد، فيكون المنشأ في كون الوجوب المتعلّق بالفعل المقيّد به مشروطاً بتحقّقه هو أنّه قبل حصوله لا يكون الفعل المقيّد به مقدوراً فعلاً للمكلّف، و إذا لم يكن مقدوراً له فعلاً لا يمكن أن يقع متعلّقاً لإرادة المكلّف فعلاً، ولو فرض أنّه يكون مقدوراً له فيما بعد لتحقّق قيده؛ إذ العبرة بصحّة الإرادة الفعليّة أن يكون المراد مقدوراً فعلاً، ولا يكفي فيها القدرة عليه فيما بعد، فلا يمكن أن تكون الإرادة فعليّة، والمراد مقيّداً بقيد استقباليّ، و إذا لم يمكن أن تتعلّق الإرادة التكوينيّة بما هو مقيّد بقيد استقباليّ كانت الإرادة التشريعيّة كذلك.

وحينئذٍ فالعمدة في صحّة الواجب المعلّق وعدم صحّته إنّما هو هذه الجهة، أعني إمكان تعلّق الإرادة الفعليّة بفعل مقيّد بقيد استقباليّ وعدم إمكان ذلك.

والذي أفاده (دام ظلّه) في بيان عدم إمكان ذلك هو أنّ تعلّق إرادتك هذا اليوم بفعل الغد مقتضاه أن تأتي في هذا اليوم بالفعل المقيّد بأنّه فعل الغد، ولا يمكن ذلك إلّا بجرّ الغد إلى اليوم ليكون الفعل الذي تأتي به في هذا اليوم واجداً لقيده المذكور - أعني كونه فعل الغد - و إلّا لم يكن فعل الغد، بل كان فعل اليوم.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ إذا أقيم البرهان على أنّ متعلّق الإرادة الفعليّة لا بُدّ أن يكون فعلياً، ومجرّد أنّه لا بُدّ في متعلّق الإرادة من كونه مقدوراً لا يُوجب الالتزام بأنّه لا بُدّ في متعلّق الإرادة الفعليّة أن يكون فعلياً، حيث إنّ المراد - أعني فعل الغد -، و إن لم يكن مقدوراً في هذا اليوم إلّا أنّه مقدور في ظرفه الذي أخذ فيه - أعني الغد - والقدرة عليه في ظرفه كافية في صحّة تعلّق الإرادة به فعلاً؛ لأنّ شرطيّة القدرة في متعلّق الإرادة هو كونه مقدوراً بالنحو الذي أخذ متعلّقاً للإرادة،

والمفروض أنَّ هذا الفعل إنَّما وقع متعلّقاً للإرادة لا بما أنَّه فعل الغد في هذا اليوم كي يُقال: إنَّه غير مقدور، بل بما أنَّه فعل الغد.

**ومن الواضح** أنَّه مقدور، والقول بأنَّه غير مقدور إن أريد به أنَّ فعل الغد لا يمكن الإتيان به فعلاً، فهو راجع إلى أنَّه لا بُدَّ في كون فعل الغد مقدوراً للمكلّف[1] بما أنَّه فعل الغد في هذا اليوم، وقد عرفت أنّ[2] لا يعتبر في متعلّق الإرادة أن يكون مقدوراً بهذا المعنى، بل يكفي فيه أن يكون مقدوراً بالجهة التي أخذ فيها متعلّقاً للإرادة، و إن أريد أنَّ فعل الغد لا يمكن الإتيان به في غد فهو خلاف الوجدان.

**والحاصل:** أنَّ متعلّق الإرادة لا بُدَّ فيه أن يكون مقدوراً، ولكن إنَّما يعتبر القدرة عليه بالجهة التي أخذ فيها متعلّقاً للإرادة، و إرادتنا الفعليّة فيما نحن فيه إنَّما تعلّقت بفعل الغد، فلا بُدَّ أن يكون مقدوراً بما أنَّه فعل الغد، والقول بأنَّه لا بُدَّ أن يكون فعل الغد مقدوراً في هذا اليوم خلف، لما فرضنا من أنَّه لم تتعلّق به الإرادة بما أنَّه فعل الغد في هذا اليوم، بل بما أنَّه فعل الغد.

وفاصل هذا كلّه: أنَّه إن قلنا إنَّ متعلّق الإرادة الفعليّة لا بُدَّ أن يكون مقدوراً فعلاً -بمعنى أنَّه يمكن الإتيان به فعلاً- لم يكن فعل الغد مقدوراً بهذا المعنى؛ إذ لا يمكننا الإتيان الآن بالفعل المقيّد بكونه في غد، و إن كان المراد أنَّه لا بُدَّ أن يكون مقدوراً في ظرفه الذي تعلّقت الإرادة بإيقاعه فيه، بحيث تكون القدرة والمقدور كلاهما استقباليّين -بمعنى أنَّه يمكننا في ظرفه أن نأتي به في ذلك الظرف الذي تعلّقت إرادتنا بإيقاعه فيه- كان فعل الغد مقدوراً بهذا المعنى؛ إذ يمكننا في غد أن نأتي بالفعل المقيّد بكونه في غد، و إن كان المراد من كونه مقدوراً أنَّه لا بُدَّ فيه أن يكون مقدوراً فعلاً أن نأتي به في ظرفه، بحيث تكون القدرة فعليّة، والفعل المقدور استقباليّاً، فهو و إن توهّمه البعض، إلّا أنَّ الظاهر أنَّه محال؛ إذ لا بُدَّ في تحقّق القدرة من توافقها مع المقدَّر زماناً.

---

١. **قوله:** (للمكلّف) من نسخة (ب).

٢. **قوله:** (أنّ) من نسخة (ب).

في أنّ إمكان تعلّق الإرادة بأمـــر استقباليّ مغالطةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

**لمزيد التوضيح**[1] لما قرّرناه من امتناع الإطلاق الذي يدّعيه القائل بالوجوب التعليقيّ: هو أنّه لا شبهة في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إن رجع إلى التقابل بين الضدّين -كما هو ظاهر ما يُنسب إلى المشهور- كان الضدّان في المقام - يعني في المحلّ القابل للأمرين- ممّا لا ثالث لهما، ويرجع بالآخرة إلى التقابل بين النقيضين.

وإن كان من تقابل العدم والملكة -كما هو مقتضى مذهب السلطان ومن تأخّر عنه واستقرّ عليه المذهب في هذه المسألة في هذه الأعصار- فرجوعه إلى التقابل بين النقيضين في المحلّ القابل أوضح وأجلى، ولا يمكن أن يرتفعا على كلّ حال.

وهذه المغالطة التي تذكر في المقام من إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ هو القدر المشترك بين تعلّقها به مطلقة أو مشروطة، فحينئذٍ يسأل من القائل أنّ مرادكم من إمكان تعلّق الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة كلّها بفعل الغد في هذا اليوم هل هي مشروطة بوجود الغد، بمعنى أنّ الإرادة تعلّقت بالفعل المقيّد بوقوعه في الغد عند وجود الغد، وبعد تحقّقه وفعليّة وجوده؟ فهذا هو عين الاشتراط الذي نقول به، وحقّقنا أنّ مرجع جميع ما كان من قبيل القضايا الحقيقيّة إلى ذلك.

وإن أردتم أنّ الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة تتعلّق بالفعل في الغد على كلّ من تقديريّ وجوده وعدمه، فهل هو إلّا كتعلّقها بالصلاة مع الطهارة على كلّ

---

١. هذا التوضيح من قوله: «لمزيد التوضيح» إلى قوله: «والله العالم» قد رسمه الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ ﷺ بأنامله وقلمه الشريف في دفتر تقرير الشيخ حسين الحلّيّ ﷺ.

من تقديريّ وجودها وعدمها؟ وهل هو إلّا عبارة أُخرى عن إيجاب جرّ الزمان على المكلّف؟

وإن تخيّلتم أنّ أخذ الغد مفروض الوجود يجدي في رفع المحذور، يعود ما تقدّم من أنّ مرجع أخذ المقدّمة مفروض الوجود إن كان إلى إخراجه عن تحت دائرة الطلب بذلك فهو الإقرار بالاشتراط، فما معنى دعوى فعليّة الوجوب مع الإقرار بالاشتراط؟ وإن كان مع إبقاءه تحت دائرة الطلب، فقد تقدّم أنّه يستلزم محالاً آخر لا أنّه يدفع ذلك المحال.

**وبالجملة:** فلا محيص في كلّ قيد يُؤخذ قيداً للواجب من أنّ الوجوب الذي هو نتيجة الأمر التشريعيّ من أن يكون إمّا مطلقاً بالنسبة إلى ما لذلك القيد تعلّق به، أو مشروطاً بوجوده، ولا ثالث في البين، ولو كان مطلقاً بالنسبة إليه يلزم تحصيله لا محالة، ولا مفرّ من عدم الإلزام بتحصّله إلّا بأن يُؤخذ مشروطاً بوجوده، ولو لم يكن مقدوراً، فالعقل يقيّد طلب المولى بإيجاد الفعل المتعلّق بتلك المقدّمة التي فرضناها غير مقدورة بهذا الشرط ولو لم يذكر في لسان الدليل، وإلّا يلزم من إطلاق الوجوب بالنسبة إليه ما أوضحناه من إيجاب المحال.

وهذه الألفاظ التي ذكرت في المقام من أنّ القدرة على الفعل في الغد يكفي في صحّة هذا التكليف ألفاظ لا محصّل لها وأجنبيّة عمّا هو مناط هذا البحث، والله العالم *.

---

* هذا نصّ ما أفاده (دام ظلّه) ممّا تفضّل برسمه في الصفحة المقابلة نقلته هنا ليسهل عليّ قراءته والاستفادة منه إن شاء الله تعالى.

في وجه القول بالوجوب المعلّق ومناقشته

**والحاصل**[١]: أنّ عمدة ما يصول به أصحاب القول بالوجوب المعلّق هو إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ كتعلّقها بأمر حاليّ، ونحن لا ننكر ذلك، وإنّما ننكر أن تكون تلك الإرادة المتعلّقة بأمر استقباليّ فعليّة؛ لعدم القدرة الفعليّة على ذلك القيد بقيد استقباليّ، وقد تقدّم[٢] منّا مراراً أنّ مرجع تعلّق الإرادة بالفعل المقيّد بقيد خارج عن القدرة إلى أخذ ذلك القيد مفروض الوجود، ويكون تعلّق الإرادة به معلّقاً على تقدير حصول ذلك القيد.

وهذا هو معنى كونها مشروطة بذلك، وحينئذٍ فلا معنى للتكلّم في أنّ تلك الإرادة المتعلّقة بفعل مقيّد بقيد مأخوذ مفروض الوجود هل تكون مطلقة أو مشروطة؟ لما عرفت[٣] من أنّ أخذ ذلك القيد مفروض الوجود هو عين كون تلك الإرادة مشروطة بوجوده.

**نعم**، لو كان التكليف على نحو القضيّة الخارجيّة بأن يوجّه إلى شخص خاصّ أن يفعل الفعل الفلانيّ في الوقت المستقبل لكان التكلّم في أنّ تلك الإرادة مطلقة أو مشروطة في محلّه.

لكنّك قد عرفت[٤] أنّ التكاليف إنّما جعلت على نحو القضايا الحقيقيّة دون القضايا الخارجيّة، وأنّ الوجدان وضرورة العقل والشريعة قاضية بأنّ الشارع عندما يجعل تلك التكاليف إنّما يجعلها فعلاً على تلك الموضوعات المقدّرة الوجود، لا أنّه يكون بمنزلة المخبر بأنّه عند تحقّق فرد من تلك

---

١. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في الإسبوع الماضي من جهة فاتحة أحد علماء كلبايكان، ومن جهة عارضة مزاجيّة عرضت له (دام ظلّه)، وكان الشروع ليلة السبت: ٣ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٤٢٤-٤٢٧-٤٣٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٢٤) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٣٩٦) من هذا الجزء.

الموضوعات يجعل التكليف المذكور، هذا.

مضافاً إلى ما أفاده الشيخ ﷺ فيما نقله في التقريرات من البرهان على بطلان ذلك[١] بما تقدّم[٢] شرحه منّا*.

**ثمّ**[٣] **إنّا قد قدّمنا سابقًا**[٤] أنّ كلّ قيد في الفعل الواجب إذا كان وجوده وعدمه بالنسبة إلى ذلك الوجوب متساويين كان الوجوب مطلقاً، وإن كان الوجوب متحقّقاً عند وجوده دون عدمه كان الوجوب مشروطاً بالقياس إليه،

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه لو فرض أنّ التكليف كان على نحو القضيّة الخارجيّة لكان التكليف المتوجّه إلى شخص معيّن بفعل مقيّد بأمر استقباليّ مشروطاً، ولا معنى للتكلّم في أنّ ذلك التكليف مطلق أو مشروط؛ لما عرفت من أنّ كلّ تكليف متعلّق بفعل مقيّد بقيد اختياريّ يكون ذلك القيد مأخوذاً له على نحو فرض الوجوب، وهو معنى كونه مشروطاً به.

وقد تقدّم[٥] منه (دام ظلّه) أنّ التكليف المتوجّه إلى شخص خاصّ لو كان مشروطاً بشرط كان من هذه الجهة راجعاً إلى القضيّة الحقيقيّة، وإن كان من جهة نفس المكلّف من قبيل القضيّة الخارجيّة.

وأجاب (دام ظلّه) عن ذلك: بأنّ الوجوب بالنسبة إلى الزمان في القضيّة الخارجيّة يمكن أن يتوهّم فيه الإطلاق بأن يُقال: إنّ الواجب هو الفعل الواقع في الزمان المستقبل؛ لإمكان تعلّق الوجوب بفعل استقباليّ، كما يمكن تعلّقه بفعل حاليّ، بخلاف الوجوب في القضيّة الحقيقيّة، فإنّه لا مجال فيه لهذا التوهّم، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٦٧/١، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٤٤٤) من هذا الجزء.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٣ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٤. يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: صفحة (٣٩٨-٤١٢) من هذا الجزء.

ولا ثالث لهذين القسمين، فالزمان المتأخّر المأخوذ قيداً في الفعل الواجب لا يخلو عن أحد هذين الشقّين، والوجوب في الشقّ الأوّل منهما مطلق، وفي الشقّ الثاني مشروط بوجود ذلك القيد.

**وقد أوضحنا**: أنّ وجود الشرط لا يمكن أن يكون كعدمه بالنسبة إلى ذلك الوجوب المتعلّق بالفعل المقيّد به، وإلّا لكان مقتضى ذلك أن يكون الزمان داخلاً تحت ذلك الوجوب، فيلزم ذلك أن يكون الزمان واجباً كسائر القيود التي يتساوى وجودها وعدمها بالنسبة إلى الوجوب.

**ومن الواضح**: أنّه لا يمكن أن يكون الزمان داخلاً تحت الطلب لعدم دخوله تحت القدرة والاختيار، وحينئذٍ فيتعيّن أن يكون الزمان من القسم الثاني - أعني ما يكون خارجاً عن تحت الطلب - ويكون وجوده قيداً وشرطاً في ذلك الطلب المتعلّق بما قيّد به، فيكون الوجوب بالقياس إليه مشروطاً لا مطلقاً.

في مناط الفرق بين الواجب المطلق والمشروط

**وبالجملة**: فالطلب المتوجّه إلى شخص خاصّ المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان إن أخذ ذلك الزمان في ذلك الطلب مفروض الوجود، كان ذلك عبارة أُخرى من كون ذلك الطلب مشروطاً به، وكان تحقّق ذلك الزمان بعلّته التكوينيّة - أعني حركة الفلك - شرطاً في تحقّق الطلب، وأنّ الطلب إنّما يتحقّق عند تحقّقه بعلّته المذكورة.

وما يُقال من أنّ الطلب يتعلّق بذلك الفعل الموجود في ذلك الزمان المستقبل كتعلّقه بفعل حاليّ إن أريد به أن يكون ذلك الزمان داخلاً تحت الطلب بحيث يكون اللازم على المكلّف إيجاد ذلك الزمان مقدّمة لإيجاد الفعل المقيّد به، كما يجب عليه إيجاد الوضوء مقدّمة لإيجاد الصلاة المقيّدة

بالوضوء، فقد عرفت أنَّ ذلك محال؛ لعدم دخول الزمان تحت قدرة المكلّف واختياره، وإن أريد أنَّ ذلك الزمان عند تحقّق علّته التكوينيّة - أعني حركة الفلك - يجب على المكلّف إيجاده، فهو ما قدّمناه سابقًا[1] من أنّه محال في محال.

**أمّا** المحال الأوّل، فهو ما عرفت من عدم دخوله تحت القدرة، وأمّا المحال الثاني؛ فلأنَّ الزمان إذا وجد بعلّته التكوينيّة فلا معنى لتعلّق إرادة المكلّف به ليصحّ تعلّق الطلب به، ولا يكون ذلك إلّا من قبيل تحصيل الحاصل، وحينئذٍ فيتعيّن أن يكون المراد أنَّ الطلب يتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان عند تحقّق ذلك الزمان، فيكون الزمان مأخوذاً فرض وجوده في ذلك الطلب، ويكون الزمان خارجاً عن تحت الطلب، وهو معنى كون الطلب المذكور مشروطاً بوجود الزمان المذكور، ومجرّد إمكان تعلّق الطلب بفعل استقباليّ كتعلّقه بفعل حاليّ لا يثبت ما هو المطلوب من أنَّ الطلب المتعلّق بالفعل المقيّد بزمان استقباليّ يكون مطلقاً بالقياس إلى ذلك الزمان، وإلّا فكلّ طلب لا بُدَّ أن يكون متعلّقاً بفعل استقباليّ بالقياس إلى ذلك الطلب، وأين هذا ممّا نحن فيه من كون المطلوب مقيّداً بالزمان الاستقباليّ مع كون الطلب مطلقاً بالقياس إلى ذلك الزمان؟

هذا كلّه فيما إذا كانت القضيّة خارجيّة، وقد عرفت أنّه لا بُدَّ فيها من أخذ الزمان مفروض الوجود، وإن كان لتوهّم كون الوجوب مطلقاً فيها مجال بالتقريب المتقدّم[2] - أعني كون الطلب متعلّقاً بالفعل المقيّد بالزمان على

---

١. يُنظر: صفحة (٤٥٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٣) من هذا الجزء.

وجه يكون الزمان خارجاً عن تحت الطلب، ويكون المطلوب هو إيقاع الفعل في ذلك الزمان المتأخّر - وقد عرفت ما في هذا التقريب، وأنّه لا يمكن أن يكون الزمان خارجاً عن تحت الطلب إلّا بأخذه فيه مفروض الوجود، ومعه فيكون الطلب مشروطاً بتحقّقه لا مطلقاً.

في المشروط لا يكون فيه الطلب فعليّاً والمطلوب استقباليًّا

**أمّا** القضيّة الحقيقيّة فلا مجال فيها لهذا التوهّم أصلاً؛ لما عرفت[1] من أنّ القضيّة الحقيقيّة لا بُدَّ أن يكون الحكم فيها وارداً على ما هو مفروض الوجود، وقبل تحقّق ذلك الذي أخذ مفروض الوجود لا يكون هناك طلب أصلاً، فلا معنى لأن يتوهّم أنّ الطلب فيها يكون فعليّاً والمطلوب استقباليّاً، بل يكون الزمان كسائر ما أخذ فرض وجوده في ذلك الطلب كالعقل، والبلوغ، والقدرة وغير ذلك من شروط التكليف، فكما أنّ هذه الأشياء تكون مأخوذة مفروضة الوجود في ذلك الطلب وإن كان ذلك بدليل آخر، فكذلك الزمان يكون مأخوذاً مفروض الوجود في ذلك الطلب، ومع أخذه مفروض الوجود لا معنى للتكلّم في أنّ الطلب المتعلّق بما هو مقيّد به يكون مطلقاً أو مشروطاً، بل يتعيّن حينئذٍ كون الطلب المذكور مشروطاً.

**ثمّ إنّ** من شأن الشرط أن يكون وجوده بمنزلة العلّة للمشروط، فإذا كان للوجوب شروط متعدّدة كان الجزء الأخير من آخرها هو العلّة في تحقّق ذلك التكليف المشروط به، ويكون الطلب المتحقّق المتعلّق بالفعل المقيّد بذلك الشرط وبغيره من القيود وارداً على الفعل المذكور من حيث القيود الأخر - أعني ما عدا ذلك الشرط - بحيث إنّ الفعل المقيّد بالشرط وبغيره من القيود الأخر يتبعّض، ويكون الطلب متعلّقاً به من حيث القيود الأخر، لا من

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٦-٤٣٨-٤٢٤) من هذا الجزء.

حيث القيد الذي يكون شرطاً لوجوبه، فالفعل المذكور من حيث كونه مقيّداً بالقيد الذي هو شرط وجوبه يكون خارجاً عن تحت الطلب، ومن حيث كونه مقيّداً بما عداه من القيود الأخر يكون داخلاً تحت الطلب.

ومحصّل كون الطلب مأخوذاً فيه فرض وجود ذلك القيد أنّه أنشئ على تقدير وجود ذلك القيد، فيكون المنشأ هو الطلب المتحقّق عند وجود ذلك القيد، كما أنّ المنشأ في الوصيّة العهديّة والتمليكيّة والتدبير هو تلك العناوين المعلّقة على الموت المتحقّقة بتحقّقه، وإن كان الإنشاء بما أنّه فعل زمانيّ خارجيّ من أفعال المنشأ واقعاً في الزمان السابق، إلّا أنّه لم يكن على نحو يكون الزمان المذكور قيداً في الإنشاء، بل إنّما أقصى ما هنالك أنّ الإنشاء فعل زمانيّ يحتاج إلى زمان يقع فيه، والمثال العرفيّ الذي يقرب إلى باب إنشاء التكاليف هو باب الوصيّة، فإذا ملّك شخص بالوصيّة شيئاً لغيره، أو دبّر عبده وأعتقه على تقدير وفاته، فقول الموصي: لك هذا بعد وفاتي، أو أنت حرّ بعد وفاتي إنشاء للملكيّة عند الموت في ظرف صدور الوصيّة منه، فالمنشأ -وهو ملكيّة الموصى له- إنّما يوجد عند الموت ولا يُعقل أن يُوجد قبله؛ لأنّه لم ينشئه قبله، ولو وجد قبله كان وجود شيء بلا موجد.

وكذا لا يمكن أن يكون ما يوجد في زمانٍ آخر موجوداً قبل ذلك الزمان، فملكيّة الموصى له لا يمكن أن توجد قبل الموت، هذا بالنسبة إلى المنشأ.

وأمّا بالنسبة إلى الإنشاء فليس للزمان علاقة به، إلّا أنّه أمر زمانيّ حادث لا بُدَّ من أن يقع في زمانٍ وليس له دخل في نفس الإيجاد بما أنّه إيجاد، ولا في الإنشاء بما أنّه إنشاء، ولا في المنشأ، وإنّما هو ظرفيّة قهريّة خارجيّة

بمكان أنّ كلّ زمانيّ يقع في زمانٍ، وإلّا فنفس ما صدر عن المنشأ، وهو إنشاؤه معرّى عن الزمان، فكما أنّ أجزاء المكان - بالنسبة إلى القريب والبعيد عنه - بالنسبة إلى من هو محيط بها ومتسلّط على وضع أيّ شيء في أيّ جزء من أجزاء المكان، ولا يُفرق فيه بين قريبها وبعيدها، فكذا أجزاء الزمان أيضاً، فأجزاء الزمان كأجزاء المكان عرضيّة لا طوليّة، بمعنى أنّها بالنسبة إلى المحيط بها في عرضٍ واحد، ويمكنه أن يجعل ما يريده في أيّ جزءٍ منها، وليست طوليّة كي تحتاج إلى ذلك الجزء من الزمان - مثلًا - ليصل إلى الجزء الآخر[1]*.

**ثمّ إنّه** أفاد (دام ظلّه) أنّه من الممكن أن يكون صاحب الفصول[2] نظر إلى أنّ الشروط على قسمين: فبعضها يكون شرطاً خطابًا وملاكاً، وبعضها يكون شرطاً خطاباً لا ملاكاً، فسمّى الوجوب المقيّد بالنحو الأوّل واجباً مشروطاً، والمقيّد بالنحو الثاني واجباً معلّقاً.

---

* **قلتُ**: لم أدرِ ماذا أراد (دام ظلّه) بهذه الكلمة الأخيرة[3]، ولعلّه يريد بذلك أنّ الإنشاء إذا كان واقعاً فعلاً، وكان المنشأ هو ذلك المتأخّر المتحقّق عند تحقّق شرطه كان ذلك من قبيل التفكيك بين الإنشاء والمنشأ؛ إذ ليس المنشأ إلّا ذلك المتأخّر - أعني الطلب المتحقّق عند تحقّق شرطه - فليس هو الطلب على تقدير تحقّق القيد - أعني الطلب المقيّد - كي لا يكون من قبيل التفكيك، ولعلّه أراد أنّ الإنشاء وإن كان واقعاً فعلاً في هذا الزمان، إلّا أنّه لمّا لم يكن الزمان قيداً في الإنشاء لم يكن ذلك من قبيل التفكيك.

---

١. من قوله: «والمثال العرفيّ» وجدته في هامش الأصل بخطّ نجله المُعظّم الميرزا عليّ النائينيّ ﷺ، ولعلّه بإملاء من الميرزا النائينيّ ﷺ.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٧٩.

٣. سيأتي مزيد بيان في صفحة (٤٦٣) وما بعدها من هذا الجزء وأنّه لا محصّل لهذا الكلام.

في بيان المنشأ في الواجبات المشروطة

**وحاصل الأمر**[1]: أنّ المنشأ في الواجبات المشروطة هو الطلب على تقدير الشرط الذي أخذ فرض وجوده في ذلك الطلب، بحيث يكون المجعول هو الطلب في ذلك الظرف؛ فإنّ نسبة الآنات الزمانيّة إلى من يجعل الطلب كنسبة الأمكنة المتعدّدة لمن يريد وضع شيء فيها، فكما أنّه من الممكن للشخص أن يضع الشيء في أيّ مكانٍ شاء من تلك الأمكنة، فللطالب أن يجعل طلبه في أيّ آن شاء من تلك الآنات، فهو الآن يجعل طلبه في الآن اللاحق.

**ومن الواضح**: أنّه مع فرض كون المجعول من الطلب إنّما جعل في الآن اللاحق لا يمكن أن يكون موجوداً في الآن السابق على ذلك الآن، فإنّ وجوده في ذلك الآن يكون خلفاً لما فرض من أنّه إنّما جعله في الآن اللاحق، ولأجل ذلك أبطلنا الشرط المتأخّر؛ إذ لا وجه لإبطاله إلّا كونه مستلزماً للخلف، فإنّه مع فرض كون الطلب مجعولاً على تقدير حصول ذلك الشرط لا يُعقل أن يكون الطلب موجوداً قبل وجود ذلك الشرط، لا من جهة استحالة تأثير المتأخّر في المتقدّم، بل من هذه الجهة التي ذكرناها، وهي إنّ الطلب المفروض جعله على تقدير حصول الشرط يستحيل وجوده قبل وجود الشرط المذكور لما في ذلك من الخلف الواضح، بل لا بُدَّ أن يكون وجوده عند وجود ذلك الشرط، وليس ذلك من تأخّر المنشأ عن الإنشاء[2]، بل هو من قبيل مقارنة الإنشاء للمنشأ؛ لما عرفت من أنّ المنشأ والمجعول إنّما هو الطلب في ذلك الظرف المتأخّر.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٤ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).
٢. يُنظر: تشريح الأُصول: ١٥٤.

**والمفروض**: أنّ هذا - أعني الطلب الموجود في ذلك الظرف المتأخّر - يكون حاصلاً عند إنشاء الطلب وجعله على هذه الكيفيّة المخصوصة؛ فإنّ وجود المنشأ إنّما يكون تابعاً لكيفيّة إنشائه المفروض أنّه إنّما نشأ وجعل على تقدير ذلك الشرط الذي لم يحصل بعد، وإنّما يحصل فيما بعد، فلا يكون الموجد عند الإنشاء إلّا الطلب الموجود فيما بعد، فلم يتخلّف الإنشاء عن المنشأ، فإنّه إنّما يتخلّف في هذه الصورة إذا فرض وجود الطلب في هذا الآن قبل وجود ما أخذ تقدير وجوده في ذلك الطلب، أو فرض أنّه أنشأ الطلب الفعليّ فلم يوجد الطلب فعلاً، بل وجد فيما بعد، ففي إحدى هاتين الصورتين يتخلّف الإنشاء عن المنشأ، أمّا فيما نحن فيه من أنّ المنشأ لا ينشأ إلّا الطلب على تقدير شرط يوجد فيما بعد، فلا يكون وجود الطلب فيما بعد تفكيكاً بين الإنشاء والمنشأ، بل يكون ذلك عين مطابقة المنشأ للإنشاء لأنّ الطلب المذكور إنّما أنشيء هكذا، فلا يمكن أن يوجد إلّا على طبق إنشائه وكيفيّة جعله.

**وبالجملة**: فيكون وجود الطلب فيما بعد عين كونه مطابقاً للإنشاء، ولا حاجة في ذلك إلى القول بأنّ المنشأ هو الطلب على تقدير الشرط، وهو - أعني الطلب - على ذلك التقدير حاصل عند الجعل والإنشاء، ليكون الحاصل عند الإنشاء هو الطلب التقديريّ؛ فإنّ ذلك إنّما يحاول به وجود المنشأ فعلاً عند وجود الإنشاء تخلّصاً من إشكال تخلّف المنشأ عن الإنشاء، فيقال: إنّ المنشأ إنّما هو الطلب على تقدير الشرط وهو - أعني الطلب - على تقدير الشرط حاصل فعلاً بمجرّد الإنشاء، والذي يتوقّف وجوده على وجود الشرط هو وجود الطلب الفعليّ لا الطلب التقديريّ، ليكون الموجود

فعلاً عند تحقّق الإنشاء هو الطلب التقديريّ والمتوقّف وجوده على وجود الشرط هو الطلب الفعليّ، ويكون هذا - أعني الطلب الفعليّ - هو المتأخّر عن الإنشاء لا الطلب التقديريّ، فإنّ ذلك إنّما نحتاج إليه إذا قلنا إنّه لا بُدَّ في الإنشاء من وجود المنشأ الآن، وقد عرفت[1] أنّه إذا كان المنشأ هو الطلب في الآن اللاحق لا يُعقل أن يكون ذلك الطلب موجوداً الآن؛ لأنّ ذلك خلف لما فرض من أنّ المنشأ إنّما هو الطلب في الآن اللاحق، فنحن لا نحتاج إلى الالتزام بوجود الطلب الآن حتّى يلتزم بأنّ الموجود الآن هو الطلب التقديريّ.

**بل نقول:** إنّ المنشأ والمجعول لمّا كان هو الطلب في الظرف المتأخّر، فلا بُدَّ أن يكون الموجود بهذا الجعل والإنشاء هو ذلك الطلب المتأخّر، وإذا كان الموجود هو ذلك الطلب المتأخّر لم يمكن تفكيك بين الإنشاء والمنشأ.

في عدم تخلّف المنشأ عن الإنشاء

**وبالجملة:** فإنّ هذه الجملة - أعني كون المنشأ منفكّاً عن الإنشاء - من الأغلاط التي لا يمكن أن يصغى إليها، فإنّ الطالب إذا جعل طلبه وأوجده الآن في ذلك الزمان المتأخّر كان الطلب المذكور موجوداً في ذلك الزمان، وكان وجوده فيه مطابقاً لكيفيّة جعله وإنشائه، فلا محصّل للقول حينئذٍ بأنّ هذا المنشأ تخلّف عن الإنشاء؛ إذ لم يتخلّف المنشأ المذكور عن الإنشاء، بل يكون وجوده فعلاً قبل حصول ذلك الزمان من باب تخلّف المنشأ عن الإنشاء، كما أنّه لو كان المنشأ هو الطلب الفعليّ في هذا الزمان، وفرض أنّ الذي وجد بهذا الإنشاء هو الطلب فيما بعد ذلك الزمان لكان من باب تخلّف المنشأ عن الإنشاء.

**والحاصل:** أنّه ليس المجعول في الواجبات المشروطة هو الطلب

---

١. يُنظر: صفحة (٤٥٩) من هذا الجزء.

التقديريّ ليكون الموجود عند الإنشاء هو الطلب التقديريّ؛ إذ لا محصّل للطلب التقديريّ كي يكون هو المجعول وهو الموجود عند ذلك الإنشاء، ويكون وجود ما علّق عليه ذلك الطلب موجباً لكونه طلباً فعليّاً بعد أن كان طلباً تقديريّاً، بل المجعول إنّما هو الطلب الفعليّ على تقدير وجود ذلك الشرط فيما يأتي من الزمان، فيكون المجعول هو الطلب في ذلك الظرف المتأخّر والموجود بالإنشاء إنّما هو ذلك الطلب في ذلك الظرف، فلم يتخلّف المنشأ عن الإنشاء أصلاً*.

---

* **قلتُ:** بقي في المقام سؤال وهو أنّ الطالب إذا أنشأ الطلب على تقدير الغد - مثلاً - فقد جعل الطلب في غد، ويكون المنشأ الوجود بهذا الإنشاء، أو المجعول الوجود بهذا الجعل هو الطلب الموجود في غد، وحينئذٍ فيسأل عن هذا اليوم فيقال: إنّه إن كان الطلب موجوداً فيه كان ذلك خلفاً، كما ذكرتم.

و إن لم يكن الطلب موجوداً فيه، بل كان الطلب موجوداً في غد، كان هذا اليوم خالياً من الطلب، والمفروض أنّ الإنشاء والجعل إنّما وقع فيه وجداناً، فإنّ الإنشاء و إن لم يكن مقيّداً بهذا اليوم إلّا أنّه واقع فيه قهراً، وحينئذٍ ففي هذا اليوم يكون الإنشاء موجوداً مع أنّ المنشأ - أعني الطلب - إنّما يكون موجوداً في غد، فيكون المنشأ متأخّراً عن الإنشاء، ولا يمكن رفع ذلك بأنّ المنشأ هو الطلب المشروط بالغد موجود في هذا اليوم، فإنّه إن كان راجعاً إلى دعوى أنّ الموجود هو الطلب التقديريّ - أعني الطلب - على تقدير الغد، فقد عرفت ما فيه، و إن كان مرجعه إلى دعوى أنّ الطلب الموجود في غد يكون موجوداً في هذا اليوم بحيث يكون الطلب الغد موجوداً في هذا اليوم كان ذلك محالاً وتناقضاً؛ لاستحالة كون الشيء المقيّد بظرف خاصّ موجوداً بما أنّه مقيّد بذلك الظرف الخاصّ في ظرف آخر.

**نعم** يمكن أن يقال: إنّ مجرّد تأخّر زمان المنشأ عن زمان الإنشاء لا ضير فيه إذا فرض أنّ ذلك المنشأ كان عند إنشائه مقيّداً بذلك الزمان، و إنّما المحال هو تخلّف المنشأ عن الإنشاء، بحيث يكون المنشأ على خلاف كيفيّة إنشائه.

وفيما نحن فيه وإن تأخّر زمان المنشأ عن زمان الإنشاء، إلّا أنَّ ذلك إنّما كان لأجل أنَّه أنشيء كذلك، فلا يكون من قبيل تخلّف المنشأ عن الإنشاء على وجه لا يكون المنشأ مطابقاً لكيفيّة إنشائه.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ لا يُعقل تأخّر زمان المنشأ عن زمان إنشائه، كما يستحيل تأخّر زمان الوجود عن زمان الإيجاد.

وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا أن نقول: إنَّ المنشأ والمجعول إنَّما هو الطلب في الغد بحيث إنَّ الطالب قد جعل الآن الطلب في غد، فالمنشأ والمجعول الآن هو الطلب في غد، فلم يتأخّر المنشأ عن الإنشاء، ولا يلزم منه التناقض المتقدّم؛ إذ لم نجعل الطلب المظروف لغد مظروفاً لهذا اليوم كي يتوجّه التناقض السابق، بل إنَّ الشارع بإنشائه قد أوجد الطلب وأوقعه في غد، وهذا الإنشاء والإيجاد يتعقّبه ذلك الموجود والمنشأ ويترتّب عليه، بل يكون تحقّق ذلك المنشأ ووجوده متّحداً مع ذلك الإنشاء والايجاد، وإن تأخّر عنه رتبة، وليس للإنشاء زمان مخصوص كي يُقال إنَّ المنشأ تأخّر عنه زماناً.

وذلك لما تقدّم[1] منه (دام ظلّه) من أنَّ الآمر في مقام إنشاء الطلب المشروط وجعله يكون ناظراً إلى تلك الآنات الطوليّة التي هي بالنسبة إلى ذلك الإنشاء والجعل عرضيّة، ويجعل طلبه في أحد تلك الآنات المتأخّرة، فلا بُدَّ أن يكون الإنشاء في تلك المرتبة مجرّداً عن الزمان، ومعرّى عن لحاظه مظروفاً له، وإن كان في الواقع مظروفاً له قهراً لكونه زمانيّاً، وحينئذٍ فلم يكن للإنشاء زمان مخصوص كي يكون المنشأ متأخّراً عنه زماناً والطلب بعد محتاج إلى التأمّل؛ لأنَّ هذا إن رجع إلى أنَّ الآمر يفرض نفسه موجوداً في الآن الذي يريد إيقاع الطلب فيه، فينشيء الطلب ويوجده في ذلك الآن، فقد أفاد (دام ظلّه) أنَّه لا محصّل لهذا الفرض.

مضافاً إلى شهادة الوجدان بخلافه من كلّ من يصدر عنه الأوامر المشروطة، مع أنَّه إنَّما يتمّ في القضايا الخارجيّة دون القضايا الحقيقيّة، وإن لم يرجع إلى ما ذكرناه من الفرض لم يكن بمجرّده مجدياً في دفع الإشكال، فإنَّ أقصى ما

١. يُنظر: صفحة (٤٥٧-٤٥٩) من هذا الجزء.

في أنّ مسألة تخلّف المنشأ عن الإنشاء عقليّة

**أفاد** (دام ظلّه)[1] في هذه الليلة أنّ مسألة تخلّف المنشأ عن الإنشاء ليست مسألة لفظيّة حتّى يُقال: إنّ هذا المورد يصدق عليه أنّه تأخّر أو تخلّف المنشأ فيه عن الإنشاء أو لا يصدق، بل هي مسألة عقليّة غير نظريّة، بل وجدانيّة ضروريّة، وحاصلها حكم العقل والوجدان والضرورة باستحالة تخلّف المنشأ عن الإنشاء، كالحكم باستحالة تخلّف الوجود عن الإيجاد ممّن له القدرة على الإيجاد، بل إنّ الإنشاء والمنشأ عين الإيجاد والوجود.

**غاية الأمر** أنّ مسألة الإنشاء والمنشأ أوسع من مسألة الإيجاد والوجود؛ إذ لا يمكن أن يكون الإيجاد الآن والوجود غداً بأن يوجد الآن القيام غداً، بخلاف الإنشاء المنشأ؛ لإمكان كون الإنشاء الآن والمنشأ في غد بأن ينشأ الآن الملكيّة، أو الطلب في غد؛ لما عرفت[2] من أنّ مرجع جعل المشروط من أمثال هذه الأمور بشرط متأخّر زماناً إلى جعلها على تقدير ذلك الشرط، وأنّ الجاعل يجعل الآن الوجوب أو الملكيّة في غد، مثلاً.

---

فيه أن لا يكون ظرفية الزمان للإنشاء ملحوظة فيه عند إنشاء الطلب المذكور، إلّا أنّه حسب الفرض واقع فيه قهراً، وحينئذٍ فيتوجّه السؤال السابق، وهو أنّه كيف تأخّر زمان المنشأ عن زمان الإنشاء؟ ولا محيص عنه، إلّا بما قدّمناه من أنّه لا محالية في مجرّد ذلك التأخّر، وإنّما المحال هو عدم مطابقة المنشأ للإنشاء وتخلّفه عنه، فتأمّل.

**بل** يمكن أن يُقال: إنّ المتأخّر زماناً إنّما هو وجود الطلب فعلًا وتحقّقه خارجاً بتحقّق شرطه، لا أنّ نفس المنشأ قد تأخّر؛ لأنّ نفس المنشأ إنّما هو الطلب فيما بعد، وهذا - أعني الطلب فيما بعد - قد وجد بمجرّد ذلك الإنشاء، ولكنّ هذا راجع إلى أنّ الطلب فيما بعد موجود الآن، وقد عرفت ما فيه.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٥ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٩) من هذا الجزء.

وحينئذٍ فنقول: إنَّ الذي حكم العقل والضرورة والوجدان باستحالته إنَّما هو تخلّف المنشأ عن الإنشاء بأن يُنشيء الوجوب ولا يتحقّق الوجوب أصلاً، أو ينشئه فعلاً ويكون استقباليّاً، أو ينشئه استقباليّاً ويكون فعليّاً، أمّا إذا أنشأه استقباليّاً، وكان الوجوب استقباليّاً كما أنشأه، فلا يكون من قبيل تخلّف المنشأ عن الإنشاء، بل يكون ذلك عين عدم تخلّفه عنه، فإنَّ المنشأ تابع لكيفيّة إنشائه، فإذا كان قد أنشأه على تقدير أمر استقباليّ لم يكن ذلك المنشأ إلّا ذلك المقيّد بالأمر الاستقباليّ، ولو كان الموجود غيره لكان متخلّفاً عن إنشائه.

**وأمّا** مجرّد كون وجود المنشأ فعلاً متأخّراً زماناً عن زمان إنشائه فليس ذلك ممّا حكم العقل والضرورة باستحالته إذا فرض أنَّه إنَّما أنشأه كذلك، بل يكون تأخّر وجوده الفعليّ حينئذٍ عين مطابقة المنشأ للإنشاء وعدم تخلّفه عنه، ويكون مقارنة وجوده الفعليّ لإنشائه عين تخلّف المنشأ عن الإنشاء وعدم مطابقته له، وهذا أمر وجدانيّ لا حاجة فيه إلى بسط الكلام أزيد من ذلك.

هذا الذي تقدّم كلّه في تحقيق الوجوب المشروط، وبيان كيفيّة أخذ الشرط فيه، وكيفيّة جعله، وقد تقدّم منّا[1] أنَّ الشرط تارةً يكون شرطاً للتكليف خطاباً وملاكاً، وأخرى يكون شرطاً له خطاباً لا ملاكاً.

وقد قدّمنا[2]: أنَّ الفرق بينهما هو أنَّ **الأوّل** له المدخليّة في مصلحة ذلك التكليف على وجه لا يكون في ذلك التكليف مصلحة قبل حصول ذلك الشرط.

**والثاني** لا يكون له تلك المدخليّة، وإنَّما يكون له المدخليّة في القدرة

---

١. يُنظر: صفحة (٤٣٣) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٣٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

على متعلّق التكليف فقط بأن يكون قيداً في متعلّق ذلك التكليف، والمفروض أنّه غير مقدور، فلا يمكن تعلّق التكليف بذلك الفعل المقيّد بالقيد المذكور قبل حصول ذلك القيد، فلا بُدَّ أن يكون ذلك التكليف مشروطاً بحصول ذلك القيد، وإن كانت مصلحته تامّة من جميع الجهات قبل حصول ذلك القيد، فإذا كانت تلك المصلحة لازمة الاستيفاء في نظر المولى، وفرض أنّ لمتعلّق ذلك التكليف مقدّمات لا يقدر عليها عند حصول ذلك الشرط لم يكن جعل ذلك التكليف المشروط بالشرط المذكور وافياً باستيفاء تلك المصلحة؛ لأنّ الاقتصار على ذلك الجعل يكون لازمه عدم وجوب تلك المقدّمات قبل حصول ذلك الشرط، فإذا لم تكن واجبة، وتركها المكلّف في وقتها، فاتت تلك المصلحة ولم يمكن استيفاؤها عند حصول ذلك الشرط، فلا بُدَّ حينئذٍ من جعل آخر يكون متمّماً للجعل الأوّل في استيفاء تلك المصلحة بأن يُوجب تلك المقدّمة قبل حصول ذلك الشرط ليكون الإتيان بها محصّلاً لتلك المصلحة الباعثة على ذلك التكليف المشروط بالشرط المذكور.

هذا إذا لم يكن الشرط دخيلاً في المصلحة، أمّا إذا كان له المدخليّة في المصلحة الباعثة على التكليف على وجه لا يكون قبل حصوله مصلحة داعية إلى ذلك التكليف، فلا تجب تلك المقدّمات التي لو لم يفعلها قبل حصول ذلك الشرط لكان غير متمكّن من تحصيلها بعده، ولا يلزم على المولى الحكيم أن يوجبها ليكون إيجابها من قبيل متمّم الجعل، لأنّه إنّما يلزمه ذلك إذا كانت هناك مصلحة فعليّة لا يمكن استيفاؤها إلّا بجعل التكليف المشروط أوّلاً، وبإيجاب تلك المقدّمات ثانياً.

أمّا إذا لم يكن هناك مصلحة فعليّة وإنّما تحدث تلك المصلحة عند

حصول ذلك الشرط، فلا تكون هناك مصلحة كي يكون الجعل الثاني متمّماً للجعل الأوّل في استيفاء تلك المصلحة.

ويظهر من هذا التفصيل أنّه في القسم الثاني من الواجبات المشروطة يجب تحصيل تلك المقدّمات، ويحرم تفويتها، وفي القسم الأوّل منها لا يجب فيه تحصيل تلك المقدّمات، ولا يحرم تفويتها*.

---

* وفي البين قسم متوسّط[1] وهو أنّه رُبّما لا تكون تلك المقدّمات واجبة التحصيل على المكلّف، ولكن يكون تفويتها محرّماً بحيث لا تكون القدرة على المكلّف به في زمانه عند حصول شرطه الناشئة عن القدرة على حفظ مقدّماته وعدم تفويتها قبل حصول شرطه لها المدخليّة في حصول مصلحته الباعثة على التكليف به، فيجب حفظ تلك القدرة؛ لعدم مدخليتها في المصلحة الباعثة على الأمر بل تكون المصلحة من جهتها موجودة، وتكون القدرة على المكلّف به عند حصول شرطه الناشئة عن القدرة على تحصيل مقدّماته قبل حصول شرطه لها المدخليّة في حصول مصلحته الباعثة على التكليف به، فلا يجب عليه تحصيل تلك القدرة لمدخليتها في المصلحة الباعثة على ذلك التكليف، فلا تكون المصلحة من جهتها موجودة قبل حصول ذلك الشرط كي تكون واجبة من أجل تلك المصلحة.

**وبعبارة أُخرى:** أنّ القدرة على الفعل المكلّف تارةً لا يكون لها المدخليّة في مصلحة التكليف المتعلّق به، وأخرى يكون لها المدخليّة، وما كان لها المدخليّة تارةً تكون القدرة عليه من جميع الجهات - أعني من جهة تفويت المقدّمة ومن جهة تحصيلها - لها المدخليّة في مصلحته، ولازم ذلك عدم وجوب تحصيل تلك المقدّمة، وعدم حرمة تفويتها، وأخرى يكون للقدرة عليه من جهة تحصيل المقدّمة مدخليّة في مصلحته دون القدرة عليه من جهة تفويت تلك المقدّمة، فلازم ذلك عدم وجوب تحصيل تلك المقدّمة، وإن حرم عليه تفويتها لو كانت حاصلة.

---

١. إنّ هذا الذي حرّرته من قولي: «وفي البين قسم متوسّط» إلى قولي: «وكيف كان» لم يكن من الأستاذ (دام ظلّه)، وإنّما هو من النظر القاصر، وقد نبّهت على ذلك لئلّا يُنسب ما به من الخلَل إليه (دام ظلّه). (منه ﷺ).

**وكيف كان** ففي المورد الذي يكون الشرط شرطاً للخطاب لا للملاك نستكشف منه أنَّ الشارع أوجب تحصيل تلك المقدّمة، وحرّم تفويتها بجعل ثانوي يكون متمّماً للجعل الأوّل، فإن ثبت ذلك الجعل الثانويّ فهو، وإلّا فإن أحرزنا من دليل الخارج كيفيّة مدخليّة ذلك الشرط، وأنّه شرط خطابيّ استكشفنا من ذلك الدليل أنَّ الشارع أوجب تحصيل تلك المقدّمة، أو حرّم تفويتها ولو لم يكن عندنا إلّا الأمر المشروط، فيمكن أن يُقال: إنَّ الظاهر ممّا يكون بلسان القضيّة الشرطيّة هو كون الشرط ممّا له المدخليّة في الملاك فلا يجب تحصيل تلك المقدّمة، ولا يحرم تفويتها، وممّا يكون بلسان آخر مثل «صلِّ في الوقت» هو كون الشرط ليس له المدخليّة إلّا في الخطاب، فيجب تحصيل تلك المقدّمة ويحرم عليه تفويتها. ويبقى الكلام في الصورة المتوسّطة*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه (دام ظلّه) لم يتعرّض في هذا المطلب لأزيد من إعادة تقسيم الشرط إلى الشرط الخطابيّ والملاكيّ، وإلى الشرط الخطابيّ دون الملاكيّ، وأنّه فيما يكون الشرط شرطاً خطاباً وملاكاً لا تكون المقدّمات المذكورة واجبة ولا يحرم تفويتها، وفيما يكون الشرط شرطاً خطاباً لا ملاكاً تكون المقدّمات المذكورة واجبة ويحرم عليه تفويتها، وأنَّ في البين قسماً متوسّطاً يكون موجباً لحرمة التفويت، ولا يوجب تحصيل ما لم يكن حاصلاً منها، وأنَّ ذلك المتوسّط ناشىء عن كيفيّة مدخلية القدرة في المصلحة الباعثة على التكليف.

هذا مجمل ما أفاده (دام ظلّه)، وحيث إنّه قد انقدح في ذهنيّ القاصر أنّ مبنى ما أفاده (دام ظلّه) على ما قدّمت شرحه، حرّرت ذلك بصورة منسوبة إليه (دام ظلّه)، ولعلّ منشأ التفصيل فيما أفاده هو غير ذلك الذي حرّرته.

**وكيف كان** فالذي يمكن أن يقال: هو إنَّ التكليف لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن مصلحة في متعلّقه بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح في متعلّقاتها، وتلك

المصلحة إمّا أن يكون حدوثها متوقّفاً على حدوث أحد الحوادث أو لا، وعلى الأوّل يكون حدوث ذلك الحادث شرطاً لذلك التكليف خطاباً وملاكاً، وعلى الثاني فاللازم جعل ذلك التكليف مطلقاً إلّا أن يكون متعلّقه مقيّداً بأمرٍ غير مقدور، فيجعل التكليف مشروطاً بذلك الأمر غير المقدور، ويكون الشرط المذكور شرطاً خطابيّاً ولا ملاكيّاً.

**ثمّ إنّ** تلك المصلحة الباعثة على جعل ذلك التكليف سواء لذلك الأمر غير المقدَّر مدخليّة فيها أم لم يكن، بل كان شرطاً لحسن الخطاب فقط تكون على أنحاء ثلاثة:

**النحو الأوّل:** أن تكون موجبة لجعل ذلك التكليف إذا كان متعلّقه مقدوراً في وقته وعند حصول شرطه، ولا أثر للقدرة عليه قبل ذلك.

**النحو الثاني:** أن تكون موجبة لجعل ذلك التكليف إذا كان متعلّقه مقدوراً عند حصول شرطه، ولو من جهة القدرة عليه قبل ذلك بالقدرة على تحصيل بقيّة مقدّماته قبل حصول ذلك الشرط، أو على حفظ ما كان حاصلاً منها قبل حصول ذلك الشرط.

**النحو الثالث:** أن تكون موجبة لجعل ذلك التكليف والإلزام بمتعلّقه عند حصول شرطه إذا كان مقدوراً في ذلك الوقت أو كان مقدوراً بواسطة القدرة على حفظ ما كان حاصلاً من مقدّماته قبل حصول ذلك الشرط، دون ما إذا كان مقدوراً بواسطة القدرة قبل حصول ذلك الشرط على تحصيل مقدّماته غير الحاصلة.

**وعلى الأوّل** فيكفي في استيفاء ذلك النحو من المصلحة مجرّد جعل ذلك التكليف المشروط بذلك الشرط.

**وعلى الثاني** فلا يكون مجرّد ذلك الجعل كافياً في استيفاء تلك المصلحة، بل لا بُدَّ من جعل ثان يتكفّل بإيجاب المقدّمات غير حاصلة وبتحريم تفويت ما كان حاصلاً منها.

**وعلى الثالث** لا بُدَّ من جعل ثان أيضاً، لكنّه لا يتكفّل ذلك الجعل الثاني إلّا تحريم تفويت ما كان حاصلاً من تلك المقدّمات قبل حصول ذلك الشرط ووجوب حفظ تلك المقدّمات الحاصلة.

العود إلى أصل المسألة في تبعيّة المقدّمة الوجوبيّة والوجوديّة لذيها

**وتوضيح**[1] ما تقدّم: أنّ الواجب إمّا أن يكون وجوبه مطلقاً، وإمّا أن يكون مشروطاً، أمّا الواجب المطلق فلا إشكال في وجوب جميع مقدّماته، وأمّا الواجب المشروط فما يكون من مقدّماته شرطاً لوجوبه لا يكون واجباً أصلاً، وما لا يكون في مقدّماته مأخوذاً في وجوبه[2] يكون تابعاً في الوجوب لوجوب ذلك الواجب فيكون وجوبها مشروطاً أيضاً بذلك الشرط، ويعبّر عنه بالمقدّمة الوجوديّة، وعن الأوّل بالمقدّمة الوجوبيّة.

**والمتلخّص من ذلك**: أنّ مقدّمة الوجوب لا تكون واجبة أصلاً ومقدّمة الوجود يكون وجوبها تابعاً في الإطلاق والاشتراط لوجوب ذيها ومقتضى ذلك أنّها ما لم يحصل شرط وجوب ذيها لا تكون واجبة، وإنّما تجب بعد تحقّق

---

وحينئذٍ فالمدار في إيجاب تحصيل تلك المقدّمات قبل حصول الشرط، و إيجاب حفظ ما كان حاصلاً منها قبل ذلك إنّما هو على كيفيّة المصلحة الباعثة على جعل ذلك التكليف المشروط، سواء كان الشرط شرطاً للخطاب والملاك أو كان شرطاً للخطاب لا الملاك.

ولا ريب أنّ ذلك - أعني كيفيّة تلك المصلحة - لا يمكن إثباته إلّا بأحد أمرين:

**الأوّل**: أن يتّفق لنا الاطلاع على كيفيّتها، وهو بعيد جدّاً.

**الثاني**: أن نستكشف ذلك من الجعل الثاني.

وحينئذٍ فمع الشكّ وعدم ثبوت الجعل الثاني يكون المرجع في إيجاب تلك المقدّمات قبل حصول الشرط إلى البراءة، كسائر الموارد التي يشكّ فيها في الجعل الثاني.

**وعلى أيّ حال** فلا أثر لما يستفاد من لسان أخذ الشرط من كونه شرطاً للخطاب والملاك، كما إذا كان بلسان القضيّة الشرطيّة أو كونه شرطاً للخطاب لا الملاك، كما إذا كان بلسان آخر كما إذا كان على الموضوعيّة، هذا.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٦ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (وجوابه).

وجوب ذيها بتحقّق شرط وجوبه، هذا ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة في مقدّمة الوجوب ومقدّمة الوجود.

ولكن وقع في الشريعة ما ظاهره خلاف ذلك، فإنّهم أوجبوا تحصيل بعض المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط قبل حصول شرطه، كما في «الغسل» ليلاً لمن وجب عليه الصوم نهاراً، فإنّ وجوب الصوم مشروط بدخول الفجر ومع ذلك أوجبوا مقدّمته الوجوديّة - أعني الغسل - قبل حصول شرطه المذكور- أعني دخول الفجر-، وكما في وجوب التعلّم فإنّهم أوجبوا على المكلّف أن يتعلّم أحكام الواجب المشروط قبل حصول شرطه إذا فرض أنّه لا يتمكّن من تعلّم أحكام ذلك الواجب عند حصول شرط وجوبه، بل أوجبوا تعلّم الأحكام على الصبيّ قبل بلوغه إذا فرض أنّه عند البلوغ الذي هو شرط في تلك الأحكام لا يتمكّن من تعلّم الأحكام عند بلوغه وابتلائه بتلك الأحكام.

وفي بعض المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط لم يلتزموا بلزوم تحصيلها قبل حصول الشرط، ولكنّهم التزموا بأنّها إذا كانت حاصلة لزم حفظها وحرم تفويتها، كمن كان متطهّراً من الحدث الأكبر قبل حصول شرط وجوب الواجب المشروط بالطهارة وفرض أنّه لا يتمكّن من الغسل لو أجنب نفسه، فرُبّما حكم بأنّه لا يجوز له إجناب نفسه اختياراً، ورُبّما منعوا في بعض الموارد من إراقة الماء فألزموا بحفظه لئلّا يكون عاجزاً عن تحصيل الطهارة المائيّة عند حصول شرط وجوب ما هو مشروط بالطهارة، بل رُبّما منعوا من تفويت ما هو شرط الوجوب إذا كان واجداً له قبل حصول شرطه الآخر، كما في باب الحجّ، فإنّه مشروط بالاستطاعة وبحضوروقته، فلوكان مستطيعاً قبل

حضوروقته لم يجوّزوا له تفويت الاستطاعة، إمّا مطلقاً ولوكان ذلك قبل أشهر الحجّ، كما عن بعضهم، أو في خصوص أشهر الحجّ، كما هو المختار، إلى غير ذلك من الفروع الفقهيّة التي يعثر عليها المتتبّع، وإن كان بعضها محلّ الخلاف وبعضها محلّ الاتفاق، إلّا أنّه على الإجمال لا ريب في أنّ الالتزام بأمثال ذلك مخالف لهذا الأصل الذي ذكرنا - أعني عدم وجوب المقدّمة الوجوبيّة مطلقاً، وعدم وجوب المقدّمة الوجوديّة للواجب المشروط قبل حصول شرطه -، فلا بُدَّ لنا من توجيه ما وقع في الشريعة ممّا ظاهره مخالف لذلك الأصل، بل لا بُدَّ لنا من تنقيح قاعدة كلّيّة لتكون ضابطاً لأمثال تلك الموارد على وجه يكون الالتزام بوجوب تحصيل تلك المقدّمات، أو بوجوب حفظها مبنيّاً على ضابطة وقاعدة موجبة لتصحيح ذلك وخروجه عمّا هو ظاهرفيه من كونه إيجاباً للمقدّمة الوجوديّة قبل حصول شرط وجوب ذيها، أو إيجاباً لحفظ مقدّمة الوجوب قبل حصول الشرط الآخرلذلك الوجوب، فإنّ ذلك لو أبقي على ظاهره لكان أمراً غيرمعقول؛ لأنّه يكون مُنتهياً إلى الخلف، لما هو في غاية الوضوح من مناقضة وجوب المقدّمة في ذلك الظرف؛ لكون وجوب ذيها مشروطاً بشرط لم يكن حاصلاً بعد؛ إذ لا يمكن الجمع بين هذين المطلبين بالضرورة.

وقد تخلّص بعضُهم عن هذا الإشكال بالالتزام بالشرط المتأخّر[1]، وقد عرفت مرارًا[2] أنّ كون الشرط متأخّراً والمشروط متقدّماً غيرمعقول.

وتخلّص بعضُهم بالالتزام بوجوب تلك المقدّمات وجوباً تهيؤيّاً[3]، وهوإن

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٦/١.

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٦٨/١، وما بعدها.

لم يرجع إلى متمّم الجعل لا محصّل له، مع أنَّ كلا هذين التخلّصين لا يجريان في مسألة وجوب التعلّم على الصبيّ قبل بلوغه.

في معنى الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

**وقد** تخلّص البعض عن هذا الإشكال بالتعلّق بالواجب المعلّق[1]، وحيث إنّا قد أبطلنا الواجب المعلّق لما ذكرناه[2] من كونه مستلزماً لتعلّق الطلب بغير المقدور، كان التخلّص عن هذا الإشكال عندنا بالالتزام بالواجب المعلّق من قبيل الفرار عن محذور والوقوع في محذور آخر.

مضافاً إلى أنّه غير نافع في بعض الفروع المتقدّمة، كوجوب التعلّم قبل البلوغ إذا فرض أنّه عند بلوغه يُبتلى بواجب لا يعرف حكمه، بحيث لو لم يتعلّم حينئذٍ فات منه ذلك الواجب، وكما في النظر في المعجزة قبل البلوغ أيضاً، فإنَّ ذلك لا يصلحه الوجوب المعلّق؛ إذ ليس الطفل مكلّفاً قبل بلوغه كي يُقال: إنَّ الوجوب حاصل قبل البلوغ، والواجب يكون بعد البلوغ فلا بُدَّ لنا من سلوك طريق آخر في التخلّص من ذلك الإشكال في أمثال تلك الفروع السابقة، وذلك أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

**الأوّل**: قاعدة «أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، وهذه القاعدة وإن كان محلّها هو باب اجتماع الأمر والنهي[3] إلاّ أنّه لا بأس بالتعرّض لها في هذا المقام لابتناء رفع الإشكال في جملة من الفروع السابقة عليها.

**فنقول**: إنَّ محصّل هذه القاعدة هو أنَّ الشخص الذي يمتنع عليه امتثال الأمر بالإتيان بمتعلّقه لعدم قدرته عليه إن كان ذلك لا بسوء اختياره، بل كان الامتناع المذكور ناشئاً عن أمر غير داخل تحت قدرته واختياره، سواء

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٧٩، وما بعدها

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٧) و (٤٥٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: ٣/ ١٣٩ من هذا الكتاب.

كان تكوينياً أو تشريعياً لا شبهة في كونه معذوراً في ذلك وموجباً لسقوط ذلك التكليف عنه خطاباً وعقوبة.

أمّا إذا كان ذلك الامتناع بسوء اختياره بأن عجّز نفسه وأوجد باختياره أمراً أوجب سلب قدرته على امتثال التكليف لم يكن في ذلك معذوراً، بل يكون معاقباً على ترك ذلك الامتثال، وإن لم يكن مخاطباً بذلك التكليف عند امتناعه؛ لقبح خطاب من لا يقدر على الامتثال وإن كان عدم قدرته بسوء اختياره، بل قيل: إنّ ذلك لا يُوجب سقوط الخطاب عنه[1]، كما عن أبي هاشم[2]، وعلى الأوّل، فيكون محصّل القاعدة المذكورة - أعني أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - أنّه لا ينافيه عقاباً، وإن نافاه خطاباً بمعنى «أنّ الامتناع بالاختيار لا يُوجب سلب الاختيار» المصحّح للعقوبة وإن أوجب سلب الاختيار المصحّح للخطاب.

وعلى الثاني فيكون محصّل القاعدة المذكورة - أعني أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - أنّه لا ينافيه عقاباً وخطاباً، بمعنى أنّ الامتناع بالاختيار لا يُوجب سلب الاختيار المصحّح للعقوبة والخطاب، فيكون ذلك الشخص مخاطباً بذلك التكليف، كما يكون معاقباً على عصيانه وترك امتثاله.

وهذا المعنى وإن تفرّد به أبو هاشم، ولم يقل به أحد غيره، وأبطلوه بما أشرنا إليه[3] من قبح خطاب غير القادر على الامتثال وإن كان ذلك بسوء اختياره، إلّا أنّ المعنى الأوّل يكفينا في دفع الإشكال عن بعض تلك الفروع

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٢، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٣٥١/١.

٢. أبو هاشم عبد السلام بن محمّد بن عبد الوهاب الجبّائي، ولد سنة (٢٤٧ هـ) من أبناء أبان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سمّيت «البهشميّة» نسبة إلى كنية «أبي هاشم»، وله مصنّفات منها: «الشامل» في الفقه و«تذكرة العالم» و«العدّة» في الأُصول، مات سنة (٣٢١ هـ) ينظر: الأعلام للزركلي: ٤/ ٧.

٣. يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

السابقة بتطبيق هذه القاعدة عليها، كما في التعلّم قبل البلوغ، والنظر في المعجزة، فيما لو كان ترك ذلك قبل البلوغ مؤدّياً إلى عدم قدرته على الإتيان ببعض ما يجب عليه بعد البلوغ من الأعمال البدنيّة، والعقائد القلبيّة الدينيّة؛ فإنّ ذلك الترك لمّا كان بسوء اختياره كان امتناع امتثال تلك الواجبات بعد البلوغ باختياره، فيدخل تحت قاعدة: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا يكون ذلك الامتناع موجباً لرفع العقوبة عنه، وإن أوجب سقوط الخطاب، وإذا تمّ ذلك كان التعلّم المذكور والنظر في المعجزة واجباً عليه بحكم العقل فراراً من تلك العقوبة- التي يقع فيها لو تركهما- أعني العقوبة المترتّبة على ترك تلك الواجبات بعد البلوغ*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ هذا لو تمّ لجرى في كلّ واجبٍ مشروط، فأيّ واجبٍ مشروط نفرضه لو كانت له مقدّمات يمكن تحصيلها قبل حصول شرطه على وجه لو لم نحصّلها قبل ذلك، أو لو لم نحفظها لما تمكّنا من الإتيان بالواجب في ظرفه عند حصول شرطه، فيكون امتناعه حينئذٍ عند تركها في وقتها بالاختيار، فينبغي أن يكون العقل حاكماً بلزوم الإتيان بها.

وقد عرضت هذا بخدمته (دام ظلّه)، والذي ظهر منه في الجواب أنّهم يلتزمون به في كلّ ما هو من هذا القبيل، وأيّ إشكال في الالتزام بذلك؟

ولا يخفى أنّه لا أقلّ من كونه منقوضاً بالموارد التي لم يلتزموا فيها بوجوب التحصيل، والتزموا فيها بمجرّد حفظ ماكان حاصلاً، فإنّه يرد به النقض على هذه القاعدة.

**فيقال:** لِمَ لا يجب عليه تحصيل ما لم يكن حاصلاً، مع أنّ ترك تحصيله يكون موجباً لامتناع تحصيل الواجب في وقته، وذلك الامتناع كان بالاختيار، فيدخل تحت القاعدة المذكورة، كما أنّها منقوضة أيضاً بما إذا كان الشرط شرطاً ملاكاً وخطاباً، فإنّه (دام ظلّه) - كما سيأتي[1] - يظهر أنّه لا تجب فيه المقدّمات المذكورة، مع أنّها داخلة تحت القاعدة المذكورة على تقدير تماميّتها فيما نحن فيه، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٦) من هذا الجزء.

في تحصيل مقدّمات الوجوب المشروط وعدم تحصيلها

**الثاني**: وهو ما أشرنا إليه في الليلة السابقة من أنَّ ما كان شرط الوجوب فيه شرطاً ملاكاً وخطاباً لم تكن باقي مقدّماته واجبة شرعاً قبل حصول ذلك الشرط، وإن فرض أنّه على تقدير عدم الإتيان بها في ذلك الوقت لا يتمكّن من امتثال ذلك الواجب في ظرفه عند حصول شرط وجوبه، وما كان شرط الوجوب فيه شرطاً خطاباً لا ملاكاً كانت مقدّماته المذكورة واجبة.

والفرق بينها هو أنَّ مصلحة الوجوب في الثاني كانت تامّة قبل حصول الشرط المذكور، ولم يكن هناك حالة منتظرة سوى أنَّ ذلك الواجب لمّا كان مقيّداً بقيد غير مقدور كان الخطاب ذلك الواجب مشروطاً عقلاً بحصول ذلك القيد، كما هو الشأن في جميع ما يرجع القدرة العقليّة من شرائط الوجوب التي لم تُؤخذ فيه شرطاً شرعيّاً على وجه يكون لها المدخليّة في ملاك التكليف، كما أنَّ لها المدخليّة في صحّة الخطاب به، بل كانت شرطيّتها لمجرّد عدم القدرة على متعلّق ذلك التكليف بدونها بخلاف الأوّل، فإنَّ مصلحة الوجوب فيه لا يمكن أن تتحقّق قبل حصول شرطه؛ لما عرفت من مدخليّة ذلك الشرط في حصول تلك المصلحة.

وحينئذٍ نقول: لمّا كانت مصلحة الوجوب في الثاني تامّة قبل حصول ذلك الشرط كان من اللازم على المولى الحكيم استيفاء تلك المصلحة الموجودة، ولا يمكن استيفاؤها إلّا بجعل الوجوب مشروطاً بذلك الشرط، وبجعل وجوب ما يتوقّف عليه من تلك المقدّمات والإلزام بها قبل حصول ذلك الشرط، وبعد الاطّلاع على أنَّ هذا الشرط شرط خطابيّ فقط لا ملاكيّ ولو من جهة الاستظهار من لسان الدليل - كما تقدّم[1] ذكره - يحكم العقل بأنَّ

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦٨-٤٧٦) من هذا الجزء.

الشارع قد أوجب تلك المقدّمات بنحو متمّم الجعل، فالعقل بعد اطّلاعه على أنّ هذا الشرط من ذلك القبيل يستكشف الحكم الشرعيّ - أعني إيجاب الشارع لتلك المقدّمات بنحو متمّم الجعل - وهذا بخلاف النحو الأوّل، فإنّ المصلحة فيه لمّا لم تكن تامّة قبل حصول الشرط لم يكن هناك مصلحة يلزم استيفاؤها كي يلزم على المولى الحكيم أن يُوجب تلك المقدّمات بنحو متمّم الجعل استيفاء لتلك المصلحة الموجودة*.

العقل يستكشف الحكم بنحو متمم الجعل

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه فيما يكون الشرط خطابيّاً وملاكيّاً، وإن لم تكن المصلحة موجودة قبل حصوله إلّا أنّه من الممكن أن تكون ملزمة للحكيم باستيفائها بإيجاب تلك المقدّمات، كما كانت ملزمة له بجعل الوجوب المشروط لأجل استيفائها، حيث إنّه من الواضح أنّ المنشأ في جعل ذلك الوجوب المشروط بذلك الشرط الذي فرض مدخليّته في الملاك والمصلحة هو تلك المصلحة التي تحدث عند حدوث ذلك الشرط، فلأجل استيفاء تلك المصلحة التي تحدث عند حدوث ذلك الشرط لزم على المولى الحكيم أن يجعل ذلك الوجوب المشروط بذلك الشرط؛ إذ لو لم يجعل ذلك الوجوب المشروط لفاتت تلك المصلحة التي يعلم بحدوثها فيما بعد، وإن لم تكن حادثة فعلاً، فإذا كان من اللازم على الحكيم أن يستوفي تلك المصلحة التي يعلم بحدوثها فيما بعد بأن يجعل ذلك الوجوب المشروط بذلك الشرط، وفرضنا أنّه لو لم يُوجب تلك المقدّمات قبل حصول ذلك الشرط لفاتت تلك المصلحة، فلِمَ لا نقول إنّه يلزمه إيجاب تلك المقدّمات استيفاء لتلك المصلحة، كما قلنا إنّه يلزمه أن يجعل الوجوب المشروط استيفاء لتلك المصلحة، وهل كان الملزم له بجعل ذلك الإيجاب المشروط إلّا المحافظة على استيفاء تلك المصلحة التي تحدث فيما بعد.

**وبناءً** على هذا لا فرق بين أن يكون الشرط شرطاً ملاكاً وخطاباً، أو يكون شرطاً خطاباً لا ملاكاً في لزوم استيفاء مصلحة ذلك التكليف، سواء كانت تلك المصلحة غير متحقّقة قبل حصول الشرط كما في الأوّل، أو كانت متحقّقة قبله كما في الثاني، فإن كفى في استيفائها مجرّد جعل التكليف المشروط بأن لم يكن

في البين مقدّمات مفوّتة اقتصر المولى عليه، وإن لم يكن ذلك كافياً في استيفاء تلك المصلحة، بل كان استيفاؤها موقوفاً على جعل ثان بأن كان في البين مقدّمات مفوّتة كان اللازم على المولى الحكيم إيجاب تلك المقدّمة، ليكون إيجابها متمّماً للجعل الأوّل في استيفاء المصلحة التي هي الغرض من الجعل الأوّل.

في المقدّمات المفوّتة

**نعم**، يخطر بالنظر القاصر تفصيل آخر تقدّم ذكره ليلة أمس[1].

**والحاصل**: أنّ الغرض من جعل التكليف في غد هو حفظ تلك المصلحة التي تدعو إلى إيجاد ذلك التكليف في غد، سواء كانت تلك المصلحة حاصلة في هذا اليوم، ولكن لم يجعل التكليف فعليّاً؛ لعدم القدرة على متعلّقه إلّا بعد حصول ذلك الشرط، أو لم تكن حاصلة فعلاً؛ لتوقّف حصولها على حصول ذلك الشرط، فإنّ كلّاً من هاتين المصلحتين يكون باعثاً على إيجاد التكليف في غد، فإن كان مجرّد إيجاد التكليف في غد وافياً بحفظ كلّ من هاتين المصلحتين بأن لم تكن في البين مقدّمات مفوّتة اقتصر عليه، وإلّا بأن كان في البين مقدّمات مفوّتة كان على المولى الحكيم إيجاب تلك المقدّمات، ليكون إيجابها متمّماً للجعل الأوّل في استيفاء الغرض الباعث على إيجاده - أعني تلك المصلحة الحاصلة فعلاً أو التي تحصل فيما بعد - ومقتضى ذلك هو وجوب تحصيل كلّ مقدّمة يكون تركها مفوّتاً للواجب في وقته وعند حصول شرط وجوبه وحرمة تفويت ما كان حاصلاً من تلك المقدّمات.

التفصيل في وجوب تحصيل المقدّمات وحفظها

**و إن شئت فقل**: إنّ مقتضى ذلك هو أنّه يجب على المولى الحكيم أن يُوجب على المكلّف تحصيل القدرة على الواجب المشروط قبل حصول شرط وجوبه فيما إذا كان لو لم يحصّلها فعلاً لم يتمكّن من الإتيان به عند حصول شرط وجوبه، وأن يحرم عليه أيضاً تفويت تلك القدرة لو كانت حاصلة قبل حصول الشرط المذكور، بل رُبّما يُقال: إنّ مقتضاه لزوم الإلزام بتحصيل المقدّمات الوجوبيّة التي يمكن تحصيلها قبل حصول الشرط الآخر، بحيث إنّه لو لم يحصّلها قبل ذلك لم يتمكّن من تحصيل الواجب في وقته عند حصول شرطه الآخر، فيلزم الحكيم أن يلزم بتحصيل الاستطاعة قبل مجيء أشهر الحجّ أو خروج الرفقة،

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦٧) من هذا الجزء.

لأنّه لو[1] لم يحصّلها في ذلك الوقت لم يتمكّن من تحصيل ذلك الواجب - أعني الحجّ - عن استطاعة عند حصول شرطه - أعني أشهر الحجّ أو خروج الرفقة - وحينئذٍ فيلزم على المولى الحكيم أن يوجب تحصيل الاستطاعة المذكورة، كما أوجب تحصيل القدرة؛ إذ لا فرق بينهما سوى أنّ القدرة شرط عقليّ للتكليف، والاستطاعة شرط شرعيّ، فإذا كان على المولى الحكيم أن يوجب على المكلّف تحصيل الشرط العقليّ للتكليف قبل حصول شرطه- كمثل القدرة قبل دخول الوقت استيفاء للمصلحة الباعثة على جعل التكليف عند دخول الوقت- كان عليه أن يُوجب تحصيل الشرط الشرعيّ كمثل الاستطاعة لعين ما ذكر في القدرة.

ولا يخفى ما في ذلك من الفساد الواضح، ولا يختصّ بالمسلك المذكور، بل يتأتّى على ما أفاده (دام ظلّه)؛ لأنّه (دام ظلّه) يقول بوجوب تحصيل الشرط العقليّ - أعني القدرة - قبل حصول الشرط الخطابيّ للتكليف.

ولا ريب أنّ أشهر الحجّ أو خروج الرفقة من الشروط الخطابيّة لا الشروط الملاكيّة، فإذا كان ملزمًا[2] (دام ظلّه) بأنّه يجب تحصيل الشرط العقليّ قبل حصول الشرط الخطابيّ، فلِمَ لا يلتزم بوجوب تحصيل الشرط الشرعيّ - أعني الاستطاعة - قبل حصول الشرط الخطابيّ المذكور.

ولكن لا يخفى الجواب عنه على كلا المسلكين:

**أمّا أوّلاً** فللفرق الواضح بين الشرط العقليّ كالقدرة، والشرط الشرعيّ كالاستطاعة، حيث إنّ الشارع يمكنه أن يوجب الأوّل بنحو متمّم الجعل، وإن كان من الشروط العقليّة للوجوب، بخلاف الثاني فإنّه مع أخذه له شرطاً في الوجوب كيف يمكنه أن يوجبه، ولو بنحو متمّم الجعل لذلك الوجوب، فإنّ ذلك تناقض صريح.

**وأمّا ثانياً** فلأنّ القدرة التي هي شرط عقليّ في التكليف إنّما تكون من الشروط لحُسن الخطاب عقلاً من دون مدخليّة لها بملاك التكليف، فيمكن أن يوجبها الشارع من باب متمّم الجعل، ويكون إيجابها ناشئاً عن ملاك التكليف والمحافظة على مصلحته.

---

١. **قوله:** (لو) من نسخة (ب).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ملتزمًا).

أمّا الاستطاعة التي هي شرط شرعيّ له المدخليّة في ملاك التكليف ومصلحته، بحيث إنّه يتوقّف حصول تلك المصلحة على حصولها، فكيف يمكن أن يوجبها الشارع من باب متمّم الجعل بحيث يكون إيجابها ناشئاً عن مصلحة التكليف، وهل ذلك إلّا عبارة أُخرى عن أنّ الشارع يوجب إيجادها لأجل المحافظة على تلك المصلحة المتولّدة من إيجادها، وفي هذه الجهة يظهر الفرق بين الشرط الخطابيّ فقط، وبين الشرط الملاكيّ؛ فإنّ الثاني لا يُعقل إيجابه من باب متمّم الجعل بخلاف الأوّل.

**نعم**، فيما كان ذلك الشرط الشرعيّ كالاستطاعة حاصلاً يمكن للشارع أن يحرّم تفويته من باب متمّم الجعل، ولا يرد عليه شيء من هذين الإيرادين المتوجّهين على إيجاب تحصيله، وكيف كان فلا يمكن الالتزام بما قدّمناه هنا على كلّيّته - أعني وجوب كلّ ما يكون تركه قبل حصول الشرط مفوّتاً للواجب عند حصول ذلك الشرط - بل لا بُدّ من الرجوع إلى التفصيل الذي ذكرناه[1] أمس، انتهى.

في توضيح التفصيل السابق

وحاصل ما أشرنا إليه من التفصيل السابق وتوضيحه وتنقيحه أنّه لا ينبغي الريب في أنّه من اللازم على الحكيم أن يستوفي المصلحة التي دعته إلى جعل الوجوب المشروط، سواء كانت تلك المصلحة تامّة فعلاً أو كان حصولها متوقّفاً على حصول ذلك الشرط الآتي، فإن كان مجرّد جعل الوجوب المشروط بذلك كافياً في استيفاء تلك المصلحة اقتصر عليه، وإلّا فإن كان استيفاؤها متوقّفاً على جعل آخر - أعني إيجاب المقدّمات التي لو لم يفعلها قبل حصول الشرط، أو لم يحفظها لم يتمكّن من امتثال ذلك الواجب في وقته - لزمه ذلك الجعل الثاني، ويكون هذا الجعل الثاني ناشئاً عن كون استيفاء المصلحة المذكورة متوقّفاً عليه، ومرجع ذلك إلى وجوب تحصيل القدرة ووجوب حفظها إذا كان عدم تحصيلها أو عدم حفظها في ذلك الوقت مؤدّياً إلى تفويت الواجب في وقته.

ولكن رُبّما يكون للقدرة على الواجب في وقته الآتية[2] من قبل تحصيل القدرة عليه، أو من قبل حفظ القدرة عليه قبل حصول شرطه مدخليّة في مصلحة

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٨) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين.

ذلك الوجوب على وجه لو لم تكن القدرة المذكورة حاصلة لمّا كانت مصلحة الوجوب حاصلة، ففي مثل ذلك لا يمكن أن يلزم الشارع بتحصيل تلك القدرة أو بوجوب حفظها؛ لأنَّ ذلك عبارة أُخرى عن أنَّه يُوجب تحصيلها أو حفظها حفظاً للمصلحة الآتية من تحصيلها، أو من حفظها، و إن لم يكن للقدرة المذكورة مدخليّة في مصلحة ذلك الوجوب أمكن للشارع أن يوجب تحصيل تلك القدرة أو حفظها حفظاً للمصلحة الباعثة على ذلك الوجوب المشروط، ويكون ذلك من باب متمّم الجعل.

ومنه يظهر أنَّه رُبّما يكون للقدرة على الواجب المشروط عند حصول شرط وجوبه - الناشئة عن تحصيل القدرة عليه قبل حصول ذلك الشرط - مدخليّة في مصلحة ذلك الوجوب، فلا يعقل أن يُوجب تحصيلها من باب متمّم الجعل لما ذكرناه، ولكن لا يكون للقدرة على ذلك الواجب عند حصول شرط وجوبه الناشئة عن حفظ القدرة عليه قبل حصول شرط وجوبه مدخليّة في حصول مصلحة ذلك الوجوب، فيوجب المولى حفظ تلك القدرة؛ محافظةً على مصلحة ذلك الوجوب.

**والحاصل:** أنَّ القدرة على الواجب في وقته؛ الحاصلة من تحصيل مقدّمته قبل وقته، والقدرة عليه الحاصلة من حفظ مقدّمته قبل وقته، إن كانتا معاً لهما المدخليّة في ملاك وجوب ذلك الواجب لم يمكن للشارع إيجاب التحصيل والحفظ المذكورين من باب متمّم الجعل، و إن لم يكن لهما المدخليّة في ذلك الملاك أمكن له إيجاب كلّ منهما من باب متمّم الجعل، و إن كان الأوّل له المدخليّة المذكورة دون الثاني صحّ له إيجاب الثاني دون الأوّل.

**و إن شئت فقل:** إنَّ كلّاً من التحصيل والحفظ المذكورين إن كان شرطاً شرعيّاً في ذلك الوجوب بأن يكون لهما المدخليّة في مصلحته، لم يمكن إيجاب شيء منهما من باب متمّم الجعل، و إن لم يكن شيء منهما شرطاً شرعيّاً صحّ إيجاب كلّ منهما، و إن كان الأوّل شرطاً شرعيّاً دون الثاني صحّ إيجاب الثاني دون الأوّل، وحينئذٍ فإن ورد في الشريعة إيجاب تحصيل المقدّمة، و إيجاب حفظها حملت تلك المقدّمة على النحو الثاني، و إن ورد إيجاب حفظها دون تحصيلها حملت على الوجه الثالث، و إن لم يرد شيء من الأمرين حمل على الوجه الأوّل، و إن شكّ في شيء من ذلك كان المرجع هو البراءة مما شكّ فيه من وجوب

التحصيل أو وجوب الحفظ، ويكون منشأ الشكّ في ذلك الوجوب هو الشكّ في مدخليّة التحصيل أو الحفظ في ملاك الوجوب المشروط.

**و إن شئت فقل**: إنّ منشأ الشكّ في ذلك الوجوب هو الشكّ في كون التحصيل أو الحفظ شرطاً شرعيّاً لذلك الوجوب المشروط بالشرط الآتي فيما بعد.

فظهر لك من هذا التفصيل أنّه رُبّما وجب تحصيل المقدّمات وحفظها، ورُبّما وجب حفظها دون تحصيلها، ورُبّما لم يجب حفظها ولا تحصيلها، والمنشأ في ذلك كلّه هو مدخليّة القدرة على الواجب في ظرف حصول شرطه الناشئة عن تحصيل تلك المقدّمات، وعن حفظها قبل حصول ذلك الشرط في مصلحة ذلك الوجوب، أو مدخليّة ما كان منها ناشئاً عن التحصيل دون الحفظ، أو عدم مدخليّة القدرة الناشئة عن كلا الأمرين، ففي الأوّل لا يجب التحصيل، كما لا يجب الحفظ، وفي الثاني يجب الحفظ دون التحصيل، وفي الثالث يجب كلّ منهما.

فهذا هو المدار في هذه الأقسام، وهو المنشأ في تلك الأحكام، لا كون الشرط خطابيّاً لا ملاكيّاً أو خطابيّاً وملاكيّاً.

**نعم**، فيما كان الشرط خطابيّاً فقط، لمّا كانت مصلحة الوجوب حاصلة قبل حصوله لا بُدّ أن لا يكون لتحصيل تلك المقدّمات أو حفظها مدخليّة في تلك المصلحة، فيكون كلٌّ من التحصيل والحفظ واجباً.

ولكن لا يخفى أنّه لا ملازمة بين كون الشرط شرطاً خطابيّاً فقط، وبين كون المصلحة المذكورة حاصلة ليستكشف من حصولها أنّه لا مدخليّة للحفظ والتحصيل المذكورين فيها.

**وبالجملة**: فالمدار كلّه على كون القدرة في وقت الواجب الناشئة عن القدرة عليه قبل وقته لها المدخليّة في مصلحة ذلك الوجوب، أو أنّها ليس لها المدخليّة بالكلّيّة أو بالتفصيل المتقدّم، ولعلّ هذا التفصيل هو الذي أراده (دام ظلّه).

**ولكن** هذا الوجه لو تمّ فلا ينفع في لزوم التعلّم على غير البالغ، إمّا من جهة أنّ القدرة على الامتثال بعد البلوغ الآتية من قبل التمكّن من التعلّم قبل البلوغ ممّا يمكن دعوى القطع بكونها دخيلة في مصلحة ذلك التكليف، وإمّا من جهة القطع بأنّه لا تكليف على الصبيّ ولو بنحو متمّم الجعل بالنسبة إلى التكليف

الذي يتوجّه إليه بعد البلوغ، والمستند في هذا القطع حديث رفع القلم عن ثلاثة أحدهم الصبيّ حتّى يكبر[١].

وهكذا الحال على المسلك الذي أفاده (دام ظلّه) فإنّه أيضاً غير نافع في لزوم التعلّم على الصبيّ من جهة رفع القلم عنه، فلا يمكن أن يتوجّه إليه وجوب التعلّم ولو بنحو متمّم الجعل، ومضافاً إلى أنّ البلوغ شرط ملاكيّ وخطابيّ، فلا يتأتّى فيه الوجه الثاني الذي أفاده (دام ظلّه) أنّه مختصّ بما إذا كان الشرط خطابياً لا ملاكياً، فلم يبق عندنا ما يمكن أن يصحّح به إلزام الصبيّ بالتعلّم سوى ما أفاده (دام ظلّه) من قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإن سلمت من الإشكالات الآتية فهو، وإلّا فتبقى مسألة تعلّم الصبيّ على إشكالها، وما أدري هل هي مسلّمة عندهم بحيث إنّهم قد تسالموا على لزوم التعلّم عليه واستحقاقه العقاب على مخالفة التكليف المتوجّه إليه بعد البلوغ لو ترك تعلّمه قبل البلوغ أم أنّ ذلك محلّ كلام وخلاف فيما بينهم؟

المراد من الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

ولنرجع إلى الكلام فيما أفاده (دام ظلّه) من رفع الإشكال في بعض الفروع خصوصاً هذه المسألة - أعني مسألة لزوم التعلّم على الصبيّ - بقاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - فقد حدث في النفس من التمسّك بهذه القاعدة خيالات، لعلّ الله تعالى أن يوفّقني لعرضها بخدمته (دام ظلّه) لأعرف صحّتها أو فسادها إن شاء الله تعالى.

**الأوّل**: ما أفاده ﷺ في الكفاية من أنّ هذه القاعدة إنّما تجري في قبال استدلال الأشاعرة على الجبر بقاعدة «أن الشيء ما لم يجب لم يُوجد»[٢]، يعني أنّهم استدلّوا على مسلكهم بأنّ الشيء لا يوجد إلّا إذا تعلّقت الإرادة بإيجاده، ومع كونه متعلّقاً للإرادة يكون عدمه ممتنعاً ويكون وجوده قهريّاً، كما أنّه لا ينعدم الشيء إلّا إذا تعلّقت الإرادة بعدم إيجاده، ومع تعلّقها بعدم إيجاده يكون إيجاده ممتنعاً وعدمه قهريّاً.

فيرد عليهم من قبل العدليّة: بأنّ ذلك الامتناع إنّما كان بواسطة تعلّق

١. يُنظر: كتاب الخصال: ٩٣، ح٤٠، و١٧٥، ح٢٣٣.
٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٣٩/١.

الإرادة بعدم ذلك الشيء أو بواسطة تعلّقها بإيجاده، وذلك عبارة أُخرى عن كون الامتناع المذكور كان بالاختيار، وحينئذٍ يقال لهم: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، بمعنى أنّ الامتناع المذكور كان باختيار المكلّف وبإرادته لا قهراً عليه، فلا يكون مجبوراً عليه، فتكون هذه القاعدة أجنبيّة عن باب التكاليف، واستحقاق العقوبة على مخالفتها إذا كان امتثالها بسوء اختيار المكلّف.

**الخيال الثاني**: أنّ هذه القاعدة لو سلّم جريانها في باب التكاليف بأن تكون مصحّحة للعقوبة على مخالفتها وعدم امتثالها، إذا كان امتناع امتثالها بسوء الاختيار فإنّما تجري فيما لو كان ذلك التكليف فعليّاً، وبعد تحقّق فعليّته أوجد المكلّف باختياره ما يكون موجباً لسلب قدرته على امتثاله، فيقال حينئذٍ: إنّ امتناع الامتثال المذكور لمّا كان بالاختيار لم يكن ذلك منافياً للحكم عليه بأنّه قد تركه باختياره على وجه يصحّح العقوبة على تلك المخالفة وترك ذلك الامتثال، كما قيل بذلك في مسألة الخروج فيمن توسّط بسوء اختياره أرضاً مغصوبة[1]، فإنّه قبل الدخول كان يحرم عليه جميع التصرّفات في الأرض المذكورة حتّى التصرّفات الخروجيّة، وكان ذلك التحريم فعليّاً، والمكلّف بسوء اختياره جعل الاجتناب عن التصرّف الخروجيّ ممتنعاً عليه، فيقال إنّه معاقب على مخالفة النهي في ذلك الخروج، و إن كان ترك تلك المخالفة ممتنعاً عليه إلّا أنّه لمّا كان امتناعه عليه بسوء اختياره لم يكن ذلك موجباً لرفع العقاب عنه.

أمّا ما نحن فيه ممّا يكون فيه إحداث ما يوجب الامتناع قبل حصول شرط الوجوب، فهو على الظاهر أجنبيّ عن تلك القاعدة؛ إذ لا يكون مثل هذا الامتناع بالاختيار مصحّحاً للعقوبة على مخالفة ذلك التكليف الآتي، فإنّه لا بُدّ لنا في تصحيح العقوبة على مخالفة التكليف من تحقّق ذلك التكليف لتكون مخالفته ولو بامتناع امتثاله بسوء الاختيار مخالفة تكليف محقّق، وتكون حينئذٍ مصحّحة للعقوبة المذكورة.

والمفروض فيما نحن فيه: أنّ التكليف المذكور لا يكون محقّقاً أصلاً إمّا قبل حصول شرطه - أعني البلوغ - فواضح، و إمّا بعد حصول الشرط المذكور فكذلك؛ لأنّه حينئذٍ يكون امتثاله غير مقدور، والقدرة على امتثاله قبل حصول ذلك الشرط لا أثر لها كي يقال إنّه يجب حفظها أو تحصيلها.

---

١. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١/١٥٣.

**والحاصل:** أنَّه قبل حصول الشرط لا تكليف أصلاً، وبعد حصوله لا تكليف أيضاً؛ إذ لو فرضنا تحقّقه عند ذلك لكان متوجّهاً إلى من لا يقدر على امتثاله.

**الخيال الثالث:** أنَّ هذه القاعدة لو سلّم جريانها فيما نحن فيه من المثال الذي ذكره (دام ظلّه) - أعني التعلّم قبل البلوغ - لكان مقتضاها العقاب بعد البلوغ على ترك امتثال تلك التكاليف المتوجّهة عند البلوغ بواسطة أنَّ امتثالها كان مقدوراً له بتعلّمها وتعلّم أحكامها قبل البلوغ، فيرجع الأمر بالآخرة إلى أنَّ المنشأ في ذلك العقاب والمصحّح له هو ما صدر عنه قبل البلوغ من التقصير في ذلك التعلّم، ومن الممكن ولو بمعونة حديث رفع القلم دعوى العلم، بل الضرورة على أنَّ أفعال الصبيّ وتروكه لا يمكن أن تكون منشأ للمؤاخذة والعقوبة وإن لم تكن العقوبة عليها بنفسها، بل كانت على ما يترتّب عليها من مخالفة التكليف المتوجّه إليه بعد البلوغ.

**الخيال الرابع:** ما تقدّم[1] ذكره وهو أنَّ هذه القاعدة لو تمّت لكانت جارية في كلّ مقدّمة وجوديّة يكون تركها قبل حصول شرط الوجوب موجباً لامتناع امتثال ذلك الوجوب بعد حصول شرطه.

وقد عرضت هذا الأخير بخدمته (دام ظلّه). وأجاب عنه بما تقدّم[2] ذكره، فراجع.

وهذه الإشكالات لو تمّت لكانت موجبة لسقوط قاعدة «أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» فيما نحن فيه، وانحصار التوجّه بما تقدّم ذكره من التفصيل في صحيفة (١٨٩)[3].

**وأمّا** ما أفاده (دام ظلّه) من الوجه الثاني فقد عرفت[4] أنَّه مبنيّ على الفرق بين كون الشرط ملاكيّاً، وبين كونه خطابيّاً فقط، وأنَّه في الأوّل لمّا لم تكن المصلحة موجودة قبل حصول الشرط لم يمكن إيجاب المقدّمات المذكورة قبل حصول ذلك الشرط بنحو متمّم الجعل، بخلاف الثاني.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٥-٤٧٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٥) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٧٨-٤٨٠) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٤٧٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

**وقد** تقدّم[1] أنّه لا فرق من هذه الجهة بين أن تكون المصلحة حاصلة قبل حصول الشرط، وبين أن لا تكون حاصلة قبله، وأنّها إنّما تحصل بعد حصوله، و إنّه كما أنّ المصلحة في الثاني تكون باعثة للمولى على جعل الطلب المشروط فلِمَ لا تبعثه على إيجاب المقدّمة بنحو متمّم الجعل، فإنّه إنّما يجعل الوجوب المشروط، لأجل استيفاء المصلحة الحاصلة عند حصول ذلك الشرط، فليكن جعل إيجاب المقدّمة فعلاً لأجل استيفاء تلك المصلحة الآتية التي فرضنا أنّه يتوقّف استيفاؤها على هذا الجعل.

وقد يُورد على ذلك بما حاصله: الفرق الواضح بين الوجوب المشروط وبين وجوب المقدّمات المذكورة بنحو متمّم الجعل، فإنّ المجعول في التكليف المشروط هو الوجوب عند حصول الشرط، ولا ريب حينئذٍ في أنّ ذلك الوجوب يكون مقروناً بالمصلحة الموجودة، و إن كانت تلك المصلحة حين الجعل غير موجودة، فإنّ المعتبر في المصلحة التي يكون المجعول ناشئاً عنها أن يكون هو - أعني ذلك المجعول - مقروناً بها و إن لم يكن الجعل مقروناً بها، وما تقدّم في بعض المباحث من إمكان أن تكون المصلحة متأخّرة إنّما كان بالنسبة إلى الجعل لا المجعول، فيجوز أن تكون المصلحة الداعية على الجعل متأخّرة عنه، لكنّها لا يجوز أن تكون متأخّرة عن المجعول، بل لا بُدّ أن تكون متقدّمة عليه رتبة، وحينئذٍ فلا يصحّ أن تكون متأخّرة عنه زماناً، و إن صحّ تأخّرها عن نفس الجعل والوجوب المشروط بشرط ملاكيّ من هذا القبيل؛ فإنّ المصلحة فيه و إن تأخّرت عن الجعل إلّا أنّها مقارنة للمجعول، وهذا بخلاف وجوب المقدّمات المذكورة، فإنّه لا يمكن أن يكون لأجل تلك المصلحة المتأخّرة الحاصلة عند حصول الشرط الملاكيّ؛ إذ يلزم منه أن تكون المصلحة في ذلك المجعول متأخّرة عنه زماناً، وقد عرفت أنّ ذلك ممتنع، و إنّما الجائز هو تأخّر المصلحة عن الجعل دون المجعول.

**والجواب** عن هذا الإيراد:

**أوّلاً**: بأنّ مصلحة التكليف المجعول لا يلزم أن تكون مقارنة له، بل يجوز أن تكون متأخّرة عنه كما مرّ[2] ذلك من الأستاذ (دام ظلّه) في الفرق بين مصلحة

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٩) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٧و٤٧٨و٤٨٦) من هذا الجزء.

التكليف وبين شرطه، ومن أنَّ الثاني لا يجوز أن يكون متأخّراً عن التكليف بخلاف الأوّل، ولا يمكن أن يكون الغرض من جواز تأخّر المصلحة في ذلك المقام تأخّرها عن الجعل لا عن التكليف المجعول؛ إذ لو كان المراد منه ذلك لم يتمّ الفرق بين المصلحة وبين الشرط، حيث إنَّ كلّاً منهما لا يتأخّر عن التكليف المجعول، وإنّما يصحّ تأخّره عن جعل التكليف.

**وثانياً:** أنّه لو سلّم عدم جواز تأخّر مصلحة التكليف المجعول عن نفس ذلك التكليف، وأنَّ الغرض ممّا تقدّم من جواز تأخّر المصلحة هو تأخّرها عن جعل التكليف لا عن نفس التكليف المجعول.

**ففيه:** أنَّ اعتبار المصلحة في المجعول، وأنّه لا بُدَّ أن تكون تلك المصلحة متقدّمة عليه رتبة وعدم إمكان تأخّرها عنه زماناً إنّما هو فيما لو كان المجعول تكليفاً نفسيّاً حقيقيّاً، أمّا لو كان المجعول هو وجوب المقدّمات المعتبر عنه بالوجوب النفسيّ بالغير فلا يعتبر فيه ذلك، بل يكفي فيه أن يكون لأجل حفظ الغير، بحيث يكون جعل ذلك التكليف على تقدير الشرط الآتي غير وافٍ باستيفاء المصلحة الآتية الحاصلة عند حصول ذلك الشرط، ويكون هذا المجعول الفعليّ - أعني وجوب تلك المقدّمات - لأجل أن ينضمّ إلى ذلك التكليف المشروط في استيفاء تلك المصلحة، ويكون الغرض من هذا المجعول الفعليّ هو المحافظة على تلك المصلحة الحاصلة فيما بعد، ففي الحقيقة أنَّ مصلحة هذا التكليف مجرّد المحافظة والاحتياط على تلك المصلحة الآتية.

وهذا المعنى - أعني المحافظة على تلك المصلحة - حاصل فعلاً، وهذا المجعول مقرون به.

ثمّ لا يخفى أنّه لو تمّ ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من انحصار متمّم الجعل بالنسبة إلى وجوب المقدّمات بمّا إذا كان الشرط المتأخّر شرطاً خطابيّاً لا ملاكيّاً لَما كان ذلك موجباً لعدم الاحتياج إلى ما ذكرناه[1] من التفصيل؛ فإنَّ توجيه تلك الأقسام الثلاثة لا يتمّ إلّا بذلك التفصيل، ولا يكفي فيه مجرّد كون الشرط المذكور خطابيّاً لا ملاكيّاً[2].

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٢) من هذا الجزء.

٢. من قوله: «غير وافٍ» وجدته في الأصل بخط نجله المعظم الميرزا عليّ آقا النائينيّ، ولعلّه بإملاء من الميرزا النائينيّ ﷺ.

توضيح لبعض الأمور التي أفادها في تخصيص كفاية القلم عن الصبيّ بوجوب التعلّم

**أفاد**[1] (دام ظلّه) في هذه الليلة أموراً تتعلّق بما تقدّم منها:

**الأوّل**: أنّ وجوب التعلّم على الصبيّ المراهق لمّا كان عقليّاً بحكم قاعدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» كان خارجاً عن عموم رفع القلم عن الصبيّ، وكان ذلك الحكم العقليّ مخصّصاً لذلك العموم.

الأمر الثاني في عدم ربط القاعدة في الردّ على المجبّرة

**الثاني**: أنّ هذه القاعدة لا ربط لها بما رُبّما يذكر من أنّها في مقام الردّ على المجبّرة، بدعوى أنّهم يدّعون أنّ عدم إرادة الفعل علّة لامتناعه ليكون حاصل الرد عليهم أنّ ذلك الامتناع الحاصل بعدم الإرادة لا ينافي كون الترك اختياريّاً؛ فإنّ ذلك المقام لا ربط له بهذه القاعدة، حيث إنّ حاصل هذه القاعدة أنّ امتناع الفعل وصيرورته غير مقدور بواسطة التفريط في مقدّماته بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار إمّا عقاباً فقط[2] أو عقاباً وخطابًا[3] بناءً على ما يدّعيه أبو هاشم[4]، وأين هذا من كون الفعل ممتنعاً بواسطة عدم تعلّق الإرادة به كما هو دعوى المجبّرة؟

ويشهد لذلك دعوى أبي هاشم أنّ الامتناع المذكور لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً، والردّ عليه من الجميع: بأنّه ينافيه خطاباً وإن لم يكن منافياً له عقاباً، فإنّ هذه الدعوى من أبي هاشم وتسالم الجميع في الردّ عليه، وأنّه

---

١. أرجّح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في هذا الأسبوع كلّه من جهة عارضة مزاجية عرضت له (دام ظلّه)، مع اتفاق فاتحة المرحوم السيّد أبي تراب الخونساري، وفاتحة المرحوم الشيخ محمّد عليّ الكنجي، وآخره صادف وفاة الصدّيقة الطاهرة صلوات الله عليها، وكان الشروع في السبت من الأسبوع الذي بعده: ١٦ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ».

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٢، ومطارح الأنظار: ٢٧٢/١، وتقريرات المجدّد الشيرازي: ٤٠٥/٢.

٣. يُنظر: شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأُصول والجدل: ٤/٢، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٣٥٧/١، وما بعدها.

٤. يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

لا بُدَّ أن يكون الامتناع ولو بالاختيار منافياً للاختيار خطاباً؛ لقبح خطاب غير القادر، وإن كان عدم قدرته بواسطة سوء اختياره وتفريطه بالمقدّمات من أقوى الشواهد على أنَّ مورد تلك القاعدة أجنبيّ عن كون الامتناع المذكور ناشئاً عن عدم الإرادة، فإنَّه لا ريب في كونه لا ينافي الاختيار خطاباً، ولا يمكن التسالم منهم على أنَّه ينافيه خطاباً.

الأمر الثالث مقا أفاده (دام ظلّه) في تأسيس قاعدة جامعة لتلك الفروع المتقدّمة

**الأمر الثالث**: ممّا أفاده (دام ظلّه) في تأسيس قاعدة جامعة لتلك الفروع المتقدّمة وحاصل ما فهمته منه (دام ظلّه) في تأسيس تلك القاعدة هو أنَّ الواجب المشروط بشرط غير حاصل فعلاً، إمّا أن يكون ذلك الشرط المأخوذ في وجوبه شرطاً خطابيّاً وملاكيّاً، وإمّا أن يكون شرطاً خطاباً لا ملاكاً.

**أمّا الأوّل** فهو خارج عمّا هو محلّ الكلام من وجوب تحصيل المقدّمات المفوّتة أو وجوب حفظها، لما تقدّم من عدم جريان متمّم الجعل، فيه على ما تقدّم بيانه[1].

**وأمّا الثاني** فحاصل الكلام فيه أنَّ القدرة على ذلك الواجب المشروط تارةً تكون شرطاً عقليّاً على وجه تكون أجنبيّة عن مصلحة ذلك الوجوب وملاكه، وحينئذٍ فذلك الواجب المشروط متى كان مقدوراً عند حصول شرطه بأيّ نحو كان سواء كانت مقدّماته مقدورة عند حصول ذلك الشرط، أو كانت غير مقدورة في ذلك الوقت ولكنّها كانت مقدورة قبل ذلك، إمّا بتحصيلها أو بحفظها، كان التكليف به متحقّقاً عند حصول ذلك الشرط؛ لكونه مقدوراً عقلاً ولو بواسطة القدرة على مقدّماته قبل حصول ذلك الشرط، إمّا بأن يحصّلها وإمّا بأن يحفظها، فمتى ترك ذلك ولم يحصّل تلك المقدّمات قبل الوقت،

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٦)، وما بعدها من هذا الجزء.

أو لم يحفظها كان بحكم العقل معاقباً، وإن كان لو ترك تلك المقدّمات كان الواجب عند حصول شرطه غير مقدور؛ لأنّ ذلك من قبيل الامتناع بالاختيار، وهو لا ينافي الاختيار ولو عقاباً كما تقدّم[1]، وبواسطة أنّ جعل ذلك التكليف المشروط وحده لا يكفي في المصلحة الداعية إلى جعله فلا بُدَّ من جعل آخر ليكون منضمّاً إلى ذلك الجعل في انطباقه على المصلحة، وذلك المجعول الثاني هو وجوب تحصيل تلك المقدّمات المفوّتة وحفظها.

**وأخرى** تكون القدرة شرطاً شرعيّاً، وهذا على نحوين:

**الأوّل**: أن تكون القدرة على الواجب المذكور المأخوذة شرطاً شرعيّاً في وجوبه مطلق القدرة بأيّ نحو كانت، ولو من جهة تحصيل مقدّماته وحفظها قبل حصول ذلك الشرط المتأخّر.

**وبعبارة أُخرى** يكون ما أخذ شرطاً شرعيّاً من القدرة هو تلك المرتبة من القدرة العقليّة التي اعتبرها العقل في حسن الخطاب، وحينئذٍ فمتى كان الواجب المذكور مقدوراً في وقته، ولو بواسطة القدرة على مقدّماته قبل حصول شرطه اللاحق، كان وجوبه متحقّقاً عند حصول شرطه اللاحق بواسطة تحقّق ما اعتُبر فيه شرعاً من القدرة العقليّة، فيلزم المكلّف تحصيل مقدّماته وحفظها قبل حصول ذلك الشرط اللاحق، ولو لم يحصّل تلك المقدّمات وامتنع عليه الواجب المذكور في وقته، كان ذلك من قبيل الامتناع بسوء الاختيار، ويكون إيجاب ذلك الواجب مشروطاً بما ذكر من القدرة وبذلك الشرط اللاحق غير وافٍ في الانطباق على المصلحة، فلا بُدَّ من جعل ثانٍ يتضمّن إيجاب تلك المقدّمات وحفظها قبل حصول ذلك الشرط اللاحق.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٣) من هذا الجزء.

**وبالجملة** فإذا كانت القدرة المعتبرة هي نفس تلك القدرة العقليّة لم يفرّق بين أن يكون اعتبارها في الوجوب شرعيّاً أو يكون عقليّاً في وجوب تحصيل المقدّمات وحفظها.

**نعم**، بينهما فرق من جهة أُخرى وهي فيما لو شكّ في حصول تلك القدرة له فإنَّه يجب عليه الفحص لو كان اعتبارها بحكم العقل، بخلاف ما لو كان اعتبارها من جانب الشارع فإنَّه لا يجب الفحص لو كانت تلك القدرة شرطاً شرعيّاً.

**النحو الثاني**: أن تكون القدرة المأخوذة شرعاً في وجوب الواجب ليست بتلك المرتبة من السعة، بل كانت قدرة مقيّدة بأن يكون الشرط الشرعيّ هو القدرة عليه من جهة تحصيل مقدّماته قبل حصول وقته، أو من جهة حفظ ما كان حاصلاً منها.

وفي هذا النحو يختلف الحكم في تلك المقدّمات بحسب اختلاف سعة تلك القدرة المأخوذة شرطاً شرعيّاً وضيقها، هذا ما أمكنني استفادته منه (دام ظلّه) في هذه الليلة*.

---

* **وتوضيح** ما أفاده (دام ظلّه): أنَّ القدرة المطلقة على الواجب في وقته عبارة عن كون ذلك الواجب مقدوراً للمكلّف من أيّ جهة كانت تلك القدرة وبأيّ سبب حصلت ولو بواسطة القدرة فيما تقدّم على تهيئة مقدّماته الإعدادية وحفظها، ونحو ذلك ممّا يكون لتحصيله وحفظه مدخليّة في التمكّن من ذلك الواجب في وقته.

فإن كانت تلك القدرة شرطاً عقليّاً كان المعتبر منها هو القدرة المطلقة؛ إذ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار مجرّد التمكّن من الواجب في توجّه الخطاب به إلى المكلّف بأيّ نحو كان ذلك التمكّن، وبأيّ سبب كان، وحينئذٍ فلو كان للواجب مقدّمات لا يمكن تحصيلها في وقته وجب بحكم العقل تحصيلها وحفظها؛ لأنَّ ترك ذلك موجب لامتناع ذلك الواجب عليه بسوء اختياره، وكانت تلك المقدّمات واجبة بمتمّم الجعل.

و إن كانت القدرة شرطاً شرعيّاً، فإن كان الشرط الشرعيّ منها هو تلك المرتبة من القدرة العقليّة - بحيث يكون الشرط هو القدرة المطلقة - كانت تلك المقدّمات من جهة لزوم التحصيل والحفظ، كما إذا كانت القدرة شرطاً عقليّاً، ولا يتوجّه على هذا ما تقدّم منّا سابقاً[1] من نظير الدور؛ إذ لم يكن الشرط الشرعيّ هو التحصيل أو الحفظ حتّى يقال: إنّ كلّاً منهما إذا كان شرطاً شرعيّاً كان له المدخليّة في الملاك والمصلحة وكانت المصلحة متوقّفة عليه، فلا يعقل إيجابه بمتمّم الجعل؛ لأنّ محصّل ذلك أنّ التحصيل، وكذا الحفظ إنّما يجب لأجل أن إيجابه حافظ للمصلحة الآتية من قِبَله، فإنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان الشرط الشرعيّ هو نفس التحصيل أو الحفظ، أمّا إذا كان الشرط الشرعيّ هو القدرة المطلقة فلا ريب في حصول هذا الشرط بمجرّد التمكّن من التحصيل والحفظ، فيكون الذي تتوقّف عليه المصلحة هو نفس التمكّن من الواجب بأيّ نحو كان، ويكون هذا المعنى حاصلاً قبل التحصيل والحفظ المذكورين، وبعد الفراغ من حصول ذلك الشرط - أعني مجرّد التمكّن من الواجب - وجب بحكم العقل ذلك التحصيل والحفظ من جهة قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وكان ذلك التحصيل والحفظ واجباً بمتمّم الجعل، هذا إذا كان المأخوذ شرطاً شرعيّاً هو القدرة المطلقة.

وأمّا إذا كان المأخوذ منه هو القدرة الخاصّة - أعني القدرة عليه الحاصلة من قبل تحصيل مقدّماته أو حفظها فيما تقدّم - كان ذلك عبارة أُخرى عن أنّ الشرط هو التحصيل أو الحفظ، فكأنّه يقول: إن حصلت الطهارة قبل الوقت - مثلًا - وجبت عليك الصلاة أو إن حفظت ما كان حاصلاً منها وجبت عليك الصلاة، فإن كان الشرط الشرعيّ هو القدرة الحاصلة من قبل تحصيل مقدّماته كان الشرط الشرعيّ في الحقيقة هو تحصيل تلك المقدّمات، فكأنّه قال: إن حصلت مقدّمات هذا الواجب توجّه إليك الوجوب في وقته، وكان ذلك التحصيل غير واجب؛ إذ لا يمكن إيجابه بمتمّم الجعل لما تقدّم[2] من كونه نظير الدور.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٨١) من هذا الجزء.

**نعم** يكون حفظ الحاصل من مقدّماته واجباً بمتمّم الجعل.

و إن كان المأخوذ شرطاً شرعيّاً هو القدرة الحاصلة من قبل تحصيل المقدّمات وحفظها كان الشرط الشرعيّ هو تحصيل ما لم يكن حاصلاً منها وحفظ ما كان حاصلاً، فلا يمكن أن يكون التحصيل ولا الحفظ واجباً بمتمّم الجعل؛ لما ذكرناه فيما تقدّم من نظير الدور.

**في ضابط حفظ المقدّمات وتحصيلها**

وقد اتّضح لك من ذلك: أنّ المدار في وجوب تحصيل تلك المقدّمات وحفظها على إمكان إيجاب ذلك بمتمّم الجعل وعدمه، ففيما إذا كانت القدرة شرطاً عقليّاً كان إيجاب تحصيل المقدّمات وحفظها بنحو متمّم الجعل ممكناً، فيستكشف العقل من عدم وفاء الوجوب المشروط المذكور بالمصلحة أنّ الشارع أوجب التحصيل والحفظ بنحو متمّم الجعل.

وكذلك فيما كانت القدرة فيه شرطاً شرعيّاً، ولكنّها أخذت مطلقة، بحيث كان الشرط الشرعيّ هو القدرة العقليّة.

و إن كانت القدرة المأخوذة شرطاً شرعيّاً هي القدرة الخاصّة - أعني القدرة الحاصلة من تحصيل المقدّمات ومن قبل حفظ ما كان حاصلاً منها - كان الشرط الشرعيّ في الحقيقة هو تحصيل تلك المقدّمات وحفظها، ومع كون التحصيل والحفظ شرطاً شرعيّاً له المدخليّة في المصلحة والملاك، لا يمكن أن يوجبه الشارع من باب متمّم الجعل واستيفاء المصلحة الباعثة على جعل الإيجاب المشروط؛ لأنّ محصّل ذلك أنّ الشارع يوجب ذلك لأجل حفظ الغرض والمصلحة الآتية من قِبَله.

و إن كانت القدرة المأخوذة شرطاً شرعيّاً هي القدرة الحاصلة من تحصيل تلك المقدّمات دون حفظها كان الشرط الشرعيّ في الحقيقة هو التحصيل دون الحفظ، فالذي لا يمكن أن يوجبه الشارع بمتمّم الجعل هو تحصيل المقدّمات دون حفظها، وحينئذٍ فيجب حفظ ما كان حاصلاً منها دون تحصيله.

وكيف كان فقد ظهر لك: أنّ هذا التفصيل - أعني وجوب تحصيل تلك المقدّمات وحفظها تارةً، وعدم وجوب كلّ منهما أُخرى، ووجوب الحفظ دون

التحصيل ثالثةٌ - يتمّ بمتمم الجعل، ولا يتوقّف على قاعدة أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

والذي يظهر منه (دام ظلّه): أنّا محتاجون إلى تلك القاعدة، وأنَّ متمم الجعل يتوقّف عليها، بحيث إنّه لولا تلك القاعدة لمّا كان لنا طريق إلى استكشاف وجوب تحصيل تلك المقدّمات وحفظها بمتمم الجعل.

**وقد عرفت**[1] أنَّ متمم الجعل لا يحتاج إلى أزيد من كون تلك المقدّمات لا يمكن تحصيلها في وقت الواجب، وأنّه لو لم يحصّلها المكلّف قبل ذلك أو لم يحفظها لمّا كان متمكّناً من ذلك الواجب في وقته، فلا يكون مجرّد جعل ذلك الوجوب المشروط وافياً بغرض الشارع ومنطبقاً على المصلحة الباعثة له على ذلك، ولا بُدَّ حينئذٍ من أن يوجب تحصيل تلك المقدّمات وحفظها بمتمم الجعل، إلّا أن يكون التحصيل والحفظ المذكورين شرطاً شرعيّاً فلا يمكن أن يوجبهما من باب متمم الجعل، أو يكون التحصيل وحده شرطاً شرعيّاً دون الحفظ، فيجب حينئذٍ حفظ تلك المقدّمات بمتمم الجعل دون تحصيلها.

وبناءً على ذلك فكلّ ما وجب تحصيله من المقدّمات المفوّتة وجب حفظه، ولا عكس؛ إذ رُبّما كان التحصيل شرطاً شرعيّاً، فلا يكون واجباً، ومع ذلك يكون حفظه واجباً، لكن إذا فرض أنّه يجب تحصيله كان حفظه واجباً؛ إذ لا يكون التحصيل واجباً إلّا إذا لم يكن شرطاً شرعيّاً، ومع عدم كونه شرطاً شرعيّاً لا يمكن أن يكون الحفظ شرطاً شرعيّاً، فلو ورد دليل يدلّ على جوب التحصيل لزم منه وجوب الحفظ، كما أنّه لو ورد دليل يدلّ على عدم وجوب الحفظ لزم منه عدم وجوب التحصيل، ولو كان شيء من ذلك مورد الشكّ كان مجرى للبراءة.

**ويمكن أن يُقال**: إنَّ كل مقدّمة مفوّتة واجبة التحصيل والحفظ بمتمم الجعل إلّا أن يثبت كون تحصيلها أو حفظها شرطاً شرعيّاً، فلا يمكن أن يحكم بوجوبه بمتمم الجعل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

في صور أخذ القدرة على الواجب

**وحاصل الأمر**[1]: أنَّ لأخذ القدرة على الواجب في وجوبه صوراً أربع:

**الأولى**: أن تكون شرطاً عقليّاً، ولازم ذلك أن يكون المعتبر منها هو مطلق القدرة، ومجرّد التمكّن من الواجب من أيّ جهة كان ذلك وبأيّ سبب حصل، وحينئذٍ فتكون المقدّمات المفوّتة وحفظها وجميع ما له دخل في التمكّن على الواجب واجباً بنحو متمّم الجعل.

**الصورة الثانية**: أن تكون شرطاً شرعيّاً، ولكنّ المعتبر منها هو مطلق القدرة، فيكون المأخوذ منها شرطاً شرعيّاً هو تلك القدرة العقليّة التي كانت معتبرة عقلاً في الصورة الأولى، وفي هذه الصورة أيضاً تكون جميع المقدّمات واجبة التحصيل والحفظ، كما وجبت في الصورة الأولى.

**الصورة الثالثة**: أن يكون الشرط الشرعيّ من القدرة هو القدرة على الواجب عند حصول شرط وجوبه بأن يكون وجوب الواجب مشروطاً بشرط ويكون أيضاً مقيّداً ومشروطاً بزمان خاصّ، كما في وجوب الحجّ، فإنّه كما يكون مشروطاً بالاستطاعة يكون أيضاً مشروطاً بمجيء زمانه، وله مقدّمات إعداديّة لها مدخليّة في القدرة عليه وفي التمكّن منه في زمانه، وما أخذ من القدرة شرطاً شرعيّاً هو القدرة عليه عند تحقّق شرطه الأوّل - أعني الاستطاعة -، ولازم ذلك أنّه قبل حصول الاستطاعة لا يجب تحصيل مقدّماته الإعداديّة ولا حفظها، ولكن بعد حصول الاستطاعة تكون تلك المقدّمات واجبة التحصيل والحفظ بنحو متمّم الجعل، ولأجل ذلك يجب المسير وقطع المسافة ونحو ذلك من المقدّمات اللازمة قبل حصول الوقت المخصوص*.

---

* **قلتُ**: بل قد عرفت فيما تقدّم[2] أنّ الاستطاعة بعد حصولها لا يجوز

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٧ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٨٢) من هذا الجزء.

تفويتها ويجب حفظها، على كلام في وقت ذلك الوجوب في أنّه عند حضور أشهر الحجّ أو مطلقاً، ولو قبل أشهر الحجّ.

والسرّ في ذلك: هو ما ذكرمن أنّ القدرة المأخوذة شرطاً شرعيّاً في وجوب الحجّ هي القدرة عليه عند حصول الاستطاعة، فقبل حصول الاستطاعة لا يجب شيء من تلك المقدّمات، لكن بعد حصول الاستطاعة تكون تلك المقدّمات واجبة التحصيل والحفظ، وممّا يجب حفظه من مقدّمات الحجّ هو نفس الاستطاعة بعد حصولها.

ولعلّ السرّ في لزوم حفظها هو استفادة وجوب ذلك من جعل وجوب الحجّ في وقته مشروطاً بها، فإنّ ذلك ملازم عرفاً للزوم حفظها بعد حصولها؛ إذ لو لم يكن حفظها واجباً لكان الشرط في وجوب الحجّ هو وجودها في وقته لا فيما سبق.

**والحاصل**: أنّ جعل شرط الوجوب هو الاستطاعة فيما سبق يستفاد منه عرفاً أنّه لا يجوز تضييعها بعد حصولها، و إلّا لكان الأنسب جعل الشرط هو وجودها عند الحجّ لا قبله بمدّة، وليس ذلك راجعاً إلى أنّ الشرط هو حدوثها لا بقاؤها كي يلتزم عليه أنّه لو فاتت قبل الحجّ لم يكن فواتها مسقطاً للحجّ، بل الشرط هو حدوثها وبقاؤها؛ إذ لو كان الشرط هو مجرّد الحدوث لكان ذلك خلاف ما يظهر من دليل الوجوب من قصد التخفيف، وأنّه لا يجب إلّا عند الاستطاعة التي هي أوسع من القدرة العقليّة.

**ويمكن أن يُقال**: إنّ الواجب أصالة هو تلك الأفعال في وقتها - أعني أفعال الحجّ - وأمّا قطع المسافة فهو واجب من باب متمّم الجعل، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1]، بناءً على أنّ المراد بالحجّ في هذه الآية الشريفة معناه اللغويّ - أعني القصد الذي هو قطع المسافة - ويكون هذا مشروطاً بالاستطاعة المفسّرة بما فُسّرت به من المال والزاد والراحلة ونحو ذلك.

---

١. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

**الصورة الرابعة**: أن يكون الشرط الشرعيّ من القدرة هو القدرة عليه عند حضور زمانه، فلا يكون أثر للقدرة عليه قبل زمانه، ولازم ذلك أنّه قبل حصول زمانه لا يجب تحصيل شيء من مقدّماته الإعداديّة ولا حفظها، وإنّما يجب ذلك بعد حضور زمانه، ولا يكون ذلك الوجوب حينئذٍ من قبيل متمّم الجعل، بل يكون وجوباً غيريّاً مقدميّاً مترشّحاً عن وجوب ذلك الواجب النفسيّ - أعني ذا المقدّمة -، ففي هذه الصورة لا يجب قبل حضور وقت الواجب تحصيل شيء من المقدّمات المفوّتة، ولا حفظها.

---

**وبناءً** على هذا المسلك لا تكون الاستطاعة إلّا شرطاً في وجوب قطع المسافة، وبمجرّد حصولها يتحقّق وجوبه، وتكون الاستطاعة شرطاً في الوجوب الحاليّ لا الوجوب الاستقباليّ الذي هو وجوب أفعال الحجّ، وحينئذٍ فلا إشكال في حرمة تضييعها بمجرّد حصولها ولو من أوّل السنة.

**نعم**، لو لم يتمكّن من السير من أوّل السنة؛ لعدم الرفقة، وعدم تمكّنه منه بدون الرفقة، كان ذلك من باب عدم حصول القدرة الفعليّة على الواجب مع حصول شرطه الذي هو الاستطاعة، فلو كان مطمئناً بحصول القدرة عليه فيما بعد أمكن أن يُقال: إنّه يحرم عليه تضييع الاستطاعة، ولزمه حفظها إلى زمان خروج الرفقة الذي هو وقت تحقّق القدرة على الواجب الذي هو قطع المسافة لأحد الوجوه المذكورة لحفظ المقدّمات الإعداديّة قبل حصول ما يتوقّف عليه القدرة على الواجب.

وعلى أيّ لا يكون ذلك من باب حفظ القدرة على الواجب قبل حصول شرطه الشرعيّ، وإنّما هو من باب حفظ القدرة قبل حصول الشرط الفعليّ الذي هو القدرة عليه من جهة أُخرى.

ولكن الذي يظهر من الجواهر[1] وممّا نقله عن المنتهى جواز تضييع الاستطاعة قبل خروج الرفقة[2]، وقيّد الجواز في العروة بما قبل التمكّن من المسير[3].

---

١. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٦٠/١٧.

٢. يُنظر: منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٨١/١٠.

٣. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٣٨٣/٤، (مسألة: ٢٣).

وينبغي أن يعلم أنَّ هذه الصورة* إنَّما تتصوّر وتكون معقولة فيما إذا لم يكن ترك تلك المقدّمات وحفظها قبل حضور وقت الواجب مفوّتاً دائماً للواجب؛ إذ لو كان الترك المذكور مستلزماً دائماً لتفويت ذلك الواجب في وقته لم يمكن القول بأنَّ الشرط الشرعيّ من القدرة هو خصوص القدرة عليه في وقته؛ لأنَّ ذلك مستلزم لسقوط ذلك الواجب بالمرّة، ويكون وجوبه لغواً صرفاً.

ويلحق بذلك ما يكون الترك المذكور مستلزماً لتفويت الواجب في وقته غالباً، فلا تتأتّى هذه الصورة إلّا فيما إذا كان الترك المذكور ممّا يتفق استلزامه لتفويت الواجب في وقته؛ فإنَّه حينئذٍ يمكن أن يُقال: إنَّ الشرط الشرعيّ من القدرة هو القدرة على الواجب في وقته، فلا يجب تحصيل مقدّماته قبل وقته، ولا حفظها وإن اتّفق كون ترك ذلك مستلزماً لتفويت الواجب في وقته.

**ثمّ إنَّك** بعد ما عرفت هذه الصور الأربع تقدر على تطبيق ما تقدّم من الفروع السابقة التي قدّمناها في صدر البحث.

**نعم**، في بعض الواجبات يمكن التفكيك في مقدّماته بجعل القدرة عليه من جهة بعض المقدّمات مأخوذة على نحو غير النحو في المقدّمة الأُخرى، كما في باب الوضوء قبل الوقت، فإنَّهم ذكروا أنَّه لو كان قبل الوقت واجداً للماء،

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ هذا المعنى جارٍ في الصورة الثالثة أيضاً؛ فإنَّها لا تتأتّى فيما لو كان ترك المقدّمات الإعداديّة قبل حصول الاستطاعة مستلزماً دائماً وغالباً لتفويت الواجب في وقته، وإنّما تجري فيما لو كان ذلك اتّفاقيّاً، وكأنَّه لأجل ذلك كانت عبارته (دام ظلّه) في مجلس الدرس مطلقة، فإنَّ نصّ ما أفاده في مجلس الدرس هو أنَّ هذه الصور الأربع إنّما تجري فيما لم يكن التفويت دائميّاً أو غالبيّاً، ولم يخصّص (دام ظلّه) استثناء ما كان التفويت دائميّاً أو غالبيّاً بالصورة الرابعة، فتأمّل.

وكان بحيث لو أراقه لم يتمكّن من تحصيل الماء عند حضور الوقت لا يجوز إراقته، ووجب عليه حفظه، ولو كان متوضّئاً جازله نقض وضوئه اختياراً، وإن علم أنّه لا يتمكّن من الوضوء عند حضور الوقت.

ولا بُدَّ في توجيه ذلك من الالتزام بأنَّ القدرة على الصلاة مع الوضوء - المأخوذة شرعاً في وجوب الصلاة المذكورة بالنسبة إلى نفس وجدان الماء - مأخوذة على نحو الصورة الثانية، فيجب عليه حفظ ما وجده من الماء، وبالنسبة إلى نفس الوضوء تكون مأخوذة على نحو الصورة الرابعة، فلا يجب عليه حفظ الوضوء قبل حضور وقت الواجب، أعني الصلاة المذكورة.

**والحاصل**: أنَّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَم تَجِدُواْ مَآء...﴾[1] إلخ أنَّ وجدان الماء بالنسبة إلى وجوب الصلاة مع الوضوء شرط شرعيّ له المدخليّة في المصلحة والملاك، ولأجل ذلك قلنا: إنَّ صحّة الوضوء منوطة بتحقّق الأمر المنوط تحقّقه بتحقّق الوجدان المزبور، وإنَّه لو لم يكن في البين أمر لم يمكن تصحيح الوضوء بالملاك، كما في مورد الترتّب والمزاحمة بالأهم، ونحو ذلك ممّا يُوجب - في غير باب الوضوء - سقوط الأمر مع بقاء الملاك، فإنَّه في غير باب الوضوء لا ملازمة بين سقوط الأمر وانتفاء ملاكه، فيصحّ الإتيان بذلك العمل تحصيلاً لما فيه من ملاك الأمر بخلاف باب الوضوء، فإنَّ سقوط الأمر لمّا كان عبارة عن كون المكلّف غير واجد للماء وكان وجدان الماء شرطاً شرعيّاً له المدخليّة في الملاك كان سقوط الأمر ملازماً لانتفاء ملاكه، فلا يكون الوضوء صحيحاً في جميع موارد سقوط أمره، وتكون الوظيفة هي التيمّم.

**ثمّ إنَّ** القدرة على الصلاة مع الوضوء الناشئة من جهة وجدان الماء

---

١. سورة النساء، الآية: ٤٣، وسورة المائدة، الآية: ٦.

ليست هي القدرة الخاصّة الحاصلة بعد حضور وقت الصلاة المذكورة، بل القدرة المطلقة ولو من جهة كونه واجداً للماء قبل الوقت ومتمكّناً من حفظه إلى دخول الوقت، فلأجل ذلك يجب بنحو متمّم الجعل حفظ ماكان واجداً له من الماء* بخلاف القدرة على الصلاة مع الوضوء الناشئة من جهة التمكّن من نفس الأفعال الوضوئيّة.

**وإن شئت فقل**: القدرة[1] الناشئة من قبل التمكّن على جعل نفسه واجداً لتلك الحالة الحاصلة من نفس الوضوء - أعني كونه متطهّراً من الحدث - فإنّها هي القدرة الخاصّة الحاصلة عند حضور وقت الصلاة، كما هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُم إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُواْ...﴾ إلخ[2]، فلأجل ذلك لا يجب حفظها، ولا تحصيلها قبل حضور الوقت المذكور**.

**هذا** كلّه فيما عدا وجوب التعلّم على الصبيّ.

الكلام في وجوب التعلّم على الصبيّ

وأمّا الكلام فيه فهو أن يُقال: إنّا وإن ذكرنا فيما تقدّم[3] أنّه داخل في قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار إلّا أنّه ليس المراد بذلك أنّه من هذا القبيل حقيقة، بل المراد به التنظير، فإنّ الصبيّ المقصر في التعلّم قبل بلوغه

---

* **قلتُ**: بل يمكن أن يُقال حينئذٍ بوجوب تحصيله قبل الوقت لو لم يتمكّن منه بعد الوقت.

** **قلتُ**: في استفادة ذلك من الآية الشريفة مجال للنظر والتأمّل، فالأولى أن يُقال: إنّ استفادة ذلك إنّما هو من الدليل الدالّ على عدم وجوب حفظ الوضوء قبل الوقت، كما أنّ استفادة المطلب الأوّل إنّما هو من الدليل الدالّ على وجوب حفظ الماء لا من تلك الآية الشريفة، فتأمّل.

---

١. قوله: (القدرة) من نسخة (ب).

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

٣. يُنظر صفحة (٤٨٨) من هذا الجزء.

لا يكون امتثال الأحكام بعد بلوغه غير مقدور له كي يدخل بذلك تحت الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لما تقرّر في محلّه من أنّ الجاهل بالحكم قادر غير عاجز عن امتثاله؛ إذ ليس العلم بالحكم من شروط القدرة على امتثاله، وحينئذٍ فلا بُدَّ لنا في إلزام الصبيّ بالتعلّم من التمسّك بطريق آخر، وهو عدم معذوريّة الجاهل بالحكم إذا كان مقصّراً.

**ومن الواضح** أنَّ من كان متمكّناً قبل البلوغ من التعلّم وتركه لا يكون في جهله الحاصل بعد البلوغ قاصراً، بل يكون مقصّراً فيصحّ عقابه *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنَّ لازم ما أفاده (دام ظلّه) في الصورة الثالثة أن يكون تحصيل المقدّمات المذكورة وحفظها قبل تحقّق الاستطاعة شرطاً شرعيّاً له المدخليّة في ملاك ذلك الوجوب، ولأجل ذلك لا يجب ذلك قبل الاستطاعة.

**وبالجملة:** إذا فرضنا أنَّ القدرة المعتبرة شرعاً في وجوب الحجّ هي القدرة عليه بعد حصول الاستطاعة كان المعتبر فيه أن يكون عند الاستطاعة مقدوراً، فلا أثر للقدرة عليه قبل ذلك.

**نعم** لو كان عند الاستطاعة مقدوراً ولو بواسطة أنّه قد حصّل مقدّماته الإعداديّة أو حفظها قبل تحقّق الاستطاعة لكان الشرط المذكور - أعني القدرة عند الاستطاعة - حاصلاً، فيكون تحصيل تلك المقدّمات وحفظها قبل تحقّق الاستطاعة محقّقاً لذلك الشرط - أعني القدرة عند الاستطاعة - ففي الحقيقة يكون التحصيل والحفظ المذكوران شرطاً شرعيّاً في ذلك التكليف، ولأجل ذلك لم يمكن إيجابهما بمتمّم الجعل قبل حصول الاستطاعة على ما تقدّم تفصيله[1]، وإن أمكن إيجابهما بعد حصول الاستطاعة بنحو متمّم الجعل أيضاً.

**وهكذا الحال** في الصورة الرابعة، فإنّه بعد فرض كون القدرة المعتبرة شرعاً هي خصوص القدرة على الواجب في زمانه يكون تحصيل المقدّمات وحفظها قبل ذلك الزمان محقّقاً للشرط المذكور، فيرجع الأمر بالآخرة إلى كون كلّ من

---

١. يُنظر صفحة (٤٩٥) من هذا الجزء.

التحصيل والحفظ المذكورين شرطاً شرعيّاً في ذلك الوجوب له المدخليّة في ملاكه، فلأجل ذلك لا يمكن أن يكون شيء منهما واجباً بمتمّم الجعل.

**ومن ذلك يظهر لك** أنّه يمكن شرح ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الصور الأربع بما تقدّم ذكره من كون المدار على كون التحصيل أو الحفظ شرطاً شرعيّاً له المدخليّة في ملاك التكليف، فلا يمكن إيجاب شيء منهما بمتمّم الجعل، بخلاف ما إذا لم يكن مأخوذاً شرطاً شرعيّاً، فإنّه يمكن إيجابه بمتمّم الجعل، كما تقدّم تفصيله[1].

**ثمّ إنّ** ما أفاده (دام ظلّه) في الصورة الثالثة من عدم وجوب تحصيل المقدّمات الإعداديّة قبل حصول الاستطاعة مشكل؛ فإنّ من علم أنّه يستطيع في هذه السنة، وكانت في البين مقدّمات إعداديّة لو تركها لكانت مفوّتة للواجب في وقته يشكل الحكم بعدم وجوبها عليه.

**ثمّ إنّ** هذا المثال لهذه الصورة لعلّه غير مطابق لها؛ إذ أنّ جميع المقدّمات المفروضة قبل الاستطاعة لها المدخليّة في تحقّق الاستطاعة، فليست هي شرط آخر في قبال الاستطاعة كي يتكلّم في كيفيّة أخذها وأنّه هل كان المعتبر من جهتها هو القدرة بعد الاستطاعة، أو الأعمّ منها ومن القدرة قبل الاستطاعة.

**وبالجملة**: فالمدار في جميع تلك الصور، وفي تلك الفروع السابقة الذكر إنّما هو على أخذ تحصيل المقدّمات وحفظها شرطاً شرعيّاً، فلا يكون شيء منها واجباً، أو عدم أخذ شيء منهما شرطاً شرعيّاً، فيكون كلٌّ منهما واجباً، أو أنّ المأخوذ شرطاً هو التحصيل دون الحفظ فيكون الحفظ واجباً دون التحصيل، وليس لنا صورة رابعة يكون الحفظ فيها شرطاً شرعيّاً دون التحصيل كي يكون التحصيل واجباً دون الحفظ؛ فإنّ ذلك غير معقول كما تقدّم[2] شرح ذلك وبيان الأقسام الثلاثة مفصّلاً مكرّراً.

في عدم لزوم حفظ الوضوء والماء والفرق بينهما

**وأمّا** مسألة لزوم حفظ الماء، وعدم لزوم حفظ الوضوء، فيمكن إتمامهما أيضاً بذلك؛ لإمكان أن يكون حفظ الوضوء شرطاً شرعيّاً لوجوب الصلاة مع

---

١. يُنظر: صفحة (٤٨١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر صفحة (٤٨٢ و ٤٩٨) من هذا الجزء.

الوضوء عند الوقت، فلا يجب، ولا يكون حفظ الماء أو تحصيله شرطاً شرعيّاً، فيجب بمتمّم الجعل.

**وأمّا** ما أفاده (دام ظلّه) في مسألة لزوم التعلّم على الصبيّ، فهو موقوف على كون الجهل بعد البلوغ الناشىء من ترك التعلّم قبل البلوغ جهلاً تقصيريّاً لا قصوريّاً، وهو محلّ تأمّل، لإمكان أن يُقال بانحصار تقصيره بما إذا كان متمكّناً من التعلّم بعد البلوغ وتركه اختياراً دون ما يكون تمكّنه من ذلك منحصراً بما قبل البلوغ.

**وبالجملة**: الظاهر أنّه لا أثر لتروك الصبيّ وأفعاله حتّى في تصحيح العقاب على مخالفة ما يتوجّه إليه بعد البلوغ، ويشهد بذلك إطلاق حديث رفع القلم، وما أفاده (دام ظلّه) من أنّه مختصّ بحكم العقل إن كان الغرض من حكم العقل فيما أفاده (دام ظلّه) هو تلك القاعدة العقليّة - أعني قاعدة الامتناع بالاختيار - فقد أفاد (دام ظلّه) أخيراً أنّ تعلّم الصبيّ خارج عنها، وإن كان المراد هو ما أفاده أخيراً من حكم العقل بعدم المعذوريّة، فقد عرفت أنّه محلّ تأمّل، بل منع، فتأمّل، انتهى.

في حال حفظ القدرة العقليّة والشرعيّة

**ثمّ لا يخفى** أنّ أغلب المقدّمات التي يكون تركها قبل الوقت موجباً لعدم القدرة على الواجب في وقته هي دخيلة في القدرة العقليّة، فلو تمّ ما أفاده ﷺ من حكم الصورة الأولى لكان اللازم منه هو وجوب جميع تلك المقدّمات، ولا أظنّ القول بذلك ممكناً، مضافاً إلى أنّ الاعتماد في ذلك على قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ينتج الوجوب العقليّ دون الوجوب الشرعيّ الذي هو المطلوب.

وما أفاده ﷺ في بعض دروس هذه المسألة من استكشاف الحكم الشرعيّ بهذه القاعدة ما لم أعرف وجهه؛ لما عرفت من كون النتيجة الحاصلة منها هي الوجوب العقليّ من باب حكم العقل بالفرار من العقاب والمخالفة.

كما أنّ ما أفاده ﷺ من حصول العصيان بمجرّد ترك المقدّمة قبل الوقت لا يخلو عن نظر، بل الذي ينبغي أن يُقال: إنّ العصيان لا يحصل إلّا عند الوقت، وإن كان ترك المقدّمة قبل الوقت من قبيل المقدّمة الإعداديّة للعصيان.

**ثمّ إنّ** القدر المتيقّن من مورد القاعدة المذكورة هو ما لو كان تفويت القدرة

العقليّة بعد حصول شرط الوجوب لا قبله، فلا تشمل الصورة الأولى من الصور المذكورة، فالأولى أن يُقال فيها: إنّ المصلحة لو كانت تتوقّف على حفظ القدرة وتحصيلها قبل الوقت لكان على المولى الحكيم هو إيجابها قبل الوقت، و إلّا كان هو المفوّت للمصلحة، ولا يجب على المكلّفين حفظ المصالح والمفاسد، وحينئذٍ فينحصر لزوم الحفظ بمورد الدليل عليه من نصّ أو إجماع ونحوه، و إلّا فأصالة البراءة جارية، ولا يكون لزوم الحفظ إلّا شرعيّاً صرفاً من باب متمّم الجعل.

**نعم** في الصورة الثانية لمّا كانت القدرة شرعيّة، وكان قد دلّ الدليل على الاكتفاء في توجّه الخطاب بما كان حاصلاً منها قبل الوقت، كان ذلك ملازماً للحكم الشرعيّ بلزوم حفظها أو تحصيلها قبل الوقت، و إلّا لم يصحّ الإطلاق المذكور؛ إذ لا وجه حينئذٍ له إلّا قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار التي قد عرفت أنّها لا تجري قبل التكليف، فلا بُدّ أن يكون الوجه في الإطلاق المزبور هو الحكم الشرعيّ بلزوم التحصيل من باب متمّم الجعل، فيكون ذلك الإطلاق كاشفاً عن الحكم المزبور.

ومن ذلك تعرف الحال في الصورة الثالثة؛ فإنّها عين الصورة الثانية، غايته أنّ لزوم الحفظ والتحصيل يكون فيها بعد حصول شرط الوجوب قبل حلول زمانه، فإنّ محصّل ذلك هو أن يقول: إن غربت الشمس فاصعد على السطح إن كان قد جاء زيد قبل ذلك، وكنت بعد مجيئه قادراً على تهيئة السلّم ونصبه، ولا ريب أنّ توجّه التكليف مشروطاً بحصول القدرة على نصب السلم - ولو من جهة القدرة عليه فيما سبق - ملازم لإيجاب حفظ تلك القدرة شرعاً؛ إذ لا وجه له إلّا ذلك؛ لما عرفت من سقوط قاعدة الامتناع بالاختيار.

**نعم** بعد ثبوت الوجوب الشرعيّ لتحصيل المقدّمات المذكورة يكون تركها مورداً لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، الّا أنّ القاعدة تكون هي المثبتة لذلك التكليف الشرعيّ، كما رُبّما يستفاد ممّا أفاده ﷺ في بعض هذه المباحث[1].

---

١. من قوله: «ثمّ لا يخفى» ملحق، أضافه المقرّر ﷺ بعد وفاة أستاذه المحقّق النائينيّ ﷺ.

في تنقيح حكم المقدّمات الإعداديّة

أفاد (دام ظلّه)[1] في هذه الليلة أنَّ ما هو محلّ الكلام في هذا المقام إنّما هو خصوص المقدّمات الإعداديّة التي لها المدخليّة في التمكّن من الواجب والقدرة عليه دون ما يكون قيداً في الواجب، كالغسل قبل الفجر لمن وجب عليه الصوم نهاراً، فإنَّ مثل ذلك لا شبهة ولا إشكال في وجوبه؛ لأنَّ الشارع قد أوجب الصوم والغسل قبله، فلا يحتاج في وجوبه إلى قاعدة الامتناع بالاختيار كما في المقدّمات الإعداديّة، فإنَّ تلك المقدّمات هي التي يحتاج في إثبات وجوبها إلى قاعدة الامتناع بالاختيار، حيث إنَّ تركها يكون موجباً لعدم القدرة على الواجب في وقته، ويكون امتناع ذلك الواجب وعدم قدرته عليه بسوء اختياره، وهو - أعني الامتناع المذكور - لكونه بسوء الاختيار لا يكون منافياً للاختيار عقاباً، وإن نافاه خطاباً، وبهذه القاعدة يستكشف إيجاب الشارع لتلك المقدّمات بنحو متمّم الجعل.

وطريق هذا الاستكشاف مؤلّف من اللمّيّ والإنيّ، فإنَّ إيجاب الشارع لذلك الواجب يكشف كشفاً إنيّاً عن ثبوت الملاك وتحقّقه في الواقع، وعن ذلك الملاك يستكشف كشفاً لمّيّاً عن إيجاب الشارع لتلك المقدّمات الإعداديّة، حيث إنَّ العقل لمّا رأى أنَّ ذلك الملاك لا يكفي في استيفائه مجرّد إيجاب ذلك الواجب النفسيّ؛ لما عرفت[2] من أنَّ ترك المقدّمات المذكورة موجب لعدم التمكّن من ذلك الواجب في وقته، وأنَّ ذلك الترك مندرج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار، فلا جرم يستكشف من ذلك كلّه إيجاب الشارع لتلك المقدّمات.

---

١. أرجأ المقرّر ﷾ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر صفحة (٥٠٤) من هذا الجزء.

**ثمّ إنّ** وجوب تلك المقدّمات وإن كان نفسيّاً، إلّا أنّه لمّا لم يكن عن ملاكٍ في نفس تلك المقدّمات، بل كان عن ملاك ذلك الواجب النفسيّ، لم يكن نفسيّاً حقيقيّاً، بل كان نفسيّاً بالغير.

وحينئذٍ فيكون كسائر الوجوبات الغيريّة، وتكون تلك المقدّمات كسائر مقدّمات الواجب في أنّه لا يترتّب على مخالفتها عقاب، وإنّما يترتّب على مخالفة ذيها، فلا يكون ترك تلك المقدّمات موجباً بنفسه لاستحقاق العقاب على ذلك الترك، بل إنّما يكون العقاب مترتّباً على ما ينشأ عن ترك المقدّمات المذكورة، وهو ترك ذيها في وقته استناداً إلى ما تقدّم من قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأمّا وجوب التعلّم فليس هو من هذا الوادي - أعني الإيجاب الغيريّ - بل هو من قبيل وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، وبعض الشبهات الموضوعيّة، ووجوب الاحتياط في موارد وجوبه شرعاً وسائر الأوامر الطريقيّة، كما في باب الأمارات والاستصحابات المثبتة للتكليف، فإنّ جميع تلك الأوامر وإن كانت من قبيل متمّم الجعل، إلّا أنّها لا تكون إلّا طريقيّة، ولا يترتّب عليها شيء أصلاً سوى أنّها لو أصابت الواقع كانت إطاعتها إطاعة لذلك الواقع ومخالفتها مخالفة لذلك الواقع، فيكون الثواب والعقاب على ذلك الواقع، ولا يكون الأمر الطريقيّ إلّا موصلاً إلى ذلك الواقع، ولو أخطأت لم يكن هناك إلّا الانقياد والتجرّي، من دون فرق من هذه الجهة بين كون ذلك الأمر الطريقيّ هو وجوب التعلّم، أو وجوب الفحص، أو وجوب الاحتياط، أو وجوب العمل بالأمارة والاستصحاب، فليست هذه الأوامر ممّا يدخل تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل هي أوامر طريقيّة شرّعت لتتميم الغرض من

الواجبات الواقعيّة، حيث إنَّ تلك الوجوبات الواقعيّة لمّا لم يمكن تأثيرها في موارد تلك الأوامر الطريقيّة كان على الشارع جعل هذه الأوامر الطريقيّة لتؤثّر تلك الوجوبات الواقعيّة في مواردها، فتلك الأوامر الطريقيّة من قبيل متمّم الجعل بالنسبة إلى تلك الأحكام الواقعيّة*.

---

* **هذا** ما أمكنني استفادته منه (دام ظلّه)، ولا يخفى أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من التفرقة بين المقدّمات الإعداديّة وبين القيود الشرعيّة مثل «الغسل» و«الوضوء» ونحوهما غير ظاهر الوجه.

فإنَّ القيود الشرعيّة ممّا لها المدخليّة في القدرة على الواجب المقيّد بها، فكما أنَّ المقدّمات الإعداديّة للصوم - مثلًا - أو للصلاة ممّا يتوقّف التمكّن من الصلاة على إيجادها قبل الوقت، فكذلك القيود الشرعيّة مثل «الغسل» و«الوضوء» ونحوهما، فإنَّه ممّا يتوقّف التمكّن من الصلاة مع الوضوء على إيجادها وتحصيلها أو حفظها قبل الوقت.

**وبالجملة**: فكما أنَّ المقدّمات الإعداديّة يجب تحصيلها وحفظها قبل الوقت ببرهان «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» أو بقاعدة «متمّم الجعل» فكذلك القيود الشرعيّة، ولم يظهر الوجه في الفرق بين هذين النحوين.

فإنَّه إن كان الوجه في الفرق بينهما هو أنَّ المتّبع في القيود الشرعيّة هو كيفيّة أخذها في الواجب، فربّما أوجبها قبل الوقت، كما في الغسل ليلاً لمن وجب عليه الصوم نهاراً، أو ربّما أوجبها في الوقت، كما في الوضوء للصلاة في وقتها، ففيه:

**أوّلاً**: أنّه ليس القيد هو نفس الوضوء أو الغسل، وإنّما القيد هو كونه على طهارة من الحدث، نظير كونه في الصلاة على طهارة من الخبث، فيكون نسبة تلك الأفعال المحصّلة لذلك المعنى - أعني كونه على طهارة - إلى الواجب المقيّد بالطهارة كنسبة المقدّمات الإعداديّة.

**وثانياً**: أنَّ كون المتّبع هو كيفيّة أخذها في الواجب لا يكون فارقاً، فإنَّ المتّبع في المقدّمات الإعداديّة هو كيفيّة أخذ القدرة على الواجب في وجوبه.

**وثالثاً**: أنَّ الدليل الشرعيّ، وإن دلّ على وجوب الغسل ليلاً لمن وجب عليه

الصوم نهاراً، إلّا أنّه لا بُدَّ لنا من توجيه ذلك الدليل بما يخرجه عن كونه إيجاباً للمقدّمة قبل وجوب ذيها بأحد الوجوه التي أفادها (دام ظلّه) في لزوم المقدّمات الإعداديّة[1].

**ثمّ إنّ** ما أفاده (دام ظلّه) ثانياً من إدخال قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» في برهان وجوب تحصيل تلك المقدّمات بنحو متمّم الجعل قد عرفت[2] مراراً ما فيه؛ إذ يكفي في إثبات الوجوب برهان متمّم الجعل من دون حاجة إلى تلك القاعدة، فإنّ العقل بعد أن استكشف الملاك والمصلحة من ذلك الأمر النفسيّ واطّلع أنّ مجرّد جعل ذلك الأمر النفسيّ لا يفي بتلك المصلحة، فلا محالة يستكشف إيجاب الشارع لتلك المقدّمات بنحو متمّم الجعل، ومعه لا حاجة إلى إدخال تلك القاعدة في هذا البرهان، مع أنّه رُبّما يقال: إنّه لا يمكن الجمع بينهما؛ لأنّ نتيجة هذا البرهان إثبات أنّ الشارع أوجب تلك المقدّمات، فيكون الوجوب الثابت به وجوباً شرعيّاً، وإن كان طريق استكشافه عقليّاً بخلاف نتيجة تلك القاعدة، فإنّها إنّما تنتج وجوب تلك المقدّمات وجوباً عقليّاً من جهة أنّ تركها يكون موجباً؛ لعدم القدرة على ما يتوجّه إليه من التكليف بعد ذلك، فلا يكون وجوبها حينئذٍ شرعيّاً، بل عقليّاً من باب وجوب الإطاعة والامتثال، وفراراً من العقوبة على ترك الواجب لو ترك تلك المقدّمات.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) من كون وجوب التعلّم طريقيّاً، فهو كما أفاده (دام ظلّه)، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمّ في تعلّم من توجّه إليه التكليف فعلاً كما في البالغ، وأمّا الصبيّ الذي رفع عنه القلم فلا يمكن أن يقال: إنّه يجب شرعاً عليه التعلّم وإن كان ذلك الوجوب طريقيّاً، وإن كان المراد أنّ وجوب التعلّم على الصبيّ وإن كان طريقيّاً إلّا أنّه عقليّ لا شرعيّ، فلا ينافي حديث رفع القلم.

**ففيه:** أنّه محتاج إلى إقامة البرهان على ذلك الوجوب، ولا يكفي فيه مجرّد كون ذلك الوجوب طريقيّاً؛ لأنّ ذلك - أعني كونه طريقيّاً - إنّما يكون بعد إثباته، فلا يمكن أن يكون هو المثبت له، فتأمّل.

---

١. يُنظر صفحة (٥٠٥) من هذا الجزء.

٢. يُنظر صفحة (٤٩٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

وفذلكة البحث في بيان المراد من القدرة العاديّة والعقليّة والشرعيّة

**وفذلكة**[1] **البحث:** أنّه سيأتي - إن شاء الله - في بحث مقدّمة الواجب أنّها تنقسم إلى مقدّمة عقلية، ومقدّمة عاديّة، ومقدّمة شرعيّة، والأولى راجعة إلى الثانية.

والمراد بالشرعيّة ما أخذت قيداً في المكلّف به، وهي خارجة عمّا هو محلّ الكلام من قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»؛ فإنّ ما هو محلّ الكلام في هذه القاعدة ممحّض للمقدّمات الإعداديّة التي لها المدخليّة في القدرة على الواجب، والتمكّن منه في وقته، ويدخل في ذلك جزء السبب المقتضي، وشرطه، وكلّ ما له دَخْلٌ في التمكّن من الفعل الواجب في وقته من معداته، سواء كانت لها الدخل في نفس الفعل الواجب كسائر المقدّمات الإعداديّة، أو كان لها الدخل في القدرة على تحصيل ما اعتُبر فيه من القيود، كإعداد «الساتر» و«الماء» ونحوه ممّا له الدخل في القدرة على تحصيل القيد المعتبر في الواجب، ككون الصلاة مع الساتر أو مع الوضوء.

والكلام في هذه المقدّمات الإعداديّة من جهتين:

**أحدهما:** لزوم تحصيلها لأجل تحصيل القدرة على الفعل الواجب في وقته.

**والأُخرى:** من حفظها لأجل حفظ القدرة على ذلك الواجب، والجامع في ذلك كلّه هو لزوم تحصيل ما يقتدر به على الواجب ولزوم حفظه، وقد تقدّم منّا[2] أنّ لاعتبار القدرة في التكليف صوراً أربع:

**الأولى:** أن تكون شرطاً عقليّاً، وفي هذه الصورة يلزم كلّ من التحصيل والحفظ من جهة أنّ ترك ذلك موجب لامتناع ذلك الواجب بالاختيار، وهو لا ينافي الاختيار عقاباً.

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر صفحة (٤٩٥) من هذا الجزء.

**الصورة الثانية**: أن تكون تلك القدرة شرطاً شرعيّاً، ولكن تكون هناك قرينة* تدلّ على أنّها مطلق القدرة، ولو باعتباركونه مقدوراً بواسطة تحصيل مقدّماته الإعداديّة وحفظها قبل وقته وفي هذه الصورة أيضاً يجب تحصيل تلك المقدّمات، وحفظها؛ لما ذكرناه من القاعدة.

**الصورة الثالثة**: أن تكون القدرة أيضاً شرطاً شرعيّاً، ولكن على نحوٍ خاصّ بأن يكون المراد منها كونه مقدوراً عند حصول شرط وجوبه، بحيث إنّه يكون للقدرة عليه في ذلك الوقت مدخليّة في ملاك وجوبه وإن تأخّرزمانه، كما في المسيرإلى الحجّ بعد الاستطاعة، وقبل حضوروقته - أعني قبل أيّام الحجّ - وفي هذه الصورة لا يجب شيء من تحصيل المقدّمات الإعداديّة، ولا حفظها قبل حصول ذلك الشرط، وإنّما يجب ذلك بعد حصول ذلك الشرط استناداً في ذلك إلى قاعدة «الامتناع بالاختيارلا ينافي الاختيار».

**الصورة الرابعة**: أن تكون القدرة شرطاً شرعيّاً، ويكون المراد منها هو القدرة عليه عند حضوروقته، بحيث يكون لتحقّق القدرة عليه في ذلك الوقت مدخليّة في ملاك وجوبه على وجه لا يكون أثرللقدرة على تحصيل مقدّماته الإعداديّة، أو حفظها قبل وقته، وإنّما الأثرللقدرة على ذلك قبل وقته، وفي هذه الصورة لا يجب قبل الوقت تحصيل شيء من المقدّمات الإعداديّة، ولا حفظها.

---

* **أفاد (دام ظلّه)** أنّه لو لم يكن في البين هذه القرينة، لكان مقتضى كون القدرة شرطاً شرعيّاً هو كون الفعل مقدوراً عند حضوروقته، وعدم لزوم تحصيل مقدّماته الإعداديّة وحفظها قبل حضوروقته، وذلك هو الفارق بين القدرة العقليّة والقدرة الشرعيّة.

**نعم** لو كان ترك ذلك قبل الوقت مستلزماً دائماً أو غالباً لتفويت الواجب في وقته، فإنّ ذلك يكون قرينة على أنّ المراد من القدرة المأخوذة شرطاً شرعيّاً هي الأعمّ من القدرة عليه في وقته، وإلّا لزم إلغاء ذلك الواجب بالكلّيّة، أو اختصاصه بصورة نادرة.

**ثمّ إنّ** جميع ما كان من المقدّمات الإعداديّة لازم التحصيل والحفظ قبل الوقت لأجل قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» و[1] يستكشف العقل ببركة هذه القاعدة وجوبه شرعاً من باب متمّم الجعل، ويكون ذلك الوجوب وجوباً نفسيّاً بالغير، ويكون من هذه الجهة كسائر الوجوبات المقدّميّة الغيريّة في عدم استحقاق العقاب على مخالفته، وإنّ ترك متعلّقه يكون محقّقاً لعصيان الأمر النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة، ويكون العقاب على ترك ذلك الواجب النفسيّ وعصيان أمره، هذا كلّه في المقدّمات الإعداديّة.

وأمّا وجوب التعلّم فهو وإن أوجب تركه ترك الواجب في وقته إلّا أنّه ليس من باب «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لما تقدّم[2]، وسيأتي في محلّه[3] - إن شاء الله تعالى - من أنّ الجهل بالحكم لا يوجب عدم القدرة على الواجب لإمكان الإتيان به وإن كان جاهلاً بحكمه بل هو داخل في باب آخر وهو الباب الجامع بين وجوب تعلّم الأحكام، والنظر في المعجزة، والفحص عن الأحكام في الشبهات الحكميّة، وفي بعض الشبهات الموضوعيّة، والفحص عن المخصّص والمقيّد والمعارض لما باليد من الدليل إلى غير

---

١. قوله: (و) من نسخة (ب).

٢. يُنظر صفحة (٤٩٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

٣. يُنظر ١٣٩/٣ من هذا الكتاب.

ذلك من موارد وجوب التعلّم والفحص، فإنّ جميع هذه الموارد داخلة في باب واحد، ومندرجة تحت مناط واحد، وهو تنجّز الأحكام بمجرّد وجودها واقعاً، بل بمجرّد احتمال وجودها، أو احتمال توجّهها فيما بعد، وإنّ العقل لا يرى الجهل الناشئ عن التقصير في التعلّم والفحص في أمثال هذه الموارد عذراً مؤمّناً من العقاب على مخالفة الواقع لو صادفت، فيكون وجوب التعلّم والفحص في جميع ما هو من هذا القبيل طريقيّاً، لا يترتّب على مخالفته سوى العقاب على مخالفة الواقع لو صادفه، والتجرّي لو لم يصادف*.

---

* هذا خلاصة ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة، ولم أتوفّق لمعرفة الوجه في إخراج القيود الشرعيّة عن هذه القاعدة، كـ«الوضوء» و«الغسل» قبل الفجر لمن وجب عليه الصوم نهاراً، مع أنّ الأوّل ربّما كان تركه قبل الوقت موجباً لعدم القدرة على الصلاة مع الوضوء بعد الوقت، فيكون من قبيل «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، بل إنّ ذلك دائميّ في الثاني.

كما أنّي لم أتوفّق لمعرفة الوجه في الحاجة إلى هذه القاعدة مع إمكان إتمام المطلب في مطلق المقدّمات المفوتة ببرهان متمّم الجعل، بل قد عرفت[1] أنّ ضمّ تلك القاعدة إلى ذلك البرهان غير ممكن؛ لأنّ ذلك ينتج الوجوب الشرعيّ، وهذه تنتج الوجوب العقليّ من باب لزوم الإطاعة، والفرار عن عقوبة ترك الواجب في وقته.

وأيضاً لم أتوفّق لمعرفة مدرك وجوب التعلّم على الصبيّ، بل على كلّ من لم يحصل له شرط التكليف؛ فإنّ غاية ما أفاده (دام ظلّه) هو أنّ وجوب التعلّم والفحص طريقيّ، وهو توأم مع وجوب الاحتياط.

**ومن الواضح:** أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو كان التكليف موجوداً واقعاً دون ما يكون الوجوب المذكور مشروطاً بشرط لم يحصل بعد.

اللّهُمَّ إلّا أن يتمّم ذلك بقاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، أو برهان

---

١. يُنظر صفحة (٥٠٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

الكلام في ملاك وجوب التعلّم

**بقي**[١] الكلام في بيان الموارد التي يجب فيها التعلّم بالنسبة إلى حالات المكلّف من حيث كونه عالماً بأنّه يتوجّه إليه فيما بعد من التكليف الذي لا يمكنه أن يتعلّم مسائله في وقته أو ظاناً أو شاكّاً في ذلك.

---

«متمّم الجعل»، والذي يظهر منه (دام ظلّه) إتمام المطلب من غير هاتين الجهتين، هذا.

ولكن الإنصاف أنّ العقل لا يحكم بمعذورية الجاهل المقصّر في التعلّم، ولو كان ذلك بواسطة ترك التعلّم قبل الوقت، ولا أقلّ من عموم قوله عليه السلام في مقام حكاية محاسبة الجاهل الذي يُقال له: «هلّا تعلّمت»[٢]، فإنّه شامل لمن ترك التعلّم قبل الوقت، بل لا يبعد أن يكون ذلك هو الغالب.

**نعم** ترك التعلّم قبل البلوغ لا يكون مورداً لذلك، ولا أقلّ من التمسّك فيه بحديث رفع القلم عنه، وكونه قرين المجنون والنائم الذي لا يكون ما يصدر عنه من فعل أو ترك منشأ لشيء من الآثار.

ثمّ إنّي لم أتوفّق أيضاً من هذه الصور التي أفادها (دام ظلّه) لاستفادة الوجه في عدم وجوب تحصيل بعض المقدّمات مع الحكم بوجوب حفظها.

ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّه داخل في الصورة الثالثة بأن يكون ما حكم بأنّه لا يجب تحصيله ويجب حفظه راجعاً إلى نفس ذلك الشرط الذي أفاد (دام ظلّه) أنّ اعتبار القدرة فيه شرعاً بعد حصوله لا قبله.

وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك في درس أمس وأوّل أمس[٣]، كما أنّه تقدّم الكلام على تلك القاعدة مفصّلاً، وأنّه يمكن أن يكون المدار في جميع تلك الفروع على أخذ التحصيل أو الحفظ شرطاً شرعيّاً، وعدم أخذه، أو أنّه يمكن شرح ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الصور الأربع بذلك، فراجع[٤] وتأمّل.

---

١. أرّخ المقرّر حفظه الله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر كتاب الأمالي (للشيخ الطوسيّ): ٩/١.

٣. يُنظر صفحة (٤٩٥) من هذا الجزء.

٤. يُنظر صفحة (٤٩٥) من هذا الجزء.

**فنقول:** لا شبهة في وجوب التعلّم فيما لوكان عالماً بذلك، وكذا لوكان واثقاً بذلك، أمّا الشاكّ في توجّه التكليف إليه فيما بعد، فربّما يُقال بعدم وجوب التعلّم عليه استناداً في ذلك إلى استصحاب عدم حصول شرط ذلك التكليف فيما يأتي؛ فإنّ أقصى ما في هذا الاستصحاب كون زمان الشكّ فيه متأخّراً عن الزمان الذي هو محلّ الحاجة إلى الاستصحاب، ولكنّ ذلك غير ضائر فيه؛ لدخوله تحت عمومات أدلّته.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ وجوب التعلّم إنّما يحكم به العقل لأجل الفرار عن مخالفة التكليف الواقعيّ على تقدير مصادفته، نظيروجوب الفحص، فيما يجب فيه الفحص فيكفي فيه مجرّد الشكّ الوجدانيّ والاحتمال العقلائيّ، ومع تحقّق موضوع هذا الحكم - أعني وجوب التعلّم وجدانًا - لا يبقى مجال لاستصحاب عدم تحقّق الشرط فيما سيأتي؛ لكونه من قبيل النفي التعبّديّ لما هو محرز بالوجدان.

**فقد تلخّص:** أنّه يجب التعلّم بمجرّد احتمال الابتلاء بالتكليف احتمالاً عقلائيّاً.

**نعم** لوكان احتمال ابتلائه بالتكليف احتمالاً بعيداً خارجاً عن مجرى العادة لم يحكم العقل بوجوب تعلّم أحكامه، وربّما يُعَدُّ من ذلك أحكام الشكوك والسهو الواقع في الصلاة بالنسبة إلى من يثق من نفسه عدم ابتلائه فيها.

**وفيه:** أنّ مثل «الشكوك» و«السهو» لا يمكن الحكم بحصول الظنّ الاطمئنانيّ بعدم اتّفاقها لأيّ مكلّف كان؛ لأنّها أطوار نفسانيّة غير داخلة تحت قاعدة عاديّة، بل هي أمور قهريّة لا يمكن دخولها تحت ضابطة عاديّة

ونحوها، فيجب* تعلّم أحكامها على كلِّ أحد[١]، وحيث يجب التعلّم فهو طريقيّ كما تقدّم[٢] لا يترتّب على مخالفته سوى العقاب على مخالفة الواقع لو صادفه، والتجرّي لو لم يصادفه، فما عن الشيخ ﷺ في رسائله العمليّة[٣] من أنّ تركه موجب للفسق ممّا لم يعلم وجهه.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يكون مبنيّاً على مذهب صاحب المدارك من كون وجوب التعلّم نفسيّاً[٤]، لكنّ الشيخ ﷺ لا يقول به[٥].

ولعلّ ما نُسب[٦] إليه في تلك الرسائل كان ممّن جمعها من ناقلي فتواه، وهو بعيد غايته، أو يكون مبنيّاً على كون التجرّي موجباً للفسق، وإن لم يكن عصياناً موجباً لاستحقاق العقاب**.

---

* راجع في هذا المقام ما أفاده (دام ظلّه) في الوسيلة في مسائل التقليد[٧].

** **قلتُ**: وهذا الأخير هو الأولى؛ لأنّ التجرّي منافٍ لملكة العدالة، إلّا أن يُقال بأنّه وإن انتفت صفة العدالة إلّا أنّ انتفاءها لا يلازم ثبوت صفة الفسق، ويمكن ثبوت الواسطة بينهما بناءً على أنّ الفسق هو ارتكاب المعصية الواقعيّة، ويمكن أن يكون الوجه في الحكم بالفسق على تارك التعلّم هو ملازمته غالباً لعصيان التكاليف.

---

١. وسيلة النجاة: ١٥و١٧.
٢. يُنظر: صفحة (٥٠٦و٥١١) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صراط النجاة: ١٧٥، (مسألة: ٦٨٣).
٤. يُنظر: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٣٤٤/٢، ٢١٩/٣.
٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥١٢/٢.
٦. يُنظر: صراط النجاة: ١٧٥، (مسألة: ٦٨٢).
٧. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٥و١٧

هذا كلّه في وجوب التعلّم، وأمّا وجوب تحصيل المقدّمات الإعداديّة وحفظها فليس فيه انكشاف خلاف كي يتحقّق فيه التجرّي، بل هو تعجيزيّ اختياريّ، فيكون تركه عصياناً موجباً لاستحقاق العقاب، ويكون التعجيز قبل الوقت كالتعجيز بعد الوقت، فكما أنّ الثاني يكون بنفسه عصياناً للواجب موجباً لاستحقاق العقاب فكذلك الأوّل*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه يمكن تحقّق التجرّي في ترك المقدّمات الإعداديّة في صورتين:

**إحداهما:** أن يكون قاطعاً أو واثقاً بأنّه فيما بعد يتوجّه إليه تكليف بما يتوقّف على تلك المقدّمات الإعداديّة وتركها؛ ثمّ انكشف له بعد ذلك عدم توجّهه إليه لعدم حصول شرطه.

**الصورة الثانية:** أن يكون قاطعاً أو واثقاً بأنّه لو لم يحصّل تلك المقدّمات أو لم يحفظها لا يتمكّن من تحصيلها في الوقت وتركها، ثمّ يتبيّن له بعد ذلك أنّه يمكنه تحصيلها في الوقت فحصلها في الوقت.

**ثمّ إنّه** ربّما يُورد على ما أفاده (دام ظلّه) من عدم جريان استصحاب عدم حصول شرط التكليف فيما بعد بأنّه لو شكّ في أنّه مستطيع فعلاً لا شبهة في عدم وجوب تعلّم أحكام الحجّ عليه استناداً إلى أصالة عدم تحقّق الاستطاعة، فلو كان الشكّ الوجدانيّ كافياً في حكم العقل بوجوب التعلّم، ولم يكن استصحاب عدم حصول الاستطاعة فيما بعد نافعاً في الحكم بعدم وجوبه، لكان الأمر كذلك في صورة الشكّ في حصول الاستطاعة فعلاً.

**وفيه:** أنّ عدم وجوب التعلّم في الصورة المفروضة إنّما كان لأجل الوثوق أو العلم بأنّه يبقى على هذه الحالة، ولا يزيده فيما بعد شيء له المدخليّة في تحقّق استطاعته، ولم يكن في البين إلّا احتمال الاستطاعة الفعليّة، وهذا و إن كان احتمالاً وجدانيّاً إلّا أنّه لا أثر له في وجوب التعلّم؛ لأنّه ببركة أصالة عدم الاستطاعة يقطع بعدم تنجّز وجوب الحجّ عليه فعلاً، وهو كافٍ في القطع بعدم وجوب تعلّم أحكام الحجّ عليه.

**وهذا** بخلاف من احتمل أنّه يستطيع فيما بعد، فإنّ أقصى ما في أصالة عدم الاستطاعة فيما بعد أن يكون ببركة ذلك الاستصحاب محكوماً فعلاً بأنّه لا يجب عليه الحجّ فيما بعد، وذلك لا يوجب القطع بأنّه لا يتنجّز عليه فيما بعد ذلك وجوب الحجّ، بل هو فعلاً يحتمل وجداناً أنّه يستطيع فيما بعد ذلك ويتوجّه إليه فيما بعد ذلك وجوب الحجّ، وهذا المقدار من الاحتمال الوجدانيّ كافٍ في حكم العقل عليه بلزوم التعلّم.

**نعم**، في الصورة السابقة لو احتمل أنّه يستطيع بعد ذلك أو أنّه ينكشف له بعد ذلك أنّه مستطيع لا يبعد القول حينئذٍ بوجوب التعلّم عليه.

**والحاصل**: أنّا إنّما نقول بعدم وجوب التعلّم عليه في الصورة المفروضة بالنظر إلى مجرّد احتمال كونه فعلاً مستطيعاً مع قطع النظر عن أنّه يحتمل أنّه بعد ذلك ينكشف له أنّه مستطيع، أو أنّه بعد ذلك تتجدّد له استطاعة أُخرى، بمعنى أنّه لو تجرّد عن هذين الاحتمالين، ولم يكن في البين إلّا احتمال كونه فعلاً مستطيعاً لما كان التعلّم واجباً عليه.

ولكن مع ذلك كلّه فإنّ للتأمّل مجال فيما أفاده دام ظلّه؛ إذ لا شبهة في أنّ تارك التعلّم استناداً إلى أصالة عدم حصول شرط الوجوب فيما بعد يكون معذوراً عقلاً؛ إذ ليس وجوب التعلّم أقوى في وجوب المقدّمة عند الشكّ في وجوب ذيها وجريان أصالة البراءة من وجوبه، ثمّ يتبيّن وجوبه بعد عدم التمكّن من مقدّمته وبقاء وقته؛ إذ لا شبهة في كونه معذوراً مع كونه عند الترك يحتمل أنّ ذا المقدّمة واجب واقعاً، وأنّه بعد ذلك يحتمل أن يثبت وجوبه، فتأمّل[1].

**ثمّ إنّ** ما أفاده (دام ظلّه) من أنّ التعجيز قبل الوقت موجب لاستحقاق العقاب إن كان المراد به أنّ العقاب يكون على ترك تلك المقدّمات، ففيه ما تقدّم منه (دام ظلّه)[2] من أنّ وجوبها و إن كان نفسيّاً إلّا أنّه لمّا كان للغير كان كسائر

---

١. هذا المقطع من قوله: «ولكن مع» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا؛ لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: صفحة (٥١١) من هذا الجزء.

في بيان اشتراط التعلّم بأمرين

ثمّ لا يخفى[1] أنّا قبل هذا كنّا نشترط في وجوب التعلّم أحد أمرين:

**أحدهما**: العلم بأنّه يتوجّه إليه التكليف فيما بعد أو ما يقوم مقامه من الوثوق والاطمئنان.

**الثاني**: كون ذلك التكليف ممّا تعمّ به البلوى، وأنّه ما لم يكن في البين أحد الأمرين لا يكون التعلّم واجباً، وحيث الآن تنقّح عندنا أنّ وجوب التعلّم طريقيّ - كوجوب الفحص يدور مدار احتمال التكليف واقعًا - كان وجوب عندنا رُبّما يحكم به العقل بمجرّد احتمال توجّه التكليف فيما بعد، وإن لم يكن معلوماً أو ممّا تعمّ به البلوى، فلا بُدَّ لنا من تغيير ما كنا رسمناه في رسائلنا العمليّة من اشتراط وجوب التعلّم بأحد الأمرين المذكورين[2].

---

الوجوبات الغيريّة في عدم استتباعه لثواب ولا عقاب، وإن كان المراد أنّ ذلك الترك بمجرّده يكون موجباً لاستحقاق العقاب، لكن لا عليه، بل على معلوله الذي يؤدّي إليه وهو ترك الواجب في وقته، فهو غريب؛ لأنّ استحقاق العقاب متأخّر عن التكليف برتبتين، فإنّه بعد العصيان الذي هو بعد التكليف، فكيف يعقل أن يتقدّم عليه؟

**وأمّا** استحقاق المعجز نفسه بعد الوقت، فهو إنّما كان بعد تحقّق التكليف، وتحقّق عصيانه بمجرّد تعجيز نفسه كما لا يخفى، فلا يكون الحكم بالاستحقاق في هذه الصورة إلّا في رتبته، وفي محلّه، وموردِه، دون ما نحن فيه.

**وبالجملة**: فالظاهر فيما نحن فيه أنّ استحقاق العقاب لا يكون إلّا بعد دخول الوقت وتحقّق شرط الوجوب، ويهوّن الخطب أنّه لا يترتّب على ذلك أثر عمليّ.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: وسيلة النجاة: ١٠، المسألة الثانية.

وقد تقدّم[1] أنّ استصحاب عدم حصول الشرط فيما بعد لا ينفع في رفع ذلك الحكم العقليّ لما حقّقناه في محلّه من أنّ الحكم العقليّ يكون على نحوين:

**أحدهما:** ما نصطلح عليه بأنّه ذو الحكمين كـ«قبح الظلم»؛ فإنّه ذو حكمين:

**أحدهما:** واقعيّ، وهو حكم العقل بقبح ما يكون ظلماً واقعاً.

**ثانيهما:** طريقيّ، وهو حكم العقل بقبح ما يحتمل كونه ظلماً واقعاً، تحرّزاً من الوقوع في الظلم الواقعيّ، ولأجل ذلك كان الأصل في باب الدماء والفروج والأموال هو لزوم الاجتناب.

**النحو الثاني:** من الحكم العقليّ ما نصطلح عليه بأنّه ذو الحكم الواحد، كحكم العقل بقبح القول بما لا يعلم، فإنّه مجرّد احتمال عدم المطابقة للواقع كافية في الحكم العقليّ بالقبح، سواء كان في الواقع مطابقاً للواقع أو لم يكن، فلا يكون في البين إلّا حكم واحد عقليّ وموضوعه هو عدم العلم.

والنحو الأوّل من الأحكام العقليّة تجري في مورده الأمارات والأُصول الإحرازيّة، كالاستصحاب؛ لأنّ المدار فيه على الواقع، فينفع فيه ما يكون محرزاً للواقع نافياً كان أو مثبتاً، وبإحراز الواقع يرتفع الحكم الثاني الذي هو طريقيّ محض.

أمّا النحو الثاني فلمّا كان حكماً واحداً واقعيّاً، وكان موضوعه هو عدم العلم كان الشكّ وعدم العلم كافياً في تحقّقه، سواء صادف الواقع أو لم يصادف، ولازم ذلك أنّه لا تجري في مورده الأمارات والأُصول الإحرازيّة، سواء كانت مطابقة لذلك الحكم العقليّ أو كانت مخالفة.

---

١. يُنظر: صفحة (٥١٦) من هذا الجزء.

**إذا عرفت** هذه المقدّمة، فاعلم أنَّ حكم العقل بلزوم التعلّم فيما نحن فيه لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار احتمال توجّه التكليف فيما بعد، فيكون لزوم التعلّم حكماً عقليّاً واقعيّاً وموضوعه احتمال توجّه التكليف فيما بعد، سواء صادف الواقع، أو لم يصادف، وحينئذٍ فلا تجري في مورده الأمارات والأُصول الإحرازيّة* .

---

* **قلتُ**: لا يُقال كيف قلتم إنَّ حكم العقل بوجوب التعلّم حكم واقعيّ، وقد تقدم[1] منكم أنَّه طريقيّ؟

**وبالجملة**: أنَّ مقتضى ما تقدّم[2] منكم من أنَّ وجوب التعلّم طريقيّ أن يكون حكم العقل بلزوم التعلّم من النحو الأوّل دون النحو الثاني.

**لأنَّا نقول**: مرادنا ممّا تقدّم من كون حكم العقل طريقياً أنَّه طريق إلى التكليف الشرعيّ، فلا ينافي كونه في نفسه واقعياً.

**وبالجملة**: أنَّ الطريقيّة التي ذكرناها في النحو الأوّل إنّما هي الطريقية إلى حكم العقل، وليست هي الطريقيّة إلى الحكم الشرعيّ.

ومن الواضح: أنَّ حكم العقل بلزوم التعلّم لم يكن طريقيّاً إلى حكم عقليّ، بل إنّما كان طريقاً إلى الحكم الشرعيّ وذلك - أعني كونه طريقاً إلى الحكم الشرعيّ - لا يوجب كونه من النحو الأوّل، بل هو من النحو الثاني، ولا منافاة بين كونه في نفسه واقعياً وبين كونه طريقاً إلى الحكم الشرعيّ.

ثمّ لا يخفى أنَّ الأمر كما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ المدار في وجوب التعلّم على مجرّد احتمال توجّه التكليف، وإن لم يكن في البين أحد الأمرين بناءً على ما أفاده (دام ظلّه) من كونه وجوب التعلّم طريقياً وأنَّ العقل يلزم به من جهة أنَّ وظيفة الشارع قد تمّت من ناحيته، ولم يبقَ إلّا ما يرجع إلى المكلّف، فيكون وجوب التعلّم، ووجوب الفحص، ووجوب الاحتياط، كلّها من وادٍ واحد من دون فرق في ذلك بين وجوب التعلّم في مورد تحقّق ما هو شرط التكليف الذي لا يعرف

---

١. يُنظر: صفحة (٥٠٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٥٠٦-٥١١) من هذا الجزء.

التنبيه الأوّل في وجوب الصوم بناءً على امتناع الشرط المتأخّر

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) أفاد أنّه ربّما يورد على ما ذكرناه من امتناع الواجب التعليقي، وعلى ما سيأتي تحقيقه[1] - إن شاء الله تعالى - من امتناع الشرط المتأخّر بوجوب الصوم المتوجّه إلى المكلّف أوّل الفجر، فإنّه جامع للجهتين - أعني الوجوب التعليقيّ والشرط المتأخّر -.

---

أحكامه، وبين وجوب التعلّم قبل تحقّق ذلك الشرط كما في الصبيّ، فإنّه حينئذٍ يكون المدار في وجوبه على احتمال توجّه التكليف فيما بعد من دون حاجة إلى تحقّق أحد الأمرين المذكورين.

**أمّا** بناءً على ما تقدّم[2] من الفرق بين الموردين، وأنّ وجوب التعلّم إنّما يكون طريقيّاً نظير وجوب الفحص والاحتياط في خصوص ما إذا كان شرط التكليف موجوداً، فإنّ العقل يحكم بلزومه في هذه الصورة من دون توقّف على العلم بتوجّه ذلك التكليف إليه أو كونه ممّا تعمّ به البلوى، وأنّه لو لم يكن شرط التكليف موجوداً لا يكون وجوب التعلّم عقليّاً طريقيّاً نظير وجوب الاحتياط، بل يكون شرعيّاً من باب متمّم الجعل، ويكون جعله قبل الشرط ملازماً لتحقّق التكليف عند تحقّق الشرط، فلا بُدّ أن يكون منحصراً بصورة العلم بتحقّق الشرط فيما بعد أو فيما يكون التكليف عامّ البلوى؛ لأنّه في هاتين الصورتين يكون توجّه التكليف فيما بعد محرزاً بالعلم أو ما يقوم مقام العلم، ولازم ذلك التكليف فيما بعد أن يكون التعلّم واجباً فعلاً، فيكون وجوب التعلّم حينئذٍ معلوماً أو ما هو بمنزلة المعلوم.

أمّا إذا لم يكن في البين إلّا الشكّ بتوجّه التكليف فيما بعد، فلا يكون وجوب التعلّم إلّا مشكوكاً، فتجري فيه البراءة؛ لكونه بناءً على هذا الوجه وجوباً شرعيّاً محضاً، وإن كان استكشافه بطريق العقل ببرهان متمّم الجعل، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ وجوب التعلّم عقليّ طريقيّ نظير وجوب الفحص والاحتياط، فإنّه لا تجري فيه البراءة، بل يكون في مورد الشكّ في توجّه التكليف فيما بعد مقطوعاً به؛ لأنّ المدار فيه على احتمال توجّه التكليف، فتأمّل.

---

١. يُنظر: ٢/٢٠٠ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: صفحة (٥٠٦) من هذا الجزء.

أمّا الشرط المتأخّر، فلأنّه مشروط بعدم موانع الصوم في تمام النهار من عدم الحيض والسفر والمرض ونحو ذلك، والمفروض أنّ الوجوب حاصل عند الفجر، فيكون الوجوب المذكور بالنسبة إلى عدم تلك الأمور في تمام النهار من قبيل الوجوب المشروط بالشرط المتأخّر.

وأمّا الوجوب التعليقيّ فلكون الوجوب متوجّهاً إليه عند الفجر كما تقدّم، مع أنّ متعلّقه هو الصوم إلى آخر النهار، فيكون التكليف حالياً عند الفجر، والمكلّف وهو الصوم في آخر النهار استقباليّاً، وهذا هو الواجب المعلّق.

أمّا جهة الشرط المتأخّر فالجواب عنها أنّا سنحقّق في محلّه[1] بعد إقامة البرهان على بطلان الشرط المتأخّر توجيه ما ربّما يكون بظاهره من هذا القبيل بما يخرجه عن ذلك بتوجيهات.

**منها**: كون الشرط ليس هو نفس ذلك المتأخّر، بل العنوان المنتزع منه وهو عنوان التعقّب، وأنّ هذا التوجيه يتمشّى فيما يكون لسان دليل الشرط والاعتبار مساعداً عليه دون ما لم يساعد عليه، كما في باب الإجازة في بيع الفضولي؛ فإنّ الاعتبار ولسان الدليل لا يساعد على أنّ الشرط هو تعقّب العقد بالإجازة، فإنّ المعتبر في باب العقود هو الإجازة بنفسها دون العنوان المنتزع عنها، فإنّ المدار في صحّتها على نفس الرضا بالعقد دون العنوان المنتزع من ذلك، ولأجل ذلك لم نقل بالكشف في ذلك الباب، بل قلنا بالنقل[2].

أمّا إذا كان الاعتبار ولسان الدليل مساعداً على كون الشرط هو العنوان المنتزع من ذلك المتأخّر فلا بأس به، ولا مانع منه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ التكليف المذكور - أعني وجوب

---

١. يُنظر: ٢٠٠/٢ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٥٢/٢.

الصوم - لمّا كان مستمرّاً من طلوع الفجر إلى المغرب، وكان متعلّق التكليف والشرط مستمرّاً أيضاً من الفجر إلى المغرب؛ كان الشرط المذكور في أيّ آن من تلك الآنات بالنسبة إلى التكليف في ذلك الآن شرطاً مقارناً، وبالنسبة إلى التكليف في الآن السابق على ذلك الآن من قبيل ما ظاهره الشرط المتأخّر.

ويوجّه بأنَّ الشرط من هذه الجهة هو عنوان التعقّب، كما أنّه بالنسبة إلى التكليف المتأخّر عن ذلك الآن من قبيل ما ظاهره الشرط المتقدّم.

ويوجّه بأنَّ الشرط من هذه الجهة هو عنوان التأخّر، ويخرج بذلك عن كونه من قبيل الشرط المتقدّم أو المتأخّر بل يكون من قبيل الشرط المقارن.

وهذا التوجيه ممّا يساعد عليه الاعتبار ولسان الدليل، بل إنّه محصّل استمرار الشرط واستمرار المشروط.

في التدريجيّات الارتباطيّة

**ومن ذلك** يظهر الجواب عن الجهة الثانيّة - أعني كونه من قبيل الوجوب المعلّق - فإنّه بعد فرض كون التكليف استمرارياً، وكون الشرط استمرارياً أيضاً لا يعقل فيه إلّا أن تكون الفعليّة استمراريّة أيضاً تدريجيّة بأن تكون فعليّة ذلك التكليف تابعة لفعليّة شرطه، فإذا كانت فعليّة الشرط استمراريّة كانت فعليّة التكليف استمراريّة، ففي كلّ آن من تلك الآنات المتدرّجة الحصول يكون الشرط متحقّقاً فيها متدرّجاً حسب تدرّجها، فتكون فعليّة ذلك التكليف أيضاً متدرّجة حسب تدرّج ذلك الشرط المتدرّج حسب تدرّج تلك الآنات.

ولا يُعقل أن يكون التكليف الذي هو في الآن اللاحق، فعليّاً في الآن السابق على ذلك الآن؛ لأنَّ المفروض أنَّ التكليف في ذلك الآن اللاحق مشروط بتحقّق الشرط في ذلك الآن - أعني الآن اللاحق - فلا يُعقل أن يتحقّق ويصير فعليّاً قبل ذلك الآن كي يكون التكليف حالياً والمكلّف به استقباليّاً؛ لأنَّ ذلك مساوق

لفعليّة التكليف قبل تحقّق شرطه، وقد عرفت أنّه محال، ولا ربط لهذه الجهة بالعنوان المنتزع، لأنّ ذلك إنّما هو في نسبة شرط الآن اللاحق إلى تكليف الآن السابق دون ما نحن بصدده من نسبة شرط الآن اللاحق إلى تكليف ذلك الآن - أعني اللاحق - فإنّ ذلك الشرط بالنسبة إلى ذلك التكليف لا بُدَّ أن يكون بنفسه هو الشرط دون العنوان المنتزع، كما هو واضح لا يخفى.

أخذ الزمان قيداً في الواجب

**والحاصل**[1]: أنّ الزمان في باب الصوم إن أخذناه قيداً للواجب - أعني الإمساك - ليكون الوجوب وارداً على الإمساك من أوّل الفجر إلى الغروب مشروطاً بما تقدّم من عدم موانع الصوم توجّه عليه أنّ عدم تلك الموانع في أثناء النهار أو في آخره بالنسبة إلى الوجوب في أوّل النهار من قبيل الشرط المتأخّر.

مضافاً إلى أنّ تعلّق الوجوب في أوّل النهار بالإمساك في أثنائه أو في آخره من قبيل الوجوب المعلّق الذي يكون الوجوب فيه حالياً، مع كون الواجب استقبالياً.

وحينئذٍ يجاب عن الأوّل بأنّ الشرط في الوجوب أوّل النهار هو كونه متعقّباً بعدم تلك الموانع في أثناء النهار أو في آخره، فيخرج بذلك عن الشرط المتأخّر. وعن الثاني بأنّ الشرط لمّا كان تدريجيّاً، ومتعلّق التكليف تدريجيّاً كانت الفعليّة تدريجية، فلا يكون * من قبيل الوجوب التعليقيّ، فإنّه لمّا كان الوجوب في كلّ آن مشروطاً بتحقّق الشرط في ذلك الآن لا بُدَّ أن يكون المتحقّق في الآن الأوّل هو فعلية وجوب الإمساك في ذلك الآن دون فعلية وجوب الإمساك في الآن اللاحق.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه بعد فرض كون الواجب أمراً واحداً مستمرّاً من أوّل الفجر

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

ولكن على هذا الوجه لو فرض أنّه في الواقع يرتفع الشرط في أثناء النهار لا يكون الوجوب متحقّقاً في أوّله؛ لما عرفت من أنّ تحقّق الوجوب في الآن الأوّل مشروط بتعقّبه بتحقّق ذلك الشرط في الآن الثاني، فإذا فرض أنّ الشرط لا يتحقّق في الآن الثاني لم يكن الوجوب متحقّقاً في الآن الأوّل، فلو كان عالماً بذلك وأفطر في الآن الأوّل لم يكن عليه بأس، ولا تجب عليه الكفّارة.

والمفروض هو وجوب الكفّارة في الصورة المفروضة، فنحتاج حينئذٍ إلى أن نقول: إنّ وجوب الكفّارة كان على خلاف القاعدة.

هذا كلّه إن جعلنا الزمان المذكور قيداً في الواجب الذي هو الإمساك.

---

إلى الغروب لا يكون الوجوب الوارد عليه إلّا وجوباً واحداً حادثاً عند أوّل الفجر، غايته أنّ ذلك الوجوب يبقى إلى الغروب من جهة اعتبار ارتباطيّة أجزاء متعلّقه وتدرّجها في الوجود إلى الغروب، بحيث كان ذلك موجباً لعدم سقوطه إلّا بعد تماميّة الأجزاء جميعاً، وحينئذٍ فيكون الوجوب الوارد أوّلاً هو وجوب المجموع، فيلزم من ذلك أن تكون الأجزاء المتأخّرة واجبة من أوّل الفجر، وذلك معنى الوجوب المعلّق، ولا يمكن دفعه بأنّ الشرائط والفعل المأمور به لمّا كانا تدريجيّين كانت فعليّة الوجوب تدريجيّة؛ إذ بعد إرجاع الشرائط المتأخّرة المذكورة إلى عنوان التعقّب لا يلزم من ذلك أن تكون الفعليّة تدريجيّة، بل تكون الفعليّة للوجوب حاصلة من أوّل الأمر غايته أنّه يبقى مستمرّاً مع الأفعال إلى أن تكمل، كما هو الشأن في الأجزاء الارتباطيّة، فإنّ الوجوب يكون وارداً عليها من أوّل الأمر، ويبقى مستمرّاً معها، لا أنّه يحدث الوجوب تدريجيًّا بحدوث كلّ من تلك الأجزاء.

ويمكن أن يقال: إنّ الوجوب وإن كان حاصلاً من أوّل الفجر إلّا أنّه بالنسبة إلى الإمساكات المتأخّرة يكون مشروطاً بحصول زمانها، فلأجل ذلك نقول: إنّ الفعليّة لذلك الوجوب مستمرّة مع استمرار الإمساك.

أخذ الزمان قيداً في الوجوب

وإن جعلنا الزمان المذكور قيداً في الوجوب لم يكن الوجوب في كلّ آن مشروطاً إلّا بتحقّق الشرط في ذلك الآن دون تحقّق الشرط في الآن اللاحق، كي يكون ذلك بظاهره من قبيل الشرط المتأخّر لنحتاج إلى الجواب عنه بأنّ الشرط هو العنوان المنتزع من ذلك المعبّر عنه بالتعقّب، بل لا يكون لنا إلّا وجوب واحد مستمرّ من الفجر إلى الغروب، ويكون الشرط في ذلك الوجوب مستمرّاً أيضاً من الفجر إلى الغروب، ويكون وجود الشرط في كلّ آن موجباً لفعليّة الوجوب في ذلك الآن، فتكون الفعليّة أيضاً تدريجيّة، فلا يكون من قبيل الوجوب المعلّق، وحينئذٍ ففي الصورة السابقة يكون التكليف فعليّاً و إن علم أنّه يفقد الشرط فيما بعد، لأنّ فقدانه للشرط فيما بعد إنّما يوجب عدم فعليّة الوجوب وسقوطه في الآن الذي فقد فيه الشرط دون الآن السابق، فيكون إفطاره في الآن السابق حراماً موجباً للكفّارة، فيكون ثبوت الكفّارة في هذا الفرض على القاعدة*.

---

* **قلتُ**: لكن على الظاهر أنّ هذا التوجيه لا يلتئم مع ارتباطيّة الصوم؛ إذ مع فرض الارتباطيّة لا يكون الامتثال في الجزء الأوّل من النهار وحده مقدوراً، بل لا بُدّ في القدرة عليه من ضمّ الامتثال في الجزء الثاني، فإنّ شأن الارتباطيّة هو التلازم بين الامتثالين، وعدم إمكان التفكيك بينهما، فإذا فرض أنّه في الآن الثاني يسقط عنه الأمر لانعدام الشرط، ويكون من قبيل تبدّل الموضوع.

فإن قلنا بسقوط التكليف في الآن الأوّل لعدم القدرة على امتثاله وحده، كما هو شأن الارتباطيّة، كان ذلك عبارة عن كون تحقّق الشرط في الآن الثاني شرطاً في التكليف في الآن الأوّل واحتجنا إلى التوجيه بأنّ الشرط هو التعقّب.

و إن قلنا بعدم سقوط التكليف في الآن الأوّل بدعوى إمكان امتثاله وحده، و إن لم يكن الامتثال في الآن الثاني لسقوط أمره بسقوط شرطه كان ذلك عبارة عن عدم الارتباط بين الامتثالين.

ويمكن الجواب عنه باختيار الشقّ الثاني، وتدفع الارتباطيّة بين الامتثالين بأنّها إنّما تكون معتبرة فيما كان التكليف في الآن الثاني متحقّقاً بتحقّق شرطه، أمّا إذا لم يكن التكليف في الآن الثاني متحقّقاً لعدم تحقّق شرطه، فلا يكون امتثال التكليف الأوّل ملازماً لامتثال التكليف الثاني.

**والحاصل**: أنّ الارتباطيّة التي هي شرط في صحّة المأمور به هي عبارة عن التلازم بين التكليفين إطاعة وعصياناً، وهي إنّما تتمّ فيما إذا كان كلّ من التكليفين متحقّقاً، كما لو فرض أنّه بقي إلى آخر النهار واجداً للشرائط، أمّا لو فرض سقوط التكليف عنه في أثناء النهار لأجل ارتفاع أحد الشرائط لم يكن ذلك موجباً لسقوط التكليف في الآن الأوّل؛ لما عرفت من أنّه لم يُشترط إلّا بتحقّق الشرط في ظرفه دون تعقّبه بتحقّق الشرط في الآن الثاني، ولم تكن الارتباطيّة موجبة لسقوطه؛ لأنّها إنّما تعتبر فيما لو كان كلا التكليفين متحقّقاً.

**أمّا** إذا انتفى الثاني منهما لانتفاء شرطه فلا معنى للقول بأنّ امتثال التكليف الأوّل و إطاعته منوطة بامتثال التكليف و إطاعته، فإذا لم يكن التكليف الثاني متحقّقاً لم يكن امتثاله ممكناً، و إذا لم يكن امتثال الثاني ممكناً كان امتثال الأوّل غير مقدور من جهة إناطة امتثاله بامتثال التكليف الثاني؛ لأنّ ذلك كلّه إنّما يتوجّه على تقدير بقاء الارتباطيّة حتّى في مورد سقوط التكليف الثاني.

ولا يخفى ما فيه، بل إنّ أقصى ما في الارتباطيّة هو أن لا تفكيك بين الامتثالين، وأنّ عصيان أحد التكليفين عصيان للتكليف الآخر، وهذا إنّما يكون فيما إذا كان كلٌّ من التكليفين متحقّقاً دون ما إذا كان المتحقّق أحدهما فقط، فتأمّل.

**وبالجملة**: أنّ الارتباطيّة تارةً تكون في ناحية نفس التكاليف بأن يكون أحد التكليفين مشروطاً بتوجّه التكليف الآخر، لكون التكليف الأوّل مشروطاً بتعقّب شرط التكليف الثاني، ويكون التكليف الثاني مشروطاً بتقدّم شرط التكليف الأوّل، فيكون التكليفان متلازمين، ويكون سقوط أحدهما بسقوط شرطه موجباً

لسقوط التكليف الآخر كما تقدّم[1] في الوجه الأوّل في باب الصوم، أعني جعل الزمان قيداً في الواجب.

وتارةً تكون الارتباطيّة في ناحية الامتثال بأن يكون امتثال أحد التكليفين متوقّفاً على امتثال التكليف الآخر، ويكون عصيان أحدهما موجباً لعصيان الآخر؛ لاعتبار الارتباطيّة في متعلّق التكليفين، بمعنى أنّه لو كان كلا التكليفين متحقّقاً لكان امتثال أحدهما متوقّفاً على امتثال الآخر، بمعنى أنّه يُشترط في صحّة متعلّق أحدهما أن يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بمتعلّق الآخر، بحيث إنّه لو تجرّد عن ذلك لما كان صحيحاً مسقطاً للأمر، أمّا لو لم يتحقّق أحد التكليفين لعدم تحقّق شرطه لما كان امتثال التكليف الآخر متوقفاً على امتثاله.

**ومن الواضح**: أنّه لا تلازم بين هذين النحوين من الارتباطيّة لإمكان اشتراط الارتباط في متعلّق التكاليف من دون تحقّق ما يوجب الارتباط في نفس التكاليف من كون كلّ واحدٍ منها مشروطاً بتحقّق شرط ما قبله وشرط ما بعده، فلا يكون سقوط الثاني بسقوط شرطه موجباً لسقوط الأوّل، كما في باب الصلاة، فإنّ الأجزاء فيها ارتباطيّة، ولكن التكاليف المتعلّقة بتلك الأجزاء غير ارتباطيّة، ولأجل ذلك لو سقط أحد الأجزاء لعدم القدرة لم يكن موجباً لسقوط الأجزاء الأخر ما لم يكن ذلك الساقط ركناً، فإنّ سقوطه يُوجب سقوط الكلّ، وتكون الارتباطيّة حينئذٍ من الجهتين كما في أصل الظهور، كما أنّه من الممكن انفكاك الارتباطيّة الأولى عن الارتباطيّة الثانية بأن يكون التكليفان متلازمين، ولا يكون امتثال أحدهما متوقّفاً على امتثال الآخر.

هل الإمساكات ارتباطيّات؟

**ثمّ إنّه** قد يشكل على ما ذكرناه من الارتباطيّة بأنّ لازمه كون صحّة الإمساك الأوّل مشروطة بالإمساك الثاني، وهكذا فيكون الإمساك الثاني قيداً في صحّة الأوّل، فيكون واجباً غيريّاً، فيلزم الحكم بوجوبه عند الإمساك الأوّل مع أنّه متأخّر عنه زماناً، فيكون ذلك من قبيل الواجب المعلّق، هذا مع أنّ وجوبه

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٤) من هذا الجزء.

الغيريّ مشروط ببقاء شرائط التكليف بالنسبة إلى زمان الإمساك الثاني، فيكون ذلك من قبيل الشرط المتأخّر.

وفيه ما لا يخفى؛ أمّا كونه من قبيل الشرط المتأخّر؛ فلأنّ القيد إنّما هو إلحاق الإمساك الثاني بالإمساك الأوّل، وذلك إنّما يجب في الآن الثاني دون الآن الأوّل، فالشرط و إن تأخّر إلّا أنّ الوجوب الغيريّ أيضاً متأخّر.

والسرّ في ذلك هو أنّ القيديّة مشروطة بتوجّه الوجوب النفسيّ المتعلّق بالإمساك الثاني المتوقّف على وجود شرائطه في ذلك الآن الثاني، فيكون ظرف الوجوب الغيريّ هو الآن الثاني أيضاً.

**وأمّا** كونه من قبيل التعليق فقد اتّضح فساده من إبطال كونه من قبيل الشرط المتأخّر؛ لأنّ توهّم كون الوجوب الغيريّ حالياً والواجب استقبالياً إنّما نشأ عن كون ذلك من قبيل الشرط المتأخّر، هذا مضافاً إلى أنّه إنّما يكون من قبيل التعليق لو كان الإمساك الثاني مقيّداً بالزمان الثاني، والمفروض عدم أخذ الزمان ظرفاً للإمساك، و إنّما هو على هذا الوجه ظرف للوجوب فيكون الإمساك الثاني من هذه الجهة - أعني جهة وجوبه الغيريّ - نظير الواجبات المطلقة التي يكون لها مقدّمات إعداديّة تحتاج إلى مقدار من الزمان.

**وبالجملة**: أنّ تماميّة الواجب المركّب إنّما تكون بقيوده اللاحقة فلا يسقط الأمر به بما أنّه مقيّد بما بعده من الأجزاء إلّا بعد الإتيان بآخر جزء منها، وذلك كما قيل[1] من أنّ امتثال الأمر بالصلاة لا يكون تدريجيّاً، و إنّما يتحقّق بتماميّة أجزائها، فإنّ الإتيان بكلّ جزء و إن أسقط الأمر المتعلّق بنفسه، لكنّ الأمر المتعلّق بقيده الذي هو الجزء الثاني بناءً على الارتباطيّة إنّما يسقط بعد الفراغ من الأجزاء بتمامها، فتأمّل.

**لا يُقال**[2]: بناءً على كون الزمان ظرفاً للوجوب لا للإمساك لا داعي للالتزام بارتباطيّة الإمساكات كي نحتاج إلى هذه التكلّفات.

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٩٨/٢.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥١/١، وما بعدها.

**التنبيه الثاني**: أنَّ الصلاة بالنسبة إلى أوّل وقتها بمقدار أدائها هي كـ«الصوم» حرفاً بحرف، حيث إنَّ الشرط هو القدرة عليها في ذلك الزمان وهي تدريجيّة، فتكون الفعليّة أيضاً تدريجيّة، فتكون بمنزلة الصوم بناءً على كون الزمان فيه قيداً للواجب.

ويتوجّه فيها الإشكال بالشرط المتأخّر والوجوب المعلّق.

ويجاب بما أجبنا به عن ذلك في الصوم[1].

أمّا بالنسبة إلى ما بعد ذلك الوقت بأن مضت عليه مدّة كان يمكنه فيها إيقاع الصلاة المذكورة، ولم يوقعها في تلك المدّة وأراد أن يوقعها بعد انقضاء تلك المدّة، فلا يتوجّه عليه شيء من ذينك التوهّمين - أعني الشرط المتأخّر والوجوب المعلّق - .

---

**لأنّا نقول**: إنَّ ذلك لا محيص عنه من جهة أنّه لا ريب في اعتبار نيّة الإمساك إلى الغروب، وبناءً على كون الظرف ظرفاً للوجوب لا للإمساك لا يتمّ الوجه في اعتبار نيّة الإمساك إلى الغروب إلّا بما ذكرناه من الارتباطيّة، مضافاً إلى أنّ لازم عدم الارتباطيّة على هذا الوجه أنّه لو عصى في الأثناء لم يكن عليه إلّا قضاء ما عصى فيه دون تمام ذلك اليوم.

ثمّ لا يخفى أنَّ الارتباطيّة بين التكاليف التي عرفت أنّها منتفية على هذا الوجه إنّما هي بين الأوّل والثاني، بمعنى أنَّ وجود التكليف الأوّل لا يتوقّف على وجود التكليف الثاني، وأمّا العكس فالظاهر أنّه لا ريب فيه؛ إذ لا ريب في أنَّ سقوط الشرائط في الآن الأوّل موجب لسقوط التكليف في الآن الثاني، كما في الحيض والمرض ونحوهما، نعم في السفر والبلوغ لا يؤثّر انتفاء الشرط قبل الزوال، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٢) من هذا الجزء.

أمّا الشرط المتأخّر؛ فلأنّه لا مدخليّة حينئذٍ للقدرة على آخر جزءٍ منها في ظرفه في وجوب أوّل جزء منها كي يكون من قبيل الشرط المتأخّر لنحتاج إلى الجواب عنه بأنّ الشرط هو تعقّبه بتلك القدرة.

وأمّا الوجوب المعلّق؛ فلأنّ الزمان المتأخّر لم يُؤخذ قيداً في ذلك الجزء الأخير؛ كي يكون وجوبه فعلاً قبل مجيء ذلك الزمان من قبيل الوجوب المعلّق لنحتاج إلى الجواب عنه بأنّه من قبيل الفعليّة التدريجيّة لا من قبيل الوجوب المعلّق، وإنّما يكون ذلك كلّه في أوّل الوقت بمقدار أداء تلك الصلاة، أمّا بعد أن مضى عليه ذلك الوقت وهو متمكّن من أدائها فيه، فلا يكون وجوبها حينئذٍ بتمام أجزائها إلّا فعليّاً، ويكون كلّ واحد من أجزائها اللاحقة والسابقة مقدوراً فعلاً.

**غاية الأمر** من جهة الترتيب الذي جعله الشارع بين تلك الأجزاء لا يؤتى بالجزء اللاحق إلّا بعد الإتيان بسابقه، ويكون نسبة الجزء السابق إلى الجزء اللاحق كنسبة المقدّمات الإعداديّة إلى ذي المقدّمة في كونه مقدوراً فعلاً بواسطة القدرة على مقدّماته الإعداديّة، وقهراً بواسطة طول تلك المقدّمات وتأخّره عنها يكون واقعاً في الزمان اللاحق، لا أنّه مقيّد بالزمان اللاحق ليكون وجوبه حاليّاً وهو استقباليّ فيكون واجباً معلّقاً، فلا ربط لذلك بعالم الشرط المتأخّر، ولا بالواجب المعلّق.

التنبيه الثالث في الفرق بين قيد الواجب والوجوب

**التنبيه الثالث:** أنّه قد مرّ[1] في بعض هذه المباحث الفرق بين قيد الواجب وبين قيد الوجوب، وأنّ الأوّل يكون داخلاً تحت الطلب، فيجب تحصيله بخلاف الثاني، فلو كان حال القيد معلوماً في أنّه من أيّ النحوين

---

١. يُنظر: صفحة (٤٢٣) من هذا الجزء.

فهو، وإلّا كان من قبيل دوران الأمر بين كون ذلك القيد قيداً للواجب نفسه، أو كونه قيداً لنفس الوجوب.

وقبل تنقيح القاعدة في ذلك ينبغي التنبيه على أمر نافع في ذلك وهو أنّه قد شاع فيما بينهم أنّ كلّ قيد للوجوب يكون موجباً لتقييد الواجب، ولا عكس، والمراد بذلك أنّ قيد الوجوب لمّا كان عبارة عمّا أخذ فيه مفروض الحصول مثل «الاستطاعة في وجوب الحجّ» و«الوقت في وجوب الصلاة» كان ذلك عبارة أُخرى عن كون الوجوب المذكور منحصراً عند وجود القيد المزبور، ولازم ذلك قهراً أن يكون الواجب منحصراً في مورد وجود ذلك القيد، لا أنّ الواجب يكون مقيّداً بذلك القيد على نحو سائر المقيّدات، بل أنّ ذلك عبارة عن كون ذلك الواجب مضيَّق الدائرة قهراً على وجه لا يمكن أن يكون شاملاً ومنطبقاً في غير مورد وجود القيد، فمرادهم من أنّ تقييد الوجوب يوجب تقييد الواجب أنّه يوجبه قهراً لا قصداً من المتكلّم واختياراً منه كي يكون ذلك من قبيل رفع الإطلاق، بل هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، أعني أنّه وإن كان موجباً لعدم إطلاق الواجب، إلّا أنّه لعدم إمكان إطلاقه حينئذٍ لا أنّه كان في نفسه قابلاً للإطلاق، وكان ذلك - أعني تقييد الوجوب بذلك القيد - تقييداً له ورفعاً لإطلاقه.

**والحاصل**[1]: أنّ تقييد الوجوب وإن أوجب سقوط إطلاق الواجب إلاّ أنّه ليس تقييداً له، بل هو من باب عدم قابليته حينئذٍ للإطلاق والتقييد.

**أمّا** الأوّل؛ فللتناقض بين إطلاقه وتقييد الوجوب، **وأمّا** الثاني؛ فلان تقييده من باب تحصيل الحاصل، وحينئذٍ فلا يكون دوران الأمر بين تقييد

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

الوجوب وتقييد الواجب من الدوران بين تقييدين وتقييد واحد كما عن صاحب الحاشية[١]، بل هو من باب الدوران بين التقييدين.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس محلّ الكلام في هذا الدوران في القيد المتّصل إذ لا ريب في كونه موجباً لسقوط كلا الإطلاقين؛ لكونه موجباً لإجمالهما، ومن ذلك يتّضح لك ما في الكفاية فيما وجّهه على الوجه الثاني ممّا نقله عن الشيخ ﷺ من فرض الكلام في القيد المتّصل[٢].

مقتضى الأصل اللفظيّ في مرجع القيد عند الشكّ

**ثمّ إنّ** مراد الشيخ ﷺ من دوران الأمر في القيد المنفصل بين رجوعه إلى الواجب الذي هو مفاد المادّة وبين رجوعه إلى الوجوب الذي هو مفاد الهيئة هو دوران الأمر في ذلك القيد بين رجوعه إلى المادّة قبل تعلّق الوجوب بها وبين رجوعه إليها بعد تعلّق الوجوب بها، والأوّل عبارة عن رجوعه إلى الواجب، والثاني عبارة عن رجوعه إلى الوجوب[٣]. فلا تنافي بين ما أفاده في هذا المقام وبين ما أفاده في أوّل مبحث الواجب المشروط فيما نقله عنه في التقريرات من امتناع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة[٤].

وإنّما الكلام في القيد المنفصل، وقد رجّح الشيخ ﷺ كما في التقريرات[٥] تقييد الواجب على تقييد الوجوب مستنداً في ذلك إلى أمرين:

الأمر الأوّل

**أحدهما** كون إطلاق الوجوب شموليّاً، وإطلاق المادّة - أعني الواجب - بدليّ، والإطلاق الشموليّ مقدّم على الإطلاق البدليّ، ومراده من كون إطلاق

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ١٧٠/٢، وما بعدها.
٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٠/١.
٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥١/١.
٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٣٧/١.
٥. يُنظر: المصدر نفسه.

الوجوب شموليّاً أنّه يكون موجباً لتحقّق الوجوب في مورد وجود القيد وفي مورد عدمه، ومراده من كون إطلاق الواجب بدليّاً أنّه موجب لكون المراد من ذلك الواجب أحد أفراد الطبيعة وتساوي أفرادها في صلاحيتها لانطباقها عليها وتساويها في ذلك من دون فرق بين واجد القيد وفاقده، وإنّ أيّ واحد من تلك الأفراد تحقّق كان كافياً في صدق الطبيعة عليه، فيكون المراد أخذ تلك الأفراد على البدل.

وقد أورد في الكفاية على هذا الوجه بأنّ كلا الإطلاقين من باب الإطلاق ومقدّمات الحكمة[1]، ولا وجه لتقديم أحدهما وإن كان شموليّاً على الآخر وإن كان بدليّاً.

وفيه: أنّ مجرّد اشتراكهما في كونهما بمقدّمات الحكمة لا يُوجب تساويهما في مقام التعارض، بل كما حقّقناه[2] في باب التعارض أنّ العموم الشموليّ الوضعيّ مقدّم على الشمول الإطلاقيّ، والشمول الإطلاقيّ وإن كان بمقدّمات الحكمة مقدّم على العموم البدليّ.

**أمّا الأوّل**: فلأنّه لمّا كان بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة كان بياناً رافعاً لمقدّمات الحكمة المثبتة للشمول الإطلاقيّ؛ لكونها متوقّفة على عدم البيان، والعموم الوضعيّ بيان.

**وأمّا الثاني**: فلأنّ تماميّة الإطلاق البدليّ متوقّف على مقدّمات ثلاث كون المتكلّم في مقام البيان، وتعليق الحكم على الطبيعة، وتساوي الأفراد في الدخول تحت الطبيعة وانطباق صرف الطبيعة عليها.

والعموم الشموليّ وإن كان بالإطلاق إلّا أنّه لمّا كان موجباً لسريان الحكم

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٧/١.

٢. يُنظر: ٤٤٨/٨ من هذا الكتاب.

إلى كلّ واحدٍ من أفراد الطبيعة كان ذلك رافعاً للمقدّمة الثالثة القائلة إنَّ أفراد الطبيعة متساوية في انطباق صرف الطبيعة عليها، فيكون رافعاً لموضوع الإطلاق في ناحية العموم البدليّ، إلّا أنّه مع ذلك كلّه إنّما يتمّ هذا التقديم في مورد المعارضة بين العمومين، كما في مثل «أكرم عالماً ولا تكرم فاسقًا».

أمّا في مورد العلم الإجماليّ بتقييد أحد الإطلاقين من جهة وجود القيد المنفصل المردّد بين كونه قيداً للوجوب، وكونه قيداً للواجب، فلا ربط له بذلك الباب - أعني باب التعارض -، غاية الأمريتردّد ذلك القيد بين رجوعه إلى الأقوى والحاكم في مورد التعارض - أعني الإطلاق الشموليّ الذي هو إطلاق الوجوب - وبين رجوعه إلى المحكوم في مورد التعارض - أعني العموم البدليّ الذي هو إطلاق المادّة - وهذا المقدارلا يوجب تعيّن رجوعه إلى ما يكون محكوماً في باب التعارض.

**وبالجملة**: فالتقديم والحكومة في باب التعارض لا يوجب تعيين كون ما يرجع إليه القيد المزبورفيما نحن فيه هو ما يكون محكوماً في ذلك الباب، فإنّ باب العلم الإجماليّ بسقوط أحد الدليلين لا تجري فيه أحكام باب التعارض بينهما.

وببالي أنّ الشيخ ﷺ صرّح أو أشار في باب التعارض إلى هذا المطلب، وأفاد أنّه لا ربط لأحد البابين بالباب الآخر، وأنّ الأحكام الجارية في باب التعارض لا تجري في باب العلم الإجماليّ بأنّ أحد الدليلين مقيّد[1].

**والحاصل**[2]: أنّ مجرّد كون كلا العامّين محتاجاً إلى مقدّمات الحكمة

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦/٤، وما بعدها.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

ومتوقّفاً على عدم البيان لا يُوجب كونهما في عرضٍ واحد، بل لا بُدَّ من النظر في ذينك العامّين، وتحقيق كون أحدهما مساوياً للآخر من جميع الجهات التي يتوقّف عليها ثبوت الإطلاق فيه، أو أنّهما مختلفان من هذه الجهة على وجه يكون أحدهما غير قابل لرفع أيّ مقدّمة من مقدّمات الحكمة في الآخر، والآخر رافع لإحدى المقدّمات التي يتوقّف عليها ثبوت الإطلاق في طرفه.

وحينئذٍ نقول: إنّ العموم البدليّ لمّا كان متوقّفاً على المقدّمة الثالثة القائلة إنّ الأفراد متساوية في الاندراج تحت الطبيعة وانطباقها عليها، بمعنى أنّه لا يكون مانعاً من الانطباق المذكور على أيّ فرد من تلك الأفراد، كان نتيجة الإطلاق في العموم البدليّ هو التخيير العقليّ بين أفراد تلك الطبيعة، ومن الواضح أنّ التخيير المذكور إنّما يتأتّى في الأفراد التي لا يكون مانع من دخولها تحت ذلك التخيير.

**ومن الواضح** أنّ سريان حكم العامّ الشموليّ إلى كلّ فرد من أفراد الطبيعة مانع من جريان التخيير العقليّ فيما يكون من أفراد العموم البدليّ مندرجاً تحت ذلك العموم الشموليّ، فتخرج تلك الأفراد عن كونها مساوية لباقي الأفراد المندرجة تحت العموم البدليّ في انطباق الطبيعة عليها، فيرتفع إطلاق العموم البدليّ بالنسبة إلى تلك الأفراد المندرجة تحت العموم الشموليّ؛ لارتفاع المقدّمة الثالثة التي يتوقّف عليها العموم البدليّ.

وهذا بخلاف العكس؛ لشهادة العقل والعرف بأنّ إرادة فرد واحد من أفراد العموم البدليّ لا توجب رفع ما يقتضيه العموم الشموليّ من سريان الحكم فيه إلى كلّ فردٍ من أفراده، فإنّ وجوب إكرام عالم من العلماء لا يمكن أن يكون مزاحماً لحرمة إكرام جميع الفساق في من يكون من أفراد العالم فاسقاً؛

إذ أقصى ما يقتضيه الأوّل هو وجوب إكرام واحد من العلماء الذي يمكن امتثاله في فردٍ لا يكون فاسقاً.

وهذا المقدار لا يمكن مزاحمته لما يقتضيه الثاني من حرمة إكرام كلّ فاسق الذي لا يمكن امتثاله إلّا باجتناب إكرام كلّ فاسق، عالماً كان أو غيره، فإنَّ مقتضى الثاني صالح لمانعيته؛ لشمول ذلك التخييرالعقليّ بين أفراد العالم لمن يكون منهم فاسقاً، بخلاف مقتضى الثاني، فإنَّه لا يصلح لأن يكون مانعاً من شمول حرمة إكرام الفساق لكلّ فاسق حتّى من يكون منهم عالماً، لكنّ هذا كلّه إنَّما يكون في باب التعارض دون باب العلم الإجماليّ، كما عرفت أمس[1].

الأمر الثاني في دوران الأمر بين تقييد الواجب والوجوب وحكمه

**الوجه الثاني**[2] ما استند إليه الشيخ ﷺ فيما نقله عنه في التقريرات لترجيح رجوع القيد إلى مفاد المادّة[3] - أعني الواجب - هو أنّ الأمر لمّا دار بين تقييد الواجب وتقييد الوجوب، وكان تقييد الوجوب مستلزماً لسقوط الإطلاق في ناحية الواجب دون العكس، كان الأوّل أولى؛ فإنَّ ذلك وإن لم يكن من قبيل الدوران بين التقييد الواحد والتقييدين -كما عرفت فيما تقدّم[4]-، إلاّ أنَّه مثله حكماً، حيث إنَّ تقييد الوجوب لمّا كان موجباً لسقوط الإطلاق في ناحية الواجب كان من هذه الجهة - أعني جهة كونه موجباً لسقوط الإطلاق في ناحية الواجب - على خلاف الأصل، كما أنّه - أعني تقييد الوجوب - في نفسه على خلاف الأصل، فيرجع الأمر بالآخرة إلى

---

١. يُنظر: صفحة (٥٣٣) من هذا الجزء.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ثانيهما).

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٤/١.

٤. يُنظر: صفحة (٥٣٢) من هذا الجزء.

الدوران بين ارتكاب خلاف الأصل في مورد واحد إن أرجعنا القيد إلى نفس المادّة، وبين ارتكاب خلاف الأصل في موردين إن أرجعناه إلى مفاد الهيئة.

ولا ريب أنّ الأوّل أولى، ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ من مقدّمات الإطلاق أن لا يكون بيان منفصل أو متّصل على خلافه، فلوكان هناك قيد منفصل، وتردّد بين رجوعه إلى المادّة أو رجوعه إلى الهيئة لم يكن هناك ظهوركي يُقال إنّ ارتكاب خلاف ظهورواحد أولى من ارتكاب خلاف ظهورين.

**وبالجملة**: بعد البناء على أنّ القيد المنفصل كالمتّصل موجب لعدم الظهورلا يكون في البين أصل حتّى يقال إنّ ارتكاب خلاف أصل واحد أولى من ارتكاب خلاف أصلين، وحينئذٍ فلا يكون لنا أصل لفظيّ نافع في الشكّ المذكور، ولا بُدَّ من الرجوع في ذلك الشكّ إلى ما تقتضيه الأُصول العلميّة.

في بيان مقدّمات الدلالة باصطلاحنا

**وتنقيح**[1] الكلام في هذا المقام يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي إنّا في باب الظواهرقد قسّمنا الدلالة إلى قسمين: تصوّرية وتصديقيّة، والأولى عبارة عن حضورالمعنى في الذهن من اللفظ عند سماعه، وللثانية مرتبتان:

**المرتبة الأولى**: هي المصحّحة لنسبة حاصل الجملة إلى المتكلّم بطريق القول، فيقال: إنّ المتكلّم قال ذلك.

**المرتبة الثانية**: هي المصحّحة للحكم على المتحصّل من تلك الجملة أنّه مراد المتكلّم.

فهذه مراتب ثلاثة نصطلح عليها بمقدّمات الدلالة.

**ثمّ إنّ** القرينة المتّصلة كالمخصّص والمقيّد تهدم الدرجة الأولى من

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٧ جمادى الأولى، ١٣٤٦هـ).

الظهور، والمنفصلة تهدم الدرجة الثالثة، وعليه فلا فرق فيما نحن فيه بين القيد المتّصل والمنفصل في كون القيد مسقطاً للظهور غير أنّه في الأوّل من باب الورود، وفي الثاني من باب الحكومة.

وأمّا ما أفاده في الحاشية من أنّ القدر المتيقّن في مورد الترديد بين رجوعه إلى المادّة ورجوعه إلى الهيئة هو رجوعه إلى المادّة[1]، فيمكن أن يقال: إنّه ليس الغرض منه أنّه من قبيل الدوران بين تقييد واحد وتقييدين؛ كي يتوجّه عليه ما قدّمناه[2] من أنّه ليس من هذا القبيل، كما أنّه ليس الغرض منه أنّه يدور الأمر بين كون القيد راجعاً إلى المادّة قبل عروض الطلب عليها ليكون المقيّد هو الواجب وبين رجوعه إليها بعد عروض الطلب عليها، فيكون المقيّد في الحقيقة هو الوجوب ويكون تقييد المادّة متيقّناً، واعتبار عروض الطلب عليها في تقييدها بذلك القيد يحتاج إلى مؤنة زائدة وهي منفية بالإطلاق، ليتوجّه عليه حينئذٍ أنّه لا وجه لدعوى كون القيد نفس المادّة، مع كون المقيّد مردّداً بين رجوعه إليها بنفسها أو رجوعه إليها بعد عروض الطلب عليها، وكون ذلك قدراً متيقّناً ممنوع؛ لكونه من هذه الجهة من قبيل المتباينين، وكلّ منهما محتاج إلى المؤنة الزائدة؛ فإنّ اعتبار كون المقيّد نفس المادّة قبل عروض الطلب عليها كاعتبار كون المقيّد هو المادّة بعد عروض الطلب عليها في احتياج كلّ منهما إلى المؤنة الزائدة على اعتبار كون المقيّد هو المادّة في الجملة مردّدة بين كونها قبل الطلب وبعده، بل المراد من هذا القدر المتيقّن هو المفهوم العرفيّ المتحصّل من كلّ من التقييدين - أعني تقييد المادّة قبل

---

١. هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٩٨/٢.

٢. يُنظر: صفحة (٥٣٢) من هذا الجزء.

عروض الطلب عليها وتقييدها بعد عروض الطلب عليها - وذلك المتحصّل من كلّ من هذين الأمرين هو أنّ الفعل المتعلّق للطلب المذكور لا يقع على صفة المطلوبيّة إلّا إذا كان مع القيد المزبور، فإنّه لو قيل: حجّ مستطيعاً وتردّد الأمر في الاستطاعة بين كونها قيداً للوجوب، وكونها قيداً للواجب، كان المتحصّل عرفاً هو أنّ الحجّ لا يقع على صفة المطلوبيّة إلّا إذا كان مع الاستطاعة.

**غاية الأمر** أنّ ذلك المعنى المتحصّل محتمل لوجهين، أحدهما كون الاستطاعة قيداً للواجب، فيجب تحصيلها، والآخر كونها قيداً للوجوب، فلا يجب تحصيلها.

**وعلى أيّ حال** فلا يقع الحجّ على صفة المطلوبيّة إلّا إذا كان مع الاستطاعة، أمّا الأوّل؛ فلكونها قيداً فيه، فإذا وجد فاقداً لها لم يكن هو المتعلّق للطلب، فلا يكون على صفة المطلوبيّة.

**وأمّا الثاني**؛ فلكونها قيداً في وجوبه، ولازم ذلك أنّه لا يقع واجداً لصفة المطلوبيّة إلّا إذا كان مع الاستطاعة؛ لأنّه بدونها يكون فاقداً لشرط وجوبه، فلا يكون مطلوباً.

وبعد تماميّة هذا القدر المتيقّن يبقى الترديد بين الوجهين - أعني وجوب تحصيل الاستطاعة لأخذها في متعلّق الوجوب، وعدم أخذها في نفس الوجوب وعدم وجوب تحصيلها لأخذها قيداً في الوجوب - وإطلاق الوجوب يعيّن الوجه الثاني*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ هذا القدر المتيقّن لا يجدي فيما نحن فيه من التمسّك بالإطلاق اللفظيّ، فإنّ القدر المتيقّن المجدي في التمسّك بالإطلاق فيما زاد عليه هو ما إذا تردّد الأمر بين تقييد واحد وتقييدات متعدّدة.

**فيُقال**: إنّ القدر المتيقّن هو ذلك التقييد الواحد وما عداه باقٍ على الأصل، فيرجع في الزائد إلى أصالة الإطلاق إن لم يخدش من جهة أُخرى - أعني كون القيد بالنسبة إلى الزائد من قبيل احتمال قرينة الموجود - كما في القيد المتعقّب جملاً[1] متعدّدة، أو إذا دار الأمر في التقييد الواحد بين الأقلّ والأكثر بأن يكون المقيّد مردّداً المفهوم بين الأقلّ والأكثر، فيُقال: إنّ المتيقّن خروجه عن تحت دائرة الإطلاق هو الأقلّ، وفي الزائد على ذلك الأقلّ يرجع إلى أصالة الإطلاق، أمّا إذا كان المتيقّن هو المتحصّل من كلا التقييدين -كما فيما نحن فيه-، فلا يكون مجدياً في الرجوع إلى الأصل اللفظيّ؛ لعدم كونه من قبيل اليقين بالخروج عن الأصل اللفظيّ - أعني الإطلاق - بمقدار، ولا شكّ في الزائد كي يرجع في ذلك الزائد إلى أصالة الإطلاق؛ لأنّ نفس هذا المتيقّن مجمل مردّد بين المتبائنين، حيث إنّ اليقين بأنّ الحجّ لا يقع على صفة المطلوبية إلّا إذا كان مع الاستطاعة في نفسه مردّداً بين كون ذلك لأجل كونها قيداً فيه أو لأجل كونها قيداً في وجوبه.

**وبالجملة**: فليس تيقّن هذا المعنى إلّا كتيقّن أنّ في البين تقييداً؛ إذ كما أنّ مجرّد التقييد قدر مشترك بين كون القيد قيداً للواجب وكونه قيداً للوجوب، ولا يكون من قبيل القدر المتيقّن والشكّ في الزائد، فكذلك كون الحجّ لا يقع على صفة المطلوبيّة، إلّا إذا كان مع الاستطاعة أيضاً قدر مشترك بين الوجهين المذكورين، وليس من قبيل القدر المتيقّن من التقييد والشكّ في الزائد منه.

وما أفاده (دام ظلّه) من أنّه بعد تماميّة هذا القدر المتيقّن يبقى الترديد بين الوجهين و إطلاق الوجوب يعيّن الوجه الثاني لو تمّ لما كان محتاجاً إلى القدر المتيقّن المذكور؛ إذ ليس الوجهان إلّا كون القيد راجعاً إلى المادّة قبل الطلب وكونه راجعاً إلى المادّة بعد الطلب، فإذا كان مقتضى إطلاق الوجوب هو الوجه الثاني فلا حاجة لنا إلى ذلك القدر المتيقّن، ولا يعارضه إطلاق المادّة لسقوطه على كلّ تقدير.

لعلّ هذا - أعني سقوط التمسّك بإطلاق المادّة على كلّ تقدير - هو المراد

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب) يحتمل رسم الكلمة وجهين (لجمل) و(بجمل).

ممّا أفاده (دام ظلّه) من أنّ القدر المتيقّن هو أنّ الحجّ لا يقع على صفة المطلوبيّة إلّا إذا كان مع الاستطاعة، فتأمّل.

**وكيف كان**، ففيما نحن فيه يكون سقوط إطلاق الواجب وعدم إمكان التمسّك به على إرادة المطلق قدراً متيقّناً، إمّا لكون القيد راجعاً إليه ابتداءً، وإمّا بواسطة رجوع القيد إلى الوجوب الموجب لسقوط إطلاق الواجب، وعدم قابليّته للإطلاق والتقييد.

ولكن لا يخفى أنّ هذا القدر المتيقّن لا يوجب الانحلال والرجوع إلى أصالة الإطلاق في ناحية الوجوب؛ إذ ليس القدر المتيقّن فيما نحن فيه بأولى وأوضح من القدر المتيقّن في باب الاستثناء المتعقّب جملاً متعدّدة، فإنّ تخصيص الأخيرة قدر متيقّن، ومع ذلك لم يرجعوا في البواقي إلى أصالة العموم، لأجل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة الموجب لإجمال الخطاب، وعدم إمكان التمسّك فيه بأصالة العموم.

وبما تقدّم[1] منه (دام ظلّه) من عدم الفرق بين المخصّص والمقيّد المتّصل وبين المخصّص والمقيّد المنفصل يتّضح لك أنّ الوجه سقوط التمسّك بإطلاق الوجوب فيما نحن فيه؛ لكون القيد موجباً لإجماله من دون فرق بين كون القيد المردّد متّصلاً أو منفصلاً.

**اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال** -كما هو غير بعيد-: إنّ القيد المنفصل وإن كان كالمتّصل في كونه موجباً لهدم الظهور، إلّا أنّ ذلك فيما يكون رجوع القيد إليه محرزاً، أمّا ما لم يحرز فيه ذلك، وتردّد الأمر فيما يرجع إليه القيد -كما فيما نحن فيه- فلا يكون المتّصل كالمنفصل في كونه موجباً لإجمال ما يحتمل رجوعه إليه، فإنّ هذه أمور عرفيّة عقلائيّة، ومن الممكّن أن يكون نظر العرف العقلائيّ هو البناء على الإجمال فيما يكون القيد المحتمل رجوعه إليه متّصلاً دون ما يكون منفصلاً، وإن اشتركا في أنّ كلّاً منهما هادم لظهور ما أحرز رجوعه إليه؛ لكون الظهور فيه معلّقاً على عدم القرينة على الخلاف أعمّ من أنّ تكون متّصلة أو منفصلة.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٣٨) من هذا الجزء.

**ثمّ إنّه** (دام ظلّه) قد أفاد في صدر هذا الدرس[1] أنّ القيد المأخوذ في الواجب تارةً يكون قيداً بجهة حدوثه دون بقائه، وأخرى يكون بجهة حدوثه وبقائه، وثالثةً بجهة بقائه* دون حدوثه.

**وهكذا الحال** في القيد المأخوذ في الوجوب، ومحلّ الكلام هو ما إذا كان القيد المردّد بين كونه قيداً للواجب أو كونه قيداً للوجوب مأخوذاً في كلّ منهما بتلك الجهة المحتمل أخذها في الآخر، فإن كان بجهة حدوثه قيداً في الواجب

---

وبناءً على ذلك فيكون الحكم فيما نحن فيه هو إجمال الخطاب في صورة القيد المتّصل وعدم إمكان التمسّك بكلا الإطلاقين، ولا بُدَّ حينئذٍ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة، وفي صورة القيد المنفصل هو سقوط إطلاق الواجب فقط، وبقاء إطلاق الوجوب بحاله.

**نعم** لو منعنا الفرق المذكور حتّى فيما يحتمل رجوع القيد إليه وقلنا: إنّ ذلك موجب لإجمال الخطاب متّصلاً كان القيد أو منفصلاً كان الحكم هو إجمال الخطاب في الصورتين وسقوط التمسّك بكلّ من الإطلاقين، ويتعيّن الرجوع في ذلك إلى ما تقتضيه الأُصول العلميّة.

وبناءً على مسلكه (دام ظلّه) من عدم الفرق بين القيد المتّصل والمنفصل، فالأقوى هو الثاني، وإن كان الأوّل غير بعيد.

أمّا بناء على مسلك صاحب الكفاية ﷺ[2] من الفرق بينهما، وأنّ المتّصل هو الهادم للظهور دون المنفصل، غاية الأمر أنّ تقديمه على المطلق وإن كان جمعاً عرفيّاً، إلّا أنّه من باب تقديم أقوى الظهورين لا من باب القرينة وذيها، فالمتعيّن هو الأوّل، أعني إجمال الخطاب وسقوط كلا الإطلاقين في صورة كون القيد متّصلاً وسقوط خصوص إطلاق الواجب وبقاء إطلاق الوجوب بحاله في صورة كون القيد منفصلاً.

* يمكن أن يُقال: إنّ هذه الصورة غير معقولة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٧٤، وما بعدها.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٩/١.

كان بتلك الجهة قيداً للوجوب، وهكذا الحال في بقيّة الصوردون ما إذا كانت الجهة مختلفة، فتأمّل.

**والحاصل**[1]: أنّك بعد ما عرفت أنّ الدوران فيما نحن فيه لم يكن بين تقييد المادّة وحدها وتقييد الهيئة وحدها كي يكون من قبيل التردّد بين المتباينين، بل قد عرفت أنّ القيد قيد للمادّة على كلّ حال غير أنّه على تقدير كون القيد قيداً للواجب يكون المقيّد هو المادّة قبل عروض الطلب عليها، وعلى تقدير كون القيد قيداً للوجوب يكون القيد هو المادّة بعد عروض الطلب عليها.

وحينئذٍ فيكون تقييد المادّة قدراً متيقّناً، وكون التقييد طارئاً عليها بعد لحاظها معروضة للطلب محتاج إلى العناية الزائدة، وبذلك يفرّق بين ما نحن فيه وبين ما يكتنف به ما يصلح

للقرينيّة، كالاستثناء المتعقّب جملاً متعدّدة، والضمير المردّد مرجعه، والمقيّد المردّد بين الأقلّ والأكثر، فإنّ مثل هذه الموارد لا يكون التقييد أو التخصيص الزائد محتاجاً إلى العناية الزائدة، حيث إنّ أداة الاستثناء وإن لم نقل بأنّها موضوعة لمطلق الإخراج، أو قلنا بأنّها موضوعة للإخراج الخاصّ الخارجيّ لا يفرّق فيها بين أن يكون المخرج منه هو الجملة الأخيرة أو يكون المخرج منه جميع الجمل في عدم الاحتياج إلى العناية الزائدة، بخلاف ما نحن فيه فإنّ التقييد الزائد على القدر المتيقّن محتاج إلى العناية الزائدة وهي منفيّة بالإطلاق.

في الجهات الموجبة للحكم بكون القيد للواجب لا الوجوب

**وبالجملة**: فإنّ الترديد فيما نحن فيه بين تقييد المادّة قبل عروض الطلب، وتقييدها بعد عروض الطلب منحلّ إلى القدر المتيقّن - أعني تقييد المادّة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة السبت أوّل جمادى الثانية، والأحد ثانيه، والاثنين ثالثه تعطّل الدرس من جهة وفاة الصدّيقة الطاهرة سلام الله وصلواته عليها وعلى أبيها وبعلها وبنيها، وكان الشروع ليلة الثلاثاء رابع جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ».

وسقوط الإطلاق في ناحيتها - على كلا التقديرين، ويبقى الزائد وهو كون تقييد المادّة بعد عروض الطلب عليها مشكوكاً فيه، وهو منفي بأصالة الإطلاق *، وهذه الجهة الأولى من الجهات الموجبة للحكم بأنَّ المقيّد هو الواجب دون الوجوب.

**الجهة الثانية**: إن كون القيد راجعاً إلى الوجوب يحتاج إلى أخذ القيد المذكور مفروض الوجود بخلاف كونه راجعاً إلى الواجب، فإنَّه لا يحتاج إلى أخذه مفروض الوجود، كما عرفت في الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب.

ولا ريب أنَّ أخذ القيد مفروض الوجود محتاج إلى العناية الزائدة المنفية بالإطلاق، والمراد بالإطلاق المتمسّك به في هذه الجهة هو إطلاق نفس القيد بخلاف الإطلاق في الجهة الأولى، فإنَّ المراد به إطلاق المقيّد، أعني المادّة.

**الجهة الثالثة**: إنَّ محلّ الكلام في القيد المذكور - أعني الترديد بين كونه راجعاً إلى الواجب وكونه راجعاً إلى الوجوب - لا يتأتّى في مثل الشرط، فإنَّه ظاهر في أخذه مفروض الوجود؛ لكونه من قبيل ربط الجملة بجملة أُخرى، فلا بُدَّ أن يكون الملحوظ فيه هو المادّة بعد عروض الطلب عليها لتخرج بذلك عن كونها معنى أفراديّاً غير قابل للتعليق، كما أنَّه لا يتأتّى في مثل «القيود المكانيّة» و«الزمانيّة» مثل «صلِّ في المسجد» و«في الزمان الفلانيّ»، فإنَّ مثل ذلك ظاهر في كون المقيّد هو المادّة، إلّا أن يكون هناك قرينة عقليّة مثل «استحالة جرّ الزمان» تقتضي كون القيد للوجوب لا للواجب.

---

* **قلتُ**: وليس المراد من الإطلاق هنا هو إطلاق الهيئة كي يرد عليه أنَّه لا إطلاق لها لكونها معنى حرفيّاً، بل المراد به هو إطلاق المادّة في مقام تقييدها بالقيد المزبور، بمعنى أنّها في ذلك المقام لم تكن مقيّدة بالطلب - أعني أنّها في حال تقييدها بالقيد المزبور لم تكن ملحوظة متعلّقة للطلب - بل لُوحظت بنفسها مقيّدة بالقيد المزبور.

وإنّما محلّ الكلام في المحال مثل «حجّ مستطيعًا»، ولا ريب أنّ أخذ مثله مفروض الوجود محتاج إلى العناية الزائدة، وهي منفيّة بالإطلاق فيكون القيد هو الواجب دون الوجوب، هذا كلّه في القيد المتّصل، وأمّا القيد المنفصل فحاصل الكلام فيه أنّه إن كان لفظيّاً جرى فيه الكلام في القيد المتّصل، بل إنّه يكون في المنفصل أولى؛ لأنّه يكون بعد انعقاد الظهور وتماميّته، وإن كانت هذه الجهة لا أثر لها عندنا؛ لما عرفت[1] من أنّ المنفصل كالمتّصل هادم لظهور المطلق.

**غاية الأمر** أنّ الأوّل - أعني المنفصل - يكون رافعاً للمقدّمة الثالثة من مقدّمات الدلالة فيكون بالحكومة، والثاني - أعني المتّصل - يرفع المقدّمة الأولى فيكون بالورود، وإن كان القيد المنفصل لبّيّاً مثل «الإجماع» جرت فيه الجهتان الأوّليّتان من الجهات الموجبة للحكم بكون القيد المتّصل قيداً للواجب لا للوجوب دون الجهة الثالثة، بل لا تتأتّى فيه إلّا الجهة الأولى من الجهات الآنفة الذكر، فإنّ مرجع الجهة الثانية -كما عرفت فيما تقدّم[2]- إلى التمسّك بإطلاق القيد.

**ومن الواضح**: أنّ القيد إذا كان لبّيّاً لم يتأتّ فيه التمسّك بالإطلاق*.

في أدلّة رجوع القيد إلى المادّة

**ثمّ إنّ** الشيخ ﷺ[3] قد استند فيما حكم به من رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب إلى وجهين:

---

* **قلتُ**: هذا كلّه فيما لو كان الطلب بالهيئة، وأمّا لو كان بمادّة الطلب مثل «أطلب منك الحجّ على تقدير الاستطاعة»، فالظاهر أنّه لا تأتّي فيه الجهة الأولى، وينحصر الأمر فيه بالجهتين الأخيرتين.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٣٨) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٥٤٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٢/١.

**أحدهما:** ما تقدّم[١] من أنَّ عموم الواجب بدليّ وعموم الوجوب شموليّ، والعموم الشموليّ مقدّم على العموم البدليّ، وقد تقدّم ما فيه.

**الوجه الثاني:** أنَّ العمل الموجب لسقوط الإطلاق مخالف للأصل كالتقييد، وحينئذٍ فيدور الأمر بين مخالفة الأصل في موضعين ومخالفته في موضع واحد[٢]، وقد أوردنا عليه تبعاً للكفاية[٣] بما حاصله: أنّه بعد فرض تقييد الوجوب لا يكون في ناحية المادّة إطلاق كي يكون ذلك العمل الموجب لسقوط الإطلاق في ناحية المادّة مخالفاً للأصل.

**وفيه:** أنَّ إطلاق المادّة بعد تقييد الوجوب، وإن كان ساقطاً ولم يكن سقوط إطلاقه على خلاف الأصل فيه؛ إذ لم ينعقد له إطلاق حتّى يكون سقوطه خلاف الأصل، إلّا أنَّ ذلك العمل الذي أوجب سقوط إطلاق المادّة وهو تقييد الوجوب مخالف للأصل؛ لما عرفت[٤] فيما تقدّم من أنَّ تقييد الوجوب مخالف للأصل من الجهات الثلاث المتقدّمة، وهذا بخلاف تقييد المادّة، فإنّه لا يجري فيه ما جرى في تقييد الوجوب من كونه خلاف الأصل؛ لما عرفت من كونه قدراً متيقّناً.

**فقد تلخّص لك** من هذا كلّه أنَّ مقتضى الأصل اللفظيّ في موارد الترديد بين كون التقييد للمادّة أو للهيئة هو تقييد المادّة دون الهيئة من دون فرق في ذلك بين القيد المتّصل والمنفصل.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٣٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٩٨/٢، وما بعدها؛ ويُنظر: صفحة (٥٣٧) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٣٩/١.

٤. يُنظر: (٥٤٤) من هذا الجزء.

**هذا**[1] بناءً على ما ذكرناه من الفرق بين تقييد الواجب وتقييد الوجوب بأنّ المقيّد على الأوّل هو المادّة قبل عروض الطلب عليها، وفي الثاني هو المادّة بعد عروض الطلب.

**وأمّا** بناءً على ما يظهر من التقريرات من أنّه على الأوّل يكون المقيّد هو المادّة، وعلى الثاني يكون المقيّد هو الهيئة[2]، فلا يكون في البين قدر متيقّن، بل يكون من قبيل الترديد بين المتباينين، فإن كان متّصلاً أوجب الإجمال في كلا الإطلاقين؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح لتقييد كلّ من الإطلاقين، مع عدم القدر المتيقّن الذي يكون الزائد فيه محتاجاً إلى العناية الزائدة، كما هو كذلك بناءً على الفرق الذي ذكرناه، وإن كان القيد منفصلاً فحيث إنّه يكون بعد انعقاد الظهور في كلا الإطلاقين، وكان المتحصّل والقدر المتيقّن من كلّ من التقييدين هو عدم اتّصاف المادّة بالمطلوبيّة في مورد عدم وجود القيد كان ذلك القدر المتيقّن كافياً في سقوط إطلاق المادّة ويبقى إطلاق الهيئة بحاله، ويكون التمسّك به نافياً لاحتمال تقييدها بالقيد المزبور.

**هذا** كلّه فيما يقتضيه الأصل اللفظيّ، وأمّا الأصل العمليّ فهو البراءة عند عدم وجود القيد ولزوم الإتيان بالمأمور به عند وجوده، كما هو واضح لا يخفى*.

---

* **هذا** ما أمكنني استفادته منه (دام ظلّه)، وحيث إنّ في البين بعض التوهّمات، فلا بأس بالتعرّض لها وللجواب عنها بما استنبطته ممّا أفاده دام ظلّه، فأقول ومنه تعالى استمد التوفيق والعناية.

**لا يُقال**: بناءً على ما في التقريرات من الفرق بين قيد الواجب وقيد الوجوب

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبحاء: (٥ جمادى الثانية، ١٣٤٦هـ).

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ١/٢٥٤.

بجعل القيد في الأوّل للمادّة، وفي الثاني للهيئة[1] لا يحصل فرق بين القيد المتّصل والمنفصل؛ لوجود القدر المتيقّن على كلا التقديرين؛ لما تقدّم من أنّ كلّ قيد للوجوب يكون قيداً للواجب قهراً، فإنّه و إن لم يكن تقييداً للواجب اصطلاحاً، إلّا أنّه موجب لسقوط إطلاق المادّة بالنسبة إلى وجود ذلك القيد وعدمه، فيكون القدر المتيقّن من التردّد بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة هو سقوط إطلاق المادّة وعدم إمكان التمسّك به في مورد وجود القيد وعدمه.

أمّا على الأوّل؛ فلكون المادّة مقيّدة، وأمّا على الثاني؛ فلسقوط إطلاقها قهراً، وهو عين ما ذكرتموه في القيد المنفصل من أنّ القدر المتيقّن هو عدم اتّصاف المادّة بالمطلوبيّة عند عدم وجود القيد، وبعد تحقّق هذا القدر المتيقّن في المتّصل كما يتحقّق في المنفصل يكون الزائد على ذلك القدر المتيقّن - أعني تقييد الهيئة - مشكوكاً، فينفى بأصالة الإطلاق فيها من دون فرق في ذلك بين القيد المتّصل والقيد المنفصل.

**لأنّا نقول**: إنّ القدر المتيقّن المذكور و إن كان متحقّقاً في صورة كون القيد متّصلاً، كما أنّه متحقّق في صورة كون القيد منفصلاً، إلّا أنّه لمّا كان القيد المتّصل من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة لم يكن مجرّد وجود القدر المتيقّن كافياً في الانحلال و صحّة الرجوع إلى إطلاق الهيئة، بل لا بُدَّ فيه من أن يكون التقييد الزائد محتاجاً إلى العناية الزائدة على ذلك القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن المذكور ليس كذلك؛ فإنّ الزائد عليه غير محتاج إلى العناية الزائدة.

**بيان ذلك**: أنّ الأمر لمّا دار بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة كان كلّ منهما محتاجاً إلى العناية، وليس في البين شيء متيقّن وشيء زائد عليه محتاج إلى العناية الزائدة، ومجرّد اليقين بسقوط إطلاق المادّة لا يكون موجباً لكون تقييد الهيئة شيئاً زائداً محتاجاً إلى العناية الزائدة، بل إنّ ذلك - أعني تقييد الهيئة - عبارة عن أحد الأمرين الذين استفدنا سقوط إطلاق المادّة على كلّ منهما، لا أنّه شيء زائد على سقوط إطلاق المادّة.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٥٤/١.

**وهذا** بخلاف صورة كون المقيّد منفصلاً، فإنّه لمّا لم يكن من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، وكان ظهور كلا الإطلاقين منعقداً فيها، كان مجرّد وجود القدر المتيقّن كافياً في الانحلال فيها من دون حاجة إلى كون الزائد على ذلك القدر المتيقّن محتاجاً إلى العناية الزائدة.

**لا يُقال:** إذا كان القدر المتيقّن غير نافع في الانحلال في صورة كون القيد متّصلاً، فكيف قلتم إنّه نافع في ذلك بناء على ما ذكرتموه من الفرق بين قيد الواجب وقيد الوجوب بجعل المقيّد في الأوّل هو المادّة قبل عروض الطلب وفي الثاني هو المادّة بعد عروض الطلب؟!

**لأنّا نقول:** إنّما قلنا إنّ القدر المتيقّن نافع بناءً على ما ذكرناه من الفرق، لأنّ الزائد على ذلك القدر المتيقّن محتاج إلى العناية الزائدة، حيث إنّ المقيّد لمّا كان هو نفس المادّة على كلا التقديرين، غاية الأمر أنّها على التقدير الأوّل تكون قبل لحاظ تعلّق الطلب بها، وعلى الثاني تكون بعد لحاظ تعلّق الطلب بها، فيكون المتيقّن هو لحوق القيد للمادّة ويكون لحاظ كونها عند عروض القيد عليها معروضة للطلب أمراً زائداً على ذلك القدر المتيقّن محتاجاً إلى العناية الزائدة.

**لا يُقال:** إنّ كلاً من تقييد المادّة قبل عروض الطلب عليها وتقييدها بعد عروض الطلب عليها محتاج إلى العناية، وليس ذلك القدر المتيقّن إلّا عبارة عما يتحصّل من أحد هذين الأمرين المتبائنين، وليس في البين شيء متيقّن وشيء زائد عليه محتاج إلى عناية زائدة على ذلك المتيقّن، بل ليس في البين إلّا الاحتمالان المتبائنان، غاية الأمر أنّ المادّة مقيّدة على كلّ منهما؛ لأنّ ذلك هو المتحصّل من كلّ منهما، ويبقى الترديد بين كونها مقيّدة قبل الطلب أو بعده بحالة، وكلّ منهما محتاج إلى العناية، فلم يكن في البين شيء متيقّن وشيء زائد عليه محتاج إلى العناية الزائدة.

**وبالجملة:** إنّ الترديد بين كون المقيّد هو المادّة قبل عروض الطلب والمادّة بعد عروض الطلب من قبيل الترديد بين كون المقيّد هو المادّة «بشرط لا» والمادّة «بشرط شيء»، وهما أمران متبائنان، والقدر الجامع بينهما هو طرو القيد على المادّة «لا بشرط»، وهذا هو القدر المتيقّن من كلّ منهما، وهو غير نافع

في الانحلال؛ لأنّه إنّما ينفع إذا كان في البين قدر متيقّن، وكان أحد الاحتمالين زائداً عليه وكان الزائد على ذلك المتيقّن محتاجاً إلى العناية الزائدة.

**والمفروض:** أنّ كلا من الاحتمالين زائد على هذا القدر المتيقّن، وكلّ منهما محتاج إلى العناية الزائدة، ولا خصوصية لأحدهما دون الآخر.

**وإن شئت قلت:** إنّ الترديد بين كون المقيّد هو المادّة قبل عروض الطلب والمادّة بعد عروض الطلب من قبيل الترديد بين كون التقييد سابقاً في الرتبة على الطلب وبين كونه متأخّراً في الرتبة عنه وهما أمران متباينان، وهذا المدّعى أنّه القدر المتيقّن - أعني كون نفس المادّة، وقد طرأ عليها التقييد - غير نافع؛ إذ ليس ذلك بجامع بين الاحتمالين كي يكون متيقّناً على كلّ منهما؛ إذ لا يعقل أن يكون تقييد نفس المادّة المفروض تقدّمه على الطلب متحقّقاً في ضمن تقييدها بعد الطلب المفروض تأخّره رتبة عن الطلب.

**لأنّا نقول:** قد قدّمنا في أوائل مبحث الواجب المشروط[1] - تحقيق كون القيد في الواجب المشروط راجعاً إلى المادّة، وحاصل ما ذكرناه هناك أنّ المقيّد في الواجب والمقيّد في الوجوب هو نفس المادّة، غاية الأمر أنّها في الواجب المشروط تكون بلحاظ تعلّق النسبة الطلبيّة بها بما أنّها معنى حرفيّ، وفي الواجب المطلق يكون المقيّد هو نفس المادّة غير ملحوظ فيها تعلّق النسبة الطلبيّة، فلا يكون المقيّد في الواجب المطلق والواجب المشروط إلّا نفس المادّة «لا بشرط».

**غاية الأمر** أنّها في الواجب المشروط يكون طرو النسبة الطلبيّة عليها ملحوظاً فيها، فيكون تقييد نفس المادّة قدراً متيقّناً، ويكون لحاظ طرو النسبة الطلبيّة عليها أمراً زائداً على ذلك القدر المتيقّن محتاجاً إلى العناية الزائدة المنفيّة بأصالة الإطلاق فيها، وما ذكرتم من أنّها على الأوّل تكون «بشرط لا»، وعلى الثاني «بشرط شيء» ممنوع أشدّ المنع، بل ليس المقيّد في الأوّل إلّا المادّة «لا بشرط»، بمعنى أنّها لم يلاحظ فيها طرو النسبة الطلبيّة، لا أنّها لُوحظ فيها عدم طرو النسبة

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٦) من هذا الجزء.

الطلبيّة عليها بخلافه على الثاني، وكيف يُعقل أن يكون الملحوظ في الأوّل هو المادّة «بشرط لا» من حيث عروض الطلب عليها مع أنّها لا بُدَّ أن يعرضها الطلب بعد التقييد المزبور.

وأمّا ما ذكرتم من الاختلاف في الرتبة فهو أيضاً ممنوع؛ إذ ليس المقيّد في الأوّل هو المادّة مقيّدة قبل عروض الطلب؛ لما عرفت[1] من أنّها بعد عروض الطلب أيضاً يكون تقييدها بذلك القيد باقياً، بل المقيّد في الأوّل هو المادّة غير ملحوظ فيها النسبة الطلبيّة، وهذا بعينه متحقّق عند عروض النسبة الطلبيّة، فيكون هذا - أعني طرو التقييد على المادّة «لا بشرط» - قدراً متيقّناً، ويكون الزائد عليه - أعني لحاظها عند طرو التقييد عليها معروضة للنسبة الطلبيّة - مشكوكاً، وهو محتاج إلى العناية الزائدة، فينفى بأصالة الإطلاق فيها؛ لأنّ مقتضى ذلك الإطلاق أنّها لم يلاحظ فيها طرو النسبة الطلبيّة عليها وهو المطلوب، هذا.

**ولكنّه** بعد محلّ تأمّل، فإنّ أقصى ما في البين هو أن نقول: إنّ المادّة في حال عروض القيد عليها لم تكن ملحوظاً فيها النسبة الطلبيّة، وبذلك يثبت عدم كون الطلب مقيّداً بذلك القيد.

ولكن من الناحية الأُخرى يمكن أن نقول: إنّ المادّة في حال عروض الطلب عليها لم تكن مقيّدة بذلك القيد، وبذلك يثبت أنّ القيد غير داخل تحت الطلب.

**وبالجملة:** إنّ للمادّة عارضين: أحدهما الطلب، والآخر تقييدها بالقيد المزبور، وميزان كون الطلب مطلقاً من ناحية ذلك القيد هو إطلاق المادّة من ناحية عروض الطلب عليها في حال طرو القيد عليها، وميزان كون ذلك القيد غير داخل في حيّز الطلب هو إطلاق المادّة من ناحية ذلك القيد في حال طرو الطلب عليها، وهذا لا ينافي كون القيد راجعاً إلى المادّة على كلّ حال؛ لما عرفت من أنّ رجوعه إلى المادّة يكون بنحوين:

**الأوّل:** لحاظ الطلب قبل طرو القيد بحيث يكون ذلك القيد وارداً على المادّة ملحوظاً تعلّق الطلب بها، وهذا يوجب كون الطلب مقيّداً بذلك القيد، لأنّ رجوع

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٨) من هذا الجزء.

القيد إلى المادّة الملحوظ تعلّق الطلب بها عبارة أُخرى عن كون القيد راجعاً إليها بما أنّها معروضة للطلب، فيكون القيد راجعاً إليها من حيث تعلّق الطلب بها وهو عبارة أُخرى عن كون ذلك الطلب مقيّداً بذلك القيد.

**النحو الثاني**: أن يكون القيد المذكور راجعاً إليها قبل طروّ الطلب عليها، فيكون عروض الطلب عليها بعد لحاظها مقيّدة بالقيد المزبور، ويكون الطلب حينئذٍ مطلقاً من ناحية ذلك القيد، ويكون كلّ من المادّة وقيدها المزبور واقعين تحت الطلب، فكما أنّا يمكننا أن نقول: إنّ المادّة في حال طروّ القيد عليها لم تكن مقيّدة بالطلب، فيكون تقييدها الطلب في حال طروّ القيد عليها أمراً زائداً على أصل تعلّق القيد بها، ومقتضى إطلاقها من ناحية عروض الطلب عليها في حال طروّ القيد عليها هو عدم تقييد ذلك الطلب بذلك القيد، فكذلك يمكننا أن نقول: إنّ المادّة في حال طروّ الطلب عليها لم يكن مأخوذاً فيها القيد المزبور، فيكون أصالة الإطلاق في المادّة من ناحية الطلب في حال طروّ القيد عليها معارضاً بأصالة إطلاقها من ناحية القيد في حال طروّ الطلب عليها.

وأمّا ما أفيد من التمسّك بإطلاق القيد[1] على أنّه لم يؤخذ مفروض الوجود.

**ففيه**: أنّه مبنيّ على الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب بعد فرض رجوع كلّ منهما إلى المادّة، أنّ الأوّل يكون مأخوذاً مفروض الوجود، والثاني لا يكون مأخوذاً مفروض الوجود.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ القيد بعد فرض كونه راجعاً إلى المادّة لا بُدَّ أن يكون واقعاً تحت الطلب، ولا معنى لأخذه مفروض الوجود، وحينئذٍ مضافاً إلى أنّ كلاً من النحوين يحتاج إلى العناية، فلا يكون إطلاق القيد دليلاً على أنّه لم يؤخذ مفروض الوجود، فتأمّل.

**[انتهى المجلّد الأوّل، و يليه المجلّد الثاني إن شاء الله تعالى]**

١. يُنظر: صفحة (٥٥٣) من هذا الجزء.

# الفهرس


**مقدّمة المركز** ..... ٥

**مقدّمة التحقيق** ..... ٧

الأمر الأوّل: ترجمة صاحب الأبحاث آية الله الميرزا النائينيّ في سطور ..... ١٠

الأمر الثاني: ترجمة المقرّر للأبحاث آية الله الشيخ حسين الحلّيّ في سطور ..... ١٦

الأمر الثالث: استعراض لأهمّيّة الأبحاث ..... ٢٦

الأمر الرابع: نحن وهذا الكتاب ..... ٣١

الأمر الخامس: وصف النُّسخ وعملنا في التحقيق ..... ٣٤

الخاتمة: في الخطوات المتّبعة في تحقيق الكتاب ..... ٣٩

كلمة شكر وتقدير ..... ٤٢

**صور المخطوطات** ..... ٤٣

نص إجازة آية الله العظمى الميرزا النائينيّ ﷺ لآية الله الشيخ الحلّيّ ﷺ في الاجتهاد والرواية ..... ٤٥

## المباحث اللفظية

**الأمـر الأوّل: في مرتبة علم الأُصول وتعريفه وموضوعه** ..... ٦٧
تعريف علم الأُصول ..... ٦٧
في موضوع علم الأُصول ..... ٦٨
في الفرق بين العوارض الذاتيّة والغريبة ..... ٧٠
**الأمر الثاني: الكلام في المعنى الحرفيّ** ..... ٧٣
المقام الأوّل في حقيقة المعنى الحرفيّ ..... ٧٣
الكلام في المعنى الحرفيّ ..... ٧٣
في معاني الحروف النسبيّـة وغير النسبيّة ..... ٧٤
في الفرق بين الظرف المستقرّ واللغو ..... ٧٥
جعـل الآليّـة والاستقلاليّـة من عـوارض الاستعمال وشرط الوضع ..... ٧٧
في المعاني الحرفيّة وأركانها الأربعة ..... ٧٩
في جواب المقرّر عن الإشكال بطريق آخر ..... ٨١
في تعريف الحرف حسب رواية أبي الأسود الدؤليّ ..... ٨٥
في عـدم كـون المصدر واسمه مادّة الاشتقاق ..... ٨٦
في بيـان معـنى الحركة المذكورة في الرواية ..... ٨٩
المقام الثاني في وضع الحروف والأسماء الملحقة بها ..... ٩٣
المقدّمة الأولى في بيان كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته ..... ٩٤
المقدّمة الثانية في تحرير النزاع في كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته ..... ٩٥
المقدّمة الثالثة في مبنى ذلك النزاع ..... ٩٥
في مبنى القول بكلّيّة المعنى الحرفيّ ..... ١٠١

وهـم ودفـع ..... ١٠١
في الأدلّة على القول بجزئيّة المعاني الحرفيّة ..... ١٠٢
الكلام في كيفيّة وجود الكلّيّ الطبيعيّ ..... ١٠٣
في تقسيم الوضع إلى الشخصـيّ والنوعيّ ..... ١٠٦

**فصل: الاستعمال** ..... ١٠٧
الأمر الثالث: في مراتب الوجود ومعنى الاستعمال ..... ١٠٧
الأمر الرابع: في استعمال اللفظ في نفسه ..... ١٠٩
الأمر الخامس: في وضع المركّبات ..... ١١٠
الأمر السادس: في تبعيّة الدلالة للإرادة ..... ١١١
عدم صحّة التجوّز في المركّبات ..... ١١٢
الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة ..... ١١٣

**فصل: في الصحيح والأعمّ** ..... ١١٥
الأمر الثامن: في الصحيح والأعمّ ..... ١١٥
جملة من مفسدات العبادات لا تؤثّر في الصحيح والأعمّ ..... ١١٦
في تصوير الجامع بين الأفراد ..... ١١٦
في تصوير الجامع بلحاظ وحدة الأثر ..... ١١٨
في إشكالات الأخـذ بالجامع من وحدة الأثر ..... ١٢٠
تصوير الجامـع بلحاظ وحدة الملاك والعلل ..... ١٢١
المائز بين الدواعي والمسبّبات التوليديّة ..... ١٢٣
في ضابط العناوين الإعداديّة ..... ١٢٤
ملخّص الضابط في العناوين التوليديّة ..... ١٢٦

في الوظيفة العمليّة عند الشكّ في العنوان ..... ١٢٧
تقريبان لأخذ الجامع من ناحية علل الأحكام ..... ١٢٩
في تصوير الجامع على القول بالأعمّ ..... ١٢٩
الأمـــر الأوّل: في الأركان ..... ١٢٩
الأمـــر الثاني: معظم الأجزاء ..... ١٣٠
ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمّ ..... ١٣٤
فيما يُستفاد من صحيحة حمّاد ..... ١٣٧
الكلام في ألفاظ المعاملات ..... ١٣٨
في توجيه ما أفاده المحقّق الخراسانيّ ..... ١٤٠
في توجيه ما أفاده الشهيد الأوّل ..... ١٤٢
في توجيه ما أفاده الشهيد الثاني ..... ١٤٤
الأمر التاسع: في الاشتراك اللفظيّ والترادف ..... ١٥١
الأمر العاشر: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ..... ١٥٢

**فصل: في المشتقّ** ..... ١٥٣
الأمر الحادي عشر: في المشتقّ ..... ١٥٣
المقدّمة الأولى: في بيان المراد من المشتقّ ومحلّ النزاع فيه ..... ١٥٣
في أقسام المحمولات والنزاع فيها ..... ١٥٥
الكلام في مسألة الرضاع ..... ١٥٦
العودة إلى الأمر الأوّل في الفرق بين العناوين الذاتيّة والعرضيّة ..... ١٥٧
المقدّمة الثانية: في شمول النزاع لاسم الزمان ..... ١٥٨
المقدّمة الثالثة: في المراد من الحال ..... ١٥٩

في بيان إطلاقات (الحال) وتمييز المراد منها ..... ١٦١
المقدّمة الرابعة: في كون النزاع في مرحلة الوضع ..... ١٦٤
توضيح مسلك السكّاكيّ وبيان فساده ..... ١٦٥
في تزييف القول بكون النزاع في الحمل والتطبيق ..... ١٦٦
المقدّمة الخامسة: في شرح هيئة المشتقّ ..... ١٦٩
في أنّ مبـــدأ الاشتقاق المصدر أو اسم المصدر ..... ١٧١
في وجه تقدّم المصدر رتبة على الفعل الماضي ..... ١٧٧
في الفـــرق بين المصدر واسم المصدر ..... ١٧٩
المقدّمة السادسة: في وجه بساطة المشتقّ ..... ١٨٣
المقدّمة السابعة: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه ..... ١٨٤
دليل المحقّق الجرجانيّ على كون المشتقّ بسيطًا ..... ١٩٠
الأقوال في مسألة المشتقّ والحقّ فيها ..... ١٩٣
البرهان الأوّل في تبادر خصوص المتلبّس الفعليّ ..... ١٩٧
البرهان الثاني في صحّة السلب عمّن انقضى عنه التلبّس ..... ١٩٧
مفاد الهيئة قلب العرض غير المحمول إلى المحمول ..... ١٩٨
البرهان الثالث في كون المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس بالفعل ..... ٣٠٢
في توجيه وردّ تصوير الجامع بناءً على التركيب ..... ٣٠٧
في توضيح عدم وجود جامع على القول بالتركيب ..... ٣٠٨
الأدلّة على كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ ..... ٣١٤
وجه الاستدلال بآية ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ..... ٣١٥
في استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس ..... ٣١٧

في دعـوى كثرة استعمال المشتقّ في المنقضي ممنوعة ..... ٣١٩
تنبيهات في المشتقّ ..... ٣٢٤
التنبيه الأوّل في استعمال المشتقّ في المنقضي بلحاظ حال التلبّس ..... ٣٢٤
التنبيه الثاني في عدم شمول النزاع لاسم الآلة واسم المفعول ..... ٣٢٨
التنبيـه الثالث في حمل الصفات عليه تعالى ..... ٣٣٢
كيفية اتّحاد الصفات مع ذاته تعالى ..... ٣٣٤
التنبيه الرابع فيما أفاده في الكفاية من المغايرة المفهوميّة ..... ٣٣٦
التنبيه السادس في عدم اعتبار التلبّس الحقيقيّ في صدق المشتقّ ..... ٣٣٦
التنبيه الخامس في اعتبار قيام المبادىء بالذات ..... ٣٣٧

## المقصد الأوّل:
## في المباحث الأُصولية

### المبحث الأوّل: في الأوامر

**المقام الأوّل: في مادّة الأمر** ..... ٣٤٥
الجهة الأولى في معنى مادّة الأمر ..... ٣٤٥
الجهة الثانية في أنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب ..... ٣٤٦
الجهة الثالثة في اعتبار العلو في معنى الأمر ..... ٣٤٦
**المقام الثاني: في صيغة الأمر** ..... ٣٤٧
الجهة الأولى في مفاد صيغة الأمر اللفظيّ وأنّها لإنشاء الطلب ..... ٣٤٧
الجهة الثانية في الطلب والإرادة ..... ٣٤٨
الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة ..... ٣٤٩

في المغايرة بين الطلب والإرادة ..... ٢٥٠
في إشكال الجبر ودفعه ..... ٢٥١
في أنّ معنى صيغة «افعل» هو النسبة الإيقاعيّة ..... ٢٥٣
المقدّمة الأولى في بيان الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة ..... ٢٥٤
المقدّمة الثانية في صدور الأفعال باختيار النفس ..... ٢٥٤
في معنى التفويض ..... ٢٥٧
في معنى التوفيق، والخذلان، والأمر بين الأمرين ..... ٢٥٧
تقريب آخر لاندفاع الجبر ..... ٢٥٩
في فساد دعوى اتّحادهما مفهوماً وخارجًا ..... ٢٦٠
في الأوامر الامتحانيّة تشمل الطلب أم لا ..... ٢٦١
الجهـة الثالثة في دلالة صيغة الأمر على الوجوب ..... ٢٦٣
في الفارق بين الوجوب والندب ..... ٢٦٤
في بساطة الوجوب والندب وعدم تركّبهما ..... ٢٦٥
في دلالة صيغة (افعل) على الوجوب بحكم العقل ..... ٢٦٦
في استعمال الماضي والمضارع في الطلب ..... ٢٧٢

## تقسيمات الواجب؛ وفيه فصول:

## الفصل الأوّل: في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ

**الأمر الأوّل: في معنى التعبّديّ والتوصّليّ** ..... ٢٧٩
في قيد المباشرة في المأمور به ومقتضى الإطلاق ..... ٢٨٠
فيما يدخله النيابة يتصوّر على أنحاء ..... ٢٨٣

في حكم فعل النائب والمتبرّع ..... ٢٨٤
الجهة الأولى في التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بالاستنابة ..... ٢٨٨
الجهة الثانية في التمسّك بالإطلاق لنفي الاكتفاء بفعل الغير بلا استنابة ..... ٢٨٩
بيان المراد من كفاية التبرّع ..... ٢٩٠
في مقتضى الأصل العمليّ بالنسبة إلى الاستنابة ..... ٢٩٢
النيابة في الحجّ عن المريض ..... ٢٩٨
في أنّ الوجوب التخييريّ مرجعه إلى التكليف ..... ٢٩٩
في اعتبار شرط الاختيار عند صدور الفعل ..... ٣٠١
في اعتبار المباشرة والقصد والاختيار ..... ٣٠٣
**الأمر الثاني: في مقتضى الأصل اللفظيّ عند الشكّ في الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر** ..... ٣٠٤
المقدّمة الأولى في موضوع التكليف ومتعلّقه وانقساماته ..... ٣٠٥
الانقسامات الأوّليّة لموضوع التكليف ..... ٣٠٦
في الانقسامات الثانويّة لموضوع التكليف ..... ٣٠٧
توضيح الدور ..... ٣٠٩
المقدّمة الأولى في تعريف الدور وتقسيمه ومنشأ استحالته ..... ٣٠٩
المقدّمة الثانية في إنشاء الحكم على الموضوع ..... ٣١٠
المقدّمة الثالثة في التقابل بين الإطلاق والتقييد ..... ٣١٠
في انقسامات المتعلّق والموضوع ..... ٣١٢
في حال إمكان التقييد والإطلاق اللحاظيّين ..... ٣١٦
في كون التكليف مشروطاً بما هو خارج عن قدرة المكلّف ..... ٣١٧
في حال بقية الدواعي القريبة ..... ٣٢١

في تصوير السيّد الشيرازيّ إمكان أخذ الدواعي في المتعلّق ..... ٣٢٣
بقية الدواعي هل ملحقة بقصد الأمر أو لا؟ ..... ٣٢٦
التعبّديّة والتوصّليّة صفات للأمر أو المأمور به ..... ٣٢٨
في بيان أنّ الأغراض مراتب طوليّة ..... ٣٢٩
في إشكال الميرزا على السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه ..... ٣٣١
في تأييد كلام السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه ..... ٣٣١
في تقريب دعوى المغايرة بالهويّة بين التعبّديّ التوصّليّ ..... ٣٣٢
المقدّمة الثالثة في مقتضى الأصل اللفظيّ ..... ٣٣٥
في أدلّة أصالة التعبّديّة ..... ٣٣٥
الوجـــه الأوّل في كون الفعل بداعي الأمر ..... ٣٣٥
في تأييد كلام المحقّق الكلباسيّ رحمه الله ..... ٣٣٧
الوجه الثاني في الأدلّة السمعيّة ..... ٣٤٠
المقدّمة الرابعة في التمسّك بالإجزاء العقليّ ..... ٣٤٥
في بيان حال الأمر بالغسل لصوم الغد ..... ٣٤٧
فيما ذكره الشيخ الأنصاريّ لاعتبار التعبّديّة ..... ٣٥٠
ملخّص في احتياج التعبّديّ إلى جعلين، والتوصّليّ إلى واحد ..... ٣٥٦
توجيهات في الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ ..... ٣٦١
في الفرق بين المحصّل الشرعيّ والعقليّ ..... ٣٦٥
في أنّ المختار مجعوليّة المسبّب ..... ٣٦٧
جريان البراءة والاشتغال على مجعوليّة السبب ..... ٣٦٨
المرجع عند الشكّ هو الاشتغال ..... ٣٦٩

هل الأمر بالصلاة عنوان توليديّ ثانويّ؟ ..... ٣٧٢
في جريان حكم البراءة في المحصّل الشرعيّ ..... ٣٧٧
في عدم جريان البراءة على القول بالمحصّل ..... ٣٧٩
خلاصة المصالح من المقدّمات الإعداديّة للأسباب التوليديّة ..... ٣٨٢
في بيان الإشكال في إجراء البراءة ..... ٣٨٣

## الفصل الثاني: في الواجب المطلق و المشروط

في تقسيم القضيّة إلى الحقيقيّة والخارجيّة والعقليّة ..... ٣٩٥
في موارد الخلط بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة ..... ٣٩٨
في أنّ إنشائيّة الحكم غير فعليّته ..... ٤٠٠
في أنّ وجدان الشرط لا يصيّر المشروط مطلقًا ..... ٤٠٣
المقدّمة الأولى في حقيقة الواجب المشروط ..... ٤٠٩
المقدّمة الثانية في كيفيّة تعلّق التكليف بالفعل ..... ٤٠٩
المقدّمة الثالثة في ملاك التكليف ..... ٤١٠
المقدّمة الرابعة في كون التكليف كلّيًا أو خاصًّا ..... ٤١١
الفرق في التكليف بين القضيّة الخارجيّة والحقيقيّة ..... ٤١٢
في بيان السببيّة ..... ٤١٤
في بيان رجوع الشرط ..... ٤١٥
في أنّ الجملة الخبريّة مركّبة ..... ٤٣١
المقدّمة الأولى في تحقيق الواجب المشروط ..... ٤٣٢
المقدّمة الثانية في الفرق بين قيود الواجب والوجوب ..... ٤٣٣

في حال القيود المفروض وجودها ..... ٤٣٦
الضابط في تمييز مقدّمة الواجب والوجوب ..... ٤٣٦
في حال القيود الخارجة عن قدرة المكلّف ..... ٤٣٧
في حال أخذ الزمان قيداً في المتعلّق ..... ٤٣٨
في حال أخذ الزمان قيداً في التكليف ..... ٤٣٣
في حال القيود الداخلة تحت قدرة المكلّف ..... ٤٣٨
في إمكان أخذ الزمان قيداً في الواجب ..... ٤٣٩
في أنّ محصّل تصوير المعلّق هو قياس الإرادة التشريعيّة على التكوينيّة ..... ٤٤١
في عدم تماميّة البرهان على الواجب المعلّق ..... ٤٤٤
في عدم تعلّق الإرادة الفعليّة بالزمان ..... ٤٤٦
الكلام في بيان شرط الوجوب ..... ٤٤٧
في أنّ إمكان تعلّق الإرادة بأمـــر استقباليّ مغالطةٌ ..... ٤٥٠
في وجه القول بالوجوب المعلّق ومناقشته ..... ٤٥٣
في مناط الفرق بين الواجب المطلق والمشروط ..... ٤٥٤
في المشروط لا يكون فيه الطلب فعلياً والمطلوب استقباليًّا ..... ٤٥٦
في بيان المنشأ في الواجبات المشروطة ..... ٤٥٩
في عدم تخلّف المنشأ عن الإنشاء ..... ٤٦١
في أن مسألة تخلّف المنشأ عن الإنشاء عقليّة ..... ٤٦٤
العود إلى أصل المسألة في تبعيّة المقدّمة الوجوبيّة والوجوديّة لذيها ..... ٤٧٠
في معنى الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ..... ٤٧٣
في تحصيل مقدّمات الوجوب المشروط وعدم تحصيلها ..... ٤٧٦

العقل يستكشف الحكم بنحو متمّم الجعل ..... ٤٧٧
في المقدّمات المفوّتة ..... ٤٧٨
التفصيل في وجوب تحصيل المقدّمات وحفظها ..... ٤٧٨
في توضيح التفصيل السابق ..... ٤٨٠
المراد من الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ..... ٤٨٣
توضيح لبعض جوانب القاعدة المذكورة ..... ٤٨٨
الأمر الأوّل في تخصيص رفع القلم عن الصبيّ بوجوب التعلّم ..... ٤٨٨
الأمر الثاني في عدم ربط القاعدة في الردّ على المجبّرة ..... ٤٨٨
الأمر الثالث ممّا أفاده (دام ظلّه) في تأسيس قاعدة جامعة لتلك الفروع المتقدّمة ..... ٤٨٩
في ضابط حفظ المقدّمات وتحصيلها ..... ٤٩٣
في صور أخذ القدرة على الواجب ..... ٤٩٥
الكلام في وجوب التعلّم على الصبيّ ..... ٥٠٠
في عدم لزوم حفظ الوضوء والماء والفرق بينهما ..... ٥٠٢
في حال حفظ القدرة العقليّة والشرعيّة ..... ٥٠٣
في تنقيح حكم المقدّمات الإعداديّة ..... ٥٠٥
وفذلكة البحث في بيان المراد من القدرة العاديّة والعقليّة والشرعيّة ..... ٥٠٩
الكلام في ملاك وجوب التعلّم ..... ٥١٣
في بيان اشتراط التعلّم بأمرين ..... ٥١٨
التنبيه الأوّل في وجوب الصوم بناءً على امتناع الشرط المتأخّر ..... ٥٢١
في التدريجيّات الارتباطيّة ..... ٥٢٣
أخذ الزمان قيداً في الواجب ..... ٥٢٤

أخذ الزمان قيداً في الوجوب ..... ٥٢٦
هـل الإمساكات ارتباطيّات؟ ..... ٥٢٨
التنبيه الثاني في الإشكال على الوجوب التعليقيّ والشرط المتأخّر وجوابه ..... ٥٣٠
التنبيه الثالث في الفرق بين قيد الواجب والوجوب ..... ٥٣١
مقتضى الأصل اللفظيّ في مرجع القيد عند الشكّ ..... ٥٣٣
الأمر الأوّل ..... ٥٣٣
الأمر الثاني في دوران الأمر بين تقييد الواجب والوجوب وحكمه ..... ٥٣٧
في بيان مقدّمات الدلالة باصطلاحنا ..... ٥٣٨
في الجهات الموجبة للحكم بكون القيد للواجب لا الوجوب ..... ٥٤٤
في أدلّة رجوع القيد إلى المادّة ..... ٥٤٦