التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ

الجزء الأول
(تمهيد - الأوامر)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



التقريرات الأصولية

التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ – ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ – ١٣٩٤ هـ

الجزء الأول
(تمهيد - الأوامر)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



٢٦١

ح٨٩ الحلّيّ، حسين.

التقريرات الأصوليّة لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦-١٣٥٥هـ)/ بقلم حسين الحلّيّ؛ تحقيق مصطفى أبو الطابوق .-ط١ .- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٥

ج١ (٤٧٨ص)؛ ٢٤سم.

١- الفقه الإسلاميّ- أصول -٢- أبو الطابوق، مصطفى(تحقيق) أ- العنوان.

رقم الإيداع ٢٦١٤

المكتبة الوطنيّة / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٦١٤) لسنة ٢٠٢٥

الكتاب: التقريرات الأصوليّة لأبحاث الشيخ النائينيّ قدس سره.

المؤلّف: الشيخ حسين الحلّيّ قدس سره

مراجعة وتدقيق: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

التصميم والإخراج الفنّيّ: كرّار عبد المهدي تويج.

الناشر: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ٥٠٠.

المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

تاريخ الطبع: ١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م.



محفوظة جميع الحقوق

العراق - النجف الأشرف


بسم الله الرحمن الرحيم
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
التوبة ١٢٢

مقدّمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ خاتم الأنبياء والمرسلين أبي القاسم المصطفىٰ محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم علىٰ أعدائهم أجمعين إلىٰ يوم الدين.

لا تخفىٰ أهمّيّة نشر علوم أهل البيت عليهم السلام وما يتعلّق بها، وتبيّنها، 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 مخطوطًا، مع ما فيه من معارف جمّة، وتحقيقات فريدة، ومطالب نفيسة، في مختلف العلوم، ومنها علم أصول الفقه، ومن بين تلك الآثار التقريرات الأصوليّة لبحث أستاذ الفقهاء والمحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ قدس سره، بقلم الفقيه الكبير، المحقّق البارع، آية الله العظمىٰ الشيخ حسين الحلّيّ قدس سره، وهي دورة أصوليّة كاملة، وقد امتازت بعدّة أمور نذكر منها: أنّها اشتملت علىٰ مطالب ومباحث خلت منها التقريرات الأخرىٰ لبحث الميرزا النائينيّ قدس سره، كمبحث الاجتهاد والتقليد، ومنها أنّه أضاف الشيخ المقرِّر قدس سره مطالب وفوائد واستدراكات وإجابات علىٰ إشكالات ممَّا أخذه من أُستاذه

مشافهة بعد مجلس الدرس، وبعضها دوّنها الميرزا (رضوان الله عليه) بقلمه الشريف علىٰ هامش أوراق التقريرات أو بإملائه، ومنها أنّها تضمّنت بيان رأي الشيخ الحلّيّ تدثُّ في موارد كثيرة في ذيل المطالب في مدّة كتابة البحث، وبعضها بعد وفاة أستاذه تدثُّ، ومنها أنّه قد يعتمد علىٰ أجود التقريرات في بيان بعض المباحث، أو مناقشة ما ورد فيها مع ما فهمه من الميرزا تدثُّ، وقد يذكر أنَّ ما في أجود التقريرات أوفىٰ بيانًا 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 تدثُّ 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) تصدّىٰ فضيلة الشيخ مصطفىٰ أبو الطابوق (أعزّه الله) لتحقيق هذا الكتاب، وقد بذل جهدًا كبيرًا 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 عليهم السلام، وإحياءً لتراث علمائنا الأجلّاء، ليضاف لقائمة الكتب والموسوعات التي توفَّق المركز للمساهمة فيها.

مركز المرتضىٰ لإحياء التراث

والبحوث الإسلاميّة

النجف الأشرف (١٤٤٦هـ)

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعدُ، فلم يعدّ خافيًا علىٰ ذوي البصائر أنَّ علم الأصول من العلوم الأساسيّة التي يحتاج إليها الفقيه في عمليّة الاستنباط الشرعيّ، إذ يُعدُّ من أشرف العلوم بعد علم الفقه، وأعظمها نفعًا، وأبعدها أثرًا في إيجاد الملكة الفقهيّة، والقدرة علىٰ استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، أو في مقام العثور علىٰ الوظيفة العمليّة في كلّ حدثٍ من أحداث الحياة، أو ناحية من نواحيها حيثما لم يتمّ الوقوف علىٰ دليل علىٰ الحكم الشرعيّ، ومن دونه يتعذّر علىٰ الفقيه الوصول إلىٰ ذلك، فلا أعتقد أنَّ علمًا من العلوم نال من السعة والتحقيق والشمول ما ناله علم الأصول، إذ أنَّه بمنزلة المنطق للفقه، فلا يُستنبط حكم شرعيّ إلّا من خلال إحدىٰ الكبريات الأصوليّة، ولا سيّما في عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه المسائل المستحدثة، أمّا الأحكام الواضحة المعبّر عنها بضروريّات الدين فلا تحتاج إلىٰ اجتهاد، وحينئذٍ فلا مناص لمن يريد أن ينال منّة الاجتهاد، ويرزق ملكة الاستنباط في معرفة فروع الأحكام الفقهيّة من أن يكون له الدُربة علىٰ أُصولها، كما هو ديدن الفقهاء من أصحاب الأئمّة عليهم السلام وغيرهم.

ولذا اعتنىٰ علماؤنا الأعلام - قدّس الله أسرارهم - منذ أقدم عصور الفقه الإسلاميّ وإلىٰ يومنا هذا بهذا العلم، فتطوّر تطوّرًا مرحليًّا تابعًا لتطوّر الفقه؛ لتلبية حاجات الناس، فكان تطوّره بارزًا بآراء وأفكار ونظريّات دقيقة ناتجة عن التفكير العلميّ العميق في القواعد الأصوليّة، فلا تكاد تمرّ بمسألة منه إلّا وتجد فيها زخمًا من الآراء، وكلّ رأي منها تدعمه جملة من الأدلّة مشفوعة بالنقض والإبرام لآراء الآخرين لا سيّما في المسائل المعقّدة، واستمرّ علىٰ هذا المنوال إلىٰ أن ازدهر في العصور المتأخّرة حتّىٰ بلغ الذروة أيّام الشيخ الأعظم مرتضىٰ الأنصاريّ (رضوان الله عليه) (١٢١٤ - ١٢٨١هـ) الذي يُعدُّ الرائد الأوّل للتجديد العلميّ في العصر الأخير في مجالي الفقه والأصول ضمن كتابيه الفريدين: (فرائد الأصول) و(المكاسب).

وتطور علم الأصول ببركة هذه المدرسة الأصوليّة الجديدة حتّىٰ بلغ القمّة من الدقّة والتحقيق علىٰ يد العلّامة الأصوليّ المحقّق الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ قدّس سرّه (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ) أحد أبرز تلامذة الشيخ الأنصاريّ الذي بادر إلىٰ تنقيح الأصول وتحريرها عن الفضول، ورتّبها علىٰ وجه أنيق ضمن كتابه (كفاية الأصول) الذي اشتمل علىٰ 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 الأصول، كالمحقّق الكبير الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦ - ١٣٥٥هـ)، والمحقّق القدير الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ (١٢٧٨ - ١٣٦١هـ)، والمحقّق البارع الشيخ محمّد

حسين الإصفهانيّ الكمبانيّ (١٢٩٦ - ١٣٦١هـ) (قدّس الله أسرارهم).

فهؤلاء الأعلام هم الذين أبدعوا، وجدّدوا، وعكفوا علىٰ تهذيب علم الأصول، 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 علىٰ 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 المولىٰ المقدّس، الفقيه الكبير، المحقّق البارع، آية الله العظمىٰ الشيخ حسين الحلّيّ (١٣٠٩ - ١٣٩٤هـ) (قدّس الله نفسه الزكيّة)، ونظرًا لأهمّيّة تأثير هذا المحقّق البارع في العلم وجليل ما كتب قلمهُ من آثار، ومنها هذا السفر في علم الأصول ارتأيت تقديم ترجمة عن حياته تَتْرُك وأهمّيّة أبحاثه قبل أن نتحدّث عن هذا الكتاب ووصف عملنا في التحقيق فيه.

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

الأوّل: ترجمة صاحب الأبحاث آية الله الميرزا النائينيّ قدّس سرّه 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[١]

إنّ سماحة الأُستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ تدّثُ غنيٌّ عن التعريف، وقد تناولت كلمات الأكابر من علماء الطائفة الإماميّة مكانته تدّثُ في العلم والدين علىٰ أنّه مجتهد خالد الذكر، من أعاظم علماء الشيعة وأكابر المحقّقين، فقد وصفه العلّامة الطهرانيّ في طبقاته، فقال: «كان له تدّثُ تضلّع وبراعةٌ في الآداب اللغويّة فارسيّة وعربيّة، ورسوخ في الكلام والفلسفة، وتوحّدٌ في الفقه، أمّا هو في الأصول فأمرٌ عظيم؛ لأنّه أحاط بكليّاته، ودقّقه تدقيقًا مدهشًا، وأتقنه إتقانًا غريبًا، وقد رَنَّ الفضاء بأقواله ونظرياته العميقة، كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابعٍ خاصّ من آرائه، حتّىٰ عُدّ مجدّدًا في هذا العلم»[٢].

ووصفه الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء تدّثُ في كلمته التأبينيّة، فقال: «عرفتُ تلك النفس التي هي إلىٰ صقع عالم الملكوت أقرب منها إلىٰ صقع عالم الملك، وبأُفق عالم الأرواح المجرّدة ألصق منها بعالم الأرواح المتعلّقة بالمادّة» ثمّ قال: «عرفتُ الميرزا النائينيّ في سامراء، وهو يومئذٍ مطمح الأنظار، ومسرح الأفكار، وموضع إشارة الأنامل» إلىٰ

---

(١) استفدناها ممّا كتب عنه تدّثُ في مقدّمة كتاب الفتاوىٰ: ١/ ٧، وأجود التقريرات: ١/ ٣١، وما بعدها، وتنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ١٩، وما بعدها، ومجلّة دراسات علميّة: العدد ٥/ ٢٣٤، وغيرها.

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

أن قال: «كانت له المنزلة التي يُغبط عليها عند المرجع الأعلىٰ - السيّد الشيرازيّ - إذ كان يعدُّه من ذوي الرأي والمشورة، ويُحضره في المهمّات التي يَحضرها أهل الحلّ والعقد» إلىٰ أن يقول: «وكانت كلّ أحواله وأعماله وعلومه تدلّ علىٰ نفسٍ كبيرة، ذات قدسيةٍ كريمة، قليلة النظير أو معدومة المثيل»[١].

وأبّنه تلميذه الشيخ عبد الحسين الحلّيّ تغمّده الله، 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 تغمّده الله، طوىٰ نحوًا من اثنين وثمانين صحيفة من كتاب الدهر زاهية زاهرة بمآثره الغضّة التي زانت الزمن الذي عاش فيه مخلصًا لربّه...»[٢] 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 (الفتاوىٰ) و(أجود التقريرات)، ولذلك سنكتفي بذكر سطور عن حياته الشريفة:

* ولِدَ تغمّده الله 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 إحدىٰ القرىٰ التابعة في إدارتها

---

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

(٢) المصدر نفسه.

لمحافظة (أصفهان) في أُسرة عريقةٍ في العلم والأدب، وآباؤه وجوه ومشاهير هناك، وكان والده الشيخ عبد الرحيم يتمتّع بلقب (شيخ الإسلام) فيها، وهو يعادل لقب المفتي في الديار العربيّة ويمثّل منصبًا دينيًّا.

* هاجر في أوائل بلوغه إلىٰ مدينة (أصفهان)، وأكمل السطوح الفقهيّة والأصوليّة عند كبار أساتذتها، وبعد ما استغنىٰ عنها حضر في الأصول علىٰ المحقّق الورع التقيّ الميرزا أبي المعاليّ الكلباسيّ صاحب كتاب «البشارات في الأصول»، والمحقّق الفريد الشيخ محمّد حسين الإصفهانيّ - سبط المحقّق التقيّ صاحب التعليقة الكبرىٰ علىٰ المعالم - وقد أكثر من الثناء عليه، وكان هذا الأُستاذ يحثّه كثيرًا علىٰ أن يحضر معه بحث والده المحقّق الفقيّه الشيخ محمّد باقر، فحضر عنده خمسة أعوام، وقرأ عنده كتاب البيع والخيارات.

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

* تتلمذ في مرحلة البحث الخارج، بالإضافة لما مرّ آنفًا عند السيّد محمّد حسن المجدّد الشيرازيّ تَتْرُكُ (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 قدس سره (١٢٥٣ - ١٣١٦هـ)، والسيّد إسماعيل الصدر قدس سره (١٢٥٨ - ١٣٣٨هـ) حضور بحثٍ ومذاكرة لا حضور تلمّذٍ واستفادة، وكان السيّد المجدّد أُستاذه الوحيد الذي كان يعظّمه ويبجّله في حياته وبعد وفاته، ويعبّر عنه بـ«سيّدنا الأُستاذ الأكبر» ويعبّر عن غيره من مشايخ ذلك العصر بـ«بعض من عاصرناهم».

* يذكر أنّه قدس سره 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 ذكر لا 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) عازمًا على الإقامة فيها أيّام زعامة المحقّق الخراسانيّ

* حضر قدس سره - بطلبٍ من الآخوند الخرسانيّ قدس سره - مجلس التحشية على رسالة نجاة العباد لصاحب الجواهر قدس سره الذي كان ينعقد ليلًا

في داره وكان الآخوند تدثّل يرسل إليه بين الحين والآخر مجموعة من الاستفتاءات فيجيب عنها تدثّل جميعًا في ليلة واحدة في داره ويعيدها بعد ذلك الىٰ دار الآخوند تدثّل.

* استقلّ بإلقاء الدروس الحوزويّة والبحوث العلميّة بعد وفاة المحقّق الخراسانيّ تدثّل، سنة (١٣٢٩هـ)، إذ حفّ به جمع من الطلاب، فشرع في الدورة الأولىٰ من علم الأصول سنة (١٣٣٠هـ) وانتهت تقريبًا 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 علىٰ ذلك بصورة واضحة من خلال التواريخ المثبتة في هذا الكتاب، إلّا أنّ السيّد الخوئيّ تدثّل 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) أيضًا، وألقىٰ محاضراته حول كتاب المكاسب للشيخ الأعظم مرتضىٰ الأنصاريّ تدثّل في دورتين توسّطهما محاضراته حول كتاب الصلاة.

* برز علىٰ صعيد المرجعيّة الدينيّة والزعامة الدينيّة الكبرىٰ في الفتوىٰ والتقليد بعد وفاة الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الإصفهانيّ تدثّل، سنة (١٢٦٦ - ١٣٣٩هـ) إلىٰ جانب السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ تدثّل (١٢٨٤ - ١٣٦٥هـ) الذي كان أشهر منه عند

العامّة، فيما كان النائينيّ تثلّث 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 والأصول، وأودعوا جميع ما يؤثر عنه فيها، والتي تعدُّ من أهمّ المصادر للباحثين والعلماء ممّا لا يستغني عنه الأساتذة والطلاب معًا، وعليها دارت وتدور رحىٰ البحوث والدروس في هذين الحقلين في جميع الحوزات العلميّة المعروفة، وتهيمن بقوّة علىٰ الفكر الأصوليّ في مرحلته المعاصرة، وقد طبع بعضها في حياته الشريفة، وبعضها كمنية الطالب في شرح المكاسب، ومباحث الألفاظ من فوائد الأصول، وكتاب الصلاة للآمليّ بعد وفاته بسنين قلائل، وبعضها بدأ يرىٰ النور حديثًا بعد مرور مدّة زمنيّة طويلة علىٰ وفاته تثلّث.

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

* 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 موسىٰ الخوانساريّ، والشيخ حسين الحلّيّ المقرّر لهذا البحوث، والميرزا مهدي الإصفهانيّ، 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 قدّس سرّه (١٢٥٤ -١٣٢٠هـ) صاحب «مستدرك الوسائل» بإجازة روائيّة معتبرة، وكذا الميرزا حسين الميرزا خليل الطهرانيّ النجفيّ قدّس سرّه (١٢٣٦ -١٣٢٦هـ) بإجازة روائيّة عاليّة الإسناد.

* ابتلي قدّس سرّه في أواخر عمره الشريف ببعض أعراض الشيخوخة ونُهكت قواه، فذهب إلىٰ مدينة «بغداد» وأُدخل إلىٰ إحدىٰ مستشفياتها عام (١٩٢٧م) للعلاج فيها، ودخل مرّة ثانية في عام (١٩٣٣م)، وفي أواخر أيّامه أصيب بمرض لم يمهله، فالتحق بالرفيق الأعلىٰ يوم السبت (٢٦ جمادىٰ الأولىٰ، سنة ١٣٥٥هـ)، وشيّع جثمانه الطاهر في مدينة النجف الأشرف تشييعًا عظيمًا، وتولّىٰ تغسيله علم العلم والتقىٰ الشيخ عليّ القمّيّ قدّس سرّه، وصلّىٰ عليه آية الله العظمىٰ السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ قدّس سرّه، ودفن في مقبرة السيّد محمّد الفشاركيّ قدّس سرّه الحجرة الخامسة علىٰ يسار الداخل إلىٰ الروضة العلويّة المطهّرة من باب السوق الكبير، وأقيمت له فواتح كثيرة في أماكن مختلفة، فسلام عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يُبعث حيًّا.

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 عَلَمًا بارزًا وأُستاذًا للعلوم الدينيّة.

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

ونشأ الشيخ حُسَين تَثَرُّ تحت رعاية والده، فتعلّم علىٰ يديه القراءة والكتابة والقرآن ومبادئ العلوم الأدبيّة، وانصرف إلىٰ طلب العلم والعمل به، وظلّ مستمرًّا علىٰ تلقّي العلوم الدينيّة والبحوث الفقهيّة والأصوليّة سنين طوال علىٰ يد أمهر أساتذة الفنّ، فنبغ نبوغًا باهرًا، وبرز بين أقرانه نجمًا ساطعًا، حتّىٰ 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 قدس سره عند كبار العلماء الذين انتهىٰ إليهم التدريس في الحوزة العلميّة في عصره، ومن أشهرهم:

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

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

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

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

عطاءه الفكري وتأليفاته

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

١- تقريرات بحث أُستاذه الميرزا النائينيّ قدس سره في الأصول. (بين يديك).

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

٣- تقريرات بحث أُستاذه آقا ضياء الدين العراقيّ قدس سره في الفقه والأصول.

٤- تقريرات بحث أُستاذه السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ قدس سره في الأصول[1].

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

---

(١) طُبعت مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسَين الحلّيّ قدس سره) تشرّفت بتحقيقها.

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

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

٨- تعليقة علىٰ كفاية الأصول للمحقّق الأصوليّ الشيخ محمّد كاظم الخراسانيّ تَدَّسَ، (قيد التحقيق).

٩- سؤال وجواب، كتاب يحتوي علىٰ 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 علىٰ الواجبات.

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

١٣- رسالة في عمل كلّ أفق علىٰ أفقهم.

---

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

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

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

١٤- رسالة في حكم المسافر بالطائرة من بلاد إلىٰ أُخرىٰ وقد اختلفا بالأفق.

١٥- رسالة في قاعدة الفراش.

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 الوثقىٰ، الطهارة[٢].

٢٤- رسالة في التقيّة.

٢٥- رسالة في حكم اللّقطة.

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

٢٧- رسالة في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا

---

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

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

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

لِيَعْبُدُونِ﴾[١].

٢٨- رسالة في صلاة الجمعة[٢].

٢٩- رسالة القصد في الأذكار[٣].

٣٠- رسالة لا ضرر[٤].

٣١- كتاب الإجارة[٥].

٣٢- رسالة في الأوراق النقديّة (النوط)[٦].

٣٣- الاجتهاد والتقليد[٧].

٣٤- سؤال وجواب، كتاب يحتوي علىٰ أجوبة المسائل التي توجّهت للسيّد أبو الحسن الإصفهانيّ تدثّل من مختلف الأقطار، وهي مسائل متفرّقة في الفقه.

---

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

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

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

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

(٥) طُبع مؤخّرًا من قبل (مدرسة آية الله المحقّق الشيخ حُسَين الحلّيّ تدثّل)، تشرّفت بتحقيقها.

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

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

تقريرات بحوثه

لقد خلّف الشيخ الحلّيّ تدثّر أبحاثًا قيّمة في حقلي الفقه والأصول، حيث استقلّ - بعد وفاة أُستاذه الميرزا محمّد حُسّين الغرويّ النائينيّ تدثّر سنة (١٣٥٥) للهجرة - بالتدريس وإلقاء المباحث العلميّة المتنوّعة بطريقة المحاضرات المعروفة بـ(البحث الخارج) متّخذًا مقبرة أُستاذه النائينيّ نهارًا، ومسجد الشيخ الطوسيّ عصرًا مدرسًا إلىٰ أواخر سنة (١٣٩٠)[1] 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 والأصول فضلًا عن اشتهار فضله وعنايته بالتاريخ، واللّغة، والأدب، والبيانات القرآنيّة، فكتب آراءه العلميّة كثير من العلماء والأفاضل، وهي محلّ نظر وعناية أساتذة الأبحاث العالية في الأوساط العلميّة، منها:

١- بحوث فقهيّة، تقرير الشهيد السعيد السيّد عزّ الدين بحر العلوم تدثّر جزء واحد في الفقه (مطبوع).

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

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

---

(١) مجلّة الحوزة والتحقيق: (٥٦/ ٥١)، في مقابلة مع سماحة السيّد أحمد المدديّ (دامت بركاته).

٤- تقرير السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم تدثّر، جزءان في الأصول[١]، وجزءان في الفقه (مخطوط).

٥- تقرير السيّد محمّد تقيّ الطباطبائيّ الحكيم تدثّر في الفقه والأصول. (مخطوط).

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

٧- تقرير الشهيد السعيد السيّد عزّ الدين بحر العلوم تدثّر في الفقه والأصول (مخطوط).

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

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

١١- تقرير الشيخ حسن سعيد الطهرانيّ في الفقه، خمسة مجلّدات[٢] (مخطوط).

١٢- تقرير السيّد محمّد مهديّ البجنورديّ في الفقه والأصول[٣] (مخطوط).

١٣- تقرير الميرزا علي الغرويّ التبريزيّ في الفقه والأصول[٤] (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: ١/ ٢٠٢.

(٤) المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٣١٢.

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

١٥- تقرير الشيخ مرتضىٰ الأشرفيّ الشاهروديّ في الفقه والأصول (مخطوط).

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

١٧- تقرير الشيخ نور الدين بن الشيخ حامد الواعظيّ الكاظميّ في الفقه (حكم الأوانيّ)[١].

١٨- تقرير السيّد حسين بحر العلوم تدّثُ، مختصر في الفقه والأصول (مخطوط)[٢].

١٩- تقرير السيّد عبّاس بن السيّد يحيىٰ المدرّسيّ اليزديّ في الفقه (في شيء من مقدّمات البيع)[٣].

منهجه العلميّ في البحث والتدريس

كان شيخنا الأعظم كثير التدريس، والبحث والمذاكرة باللّغتين العربيّة والفارسيّة، ولا سيّما اللّغة الثانية؛ لتعلّقه الشديد بأُستاذه الميرزا النائينيّ تدّثُ، وكثرة الطلبة الناطقين بها، فكان - كما يقول واصفوه - حسن الإلقاء، لطيف العبارة، كثير الاستحضار، له إحاطة بما وقع عليه نظره وسبر غوره

(١) يُنظر: تراجم الرجال: ٢٣٩.

(٢) يُنظر: الباقيات الصالحات: ١٠.

(٣) يُنظر: نموذج في الفقه الجعفريّ: ٦٠٨.

من تاريخ ولغة وأدب ونكات[١]، 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 والأصوليّة العليا طريقة فنّية قلّ نظيرها، فنجده في البحث يتناول المسألة مقلّبًا وجوه النظر فيها، مستعرضًا أقوال العلماء المؤيّدين والمفنّدين مناقشًا بعض الأقوال التي تستحقّ المناقشة وفق القواعد والأدلّة العلميّة، فكان من عادته عدم ذكر رأيه الصريح في المسألة المبحوث عنها، تاركًا ذلك لطلّابه، مشجّعًا إيّاهم على النظر والبحث والاعتماد على ملكاتهم العلميّة في استخراج رأيه في المسألة، أو استخراج الرأي الصحيح الذي يرتأونه مشفوعًا بالأدلّة العلميّة من الآيات والروايات والأصول والسيرة والأدلّة الأُخرى، زارعًا فيهم روح التدقيق والتحقيق ودقّة الملاحظة في استنباط الأحكام بصورة علميّة دقيقة من أدلّتها المقرّرة.

وينقل عن أحد تلامذته[٢]: «كان الشيخ الحلّيّ تَدَّسَ يأتي إلى الدرس مريضًا معتذرًا 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: «إنَّ الجانب العلميّ الفكريّ الذي يتمتّع به الشيخ حُسَين الحلّيّ تَدَّسَ كبير جدًّا بحيث لا يوصف ولا يمكن أن يقارن بأحد».

---

(١) يُنظر: طبقات الفقهاء: ١٤/ ق١/ ٢٢١.

(٢) هو الشيخ أحمد الپايابيّ رحمه الله.

من أبرز تلامذته

١- السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ (دام ظلّه).

٢- السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم قدّس.

٣- الشيخ حسين الوحيد الخراسانيّ (دام ظلّه).

٤- السيّد تقي الطباطبائيّ القميّ قدّس.

٥- الشهيد السعيد السيّد عزّ الدين بحر العلوم قدّس.

٦- الشهيد السعيد السيّد علاء الدين بحر العلوم قدّس.

٧- الشهيد السعيد الميرزا عليّ الغرويّ التبريزيّ قدّس.

٨- الشهيد السعيد الشيخ مرتضىٰ البروجرديّ قدّس.

٩- الشيخ حسن سعيد الطهرانيّ قدّس.

١٠- السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهرانيّ قدّس.

١١- السيّد محمّد حسين السيّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم قدّس.

١٢- السيّد محمّد تقي السيّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم قدّس.

وفاته

بعد عمر مبارك ميمون حافل بجلائل الأعمال، وأزكىٰ القُرُبات اشتاقت تلك الروح الطاهرة إلىٰ لقاء بارئها، ورحلت الرحيل الأبدي إلىٰ جنّات الله الخالدة، والتحقت بالرفيق الأعلىٰ في الرابع من شوّال سنة (١٣٩٤) للهجرة، الموافق لعام (١٩٧٤) للميلاد، حيث لبّىٰ دعوة ربّه الكريم، بعدما عراه الوهن والضعف الجسميّ من صروف الدهر وعاديات الأيّام عن عمر ناهز خمسة وثمانين عامًا، كرّسه في خدمة الدين، وأفناه في تربية أجيال من الفقهاء والمجتهدين، وكان لنبأ وفاته

صدىٰ كبير في الأوساط العلميّة بصورة خاصّة والمجتمع النجفيّ بصورة عامّة.

وخلّف رحيله حزنًا في نفوس المؤمنين، فدلفت جموع المؤمنين إلىٰ تشييعه، فشُيّع تشييعًا محترمًا شارك فيه جمع من المراجع العظام وأهل الفضل، وجميع طبقات الناس الأُخرىٰ، حيث أوصلوا الجثمان الطاهر إلىٰ الروضة العلويّة المقدّسة، فصلّىٰ 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[1].

رحمك الله يا أبا جواد وطيّب ثراك، وحشرك مع الميامين محمّد وعترته الطيّبين الطاهرين[2].

---

(١) وهي الحجرة الخامسة علىٰ يسار الداخل إلىٰ الصحن العلويّ الشريف من باب السوق الكبير.

(٢) لنا دراسة مستقلّة في ترجمته تتكفّل لعلّنا نوفّق لإخراجها إلىٰ النور قريبًا.

الأمر الثالث
استعراض لأهمّيّة الأبحاث

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

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

الأولىٰ: أنَّ المطالب العلميّة المتينة المطروحة في هذه التقريرات الأصوليّة بقيت تساير الشيخ الحلّيّ قدّس سرّه في بحوثه التي كان يلقيها علىٰ تلامذته إلىٰ أواخر أيّام حياته فيعتمد عليها وينقل منها نصوصًا كاملة تجدها بصورة واضحة في الدورة الأصوليّة التي طبعت حديثًا.

الثانية: أنَّ المقرّر يُعلّق دائمًا علىٰ 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 علىٰ شيء فإنَّما يدلّ علىٰ 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 إلىٰ التعطيلات والمناسبات العامّة والخاصّة التي مرّت عليهم أثناء البحث، فيشير إليها بدقّة ويدونها في بداية كلّ درس أو نهايته، وستطّلع علىٰ ذلك كلّه مثبتًا في هامش الكتاب.

الرابعة: الدقّة والشمول في نقل الفروع الفقهيّة والأصوليّة المتعلّقة بالمسألة والبحث والتحقيق في مجال أدقّ المطالب العلميّة وأعمقها، وطرح مباحث بديعة وآراء قيّمة في مسائل الأصول 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، مبيّنًا فيها وجهة نظره مبتعدًا في ذلك عن غريزة حبّ الذات، إذ يبيّنها بتواضع وإنصاف رائع منقطع النظير للوصول إلىٰ المراد الجدّي لأُستاذه، كما يدافع عن آرائه في قبال إشكالات بعض أعلام تلامذته، ومن الأمثلة علىٰ ذلك ما نصّه: «والإنصاف: أنّ ما اشتمل عليه التحرير المطبوع في صيدا هو أوفىٰ بيانًا في هذا المقام من هذا التحرير، فراجعه وتأمّل»، ويعني بذلك «أجود التقريرات» للسيّد الخوئيّ قدّس سرّه، 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 بأنَّه كيف يمكن صدق التلبّس علىٰ 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 تَنَزُّلاً 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»[١]، وقول الإمام عليه السلام **«إذن فتخيّر»**[٢]، وحينئذٍ، فلا بُدَّ في الرجوع إلىٰ التخيير من إحراز موضوعه الذي هو التساوي،

---

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

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

لكونه موضوعًا وجوديًّا.

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

السادس: 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 تدثّر بإملاءٍ منه، كما ستجده واضحًا في محلّه من هذا الكتاب.

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

الثامنة: أنَّ المقرّر تدثّر 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 موسىٰ الخوانساريّ، والميرزا أبو الفضل الإصفهانيّ، قدّس الله أسرارهم، للوصول إلىٰ مبتغاه في استيضاح المراد.

التاسعة: أنَّ هذا التقرير اشتمل علىٰ مطالب ومباحث غير موجودة في «الأجود» و«الفوائد» ممّا استفاده من أُستاذه مشافهة وبلا واسطة، وستجد الشواهد والقرائن العديدة علىٰ ذلك، ومنها علىٰ سبيل المثال لا الحصر

مباحث الاجتهاد والتقليد التي خلا منها التقريران المذكوران.

العاشرة: اهتمام المقرّر بآراء أُستاذه تتّسُ بصورة كبيرة جدًّا وبشكل كامل، إذ يتصدّىٰ لتوضيحها وبيانها والدفاع عنها وتوجيهها في مقابل آراء الآخرين، ولكن هذا لا يعني عدم مناقشته لأُستاذه في موارد متعدّدة وعدم ارتضائه لرأي أُستاذه أحيانًا، وربّما يتواضع لأُستاذه أحيانًا أُخرىٰ 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 الأصوليّة التي تحتوي علىٰ المباني والآراء الدقيقة المدعومة بالبراهين العلميّة الرصينة والدروس النقيّة الثمينة التي ألقاها سماحة آية الله العظمىٰ الميرزا محمَّد حسين الغرويّ النائينيّ قدّس سرّه علىٰ مجموعة من طلّاب العلم والفضيلة في حاضرة العالم الإسلاميّ النجف الأشرف، إذ أخذها عنه ودوّنها بدقّةٍ وأمانة عالية المحقّق الكبير الشيخ حُسَين الحلّيّ قدّس سرّه، فكشف بوضوح الكثير من مرادات أُستاذه، وبيّنها بشكلٍ كامل وناقشه في الكثير منها اعتمادًا علىٰ آرائه الخاصّة التي لم ينسَ تدوينها في ثنايا هذا الكتاب؛ حيث كانت له القدرة الفائقة والدقّة المتناهية في التركيز علىٰ إيصالها بأسلوب رائق، وبحث شائق، سليم من المؤاخذات والثغرات، دون الوقوع في محذور توضيح الواضحات، والإطناب الممل، والإيجاز المخلّ، والشواهد علىٰ ذلك غير عزيزة ستجدها بصورة واضحة في طي هذا الكتاب.

ثُمَّ إنَّ السابر لأغوار هذه البحوث التي احْتجنها هذا الكتاب الموسوم بـ(التقريرات الأصوليّة) يلاحظ بوضوح أنَّ الشيخ الحلّيّ قدّس سرّه لم يقتصر في الوصول إلىٰ مرادات أُستاذه علىٰ ما كتبه بنفسه، بل اتسع طموحه وامتدّت آفاق تتبّعه إلىٰ مراجعة ما كتبه أعلام تلامذة الميرزا في ذلك - كما مرَّ آنفًا - ممّا يعزز دقّته في أبراز مباني مدرسة أُستاذه، ويعضد مداركه

القويمة، وقد وفّق في هذا الأمر إلىٰ حدّ كبير جدًّا، ولذا فقد سجّل تدّثُل في هذا الكتاب معالم المدرسة الأصوليّة لأُستاذه بأبهىٰ صورها وأجلىٰ معانيها الأصليّة؛ إذ أنَّه من أعلامها وأحد رموزها المتميّزين، الذي تفاعل معه أُستاذ هذه المدرسة كثيرًا - كما أشار المقرّر إلىٰ ذلك - ممّا أهّله لنيل الرعاية الخاصّة منه بعد أن توسّم فيه النبوغ والمقدرة العلميّة، فكان الساعد الأيمن له، يعتمد عليه في المسائل الشرعيّة والفتاوىٰ الفقهيّة، لذا عدّ من أصحاب الخبرة العالية بأقوال العلماء والإحاطة التامّة بآرائهم في مسائل الفقه والأصول، إذ أنَّه 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، حتّىٰ أنَّ الميرزا النائينيّ تدّثُل سُئل في يوم من الأيّام عن السبب الكامن وراء اعتنائه واهتمامه الكبير بالشيخ الحلّيّ؟ فأجاب قائلًا: إنَّه ممّن يحفر البئر بإبرة.

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

وأمّا بالنسبة إلىٰ هذا الكتاب، فالذي يظهر للمتتبّع من خلال النسخة المعتمدة في تحقيقه والتي هي بخطّ المقرّر لأبحاثه تدّثُل أنّها حصيلة الدروس التي كان يلقيها الميرزا النائينيّ تدّثُل في بحثه الشريف من منتصف الدورة الثانية حتّىٰ نهايتها؛ إذ بدأ المقرّر حضورها عنده واستمرّ بحضور

الدورة الثالثة والأخيرة إلىٰ نهايتها - كما سيتّضح ذلك آنفًا في وصف النسخة - فدوّن جميع تلك الدروس التي ألقيت فيها، وأشار إلىٰ 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، وتقرير متين من كتاباته، ووضعه بين يدي أهل الفضل من المشتغلين في الحوزات العلميّة للوقوف علىٰ دقّة المباني والمطالب المطروحة في هذا الكتاب، التي بقيت جملة منها تساير الشيخ الحلّيّ في بحوثه، ولها وجود واضح حتّىٰ في الدورة الأصوليّة التي طبعت مؤخّرًا بأمر المرجع الدينيّ الأعلىٰ سماحة السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ (دام ظلّه) في اثني عشر مجلّدًا تحت عنوان (أُصول الفقه)، فبذلتُ غاية الوسع في إخراجه، وتخريج مطالبه، وأحاديثه، وإرجاع أقواله، وضبط نصوصه بأفضل شكل ممكن، وأجمل حلّه، عسىٰ أن يكون الصواب حليف عملنا.

الأمر الخامس
وصف النُّسخ وعملنا في التحقيق

بدأتُ العمل في تحقيق هذا الكتاب معتمدًا علىٰ النسخة التي وجدتها بخطّ المحقّق الكبير الشيخ حسين الحلّيّ، والموجودة في مكتبته تدّثُ، وقد تفضّل بها عليَّ - مشكورًا - مع مجموعة من مخطوطاته ولده الحاج محمّد جواد الحلّيّ ﷾ الذي حفظ تراث أبيه ولم يفرّط به أبدًا، وقد انتقلت بعد وفاته إلىٰ خزانة مكتبة معهد العلمين مع مجموع تراث الشيخ الحلّيّ تدّثُ، إذ اعتمدتها أصلًا في هذا التحقيق، وقد رجعت إلىٰ النسخة الثانية - التي سيأتي وصفها لاحقًا ـ لأنَّها بخطّ تلميذ المقرّر المرحوم الشيخ محمّد حسين الكلباسيّ تدّثُ استنساخًا منه لنسخة أستاذه الشيخ الحلّيّ تدّثُ ـ كما هو دأبه في استنساخ مؤلّفات أستاذه - واحتمال أنَّه اعتمد في معالجة بعض الأمور الموجودة في نسخة الأصل بالرجوع إليه تدّثُ، خصوصًا عند عدم وضوح بعض الكلمات، أو وجود خرق، أو تلفٍ فيها لنستوضحه منها من أجل الوصول إلىٰ ضبط النصّ بصورة متقنة.

وصف النُّسخ المعتمدة

توفّرت لدينا نسختان من هذا الكتاب:

النسخة الأُولىٰ: بخطّ المقرّر المحقّق الكبير الشيخ حسين الحلّيّ تدّثُ (ت: ١٣٩٤هـ)، التي اعتمدتها أصلًا في هذا التحقيق، وتقع هذه النسخة الفريدة في ستّة مجلّدات:

المجلّد الأوّل: يقع في (٤٠٨) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٥) سطرًا غالبًا.

وأرّخ المقرّر تَتَّتُ تاريخ الشروع في هذه الدورة والتي عبّر عنها بـ(الدورة الأصوليّة 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 الأصوليّة الجديدة إلى نهاية المبحث الأوّل من مباحث الألفاظ.

المجلّد الثاني: يقع في (٢٠٥) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطرًا غالبًا.

وأرّخ المقرّر تَتَّتُ 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 (٢٥٢) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٦) سطرًا غالبًا.

وأرّخ المقرّر تَتَّتُ 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) سطرًا غالبًا.

وأرّخ المقرّر تَتَّتُ 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 الأصول العمليّة إلى نهاية مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

المجلّد الخامس: يقع في (٢٥٢) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٥ إلى ٣٢) سطرًا غالبًا.

وأرّخ المقرّر تَتَّثُ 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 تَتَّثُ من الدورة السابقة للميرزا تَتَّثُ والتي يظهر أنَّها بداية حضوره تَتَّثُ، 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) سطرًا غالبًا.

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

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

وأرّخ تدثُّ تاريخ الشروع فيها: الاثنين: (٢٢ شعبان سنة ١٣٤٩هـ)، إذ ذكر فيه مباحث الاجتهاد والتقليد إلىٰ نهاية الدورة بتاريخ الأربعاء: (١٥ شهر رمضان، سنة ١٣٤٩هـ).

ثُمَّ إنَّ هذه المجلّدات الستة ـ والتي مرَّ وصفها آنفًا ـ هي حصيلة حضور المقرّر تدثُّ علىٰ أُستاذه ما يقارب دورة ونصف تقريبًا أو أكثر، والتي ضمّت الكثير من صفحاتها إحالات علىٰ الهامش، وفيها بعض الحذف والتصويب، وأوراقها مرقّمة من قبله تدثُّ، إلّا المجلّد الخامس والقسم الأوّل من المجلّد السادس، إذ أنَّها غير مرقّمة، وقد ذكر تدثُّ 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 إلىٰ تعطيل الدرس، والتي ستجدها مثبتة في محلّها من هذا الكتاب، كما أنَّه في كثيرٍ من الأحيان يفصل بخطّ مستقيم للتمييز بين الدرس السابق واللاحق، هذا.

مضافًا إلىٰ وجود الكثير من الملاحق أُلصقت في مواضع متعدّدة من قبله تدثُّ كتبها بعد وفاة أُستاذه في فترات متلاحقة وتواريخ مختلفة، منها علىٰ 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 تدثُّ (١٣٢٣ - ١٤١٨هـ) نسخها في حياة المقرّر تدثُّ، وهي موجودة في حيازة نجله سماحة الشيخ محمّد عليّ الكلباسيّ حفظه الله تعالىٰ، ومصوَّرِها 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 (٥ ,٢٣× ١٤)، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطرًا أو أكثر في بعض الأوراق، ولم يُؤرّخ الناسخ تأريخ البدء والانتهاء منه، ويحتوي المجلّد علىٰ بداية الدورة الجديدة إلىٰ نهاية المبحث الأوّل من مباحث الالفاظ.

المجلّد الثاني: تحت رقم (٢١٤٤)، يتكوّن من (٢٦٦) ورقة، وأبعاد الورقة الواحدة (٥ ,١٨× ٥ ,١٣)، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطرًا أو أكثر في بعض الأوراق، ولم يُؤرّخ الناسخ تأريخ البداية، إلّا أنَّه أرّخ تاريخ الانتهاء منه في (صبيحة يوم الاثنين الثاني والعشرين من شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٧٤هـ)، ويحتوي المجلّد علىٰ المبحث الثاني في النواهي إلىٰ نهاية مبحث المجمل والمبيّن.

المجلّد الثالث: تحت رقم (٢٢١١)، يتكوّن من (٤٠٨) ورقة، وأبعاد الورقة الواحدة (٢٥× ١٧)، وفي كلّ ورقة (٢٢) سطرًا أو أكثر في بعض الأوراق، ولم يؤرّخ الناسخ تأريخ البداية، إلّا أنَّه أرّخ تاريخ الانتهاء منه في (٣ ذي الحجّة سنة ١٣٧٤هـ)، ويحتوي المجلّد علىٰ مباحث الأدلّة العقليّة إلىٰ نهاية مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

وهذه النسخة وإن كانت ذات خطٍّ حسن جميل، لكن لم يرد فيها تتمّة مباحث علم الأصول المهمّة من الاستصحاب إلىٰ نهاية مباحث الاجتهاد والتقليد الموجودة في النسخة الأُخرىٰ التي اعتمدناها في تحقيق هذا الكتاب.

هذا، وقد رمزتُ للنسخة التي اعتمدتُ عليها - وهي نسخة المقرّر تدّس - بـ(الأصل)، مع الإشارة في الهامش إلىٰ 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 مُعرضًا عن الاختلافات غير المهمّة وغير المؤثّرة في المطلب كوجود السقط مثلًا.

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

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

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

٥ - تخريج الأقوال والمطالب الفقهيّة والأصوليّة 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 تَتْرُك عن الأصل المقرّر منفصلة عنه بوضعها في الهامش، وأشرنا إلىٰ مواضع التعليق في الأصل بعلامة (*).

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

٩ - بعد مطالعة الكتاب بصورة علميّة دقيقة قمنا بتصحيح بعض الكلمات التي اعتقدنا أنَّها غير صحيحة، أو فيها خلل لغويّ، وأشرنا إلىٰ 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 المؤلِّف أنَّه عنون هذا التقرير بعنوان خاصّ.

١١ - أشرنا إلىٰ ما كان من المؤلِّف تغمّده من تواريخ وأحداث في الأصل بهامش وضع بعد بداية الكلمة الأولىٰ من بداية الدرس.

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

١٣ -قام المعلّق تغمّده نفسه - في بعض الموارد - بذكر المصدر وتخريج المجلَّد والصفحة، وقد أبقينا علىٰ 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 إلىٰ كلّ مورد في محلّه.

١٥ - تقسيم الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ إلىٰ أحد عشر

مجلّدًا 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 تسهيلًا 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 تعالىٰ أن يأخذ بأيدينا لما فيه الخير والصّلاح في الدّنيا والآخرة، ونعوذ باللّه تعالىٰ من شرور أنفسنا، ومن سيّئات أعمالنا، فمن يهده اللّه فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأن يتقبّل مني ذلك بقبولٍ حسن، إنَّه سميع الدّعاء.

كلمة شكر وتقدير

كما أتقدّم بالشّكر الجزيل الثناء الجميل إلىٰ 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، وإلىٰ راعية هذا العمل إدارة (مركز المرتضىٰ لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة) الموقّرة، علىٰ جهودها في حفظ التراث ونشره، وإلىٰ أهليّ وأولاديّ الذين يتحمّلون عبء الضغوط التي أمرّ بها فيعينوني، فلهم جميعًا منّي خالص الشّكر والتّقدير، سائلًا المولىٰ عزّ وجلّ أن يجعل ذلك كلّه شفيعًا لنا يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتىٰ الله بقلبٍ سليم، وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكلت وإليه أُنيب، والحمد لله ربّ العالمين.

وختامًا أتوجّه إلىٰ سيّدي ومولاي فرج الله المنتظر حجّة آل محمَّد أن يلحظنا بعين رعايته، وأن يغمرنا بفيض أنفاسه القدسيّة، وهذا غاية المأمول.

الشيخ مصطفىٰ الحاجّ يوسف أبو الطّابوق

النجف الأشرف

ليلة ولادة رسول الله ﷺ

وحفيده الإمام الصادق عليه السلام

١٧ ربيع الأوّل، سنة ١٤٤٥هـ

نص إجازة آية الله العظمىٰ الميرزا النائينيّ
لآية الله الشيخ الحلّيّ قدّس سرّهما في الاجتهاد والرواية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضل صلواته وأزكىٰ تحيّاته وتسليماته علىٰ من اصطفاه من الأوّلين والآخرين، وبعثه رحمّة للعالمين، مُحمّدٍ وآله الأئمّة الطيّبين الطاهرين، الكهف الحصين، وغياث المضطر المستكين، وعصمة المعتصمين، وملجأ الهاربين، ومنجىٰ الخائفين، واللعنة الدائمة علىٰ أعدائهم أبد الآبدين.

وبعد؛ فإنَّ شرف العلم لا يخفىٰ، وفضله لا يحصىٰ، 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 تعالىٰ في أهل العلم أمثاله، وبلّغه من الدارين آماله. فلقد بذل في هذا السبيل برهةً من عمره، واشتغل به شطرًا من دهره، وقد حضر أبحاثي الفقهيّة والأصوليّة، باحثًا فاحصًا، مجتهدًا باذلًا جهده في كتابة ما استفاده، وضبطه، وتنقيحه، فأصبح وهو بحمد الله تعالىٰ من المجتهدين العظام، والأفاضل الأعلام، وحقّ له العمل بما يستنبطه من الأحكام علىٰ النهج الجاري بين المجتهدين الأعلام، فليحمد الله تعالىٰ علىٰ ما أولاه، وليشكره علىٰ ما

أنعمه به وحباه، فلقد كثر الطالبون وقلّ الواصلون، وعند الصباح يحمدُ القوم السرىٰ، وينجلي عنهم غلالات الكرىٰ.

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 إلىٰ أرباب الجوامع العظام والكتب والأصول، ومنهم إلىٰ 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 تثلّث، 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 سندًا، وأقلّها واسطة ما أرويه عن العلّامة الطباطبائيّ بحر العلوم نُوّر ضريحه بواسطة واحدة). وهو تثلّث سمّىٰ ليّ الواسطة، لكنّي الآن متردّد في شخصه، ولا يسعني استقصاء سائر من كان يروي عنهم فإنّهم كثيرون، ولنقتصر من ذكر مشايخنا في الإجازة علىٰ ذلك، وفيه الغنىٰ والكفاية، والحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضل صلواته وتحياته علىٰ رسوله وآله الطاهرين.

وأوصيك يا ولدي وقرّة عيني بملازمة التقوىٰ والتحذّر من أن

تغرّك الدنيا؛ فإنَّها بحر عميق، وقد غرق فيها عالم كثير، لا ينجو من الغرق فيها إلّا من ركب سفينة التقوىٰ، مراعيًا 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 صلىٰ الله عليه وآله الطاهرين في هذا الشأن، خصوصًا فيما رواه عنه بعد تلاوته ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾، فإنَّ في كثرة التأمّل والتدبّر فيه لشأنًا من الشأن، عصمنا الله تعالىٰ جميعًا من مرديات الهوىٰ، ووفّقنا لما يحبّ ويرضىٰ، ورزقنا التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلىٰ دار الخلود، والاستعداد للموت قبل حلول الفوت، بالنبيّ وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، وأرجوه أن لا ينساني من صالح دعواته إن شاء الله تعالىٰ.

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



صورة إجازة الأستاذ الأعظم إمام المُحققين

الميرزا مُحمّد حسين الغرويّ النائينيّ للشيخ الحلّيّ قدّس سرّهما

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وعليه نتوكل وبه نستعين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فقد شرع حضرة شيخنا الاستاذ الاعظم
حجة الاسلام وآية الله في الانام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني مدّ ظله وأطال عمره
ووفقنا للاستفادة منه في الدورة الاصولية الجديدة في ليلة الثلاثاء وهي التاسعة
من شهر شوال المكرم من السنة الخامسة والاربعين بعد الالف والثلثمائة فهو به نسئل الله سبحانه
وتعالى ان يوفقنا ويرشدنا الى ما فيه صلاحنا انه رؤف رحيم

٩ شوال ١٣٤٥

اعلم انه جرت عادة اهل الفنون انهم يقدمون قبل الشروع في الفن بيان موضوعه وغايته
وذكر تعريفه وازاء الثلاثة يذكرون منهم مقدمة رابعة وهي بيان مرتبة الفن ونفع ما صنعوا في هذه
المزيادة فان هذه المقدمة مما تزيد في الشارع في الفن بصيرة فيه ومنها يظهر على الاجمال موضوعه
وغايته وتعريفه فنقول ان مرتبة هذا الفن اعني فن الاصول بعد غيره من الفنون الادبية اعني
النحو والصرف فان تلك الفنون وان توقف عليها الاستنباط كما يتوقف على المسائل الاصولية
الا ان المسائل الاصولية واقعة في الدرجة الاخيرة من الاستنباط فانها الكبريات التي لو انضمت
اليها صغرياتها لانتجت الحكم الفرعي وح فيكون تعريف فن الاصول انه العلم بالكبريات التي
لو انضمت اليها صغرياتها لانتجت المسئلة الفرعية ولا يرد على هذا التعريف ما يرد
على تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة للاستنباط بما حاصله انا اريد من القواعد الممهدة الخ
ما يكون ممهدا للاستنباط ويكون مختصا به لم يكن التعريف جامعا لخروج اغلب المسائل عنه
وان اريد بذلك ما يكون من فوائد الاستنباط وان لم يكن مختصا به لم يكن التعريف مانعا لدخول
اغلب مسائل الفنون الادبية والفنون الرجالية وبيان عدم ورود هذا الايراد على ما ذكرناه من
التعريف هو ما اشرنا اليه من ان محور كون المسئلة مما يتوقف عليها الاستنباط لا يكون
موجبا لدخولها في فن الاصول ما لم تكن من قبيل الكبرى التي لو انضمت صغراها اليها لانتجت
المسئلة الفرعية وهذا انما يعرف من ملاحظة مرتبة هذا الفن وانه واقع في طريق الاستنباط
في كبراه وعن ذلك يظهر فائدة نصف الفن وبقي الكلام في بيان موضوعه

صورة الصفحة الأولى
لبداية الدورة الأصولية الجديدة بخطّ المقرّر

والحاصل انه في صورة كون شرط الوجوب متقدما زمانا عليه يستحيل ان يكون ذلك الوجوب مستلزما للوجوب بذلك الشرط لان يستلزم لان يتقدم الوجوب المذكور زمانا على علته وهذا المعنى اعني تقدم الوجوب المذكور على علته وان فرضنا صحته باخذ التعقب شرطا او بجعل الشرط منسي التاخر بناء على صحة الشرط المتاخر واغضينا النظر عما فيه من المحالية الا ان محل الكلام هنا هو كون ذلك الشرط داخلا تحت الوجوب المشروط به وهو محال اخر غير محالية الشرط المتاخر وذلك المحالية هي ان الوجوب المعلول لذلك الشرط يستحيل ان يكون فاقدا لعلته التي هي الشرط فان ذلك محالية اخرى غير محالية لزوم تقدم المعلول على علته مضافا الى ما فيه من المحالية من الجهة الثانية وهي ان ما اخذ في الوجوب مفروض الوجود يستحيل ان يكون داخلا تحت ذلك الوجوب هذا تمام الكلام على الترتب في المسئلة الثالثة من مسائل التزاحم ولم يبق من مسائل التزاحم الا مسئلتان الاولى ما يكون ناشئا من تحريم احد المتلازمين وايجاب الاخر فاما كان المتلازم بينهما اتفاقيا كما في حرمة استقبال استدبار القبلة ووجوب استقبال القبلة الثانية ما يكون ناشئا من اتحاد الحرام بالواجب كما في مسئلة اجتماع الامر والنهي في مثل الصلوة في الدار المغصوبة اما المسئلة الاولى فلا يتاتى فيها الترتب اذ لا يعقل ترتب وجوب استقبال القبلة على عصيان حرمة استدبار القبلة فان عصيان التحريم المذكور عبارة عن فعل الاستدبار وهو ملازم لوجود استقبال القبلة فيكون الامر الترتبي مستلزما للتحصيل الحاصل وكذلك الحال في ترتب التحريم على عصيان الامر واما المسئلة الثانية فلا يتاتى فيها الترتب ايضا اذ لا يعقل ترتب الامر بالصلوة على عصيان تحريم الغصب لان مخالفة لا تغصب تحصل بامرين احدهما الغصب الغير الصلوتي والاخر الغصب الصلوتي وترتب الامر المذكور على الاول خارج عن الترتب المبحوث عنه مضافا الى انه يستلزم للامر بغير المقدور حيث انه على تقدير فعل الغصب الغير الصلوتي لا يكون فعل الصلوة مقدورا للكونه مغلوبا لها على تقدير الاشتغال بضدها والثاني هو عين تحصيل الحاصل وقد مر نظير ذلك في المتقدم والمتاخر بالنسبة الى حفظ القدرة هذا تمام الكلام في مسئلة الضد وما يتعلق بها من مسئلة التزاحم ومسئلة الترتب وقد تخلص ان الترتب لا يتاتى الا في مسئلتين من مسائل التزاحم وهما مسئلة الضدين ومسئلة المقدمة المحرمة دون بقية المسائل وبذلك تم الكلام في البحث الاول من مباحث الالفاظ والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين وفي هذه الليلة شرع دام ظله في البحث الثاني وهو بحث النواهي وعنون المسئلة الاولى وهي البحث عن المطلوب النفسي ما هو وبحثنا محرر مما سنقفه منه دام ظله في كتاب اخر ومسئلة نعم ودام ظله العالي وادام توفيقنا للاستفادة منه والاستفاضة بانواره القدسية انه ارحم الراحمين

حرره اقل الطلبة حسن الشيخ علي الحلي عفا الله

في ١٩ ربيع الاول سنة ١٣٤٧

صورة الصفحة الأخيرة
لنهاية المجلّد الأوّل بخطّ المقرّر

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

البحث الثاني في النواهي وفيه مسائل الاولى في مفاد صيغة النهي وفيها جهات من الكلام الجهة الاولى فيما هو المطلوب النهي وحاصل هو تحريم ان لا يفعل او الكف عن الفعل وربما يقبل الثاني بتوهم ان العدم لما كان غير مقدور كان من اللوازم صرف النهي الى طلب الكف وفيه انه لو كان الغرض من كون العدم هو المطلوب ان المطلوب هو عدم ذاته لكان الامر كما ذكر من عدم المقدورية لعدم دخول احداث العدم الازلي تحت القدرة الا انه ليس الغرض هو مطلوبية الحدوث بل الغرض هو مطلوبية بقائه وعدم تقضه وهذه الجهة مقدورة بلا اشكال

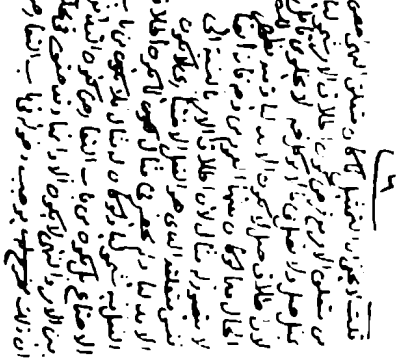
الاربعاء ٢٠ ربيع الاول

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 لان 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 تحت ادة النفي في سياق النفي والنهي وبهذا الفارق يمكن ان المطلوب في باب النواهي هو السلب الكلي دون السلب الجزئي يقع الكلام في الجهة الثالثة وهي ان السلب الكلي في باب النواهي هل هو بحرد خلو صفحة الوجود عن تلك الطبيعة نظير الكلي الطبيعي او ان المطلوب هو احاد السلوب نظير العموم الشمولي الاستغراقي المعبر عنه بالعموم الاصولي ويترتب على ذلك ثمرات منها انه لو عصى النهي واتى المكلف ببعض افراد الطبيعة المنهي عنها فعلى الاول يسقط النهي لعدم التمكن من امتثال النهي بعد ذلك وعلى الثاني يكون العصيان بالنسبة الى الافراد الاخر باقيا بحاله ومنها مسئلة الابدال في باب النواهي وجواز الرجوع الى البراءة في الاقل والاكثر كما في اللباس المشكوك فان على الثاني جاز الرجوع الى البراءة في دوران المشكوك لان كل فرد يكون مطلوب العدم بطلب مستقل بحاله على حدة فانه لو يكون المطلوب الا امرا واحدا بسيطا وهو خلو صفحة الوجود عن الطبيعة ففي دوران الامر 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 مبغوضية الافراد كان ذلك قرينة على ان المطلوب بالنهي هو احاد السلوب دون تحريد السلب الجميع وقد شرحنا ذلك مفصلا في مسئلة اللباس المشكوك ولا فرق في ذلك بين ان يكون للطبيعة المنهي عنها متعلق خارجي مثل لا تشرب الخمر او لا يكون لها متعلق كما في مثل لا تكذب

صورة الصفحة الأولى
للمجلّد الثاني في مبحث النواهي بخطّ المقرّر

وبظهر لك من ذلك انه لو كان للقضية مفهوم وكان التنافي بينها وبين القضية الاخرى المطلقة من جهة ذلك المفهوم كان ذلك خارجا عن باب حمل المطلق على المقيد وكان من باب حمل التعارض بين مفهوم احدى القضيتين ومنطوق القضية الاخرى ومن بظهر انه لو كان القضيتان مقيدتين من حيث نفس التكليف به ومن حيث نفس موضوع التكليف ولكن كان احدى القضيتين مشروطا في الاخرى مطلقا مثل ج وج اذا استطعت فتجاذا نه لو كان للقضية الشرطية مفهوم كان مفهومها معارضا لمنطوق القضية الاخرى لانه من باب حمل المطلق على المقيد ولو لم يكن لها مفهوم بان كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع كان من باب حمل المطلق على المقيد لتحقق التنافي بين القيد والاطلاق باعتبار ان يكون الحج مطلوبا على تقدير الاستطاعة فيستلزم لعدم الرضا بتركه على هذا التقدير وانه في صورة عدم الاستطاعة لا يكون محالا بل ربما يرضى بتركه وبذلك يكون منافيا لما دل على وجوب الحج بقول مطلق نجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد وهذا فيما لو كان التكليف المذكور استحبابيا كما لو لم يكن منافيا للمنع من النزك حتى في صورة وجود الشرط لم يكن منافيا للدليل المطلق وكذلك الحال لو كانت القضية الشرطية مما ذات المفهوم متضمنة للحكم الاستحبابي لم يقع التعارض بين مفهومها ومنطوق القضية الاخرى المطلقة لان الاستحبابات ذات مراتب كثيرة فتعليق مرتبة منها على الشرط الوجوب لانتفاء ذلك المرتبة بانتفاء الشرط لا يكون منافيا لما دل عليه الدليل المطلق من ثبوت الاستحباب ولو عند انتفاء ذلك الشرط وذلك لان ذلك الثابت عند الانتفاء مرتبة اخرى غير هذه المرتبة التي انتفت عند الانتفاء فقد تلخص لك ان المقام بما ذكرنا اجنبية عن باب حمل المطلق على المقيد وعن تعارض المنطوق مع المفهوم فلاحظ وتامل ثم انه تم كلامنا في ذكر الاشارة الى حالية الى المقصد وشرعنا في الكلام على مباحث الالفاظ حامدين لله تعالى وعلى سيد انبيائه وآله الطاهرين صلى الله عليه وعليهم ونسئله تعالى ان يحفظ حضرة مولانا ابية السيد العظمى الاستاذ الاعظم دام توفيقه للاستاذية والاستفادة بامرة

صورة الفراغ صبر السبع على الحلى فتكمل ١٣٤٨ / ١٨



صورة الصفحة الأخيرة
للمجلّد الثاني في تتمّة مباحث المجمل والمبيّن بخطّ المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وعليه نتوكل ومنه نستمد التوفيق والعناية وبه نستعين والصلوة والسلام على اشرف خلقه من الاولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين

المقصد الثالث في الاصول العملية

نتقدم في اول الكتاب نقسم المكلف الى القاطع والظان والشاك وان الكتاب باعتبار هذه الاحوال الى ثلثة مقاصد ونتقدم الكلام على المقصدين الاولين وهذا المقصد الثالث وقد نتقدم ايضا نقسم الشاك باعتبار ما يجري فيه من الاصول الى اربعة اقسام مجرى الاستصحاب ومجرى البراءة ومجرى التخيير ومجرى الاحتياط وقد اورد بناء نتقدم على هذا التقسيم بما حاصله عدم كونه عقليا دائرا بين النفي والاثبات لجواز ان يكون هناك قسم خامس وكان هذا الايراد مبني على النظر في نفس الاصول وان الحصر في الاصول الاربعة المذكورة ليس بعقلي ولكن لم يكن نظر الشيخ قدس سره في هذا التقسيم الى كون الحصر في نفس هذه الاصول عقليا كي يتوجه الايراد عليه بان الانحصار ليس بعقلي بل هو استقرائي وانما كان نظره قدس سره في الحصر الى حصر اقسام الشاك في الاربعة المذكورة ومن الواضح ان الانحصار بها عقلي دائر بين النفي والاثبات فان المراد ان الشاك لما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولا والثاني اما ان يكون جنس التكليف فيه معلوما اولا والاول لما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا اولا ومن الواضح ان كل واحد من هذه التقسيمات عقلي دائر بين النفي والاثبات نعم ان احكام هذه التقسيمات وما يجري استقرائي تابع لما يمكننا افادته من الادلة الشرعية او العقلية على حكم كل واحد منها من الوظائف المقررة عقلا او شرعا فنقول ان الوظيفة المقررة للشك الاول منها وهو ما لوحظ فيه الحالة السابقة هو الاستصحاب والوظيفة المقررة للشق الثاني منها وهو ما لم يكن جنس التكليف فيه معلوما هي البراءة والوظيفة المقررة للشق الثالث منها وهو ما كان جنس التكليف فيه معلوما وكان الاحتياط فيه ممكنا هو الاحتياط والوظيفة المقررة للشق الرابع منها وهو ما كان جنس التكليف فيه معلوما وكان الاحتياط فيه غير ممكن هو التخيير على ابحاث في رد بعض هذه الموارد الى بعض من حيث الوظيفة الجارية فيه مذكورة في الابواب الآتية انشاء الله تعالى وكيف كان فالذي ينبغي هو حصر مباحث الشك في اربعة الاول مبحث البراءة والثاني مبحث الاحتياط والثالث مبحث التخيير والرابع مبحث الاستصحاب كما افاده الشيخ قدس سره في ترتيب هذه المباحث وحصرها في الاربعة المذكورة ونعم ما افاد قدس سره وجزاه الله تعالى عن العلم واهله خير الجزاء

صورة الصفحة الأولى
للمجلّد الثالث في الأصول العمليّة بخطّ المقرّر

الاحد ١٩ ربيع الاول سنة ١٣٤٩ بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وحده نتوكل ومنه نستمد التوفيق والعناية
ومنه نستعين

والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الاولين والآخرين

الكلام في الادلة الشرعية والعقلية المعدة لاستنباط الاحكام الشرعية

قد تقدم في اول مباحث الالفاظ تعريف علم الاصول وانه العلم بالقواعد التي كبرى الاستنباط والغرض من تدوينها كبرى لما هو كونها منتهية الى العمل على وجه يكون النتيجة هي الحكم الشرعي وقد كان ذلك بعد الفراغ من مباحث الالفاظ على ذكر الادلة للاحكام الشرعية وتقسيمها الى الادلة الشرعية والادلة العقلية وقد تقدم الكلام في الاول باخبار الاحاد ونحوها من الادلة الشرعية والثاني بمثل قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ونحو ذلك من الادلة العقلية وحيث ان ذلك لا يخلو من التعرض للاشكال حيث ان الكلام كما عرفت انما هو في الكبريات التي يستنبط منها الحكم الشرعي والدليل على ذلك عدا ما تبع ذلك عن هذا الترتيب وغير ما ينبغي الى جعل الابواب منوطة بالقطع والظن والشك ومراده بباب الظن هو ما يذكر فيه الادلة الظنية وبباب القطع ما يذكر فيه الادلة القطعية وبباب الشك ما يذكر فيه الاصول العملية وبتميز بين ما هو حجة منها وما ليس بحجة والاول منها داخل في القطع بالحكم الشرعي والثاني داخل في باب الشك ومن ذلك يظهر لك انه لا يتوجه عليه الايراد بتداخل الاقسام باعتبار دخول الظن الغير المعتبر في باب الشك ودخول الامارات التي لا تفيد الظن الفعلي في باب الظن مع انه ليس في البين الا الشك بالحكم الواقعي ووجه اندفاع هذا الايراد هو ما عرفت من انه ليس مراده من باب الظن هو ما يبحث فيه عما يفيده الظن الفعلي سواء كان معتبرا او غير معتبر بل مراده بذلك هو ما يبحث فيه عن الادلة الغير المفيدة بنفسها للعلم بل يبحث عن اعتبارها والدليل على عدم اعتباره وبعد ثبوت اعتبار المعتبر منها يكون داخلا قهرا ايضا في باب القطع لكون دليل اعتبار ذلك الدليل موجبا لافادته القطع بالحكم الشرعي كما انه بعد ثبوت عدم اعتبار ما ليس بمعتبر يكون موجبا لدخوله في باب الشك بالحكم الشرعي ومراده بالكلف في قوله فاعلم ان الكلف اذا اطلقت الى حكم شرعي الى آخره هو خصوص المجتهد لانه هو الذي يكون مورد الهدف الاقسام الثلاثة دون المقلد وبذلك يسقط ما ذكره الشارحون من كون المراد بالكلف هو من تتغير عليه التكليف اعني وضع عليه القلم او غير ذلك من التعبيرات ثم ان عبارته في حصر مجاري الاصول وان كانت مضطربة لاختلاف النسخ الخ لا يكون الحصر في بعضها عقليا وانما يكون بين النفي والاثبات الا انه وجه تلك التعبيرات هو ان يقال ان الشك اما ان تكون له حالة سابقة اولا والثاني اعني من لم يكن له حالة سابقة اما ان يكون التكليف عنه معلوما اجمالا اولا والاول اعني من تحقق العلم الاجمالي في حقه اما ان يكون المورد بالنسبة اليه من قبيل الدوران بين المحذورين اولا والاول هو مجرى الاحتياط والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى البراءة وبذلك يكون الحصر عقليا والاصول وان كانت كثيرة الا ان هذه الاربعة هي اصولها والتي تنتهي منها الى الحكم الشرعي والعمل به

صورة الصفحة الأولى
للمجلّد الثالث في الأدلّة الشرعيّة العقليّة لاستنباط الأحكام الشرعيّة

...er of Documents, 19 .
Received
Register No. | From whom | Subject | ٣ Pa

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد

ثم ان التخيير على ثلاثة اقسام اولها التخيير الاصلي الثابت باصل الشريعة وبناءه وجود الجامع الملاكي مع عدم الجامع الخطابي بمعنى عدم وجود جامع عرفي قريب بكون احديه في مرحلة الخطاب واما وجد جامع بين العدلين في مرحلة تحصيل الغرض المترتب على وجودهما معا وهو المعبر عنه بالجامع الملاكي ومرجع التخيير الشرعي الى كون كل من الوجوبين مشروطا بتقدير بعدم وجود متعلق الاخر فيكون وجود احدهما مسقطا لوجوب الاخر ثانيها التخيير الشرعي الناشي عن التزاحم بين المتعلقين والتزام بناء على المختار هو نتيجة اطلاق كل من الخطابين فان كان احدهما اهم من الاخر كان الامر بالاهم باقيا على اطلاقه والامر بالمهم مقيدا بعدم الاتيان بالاهم وهو معنى الترتب وان لم يكن احدهما اهم من الاخر كان اطلاق كل من الخطابين مقيدا بعدم الاتيان بمتعلق الاخر وهو نتيجة ذلك التخيير ويلزم القائل بعدم امكان الترتب القول بتساقط الاطلاقين ان لم يكن في البين اهمية لاحد المتعلقين ولو كان في البين ما هو الاهم نعم وسقط الخطاب المتعلق بالمهم ثالثها التخيير الناشي عن تعارض الدليلين كما في الطرق والامارات بناء على الطريقية واما بناء على الموضوعية فيكون الكلام في تعارض الطريقين هو الكلام في القسم الثاني حرفا بحرف

اما القسم الاول من اقسام الوجوب التخييري فهو على قسمين فالثالث فيه يكون على نحو الاول الثالث في اصل ثبوت الخطاب التخييري كما في بعض اقسام الكفارات التي يشك في ايجابها للكفارة النحو الثاني ان يعلم بتعلق الخطاب بشيء ولكن يشك في كونه على نحو التعيين او انه على نحو التخيير بينه وبين شيء اخر النحو الثالث ان يعلم بتعلق الخطاب بشيئين ولكن يشك في انه على نحو التعيين او انه على نحو التخيير بينهما النحو الرابع ان يعلم بان الشيء الفلاني سقط الامر المتعلق بالشيء الاخر ولكن يشك في انه من باب الاسقاط المحض او انه من باب التخيير بينهما كما في مسئلة الزائد وصلوة الجماعة اما النحو الاول فلا ينبغي الريب في كونه مجرى للبراءة وما ربما يتراءى من ظاهر عبارة الشيخ قده في هذا المقام من التوقف في ذلك مما يقطع بان المراد غير ذلك فان جلالته قده وعلمه في الفقه وذيل عبارته المشتمل على التعليل والتقسيم الى الغير الشرعي والعقلي وكلامه في هذه المسئلة في ذيل مسئلة الاقل والاكثر كل ذلك يشهد بان التوقف في اجراء البراءة انما هو في النحو الثاني واما النحو الاول فهو مما لا كلام لاحد في كونه مجرى للبراءة لكونه من الشك في اصل تحقق ما يجعول شرعا مستتبع للعقاب اما النحو الثاني فالبراءة فيه مبنية على ان نحو التخيير مغاير لنحو الوجوب التعييني من حيث ان الثاني مشتمل على خصوصية شرعية مجعولة موجبة للضيق على المكلف ومستتبعة للعقاب او على ان الوجوب التخييري مشروط بعدم الاتيان بمتعلق الفعلي الاول تجري البراءة وعلى الثاني تجري الاحتياط فبقدر التعييني بالاول والتضيق هو الثاني حيث ان التخييري لبس جهة وهو موجود به في ناحية الايجاب التخييري وانما ينزع عن عدم جعل العدل فيكون الايجاب التخييري شيئا منتزعا عن عدم جعل العدل والبدل كما انه في مقام الاثبات يكون منتزعا من الاطلاق وعدم العطف بأو وبعبارة اخرى الوجوب التخييري في مقام الثبوت يحتاج الى جعل زائد على جعل الايجاب كما انه في مقام الاثبات يحتاج الى بيان زائد على اصل الخطاب بايجاب الشيء

صورة الصفحة الأولى
لبداية الدورة الثانية في أقسام التخيير بخطّ المقرّر

تقدم ذكر اقسام الاستصحاب باعتبار كونه في مورد الشك في المقتضي والرافع باقسامها وتقدم ايضا ان المختار هو حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي وعمدة ما يمكن ان يكون دليلا في باب الاستصحاب هو الاخبار المتقدم ذكرها المشتملة على النهي عن نقض اليقين بالشك والذي افاده السيد قده في الاحتجاج على ما اختاره من الاختصاص بالشك في الرافع ملخصه ان اليقين عبارة عن المتيقن وحيث سلط عليه النقض دل على ان المتيقن المذكور لابد فيه من ان يكون فيه الاستحكام بحيث يصح تعلق النقض به ولا يكون ذلك الا فيما كان الشك فيه من جهة الشك في الرافع دون الشك في المقتضي وبما ورد عليه تبعا لسيدنا الاستاذ الشيرازي قده انه لا داعي لجعل اليقين بمعنى المتيقن بل هو على ظاهره من كونه نفس اليقين وهو وان كان مرآتيا للمتيقن في المعنى العام والقطع والكشف الحاصل من هذه الالفاظ مختلفة الجهات وان كانت لمورد واحد وهو تلك الصفة الواحدة بذاتها فتلك الصورة باعتبار كونها صفة قائمة في النفس علم وباعتبار كونها ضد الشك قطع وباعتبار الرافع هي وباعتبار كونها محكمة مبرمة كان اليقين بحقيقته عليها تكون بتلك الالفاظ متزادفة بل يمكن كل لفظ منها لنفس ذلك المعنى ولكن مع لحاظ جهة خاصة غير ملحوظة فيه عند استعمال اللفظ المعرف بها هو الشان في كل ما يدعى ترادفه من الالفاظ اللغوية تبعا لنهر واحد من محققي اهل اللغة فاليقين وان كان بهذا المعنى العام الا انه اخذ فيه الابرام والاحكام ولذلك يصح تعلق النقض به مع عدم صحة تعلقه بما هو منله في المعنى كالعلم والقطع فسواء كان المتيقن مما لا استعداد للبقاء اولم يكن يكون استعمال النقض صحيحا اذا لم يتعلق بنفس المتيقن وانما تعلقه بنفس اليقين

الاحد ١٨ محرم

وتوضيح المختار يتوقف على تمهيد امور الاول انه قد تقدم ان المتيقن السابق بالنسبة الى عمود الزمان قد يكون محدودا بحد وسقف بناية وقد لا يكون كذلك كما انه بالنسبة الى الزمان قد يكون متيقنا بزمان وقد لا يكون متيقنا والشك في البقاء تارة بالنسبة الى نفس الزمان يكون على اربع صور لان الشك اما ان يكون في تحدد المتيقن واما ان يكون في وجود حد وكل منهما اما ان يكون من قبل الشبهة الحكمية واما ان يكون من قبل الشبهة الموضوعية وهذه الاقسام الاربعة متصورة بالنسبة الى الزمان فان الشك في البقاء قد يكون تارة من جهة الشك في اصل الغاية بان شك في جعل كون المتيقن معيارا تارة يكون من جهة الشك في تحقق ما هو الغاية وكل منهما اما ان يكون الشبهة فيه حكمية واما ان تكون موضوعية فتكون الاقسام ثمانية والمدعى تقدم حجية الاستصحاب في الصورتين الاوليين منها وهما صورتا الشك في التحدد بالزمان بشبهة حكمية وشبهة موضوعية وحجية الاستصحاب في باقي الصور سيتضح مما يراد من الشك في المقتضي ما كان الشك فيه على احدى الصورتين المذكورتين الاوليين فان المتيقن لو شك في وجود الماء مثلا قد يحتمل ان الاستصحاب فيه من قبيل الشك في المقتضي وربما يتوهم ذلك من كلام الشيخ قده في الرد على استدلال النافين بحجية الاستصحاب ولا يخفى ان الشيخ قده وان كان اخر كلامه بعبارة قد يتوهم منها كون الشك في المقتضي الا ان صدر كلامه يدل على ان جهة اشكاله فيه من جهة كونه من قبيل الشك في الموضوع يعني من لم يجد الماء

صورة لصفحة أخرى
للدورة الثانية في مباحث الاستصحاب بخطّ المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد وعليه نتوكل ربه نستمد التوفيق والعناية
وبه نستعين والصلوة والسلام على خير خلقه من الاولين والآخرين محمد وآله الطاهرين
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين

الاثنين ٢٧ شعبان ١٣٤٩

القول في الاجتهاد والتقليد

ان مسئلة الاجتهاد والتقليد وان ذكرت غالبا في الكتب الاصولية بمناسبة انها راجعة الى اعمال القواعد الاصولية بضم الصغريات اليها واستخلاص استنتاج الحكم الفرعي من ذلك ولكن ربما ذكرت في الكتب الفقهية في كتاب القضاء استطرادا الا انها ليست من المسائل الراجعة الى فن الاصول ولا من المسائل الراجعة الى فن الفقه بل هي مسئلة مستقلة تذكر فيها بالمناسبة الشارة اليها وكيف كان فالكلام يقع فيها في مبحثين الاول في الاجتهاد والثاني في التقليد والكلام في المبحث الاول يقع من جهات الاولى ان الاجتهاد وان عرفوه بتعاريف كثيرة وليست هي الا من قبيل التعاريب اللفظية الا ان احسن ما يمكن في تعريفه هو انه ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية او الى ما ينتهي اليه الاصل العملي

ضم الكبريات المنقحة في فن الاصول الى صغرياتها واستنباط الحكم الفرعي من ادلته لا يعرف في شيء من المسائل الاصولية من كونها عبارة عن الكبريات التي لو ضمت اليها صغرياتها لانتجت الحكم الفرعي الثانية في تنقيحه الى المطلق والمتجزي راسخة في امكان كل من التقسيمين اما القسم الاول فلوضوح ان حصول الملكة المذكورة للمارس لبعض الاصول والفقه وانما الثاني فبتضلع امكانه من ملاحظة ابواب الفقه من العبادات والمعاملات وسهولة حصول الملكة المذكورة في النحو الاول لكثرة المنصوص بها وفرقها ما غلب الباحث والمجتهد منهم في النحو الثاني بخصوصه باعتبار قلة المنصوص وانتشار اغلب مسائله على الاعم من القواعد فهو محتاج في تطبيقها على الموارد الى زيادة تلك القوة المعبر عنها بالملكة ومن هنا يظهر لك خصوصية ابواب الخلل في باب الصلوة لاحتياج تلك الابواب الى اعمال القواعد واخذ احكام الموارد من مواردها لاقتدار الذي يحتاج الى قوة تامة وبالجملة ان التجزي في الاجتهاد مما لا ينبغي الريب في امكانه وربما يكون الملكة المذكورة اما بحصل بموهبة الهية فان حصلت تلك الموهبة حصلت في الكل والا فلا وبهذا ان الملكة وان كانت بموهبة الهية الا انها تحصل تلك الموهبة باعتبار قابلية المحل الحاصلة بالموازلة فيمكن ان يكون حصولها مختصا ببعض الابواب دون بعض وانما ربما يتوهم الاشكال على امكان القسم الاول اعني الاجتهاد المطلق مما يرى من التزام بعض المروجين عادة من اساطين الفقهاء فليس ذلك لما شامهم العجز عن استنباط الحكم الشرعي ولو بالوظيفة العقلية عند حصول النوبة اليها بل لما مني به بعض المهمات الآتية من اظهار التقوى في المسئلة التي يجريها الفقيه الممارس لمهمة الثانية في مجتهد الاجتهاد المطلق والمتجزي بالنسبة الى عمل نفس ذلك المجتهد وبالنسبة الى عمل غيره فتواه وحاكميته وقضاءه فيما اجتهد فيه وفي ولاية الشرعية وليس المراد بها وظيفة الامام التي هي عبارة عن كونه عليه السلام اولى بالمؤمنين من انفسهم بل المراد بها هي الولاية الشرعية الحاصلة لمن هو منصوب بالخصوص من قبله عليه السلام

صورة الصفحة الأولى
لمباحث الاجتهاد والتقليد بخطّ المقرّر

الاربعاء ١٥ رمضان ١٣٤٩

الفتوى في الجواز

والحاصل ان مستند البنا، وعدم من قبل الطريق الى الفتوى المتعلقة بالاحكام الشرعية الوضعية وليست هي على نحو الموضوعية كي تدخل ايضا تحت الفتوى بجواز البنا، او بحرمته او وجوبه لتتوجه عليه الاشكال السابق ثم ان للشيخ قده في الرسالة العلمية اليه تفصيلات مفصلة في مايتعلق بمسائل البنا، اغفلها لانحصل لها ربطا لمدار في ذلك الا على الحكم الكلي الكبروي دون الاشخاص الوقايع فنبسط جميع ما افاده قده في ثلاث اقسام

وفي الكلام في مسائل العدول وتبدل الراي 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 بعد نحققه في خصوص ما ذكر من عدم لزوم الاعادة والقضاء في العبادات

اما ما عدى ذلك من مثل الطهارة والنجاسة وصحة العقد وعدمه فالامر في ثبوت ما يوجب الخروج عن مقتضى قاعدة الطريقية من لزوم اعادة العقد ونقض آثار الفتوى السابقة فيما يتعلق بمثل الطهارة والنجاسة في غاية الاشكال والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد واله الطاهرين هذا ما امكنني رسمه مما استفدته منه دام ظله في هذه الليالي على كثرة الاشغال وتشتت البال ولقد فاتني الكثير من ذلك مما لم يمكنني ضبطه وفاتني تحريره او قصر نظري القاصر عن ادراكه ولعل اغلب هذه الذي رسمته مخالف لما افاده دام ظله وانا ارسم ما امكنني من ذلك حسب استعدادي القاصر وزاده استفادة الى منه دام ظله بما يكون ما فاتني اقل استفادة وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم حرره اقل الطلبة حسين الحلي

صورة الصفحة الأخيرة
لمباحث الاجتهاد والتقليد بخطّ المقرّر

ولا يخفى انا هذا انما يتم اذا اقيم البرهان على ان متعلق الارادة الفعلية لابد ان يكون فعليا وحيث انه لابد في متعلق الارادة حين كونه مقدورا من موجب الالتزام بانه لابد في متعلق الارادة الفعلية ان يكون فعليا حيث ان الارادة في فعل الغد حيث لم يكن مقدورا في هذا اليوم لانه مقدور في ظرفه الذي اخذ فيه اعني الغد والقدرة عليه في ظرفه كافية في تعلق الارادة به فعلا لان الشرط في تعلق متعلق الارادة هو كونه مقدورا بالنحو الذي اخذ متعلقا للارادة والمفروض ان هذا الفعل انما وقع متعلقا للارادة بما انه فعل الغد والقول بانه فعل الغد في هذا اليوم كذب انه غير مقدور بل بما انه فعل الغد ومن الواضح انه مقدور وغير مقدور ان اريد به ان فعل الغد يمكن الاتيان به فعلا في هذا اليوم فهو راجع الى انه لابد في كون فعل الغد مقدورا بما انه فعل الغد في هذا اليوم وفي ظرفه لا يعتبر في متعلق الارادة ان يكون مقدورا بهذا المعنى بل يكفي فيه ان يكون مقدورا بالجهد التي اخذ فيها متعلقا للارادة وان اريد ان فعل الغد لا يمكن الاتيان به في غد فلا جهة في كلامه فهو خلاف الوجدان والحاصل ان متعلق الارادة لابد فيه ان يكون مقدورا لكن انما يعتبر القدرة عليه بالجهة التي اخذ فيها متعلقا للارادة واما نحن فنقول فيه انما تتعلق بفعل الغد فلابد ان يكون مقدورا بما انه فعل الغد والقول بانه لابد ان يكون فعل الغد مقدورا في هذا اليوم خلف لما فرضناه من انه لم تتعلق به الارادة بما انه فعل الغد في هذا اليوم بل بما انه فعل الغد وقد اصرحنا هذا كله انه ان قلنا ان متعلق الارادة لا الفعلية لابد ان يكون مقدورا فعلا بمعنى انه يمكن الاتيان به فعلا لم يكن فعل الغد مقدورا بهذا المعنى وان كان المراد انه لابد ان يكون مقدورا في ظرفه الذي تعلقت الارادة بايقاعه فيه بحيث يمكننا في ظرفه ان نأتي به في ذلك الظرف كان فعل الغد مقدورا بهذا المعنى اذ يمكننا في غد ان نأتي بالفعل المقيد بكونه في غد وان كان المراد من كونه مقدورا انه لابد فيه ان يكون الفعل مقدورا فعلا بان نأتي به في ظرفه بحيث تكون القدرة فعلية والفعل المقدور استقباليا فهو وان توهم البعض الا ان الظاهر انه كما لا بد في تحقق القدرة من توافقهما مع المقدور زمانا

ان لا يمكننا الاتيان بالفعل المتعلق به في

كلام استقبالين

الذي تعلقت ارادتنا بايقاعه فيه



صورة لصفحة أخرى
عليها تعليق بخطّ الميرزا النائيني

فقد اتضح لك بطلان التقدير في باب الضيقات ومنها ما نحن فيه من الامر الترتبي وتبين لك ان في الضيق مثل الصوم يكون حصول الشرط والوجوب والامتثال كلها في ان واحد وان كانت مرتبة طوليه كما هو الحال في العلل والمعلولات فانها مهما تكثرت تكون متحدة زمانا وان اختلفت رتبة واما ما نحن فيه من الامر الترتبي فان كان الامران مضيقين كما في الغريقين الذين يكون احدهما اهم من الاخر كان كل من حصول شرط الاهم الذي هو الترتب والامر بالاهم وعصيان ذلك الامر وتحقق الاهم مربا لهم واطاعته واقعة في ان واحد وان اختلفت في الرتبة وكان كل واحد من هذه الخمس متقدما على الاخر رتبة وكان اطلاق الامر بالمهم الشامل في حد نفسه لصورة اطاعة الاهم وعصيانه مقيدا بصورة بالصورة الثانية اعني صورة عصيان الاهم وان كان احد الامرين مضيقا والاخر موسعا كما في ازالة النجاسة والصلوة كانت هذه الامور الخمس ايضا متحدة بحسب الزمان مختلفة بحسب الرتبة الا ان الامر الموسع لما لم يكن في حد نفسه ومتمامه مزاحما للمضيق وانما كان المزاحم له اطلاقه وشموله للفرد الواقع في وقت الازالة لتضيق بحصول ازالتها وكان شمول الامر الموسع لذلك الفرد مطلقا في حد نفسه بعض شمول المذكور مطلقا في حد نفسه شامل لصورة الاتيان بالمضيق وصورة عدم الاتيان به كان مقتضى ما ذكرناه من الترتب تقييد شموله المذكور بصورة عدم الاتيان بالمضيق بمعنى ان اطلاق الموسع وشموله للفرد الواقع في ظرف الازالة يكون مقيدا بعدم الاتيان بالازالة ثم لا يخفى ان الكبرى المسلمة للشرط المتاخر اذ لوا ما ورد في الشريعة مما ظاهره الشرط المتاخر بانه شرط ليس الشرط هو نفس ذلك المتاخر بل جعلوا الشرط هو العنوان المنتزع منه اعني عنوان التعقب ونحوه ونحن لم نقل بهذا التاويل على اطلاقه بل انما نقول به فيما ساعد عليه العرف والادلة الشرعية ففي مثله نلتزم بالكشف الحقيقي وانما يساعد العرف على ذلك فيه كما في باب الاجازة لان الظاهر من الادلة والذي يساعد عليه العرف هو ان نفس الاجازة لها الدخل في ترتيب العاقلة فلا يكون فيها الحمل على ان الشرط هو العنوان المنتزع اعني التعقب ليكون مقتضى القاعدة هو الكشف الحقيقي بل لابد فيها من الحمل على كونها بنفسها مؤثرة وحيث ان ذلك على نحو الشرط المتاخر باطل عنده فانا لم نكن نقول من الكشف الحكمي او النقل الحقيقي الالتزام بان مقتضى القاعدة هو النقل الا ان ظاهرة غرة المبارق وكيف كان فنحن لا نصحح الترتب بجعل العصيان من قبيل الشرط لانا لا نقول به ولا نصححه ايضا بجعل الشرط هو العنوان المنتزع اعني تعقبه بالعصيان لان ذلك خرق ورد الدليل بالخصوص على توجه الامر بالمهم مقيدا بعصيان الاهم بل نصححه على مقتضى القاعدة وان الشرط هو العصيان بنفسه وجوده وتحققه الخارجي زمانا للامر المشروط به وان تاخر عنه رتبة من دون حاجة الى التاخر الزماني كي نحتاج الى الشرط المتاخر او جعل الشرط هو العنوان المنتزع او نحتاج الى تقدير الامر بالمهم قبل حصول شرطه فان هذه الامور كلها مبنية على تنزيل كون الشرط عدم العصيان كون شرط الوجوب ونفس الوجوب وامتثاله متحدة بحسب الزمان

صورة لصفحة أخرى
عليها تعليق بخطّ الميرزا عليّ أقا النائينيّ

لا يخفى ان المقبولة دلت على تاخر مرجحية مخالفة العامة على مرافقة الكتاب بقوله ع
اذا ابيت ان كان الفقيهان الى قوله ع فما خالف العامة ففيه الرشاد لا فانه لو خلينا نحن
وهذه الفقرة لكانت دالة على الترتيب المذكور الان تقدم قوله ع بنظر بما وافق الكتاب والسنة
وخالف العامة فيه بعد على انهما في عرض واحد غاية الامر السائل لجهله ان يجمع بينهما رجع
واحد فلذا سئل عن حكم انفراد احدهما عن الاخر فاجيب بما سمعته بان الباقي وهو مخالفة
العامة ايضا مرجح نعم الرواية الرابعة من الروايات التي ذكرها الشيخ قده تدل على تاخر
مرجحية مخالفة العامة عن موافقة الكتاب وبذلك تقدم على المقبولة من جهة دلالتها على
كونهما في عرض واحد وان كان المقبولة مقدمة عليها في دلالتها على تقدم مرجحية الشهرة
على مخالفة العامة

اقول ولم نظفر في هذه الليلة امورا ذكرناها فيما تقدم الاول ان هذه المرجحات اعني الصدور
والجهة والمضمون لا اشكال في كونها مرتبة وان كل واحد من هذه الامور اذا تعارضا فالاصل الجاري
في الاول اصالة الصدور وفي الثاني اصالة كون الكلام صادرا لبيان الواقعي لا للتقية وفي الثالث
اصالة وجوب اتباع ظاهر المراد ونعني بالاصل الاول بالاصالة الصدور وبالثاني بالاصل
الجهتي وبالثالث بوجوب الاتباع ثم ان المرجح في مقام المعارضة يمكن ان يكون مخصصا للاصل
الجاري في المعارض الاخر كما يمكن ان يكون مخصصا لاول ثالث الاصول المرتبة كما يمكن ان يكون
مخصصا لاخرها ووسطها مثلا كون احد الخبرين مخالفا للعامة يمكن ان يخصص اصالة الصدور
في الاخر وبخروجه عن عموم اصالة الصدور وموجبا للحكم بعدم صدوره ويمكن ان يكون مخصصا
لاصالة الاصل الجهتي في الاخر وموجبا لخروجه عن عموم ان الاصل في كل كلام ان يكون لبيان الواقع
وموجبا لكون الحكم بكون الاخر صدر تقية ويمكن ان يكون مخرجا له عن الاصل الثالث وهو وجوب
الاتباع وموجبا للحكم بعدم وجوب اتباعه فعلى الاول يكون مرجحا في مقام الصدور وعلى الثاني يكون
مرجحا جهتيا وعلى الثالث يكون مرجحا مضمونيا وهذه الاحتمالات الثلاثة وان كانت متساوية
في الامكان العقلي الا ان المرجح انما يكون مرجحا مخصصا للاصل الجاري في الاخر ولا يخصص الاصل
الجاري في المرتبة السابقة او المرتبة اللاحقة الا بدليل فانه يمكن ان يكون جميع هذه المرجحات
مرجحات لصدور احدى الروايتين على الصدور الاخرى فتدبر فيما ذكرنا

الامر الثاني قد تقدم منا ان التقية لا معنى للتعبد بصدور ما هو تقية وجعل هذا الدين فتقدم
ان ما كان في حد نفسه بنوعي انا صادر تقية كما في بعض الاخبار الظاهرة في الصريحة في
التقية لا معنى للتعبد بصدورها فالتقية السابقة على الحكم بالصدور تكون مانعة عن
الحكم بالصدور واما الحكم بالتقية الناشئ عن الحكم بالصدور فلا يعقل ان يكون مانعا عن الحكم
بالصدور للفرق الواضح بين ما هو سابق على الصدور فيكون مانعا عن الحكم به وبين ما هو
مترتب عليه وناشئ عنه فلا يعقل ان يكون مانعا عنه وما نحن فيه من قبيل الثاني
فان الخبر الموافق للعامة ليس في حد نفسه مع قطع النظر عن الحكم بصدوره في مقام المعارضة
مع ما هو المخالف لها شبيها لكونه تقية كي لا يمكن الحكم بصدوره واما بالحكم بكونه تقية عند الحكم
بصدوره في مقام المعارضة مع ما هو مخالف لهم مع عدم المرجح الصدوري لاحد الطرفين بعض

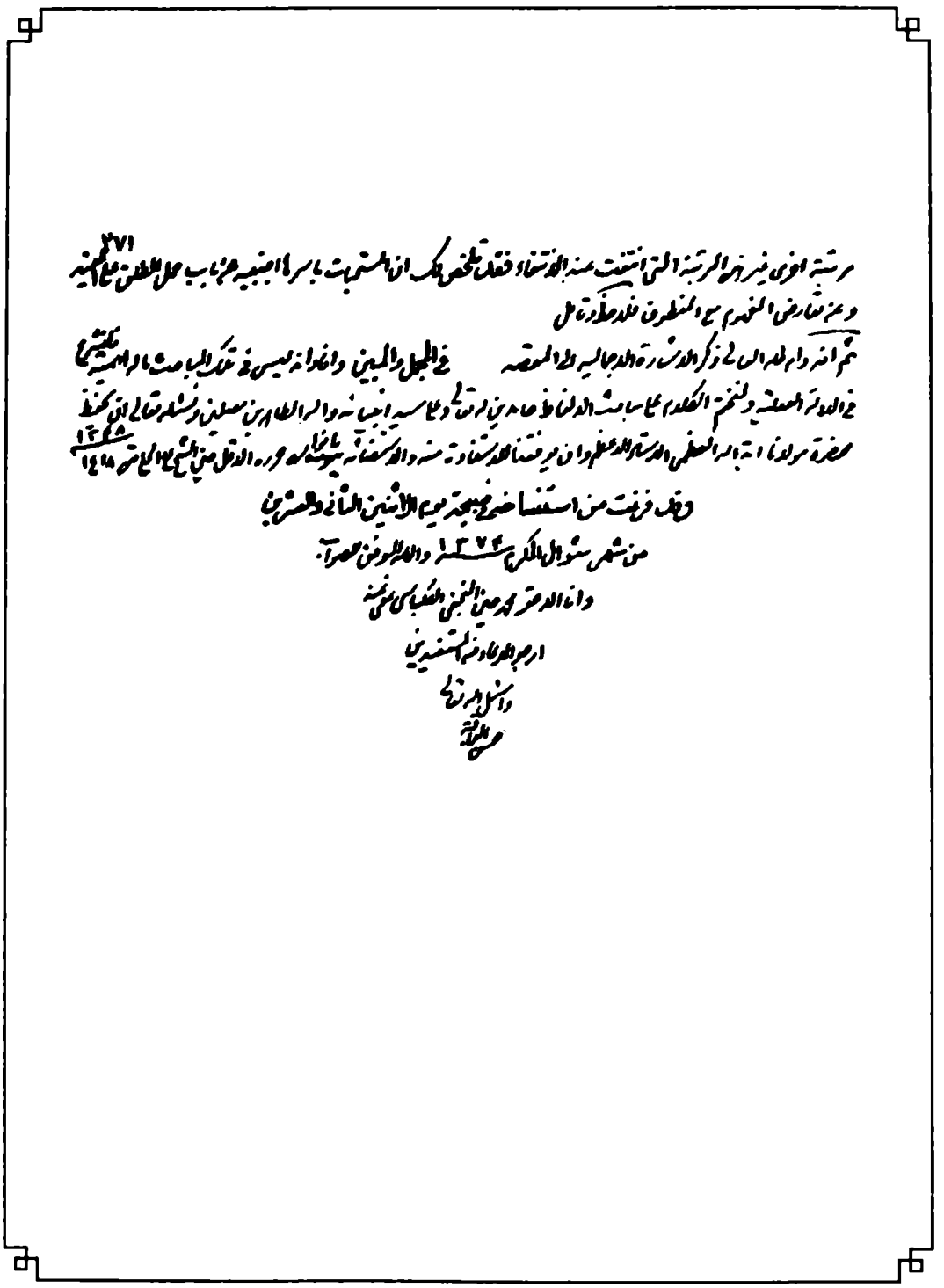
هذا
هو المجلد الاول من
تقريرات شيخنا المحقق النائيني قدس سره
بقلم تلميذه شيخنا الاستاد الحلي ادام الله ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وعليه نتوكل وبه نستعين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فهذه شرح حضرة شيخنا الاستاد اعظم حجة الاسلام وآية الله في الانام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني مد ظله وادام عمره ودولته للاستفادة منه في هذه الدورة الجديدة الاصولية في مسجد الشيخ وهي السابعة منذ شرع المكرم من السنة الى الخمسة والاربعين بعد الالف والثلثمائة هجرية نسئل الله سبحانه وتعالى ان يوفقنا ويرشدنا الى ما فيه صلاحنا انه رؤف رحيم

٩ شوال سنة ١٣٤٥

اعلم انه قد جرت عادة اهل الفنون انهم يقدمون قبل الشروع في الفن بيان مرسومه وغايته وذكر موضوعه والمراد بالموضوع هنهنا معناه الاعم وهو بيان مرتبة الفن والنظر فيما صنعوا في هذا الزمان فان هذه المقدمة مما تزيد في البصيرة في الفن بصيرة فيه ومنها يظهر حال الرجال مرسومه وغايته وتعريفه فنقول ان مرتبة هذا الفن اعني فن الاصول بعد تحريره من الفنون الادبية اعني علوم العربية فان تلك الفنون وان توقفت عليها الاستنباط التي تقع في المسائل الاصولية الا ان المسائل الاصولية واقعة في الدرجة الاخيرة من الاستنباط فانها الكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها لانتجت الحكم الشرعي وقع فيكون حاصل تعريف فن الاصول انه العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها لانتجت النتيجة الشرعية ولا يرد على هذا التعريف ما ربما يورد على تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة للاستنباط بما حاصله انه ان اريد من القواعد الممهدة ما يكون ممهدا للاستنباط ويكون منتهاه الى نتيجة التعريف حينئذ دوري اذ يصير السائل عن ذلك ان اريد بذلك ما يكون من فوائد الاستنباط وان لم يكن منتهاه الى نتيجة لم يكن التعريف جامعا لدخول اغلب مسائل الفنون الادبية والفنون الرجالية وبيان عدم ورود هذا الايراد على ما ذكرناه من التعريف

صورة الصفحة الأولى
من المجلّد الأوّل من النسخة الثانية



صورة الصفحة الأخيرة
من المجلّد الثاني من النسخة الثانية

صورة الصفحة الأخيرة
من المجلّد الثالث من النسخة الثانية



[المباحث اللفظيّة[1]]

(١) إنّما عبّرنا بالمباحث اللفظيّة لما سيأتي منه بعد إكمال الأمور الأحد عشر من التعبير عن مباحث الأوامر، والنواهي، والمفاهيم، والعام والخاص، والمجمل والمبيّن، والمطلق والمقيّد بالمباحث الأصولية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وعليه نتوكّلُ وبه نستعين، والصلاةُ والسلام علىٰ خيرِ خلقهِ محمَّدٍ وآله الطيِّبين الطاهرين.

وبعد، فقد شرع حضرةُ شيخنا الأستاذ الأعظم، حجّة الإسلام وآية الله في الأنام الميرزا، محمّد حسين الغرويّ النائينيّ «مدّ الله ظلّه وأطال عمره» ووفّقنا للاستفادة منه في هذه الدورة الأصوليّة الجديدة في ليلة الثلاثاء، وهي التاسعة من شهر شوّال المكرّم من السنة الخامسة والأربعين بعد الألف والثلاثمائة هجريّة، نسأل الله سبحانه وتعالىٰ أن يوفّقنا ويرشدنا إلىٰ ما فيه صلاحنا، إنَّه رؤوف رحيم[1].

اعلم: أنَّه قد جرت عادة أهل الفنون أنَّهم يقدّمون قبل الشروع في الفنّ بيان موضوعه، وغايته، وذكر تعريفه، وأزاد المتأخّرون منهم مقدّمة رابعة، وهي بيان مرتبة الفنّ، ولنعم ما صنعوا في هذه الزيادة، فإنَّ هذه المقدّمة ممّا تزيد في الشارع في الفنّ بصيرة فيه، ومنها يظهر علىٰ الإجمال موضوعه، وغايته، وتعريفه.

---

(١) أرّخ المقرّر تدشّن بداية الشروع في هذه الدورة الثلاثاء: (٩ شوّال، ١٣٤٥هـ).

الأمر الأوّل في مرتبة علم الأصول وتعريفه وموضوعه

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

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

تعريف علم الأصول

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

وإن أريد بذلك ما يكون من فوائده الاستنباط، وإن لم يكن مختصًّا به لم يكن التعريف مانعًا؛ لدخول أغلب مسائل الفنون الأدبيّة، والفنون الرجاليّة.

وبيان عدم ورود هذا الإيراد علىٰ ما ذكرناه من التعريف هو ما أشرنا إليه من أنَّ مجرّد كون المسألة ممّا يتوقّف عليها الاستنباط لا يكون موجبًا لدخولها في فنّ الأصول ما لم تكن من قبيل الكبرىٰ التي لو انضمَّت صغراها إليها لأنتجت المسألة الفرعيّة.

---

(١) القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٣٣، والفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٩.

(٢) قوله: (إن) من نسخة (ب).

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

وبقي الكلام في بيان موضوعه.

فتلخّص[1]: أنَّ جميع ما يتوقّف عليه الاستنباط ممّا عدا المسائل الأصول إنَّما هو من قبيل المقدّمات الإعداديّة، وإنَّما المقدّمة الأخيرة هي المسألة الأصوليّة؛ فإنَّها هي الكبرىٰ التي لو انضمَّت إليها صغراها لأنتجت المسألة الفرعيّة.

في موضوع علم الأصول

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

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

ومنشأ إشكالهم أنَّه لو كان من الذاتيّة للزم أن يُبحث في الفنّ عنه، مع أنَّه ليس مختصًّا بموضوع ذلك الفنّ، بل كما يعرضه يعرض قسيمه الداخل في ذلك الجنس، فتكون المسألة الواحدة الباحثة عن العارض بواسطة الجنس من مسائل الفنّين؛ فإنَّ المسألة الباحثة عن العارض بواسطة الحيوان لا تكون مختصّة بالفنّ الذي يكون موضوعه الإنسان - مثلًا - بل كما تكون من مسائله تكون

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيٰ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ شوّال، ١٣٤٥هـ).

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

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

من مسائل الفنّ الذي يُبحثُ فيه عن الفرس - مثلًا - وهذه إحدىٰ الجهات التي ينبغي أن نتعرّض لها في هذا المقام.

الجهة الثانية: أنَّ 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: أنَّ الحيثيّة معتبرة، وحينئذٍ فلا مانع من كون العارض بواسطة الجنس عارضًا ذاتيًّا؛ فإنَّ ما تخيّل من لزوم اشتراك فنّين في مسألةٍ واحدة لوحدة المعروض الذي هو الجنس حينئذٍ غير لازم؛ لما ذكرنا من التميّز بالجهة والحيثيّة، بأنَّ البحث عن ذلك الجنس في هذا الفنّ من هذه الجهة، والبحث عنه في الفنّ الآخر من جهة أخرىٰ.

كما أنَّه بعد اعتبار الحيثيّة المذكورة يرتفع الإشكال من الجهة الثانية؛ لأنَّ تلك الموضوعات الخاصّة وإن كانت من جهة خصوصيّتها أخصّ من موضوع الفنّ، إلّا أنَّ المدار لمّا كان علىٰ الحيثيّة، فتكون هي الجهة الجامعة بين تلك الموضوعات الخاصّة، فتجرّد الموضوعات عن الخصوصيّات المذكورة، وبعد تجريدها عنها تكون متّحدة مع الموضوع، ويكون العارض عليها عارضًا علىٰ الموضوع.

في الفرق بين العوارض الذاتيّة والغريبة

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

الجهة الأولى: أنَّ 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 عرضًا غريبًا.

الجهة الثانية: أنَّه رُبّما يُشكل على جعل المائز بين الفنون هو الموضوع بأنَّه رُبّما تشترك فنون متعدّدة في موضوع واحد، كما في علوم العربيَّة؛ فإنَّ الموضوع فيها جميعًا هو الكلمة.

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

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

الجهة الرابعة: أنَّهم استشكلوا من جعل العوارض المترتّبة من العوارض الذاتيّة، مثل «التعجّب»، و«الضحك» العارضين على الإنسان بتوسّط كونه مدركًا، فإنَّ الإدراك وإن كان عارضًا ذاتيًّا، إلّا أنَّ التعجّب لمّا كان بتوسّط الإدراك، والضحك بتوسّط التعجّب لم

---

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

يكونا عارضين ذاتيّين، وبناءً عليه، فكيف يكون البحث عن مثل هذه العوارض بحثًا عن العوارض الذاتيّة؟

والجواب عن هذه الجهات الأربع هو ما تقدّم[١] من أخذ الحيثيّة.

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

أحدها[٢] ويعبّر عن النحو الأوّل بالجهة التعليليّة، وعن النحو الثاني بالجهة التقييديّة، وعن النحو الثالث[٣].

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 مغايرًا 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 (٨٤) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار سطرٍ واحد.

الكلام في المعنىٰ الحرفيّ

الأمر الثاني الكلام في المعنى الحرفيّ

والكلام فيه في مقامين:

الأوَّل: في حقيقة معناه، وبيان الفرق بينه وبين الاسم.

والمقام الثاني: في بيان أنَّه جزئيّ أو كلّيّ.

المقام الأوَّل في حقيقة المعنى الحرفيّ

أمّا المقام الأوَّل، ففيه أقوال ثلاثة:

الأوَّل: أنَّه متّحد مع الاسميّ بالهويّة، والفرق بينهما في مرحلة الاستعمال؛ فإنَّ الأوَّل يُلحظ في تلك المرحلة مستقلًّا، والثاني يُلحظ فيها غير مستقلّ، وهو خيرة الكفاية[1]، ونسب إلىٰ الرضيّ[2].

الثاني: أنَّه لا معنىٰ له أصلًا، وإنَّما هو علامة علىٰ معنىٰ في الغير، ونسب إلىٰ الرضيّ[3] أيضًا.

وهذان القولان بين إفراط وتفريط.

والمختار لنا هو القول الثالث وهو أنَّه ذو معنىٰ مغاير لمعنىٰ الاسم بالهويّة، وحاصله: أنَّ الأسماء كلّها حاكية لمعانيها، وأمّا الحروف فليس لها معنىٰ تحكيه، وإنَّما هي موضوعة لإيجاد معانيها وإحداثها.

وهذا القول للمحقّق صاحب الحاشية[4]، وقد سبقه إليه بعضهم، إلّا أنَّ صاحب الحاشية لم يجزم بذلك في جميع الحروف،

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٦.

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

(٣) المصدر نفسه.

(٤) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ١٤٥.

بل إنَّما قال بذلك في بعض الحروف[١]، 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 بذلك[٢] فيها بتخيّل أنَّ النسبة محكيّة بتلك الحروف.

ولكنّ الحقّ أنَّ جميع الحروف موجدة لمعانيها غير حاكية لها.

أمّا القسم الأوَّل منها فواضح، وأمّا القسم الثاني فإنَّها وإن كانت للنسبة، إلّا أنَّها غير حاكية عن النسبة الواقعيّة، بل هي موجودة للنسبة بين المفهومين في مقام الاستعمال[٣].

وهذه النسبة إن طابقت الواقع كان الكلام صادقًا، وإلّا كان الكلام كاذبًا؛ فإنَّ الألفاظ الاسميّة إنَّما تدلّ علىٰ نفس معانيها، والأدوات النسبيّة تكون رابطةً لبعضها مع بعض بنحوٍ من أنحاء الربط، ويكون المجموع المركّب مفيدًا لمعنىٰ مطابق للواقع، أو غير مطابق له.

في معاني الحروف النسبيّة وغير النسبيّة

أفاد (دام ظلّه): أنَّ الأسماء علىٰ 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

---

(١) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ١/ ١٨٩.

(٢) كذا في النسختين.

(٣) يُنظر: المقالات الغرويّة في تحقيق المباحث الأصوليّة: ١٠٠، وكتاب المشتقّات: ١٣، وما بعدها.

الاسم والفعل لا يخطر معناها في ذهن السامع.

وتفصيل[١] ما تقدّم: أنَّ الحروف علىٰ قسمين: نسبيّة، وغير نسبيّة، مثل حروف «الترجّي»، و«التمنّي»، و«الاستفهام»، ونحوها.

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

وأمّا القسم الأوَّل: فالكلام فيه يتوقّف علىٰ شرح النسبة، وبيان أقسامها.

فنقول: النسبة هي الربط الخاصّ الواقع بين المنتسبين، وأوَّل مراتب النسبة هي نسبة الفعل إلىٰ فاعله، فإنَّ وجود العرض بنفسه، أو لنفسه عين وجوده لمعروضه، أو في موضوعه؛ فإنَّهم عرّفوا الجوهر: «بما لا يحتاج في وجوده إلىٰ موضوع»، وعرّفوا العرض: «بما يحتاج وجوده إلىٰ موضوع يتقوّم به»[٢].

وقالوا: إنَّ وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه، فأوَّل مراتب وجود العرض هو وجوده في نفسه، ووجوده في نفسه لمّا كان عين وجوده لموضوعه، كان أوَّل مراتب وجوده هو وجوده لموضوعه وفي موضوعه، وذلك هو الذي تتضمّنه الجملة الفعليّة المتضمّنة لنسبة الفعل إلىٰ فاعله، ولذلك قيل: إنَّ الأصل في

---

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

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

المرفوعات هو الفاعل[١].

ثمّ تتفرّع على هذه النسبة النسبةُ التي تتضمّنها الجملة الاسميّة، مثل «زيدٌ قائم» فإنَّه بعد لحاظ وجود العرض الذي هو القيام - مثلًا - لموضوعه الذي هو «زيد» يلاحظ ذلك الموضوع - أعني «زيدًا» - متّصفًا بذلك العرض الذي هو القيام فيؤخذ القيام عنوانًا لـ«زيد»، ويحمل عليه، فيقال: «زيدٌ قائم».

هذا فيما كان المحمول عارضًا على الموضوع، وأمّا فيما كان ذاتيًّا 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[٢]، 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.

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

---

(١) يُنظر: شرح الرضيّ على الكافية: ١/ ١٨٥.

(٢) يُنظر: صفحة (١٧٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

ثـمّ إنَّـك بعـد أن عرفـت أنَّ الأصـل في النسـبة هـي النسـبة الفاعليّـة - أعنـي نسـبة العـرض إلـىٰ معروضـه - وإنَّ النسـبة الحمليّـة المتضمّنـة لحمـل المشـتقّ مـن ذلـك العـرض علـىٰ معروضـه متأخّـرة رتبـة عـن النسـبة الأولـىٰ، تعـرف أنَّ نسـبة العـرض إلـىٰ باقـي متعلّقاتـه ممّـا وقـع عليـه، أو فيـه، أو لـه، وغيـر ذلـك مـن متعلّقـات الفعـل كلّهـا متأخّـرة عـن كلا النسـبتين المذكورتيـن.

في الفـرق بـين الظـرف المستقرّ واللغو

ثـمّ اعلـم: أنَّ مـن جملـة مـا هـو مـن متعلّقـات الفعـل - ممّـا ينسـب إليـه - الظـرف والجـار والمجـرور، وقـد قسّـموا ذلـك إلـىٰ الظـرف المسـتقرّ، والظـرف اللغـو، وينبغـي أن يكـون مرادهـم مـن المسـتقرّ مـا يكـون متضمّنًـا لإحـدىٰ المقـولات كـ«الأيـن» ومقولـة «متـىٰ» مثـل «زيـد في الـدار» المتضمّـن لمقولـة «الأيـن» وهـذا معنـىٰ قولـه: «ناويـن معنـىٰ كائـن أو اسـتقرّ»[1]؛ إذ ليـس المـراد أن يُقـدّر في ذلـك لفـظ «كائـن» أو «اسـتقرّ»، بـل المـراد أنَّ ذلـك - أعنـي الإخبـار بالظـرف أو الجـار والمجـرور - في مثـل «زيـد في الـدار» يتضمّـن الكـون والاسـتقرار في الـدار، وهـو المعبّـر عنـه بمقولـة «الأيـن».

ومرادهـم مـن اللغـو مـا يكـون متمّمًـا لإضافـةٍ أخـرىٰ، مثـل «ضُـرِب زيـدٌ في الـدار»؛ فإنَّـه في مثـل ذلـك ليـس بنفسـه مقولـة مـن المقـولات كـي يكـون مسـتقرًّا، بـل هـو متمّـم لإضافـةٍ أخـرىٰ، وهـي نسـبة العـرض إلـىٰ معروضـه، ومبيّـن أنَّ تلـك النسـبة والإضافـة واقعـة في الـدار، فيكـون ظرفًـا لغـوًا.

---

(١) شرح ابن عقيل: ١/ ٢٠٩.

ثمّ إنَّ من الحروف الجارّة ما يمكن أن يكون مستقرًّا، كما يمكن أن يكون لغوًا، وذلك، مثل لفظ «في»، ومنها: ما لا يكون إلّا لغوًا، مثل «من» و«عن» ونحوهما، فإنَّ ما هو من هذا القبيل ممّا لا يمكن أن يقع مستقرًّا؛ لعدم إمكان وقوعه بنفسه إحدىٰ الإضافات، وإنَّما يكون متمّمًا لإضافةٍ أخرىٰ، وحينئذٍ فلا يكون إلّا لغوًا دائمًا، أمّا ما لا يكون إلّا مستقرًّا، فالظاهر لا وجود له.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنَّ هذه الجمل المتضمّنة لهذه النسب علىٰ اختلافها لا يكون ما اشتملت عليه من هيئة أو حرف حاكيًا عن شيء، وإنَّما يكون الحاكي هو طرفاها - أعني المنسوب والمنسوب إليه - وأمّا نفس النسبة فإنَّما يُوجدها الهيئة أو الحرف بين مفهوميّ المنتسبين.

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

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

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ القول بأنَّ الحروف موجدة لمعانيها رُبّما كان

---

(١) يُنظر: المطوّل: ٣٧.

جعل الآليّة والاستقلاليّة من عوارض الاستعمال وشرط الوضع

ولا[1] **بأس** بالتعرّض لما قيل: في هذا المقام تصحيحًا للقول من أنَّ معنىٰ الحرف متّحد مع معنىٰ الاسم بالهويّة، وأنَّ الآليّة، كالاستقلاليّة شرط الواضع[2].

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 شرطًا في الوضع، وتوجيه عدم صحّة استعمال أحدهما في مورد الآخر بذلك[3]، وإنَّه

عينُ القول الثاني - أعني القول بأنَّها لا معنىٰ لها - حيث إنَّه بناءً علىٰ ذلك لا يكون تحت لفظ «الحرف» شيء أصلًا، وإنَّما يكون نسبة الحرف إلىٰ المعنىٰ الذي يُوجده، كنسبة المؤثّر إلىٰ أثره، والعلّة إلىٰ معلولها، وفي الحقيقة نسبة الحرف إلىٰ ذلك المعنىٰ هي بعينها نسبة آلة التأثير إلىٰ الأثر، فلا يكون الحرف في إحداث ذلك المعنىٰ وإيجاده إلّا من قبيل السكين في كونها آلة في إيجاد قطع الشيء، فكما لا يصحّ أن يُقال: إنَّ السكين معناه القطع، فكذلك لا يصحّ أن يُقال: إنَّ معنىٰ الحرف هو ذلك المعنىٰ الذي يُوجده.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوُّن هذا المقطع من البحث الأحد: (٢١ شوّال، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٧.

(٣) أيّ بسبب الاختلاف في أصل الوضع، فتكون الآليّة والاستقلاليّة من عوارض الاستعمال.

وإن لم يكن استعمالًا في غير ما وضع له، إلّا أنَّه استعمال بدون وضع؛ لتخلّف شرط الوضع - فهو أيضًا لا محصّل له؛ فإنَّه مضافًا إلىٰ ما تقدّم من الإشكال علىٰ شرط الواضع[1]، يرد عليه: لزوم كون الموضوع، بل المستعمل فيه هو القدر المشترك بين الملحوظ آليًّا، والملحوظ استقلالًا.

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[2] **تلخّص لك:** أنَّ الحقّ في المعنىٰ الحرفيّ هو القول الثالث، وهو أنَّ الحروف بأسرها موجدة لمعانيها بخلاف الأسماء؛ فإنَّها بأسرها حاكية عن معانيها مخطرة لمفاهيمها في ذهن السامع، فيكون

نعم، لو كان المراد لأرباب القول الثاني: أنَّ الحرف لا أثر له، كما أنَّه لا معنىٰ له، وإنَّما هو صرف العلامة؛ لحصل الفرق بينه وبين هذا الذي أفاده (دام ظلّه)؛ فإنَّه بناءً علىٰ ما أفاده (دام ظلّه) وإن لم يكن للحرف معنىٰ تحت لفظه، إلّا أنَّه يؤثّر أثرًا نسمّيه معنىٰ له تسامحًا وتساهلًا.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٧.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ شوّال، ١٣٤٥هـ).

المعنىٰ الذي يوجد بالحرف من قبيل المصداق الخارجيّ، والمعنىٰ الاسميّ من قبيل المفاهيم.

كما يتّضح لك هذا الفرق في مثل «الترجيّ» الحاصل بكلمة «لعلّ» في مثل «لعلّ زيدًا 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 المعنىٰ الحرفيّ الذي هو ثالث الأقوال.

الركن الثاني أنَّ المعنىٰ الاسميّ له في حدّ نفسه تحقّق في موطنه قبل الاستعمال، فأيّ اسمٍ تفرضه من الأسماء له معنىٰ ومفهوم متحقّق في موطنه ولو في عالم الاعتبار، ويكون ذلك الاسم حاكيًا عنه عند استعماله فيه، ولا يتوقّف تحقّق ذلك المعنىٰ علىٰ الاستعمال، بخلاف الحرف فإنَّه لا تحقّق لمعناه قبل الاستعمال، وإنَّما يكون تحقّقه عند الاستعمال.

الركن الثالث أنَّ المعنىٰ الحرفيّ بجميع أنواعه لا موطن له إلّا الاستعمال، فيكون قوامه هو الاستعمال، والمعنىٰ الاسميّ له في حدّ نفسه موطن غير الاستعمال، وإن فرض أنَّه يُوجد عند الاستعمال، فالبيع الموجَد بقول القائل: «بعتُ» في مقام الإنشاء وإن كان وجوده بهذه الجملة الإنشائيّة، إلّا أنَّ وجوده بذلك لا يكون مثل وجود المعنىٰ الحرفيّ في كون موطنه الاستعمال، بل إنَّ 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 إلىٰ المتكلّم، فإن كان إلقاء تلك الجملة في مقام الحكاية والإخبار عن بيعٍ وقع فيما مضىٰ 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 إنَّ مجموع «بعتُ» الإنشائيّة مادّة وهيئة وإن كانت موجدةً للبيع، كما أنَّ الحروف موجدة لمعانيها، إلّا أنَّ الحروف إنَّما 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: إنَّ مادّة البيع في «بعتُ» الإنشائيّة من قبيل الحروف في كون معناها إيجاديًّا، فلا يحصل الفرق بين هذا المعنىٰ الاسميّ وبين المعاني الحرفيّة لكون الجميع معانٍ إيجاديّة، وذلك للفرق الواضح بينها.

أمّا أوّلًا: فلما عرفت من أنَّ معنىٰ مادّة البيع في «بعتُ» الإنشائيّة ليس هو ذلك البيع الذي يُوجد بهذه الجملة، بل إنَّ معناها هو

مفهوم البيع الكلّيّ، فلا يكون معنىٰ المادّة إيجاديًّا.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ البيع الخارجيّ الحاصل بقول القائل: «بعتُ» الإنشائيّة إنَّما هو نتيجة مجموع المركّب من المادّة والهيئة في مقام الإنشاء، وهو وإن كان حاصلًا بإلقاء هذه الجملة في ذلك المقام، إلّا أنَّه لا يشترك مع المعنىٰ الحرفيّ في أنَّه لا موطن له إلّا الاستعمال، وإن شاركه في أنَّه إيجاديّ؛ وذلك لما عرفت[1] من أنَّ للبيع المذكور موطنًا في عالمه الذي هو عالم الاعتبار، فلا يكون موطنه هو الاستعمال.

وبالجملة: ففرق واضح بين معنىٰ الهيئة، وذلك البيع الذي تُوجِده هذه الجملة المركّبة من مجموع المادّة والهيئة؛ فإنَّهما وإن كان كلّ منهما إيجاديًّا، إلّا أنَّ الأوَّل لا موطن له إلّا الاستعمال، والثاني له موطن في عالمه غير موطن الاستعمال.

لا يُقال: إنَّ معاني الحروف النسبيّة وإن كان لا موطن[2] إلّا الاستعمال، إلّا أنَّ معاني الحروف غير النسبيّة، مثل «لعلّ» للترجّي لها موطن غير موطن الاستعمال؛ فإنَّ الترجّي الحاصل بكلمة «لعلّ» له في حدّ نفسه موطن في عالم الاعتبار، كما أنَّ للبيع المذكور موطنًا كذلك[3].

لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك؛ فإنَّه لا موطن للترجّي المذكور إلّا

---

(١) يُنظر: صفحة (٩٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

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

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ١٤٥.

موطن الاستعمال؛ لكونه محدودًا به، وينعدم بمجرّد انقضاء التلفّظ بهذه الجملة المشتملة علىٰ 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 يخفىٰ أنَّ البقاء والانعدام لا ربط له بما هو محلُّ الكلام من كون الموطن هو موطن الاستعمال، أو موطن آخر، فإنَّ ذلك - أعني البقاء والانعدام - ناشئ عن طبع المعنىٰ، لا عن كون موطنه هو الاستعمال، أو موطن آخر، مع أنَّ 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 إنشائيّة؛ لكون المعنىٰ الموجد في كلّ منهما له موطن غير موطن الاستعمال، ولبقاء ذلك المعنىٰ الذي هو الطلب في كلّ منهما بعد انقضاء اللفظ، كبقاء البيع الإنشائيّ.

وحينئذٍ، فالأولىٰ في الجواب عن أصل الإشكال أن يُقال: إنَّ الغرض من كون موطن المعنىٰ الموجد هو الاستعمال أنَّه معنىٰ قائم بالمفاهيم الاسميّة التي يرتبط بها ذلك الحرف الذي أوجد ذلك المعنىٰ فيها والحروف غير النسبيّة بأسرها إنَّما تكون معانيها قائمةً بما ترتبط به من المعاني الاسميّة، فإنَّ «الترجيّ» في «لعلّ زيدًا هالك» إنَّما تُوجده كلمة «لعلّ» قائمًا بالهلاك المنسوب إلىٰ «زيد»، بخلاف البيع الذي تُوجده الجملة الإنشائيّة؛ فإنَّه إنَّما يوجد قائمًا بنفسه في عالمه، لا أنَّه قائم بمفهوم شيء من الأسماء المذكورة في تلك الجملة الإنشائيّة.

وهكذا الحال في الطلب الحاصل، بمثل «اضرب» فإنَّه قائم بالضرب المنسوب إلىٰ المخاطب، بخلاف الطلب الحاصل بجملة: «أطلب منك الضرب» فإنَّه لم يُوجد قائمًا بمفهوم اسميّ، وإنَّما 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 إنَّه كما أنَّ جملة: «أطلب منك الضرب» الإنشائيّة مُوجدة للطلب في الخارج فكذا قولنا: «اضرب» موجدة للطلب المذكور، وكما أنَّ الطلب في الجملة الأولىٰ لا يكون موطنه الاستعمال، وإنَّما يكون موطنه هو عالمه الذي يُوجد فيه، فكذلك الطلب في الجملة الثانية، وكما أنَّ الأوَّل لا يكون قوام وجوده الألفاظ المذكورة، بحيث إنَّه يكون باقيًا 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 بمعنىٰ أنَّ الهيئة توجد الطلب مرتبطًا بالمادّة لينعدم بانعدام الألفاظ

وانقضائها، بل بمعنىٰ أنَّ الهيئة المذكورة توجد الطلب مرتبطًا بما تكفّلته المادّة من المفهوم الكلّيّ للضرب، وتكون موجبة لاتّصاف ذلك المفهوم الكلّيّ بالمطلوبيّة، وهذا الاتّصاف يبقىٰ دائمًا، 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 أيضًا محتاج إلىٰ التأمّل؛ لأنَّ بعض الحروف لا تكون موجدة لمعانيها في مفهوم الاسم، كما في مثل «صه» و«مه» ونحوهما بناءً علىٰ التحقيق من كونها حروفًا.

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

وما أدري أنَّه لو لم يمكن لنا أن نفرِّق 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[١] تقدّم[٢] أنَّ ما هو المختار في المعنىٰ الحرفيّ مبنيّ علىٰ أربعة أركان:

الركن الأوَّل: هو كونها إيجاديّة لا محكيّة.

الثاني: أنَّها توجد في المفاهيم الاسميّة، وإليه يرجع ما يُقال: إنَّ معنىٰ الحرف موجود في غيره[٣].

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

الرابع: أنَّ المعنىٰ الحرفيّ لا بُدَّ أنَّ يكون مغفولًا عنه وذلك معنىٰ كونه آليًّا.

وهكذا الحال في مثل «لعلّ زيدًا حاضر» وفي مثل «أترجّىٰ حضور زيد»؛ فإنَّ «الترجيّ» الذي وجد بواسطة الجملة الأولىٰ 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 معنىٰ مادّة البيع فيها كي يكون معنىٰ مادّة البيع إيجاديًّا، بل إنَّ معنىٰ مادّة البيع هو المفهوم الكلّيّ.

غايته أنَّه بإنشاء نسبة ذلك المفهوم الكلّيّ إلىٰ المتكلّم ينوجد مصداق من البيع، وهذا المصداق الذي وجد ليس هو معنىٰ مادّة البيع،

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (٩٥) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: شرح الرضيّ علىٰ الكافية: ٤/ ٢١٢.

وهذه الأركان الأربعة لا بُدَّ من اجتماعها في المعنىٰ الحرفيّ؛ فإنَّه لو اختلّ الرابع منها بأن كان المعنىٰ ملتفتًا إليه، فلازمه أن لا يكون موطـه الاستعمال، بل يكون له موطن في نفسه خارج الاستعمال، ولازم ذلك أن يكون حاصلًا في نفسه لا أنَّه قائمٌ بالغير، ولازم كونه قائمًا بنفسه أن يكون محكيًّا لا إيجاديًّا، فيخرج بذلك عن كونه حرفيًّا، ويكون اسميًّا.

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 ناقصًا ركنًا من هذه الأركان.

والسرّ في ذلك: أنَّهم لم يلتفتوا إلىٰ الركن الأوَّل من هذه الأركان وتخيّلوا أنَّ معناه غير إيجاديّ سوىٰ المحقّق صاحب الحاشية[١] وبعض من تقدّمه[٢] التفتوا إلىٰ هذا الركن، وأحسن التعاريف هو ما اشتملت عليه الرواية عن أبي الأسود الدؤليّ في إحدىٰ نسختيها، وهي: «الحرف ما أوجد معنىٰ في غيره»[٣]، أمّا النسخة

بل ولا هو معنىٰ 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) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ١٤٥.

(٢) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ١/ ١٨٥.

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

الأخرىٰ، وهي: «الحرف ما أنبأ عن معنىٰ ليس بفعل ولا اسم»[١]، ففيها إشكال.

وكذلك قوله عليه السلام: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّىٰ»[٢]، وما المراد بهذه الحركة؟ وكون المراد ما عليه اصطلاح الحكماء من الخروج من العدم إلىٰ الوجود، ومن القوّة إلىٰ الفعل، يُبعده أنَّه تعريف بما لم يعرفه أمثال أبي الأسود، وهذا الاصطلاح إنَّما حصل في الأزمنة المتأخّرة.

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

وهذا إشكال وارد علىٰ هذا التقسيم، وليس مختصًّا بهذه الرواية وإنَّما نسبناه إليها لأنَّها الأصل في هذا التقسيم*.

في[٣] هذه اللّيلة أفاد (دام ظلّه) أنَّ الرواية المشتملة علىٰ النسخة الأولىٰ أرجح من الثانية؛ لقوّة مضمونها باعتبار اشتمالها علىٰ شرح حقيقة المعنىٰ الحرفيّ علىٰ التحقيق الذي لا يمكن صدوره خصوصًا

---

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

---

(١) أمالي الزجاجيّ: ٢٣٨.

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

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

في تلك الأزمنة إلّا منهم عليهم أفضل الصلاة والسلام، فيكون من قبيل اشتمال إحدىٰ الروايتين المتعارضتين علىٰ ما يكون بيانه من قبيل الإعجاز.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أخذ في شرح ما تضمّنته الرواية الشريفة من حدّ الفعل، وتوجيه كونه قسمًا ثالثًا، إلّا أنّي لم أتمكن من تحرير ما أفاده (دام ظلّه)[١].

وكان[٢] حاصل ما استفدته منه (دام ظلّه) في هذه اللّيلة ما يلي:

في عدم كون المصدر واسمه مادّة الاشتقاق

لا يخفىٰ أنَّ الأصل في الاشتقاق ليس هو المصدر[٣]؛ لكونه مشتملًا علىٰ هيئة دالّة علىٰ النسبة، ولا اسم المصدر[٤]؛ لأنَّه ملحوظ بما أنَّه حدث بحت مجرّد عن النسبة، فلا يُعقل أن يكون هو مادّة المشتقّات لأخذ النسبة في مادّتها.

مضافًا إلىٰ أنَّه أيضًا مشتمل علىٰ هيئة لها دخل في دلالته علىٰ معناه الذي هو الحدث المجرّد، فلا يُعقل أن يكون سادّةً للمشتقّات؛ لأنَّ ذلك موجب لزوال هيئته، وهو موجب لارتفاع دلالته علىٰ ذلك المعنىٰ.

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ١/ ٥١.

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

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

(٤) يُنظر: كتاب المشتقّات: ٥.

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن نقول: إنَّ مادّة المشتقّات، والأصل فيها هو نفسُ الحروف المأخوذة «لا بشرط» من حيث الهيئة الموضوعة لذلك المعنىٰ الإجماليّ الصالح لأن يلحظ بلحاظات مختلفة حسبما يتهيّأ به من هيئات المشتقّات الذي يكون نسبة لفظه إلىٰ ألفاظ المشتقّات، ومعناه إلىٰ معانيها، كنسبة المادّة الهيولائيّة إلىٰ الصور النوعيّة، فلا يكون للفظ المادّة المذكورة التي هي أصل المشتقّات وجود استقلاليّ في عالم الألفاظ، ولا لمعناه وجود كذلك في عالم المعاني، وإنَّما يكون وجودهما في ذلك نظير وجود الهيولىٰ في الصور[1].

ثمّ إنَّ 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 إلىٰ 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.

والمادّة المأخوذة منتسبة هي المعبّر عنها بالفعل، فيكون معنىٰ الفعل اسميًّا من جهة كون معناه مستقلًّا ولفظه حاكٍ عنه، وبمنزلةِ المعنىٰ الحرفيّ من جهة أنَّ معناه لا يكون له تحصّل في عالم المعاني إلّا بأخذه النسبة فيه الموجب لتوقّف تحصّله علىٰ المنسوب إليه، بل هو أردأ من الحرف من هذه الجهة؛ لأنَّ لفظ الحرف وحده له تحصّل في عالم الألفاظ، والفعل وحده لا تحصّل له في عالم الألفاظ،

---

(١) يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٥/ ٧٧.

وإنَّما يتحصّل ويدخل في عالم الألفاظ عند تركّبه مع المنسوب إليه، فالفعل من الجهة الأولىٰ يشارك الأسماء ومن الجهة الثانية - وهي توقّف تحصّل معناه، وتحصّل لفظه علىٰ التركّب مع الغير - يخالف جميع الأسماء؛ فإنَّ الأسماء كلّها لها لفظ متحصّل في عالم الألفاظ، ومعنىٰ متحصّل في عالم المعاني من دون توقّف علىٰ تركبه مع الغير، فأيّ اسمٍ تفرضه من الأسماء يمكن التلفّظ به وحده، ويكون مخطرًا معناه بالبال عند التلفّظ به وحده، وإن توقّفت الفائدة علىٰ انضمام ما تتمّ به الفائدة، بخلاف الفعل الذي هو المادّة المنسوبة إلىٰ الغير فإنَّه 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 مركّبًا من اسم وحرف؛ كي لا يكون قسمًا ثالثًا، ولا اسمًا متضمّنًا لمعنىٰ الحرف؛ كي يشاركه في كونه قسمًا مستقلًّا سائرُ الأسماءِ المتضمّنة لمعاني الحروف كـ«أسماء الإشارة»، و«الموصولات» ونحوها حتّىٰ أسماء الأفعال.

أمّا اسم الفاعل فهو اسم بحت، وهيئته دالّة علىٰ معنىٰ اسميّ؛ إذ ليس الفعل من ذلك القبيل، بل هو حرف من جهة، واسم من جهة أخرىٰ، وليس لنا ما هو واجد لهاتين الجهتين إلّا الفعل؛ فإنَّ ما ذكرناه من هذه الأسماء وإن كانت لها معانٍ اسميّة كـ«الفعل» إلّا أنَّ معانيها لا يتوقّف تحصّلها في عالم المعاني علىٰ التركّب مع الغير، والانضمام إليه ولفظها أيضًا لا يتوقّف تحصّله في عالم الألفاظ علىٰ

ذلك، بخلاف الفعل؛ لتوقّف تحصّل كلٍّ من لفظه ومعناه في عالمه علىٰ 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 إلىٰ الفعل، والمراد من خروجه من القوّة إلىٰ الفعل أنَّه 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 ومعنىٰ، ويخرج بذلك من القوّة إلىٰ الفعل، والرواية الشريفة عبّرت عن ذلك الخروج بالحركة.

نعم، حمل الرواية علىٰ هذا المعنىٰ يحتاج إلىٰ تعارف في استعمال الحركة في الخروج المذكور، ولا يبعد تحقّق ذلك التعارف.

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

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه علىٰ هذا البيان يكون المراد بالمسمّىٰ هو المعنىٰ الفعليّ، ولكن يقع الإشكال حينئذٍ في أمور ثلاثة:

اختصاص المسمّىٰ بإضافة الحركة، بمعنىٰ الخروج المذكور إليه، فإنَّ لفظ ذلك المسمّىٰ أيضًا قد خرج وتحرّك من القوّة إلىٰ الفعل.

ولزومه للمخالفة في المراد بالمسمّىٰ في التعريفين.

وفي التعبير بالإنباء الذي هو الإظهار والحكاية.

فإنَّ ذلك لا يُلائم ما أفاده (دام ظلّه) من معنىٰ الحركة، فإنَّ الحركة بذلك المعنىٰ إنَّما هي عمل خارجيّ، وفعل تكوينيّ للهيئة والتركيب، لا أنَّه معنى يظهره الفعل، وينبئ عنه، ويحكيه.

ولو أغضينا النظر عن ذلك، وسلّمنا كون الإنباء مساوقًا للإيجاد المتقدّم بيانه في المعنىٰ الحرفيّ، لم يكن التعبير به في هذا المقام صحيحًا؛ لأنَّ ذلك إنَّما يتمّ في المعاني التي تُوجدها الحروف في غيرها.

والمفروض - كما عرفت - أنَّ الحركة بذلك المعنىٰ ليست من مقولة المعاني، وإنَّما هي فعل تكوينيّ.

ولو تنزّلنا عن جميع ذلك وقلنا: إنَّ الإنباء في الرواية مساوق لإيجاد الفعل التكوينيّ لكان حقّ التعبير أن يُنسب الإنباء بذلك المعنىٰ إلىٰ الهيئة أو التركيب؛ فإنَّها هي التي أخرجت الفعل من القوّة إلىٰ الفعل، وبها تحصّل له معنىٰ ولفظ، ولا وجه لنسبته إلىٰ الفعل نفسه، وكيف يكون الفعل مؤثّرًا 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 أنَّ المراد بالمسمّىٰ هو الفاعل، والمراد بالحركة فعله وحدثه الصادر منه بما أنَّه صادر منه، لا بما أنَّه حدث بحت، فإنَّ كلَّ حدثٍ حتّىٰ السكون باعتبار صدوره عن محدثه وحدوثه عنه، فهو حركة ولو تسامحًا وتساهلًا، فالفعل هو المادّة

لكن لا باعتبار نفس مدلولها الذي هو نفس الحدث، بل باعتبار ذلك المعنىٰ الذي أحدثته فيه الهيئة - أعني انتسابه إلىٰ 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 بالمسمّىٰ والفعل - أعني المادّة المذكورة المأخوذة بالاعتبار المذكور - منبئ عن حركة المسمّىٰ بالمعنىٰ المذكور، فيكون الفعل متوسّطًا بين الاسم والحرف، حيث إنَّ الحرف لا معنىٰ له إلّا ما يُوجده في غيره علىٰ ما تقدّم تفصيله[1].

ومعنىٰ 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 ممتازًا عن الاسم، ولأجل هذه الجهة لم يصحّ أن يكون الفعل مسندًا إليه، وصحّ أن يكون مسندًا.

أمّا اسم الفاعل فهو اسم بحت كسائر الأسماء؛ فإنَّ مادّته لم يكن معناها مأخوذًا بما أنَّه منسوب إلىٰ الذّات المعبّر عنها بالمسمّىٰ، بل بما أنَّه عنوان للمسمّىٰ، وكون المادّة مأخوذة كذلك إنَّما جاء من قبل الهيئة؛ لأنَّها - أعني الهيئة - توجد هذا المعنىٰ - أعني كون المادّة عنوانًا للمسمّىٰ - في مدخولها الذي هو المادّة، وبذلك يكون اسم الفاعل منبئًا عن نفس المسمّىٰ - أعني ما أخذت المادّة عنونًا له - والفعل منبئًا

(١) يُنظر: صفحة (٨٧) من هذا الجزء.

عن حركة المسمّىٰ، وأعني بالحركة مفاد المادّة من حيث الصدور عن المسمّىٰ والانتساب إليه.

ثمّ إنَّه بناءً علىٰ ما أفاده (دام ظلّه) من توجيه تثليث الأقسام، وجعل الفعل قسمًا ثالثًا، وتوجيّه مفاد الرواية الشريفة، أورِدَ عليه بأنَّ اسم الفاعل وسائر المشتقّات الاسميّة تشارك الفعل فيما أفاده من كون تحصّله لفظًا ومفهومًا متوقّفًا علىٰ الهيئة، فكما أنَّ المادّة في الفعل لا تكون داخلة في عالم الألفاظ، ولا معناها داخلًا 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 معنىٰ اسميّ؛ لما سيأتي التحقيق في ذلك في باب المشتقّ[1] من عدم دلالة الهيئة فيه علىٰ النسبة، وإنَّها إنَّما تدلّ علىٰ نفس الذات المعنونة بالعنوان الخاصّ.

ورُبّما يتوهّم ممّا أفاده (دام ظلّه) من الجواب: أنَّ مراده أنَّ الفرق بينهما أنَّ المعنىٰ المتحصّل في الفعل بواسطة انضمام الهيئة إلىٰ المادّة ليس معنىٰ أفراديًّا صالحًا للقيام بنفسه، كسائر المعاني الأفراديّة، فإنَّ الهيئة لمّا كانت فيه للنسبة كان المعنىٰ الحاصل بواسطتها معنىً نسبيًّا، يتوقّف تحصّله في عالم المعاني علىٰ ذكر المنسوب إليه، بخلاف المعنىٰ المتحصّل للمادّة بواسطة هيئة اسم الفاعل، فإنَّ الهيئة فيه لمّا لم تكن للنسبة كان المعنىٰ المتحصّل بها معنىً أفراديًّا صالحًا للتحصّل في نفسه في عالم المعاني بلا توقّف علىٰ الانضمام إلىٰ منسوبٍ إليه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٢٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

وفيه: أنَّ غاية ما في هذا البيان أن يكون المعنىٰ المتحصّل للمادّة بواسطة طروّ الهيئة الفعليّة معنىً منسوبًا إلىٰ المنسوب إليه، وهذا لا يُوجب أن يكون تحصّله في عالم المعاني متوقّفًا علىٰ الانضمام إلىٰ المنسوب إليه علىٰ وجه يكون تعقّله متوقّفًا علىٰ ذلك، فإنَّ كلَّ معنىٰ أفراديّ لا بُدَّ أن يكون في عالم التركيب طرفًا لإضافةٍ من الإضافات، وبالضرورة لا يكون تحصّله متوقّفًا علىٰ ذكر الطرف الآخر، وإلّا لم تكن المعاني الأفراديّة متحصّلة.

وبالجملة: فتحصّل المعنىٰ الفعليّ لا يتوقّف إلّا علىٰ انضمام الهيئة إلىٰ المادّة، وليس له توقّف علىٰ التركّب مع المنسوب إليه.

ومن الواضح أنَّ اسم الفاعل يُشارك الفعل في هذا المقدار من التوقّف، وإن كانت الهيئة في الأوَّل للنسبة، وفي الثاني لمعنىٰ اسميّ.

ولعلّه مراده (دام ظلّه) بما أفاده من الفرق غير هذا التوهّم، وذلك بأن يكون المراد أنَّه لا دلالة لنفس الهيئة في اسم الفاعل علىٰ شيء، وإنَّما المجموع المركّب من المادّة والهيئة موضوع لمعنىٰ اسميّ بسيط له تحصّل في نفسه بخلاف الهيئة في الفعل؛ فإنَّها لمّا كانت دالّة علىٰ النسبة كان معنىٰ المادّة الفعليّة متوقّفًا تحصّله علىٰ الانضمام إلىٰ الهيئة.

وقد يُورد علىٰ هذا الفرق: بأنَّ لازمه كون اسم الفاعل غير مشتقّ.

ويمكن الجواب عنه: بأنَّ الالتزام بكون المجموع المركّب من مادّة اسم الفاعل وهيئته موضوعًا لمعنىٰ اسميّ بسيط لا يستلزم عدم اشتقاقه، مع أنَّه لو فرض أنَّه يستلزمه، فأيُّ دليلٍ علىٰ بطلان هذا اللازم، فتأمّل.

المقام الثاني في وضع الحروف والأسماء الملحقة بها

قد[١] تقدّم الكلام مفصّلًا على الأقوال[٢] في المعنى الحرفيّ، وإنَّ المختار هو القول الثالث، وبقي الكلام في كونه جزئيًّا أو كلّيًّا.

وفيه أقوال ثلاثة:

الأوَّل: أنَّه موضوع بالوضع العامّ والموضوع له عامّ، والمستعمل فيه أيضًا عامّ[٣].

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

وحاصل ما نقوله في اسم الفاعل: إنَّ الهيئة فيه دالّة على معنى حرفيّ، وهو كون المادّة مأخوذة عنوانًا للذات، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الأفعال؛ فإنَّ المعنى الحرفيّ الذي تدلّ عليه الهيئة في الأفعال هو كون المادّة مأخوذة من حيث الصدور والانتساب إلى الفاعل المعبّر عنه في لسان العصمة بالحركة، وبه يتمّ تثليث الأقسام، ويتّضح منه شرح تلك الفقرة الشريفة، وهو لا ينافي كون اسم الفاعل مشتقًّا، 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) أرّخ المقرّر قدس سره 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 (٨٧) من هذا الجزء.

(٣) هذا ما اختاره المحقّق الخراسانيّ قدس سره، يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٢٥.

الثاني: أنَّه موضوع بالوضع العامّ والموضوع له عامّ، إلّا أنَّ المستعمل فيه خاصّ[١].

الثالث: أنَّه موضوع بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ[٢].

وبعد الفراغ عن بطلان القول الثاني؛ لكونه مستلزمًا للمجاز بلا حقيقة[٣]، وهو منافٍ لحكمة الوضع، وتصحيحه بشرط الواضع ممّا لا يخفىٰ فساده، كما تقدّم[٤]، يبقىٰ الترديد بين القولين.

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

وبعبارةٍ أخرىٰ: الخصوصيّة المذكورة إنَّما هي في تحصّل المعنىٰ الحرفيّ، وتحقّق وجوده، وهي غير داخلة في هويّة ذاته وهو المختار، كما سنوضحه إن شاء الله تعالىٰ.

وتوضيح ذلك يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأولى في بيان كلّيّة المعنى الحرفيّ وجزئيّته

الأولىٰ: في بيان كلّيّة المعنىٰ الحرفيّ وجزئيّته، **فنقول**: إنَّ محصّل كون المفهوم الاسميّ كلّيًّا أن يكون ذلك المفهوم صالحًا للانطباق علىٰ كثيرين، وكلّيّة المعنىٰ الحرفيّ ليست كذلك؛ إذ ليس له مفهوم

---

(١) هذا ما اختاره جمع من الأعلام منهم صاحب هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدّين: ١/ ١٧٨، ١٨٤، والمحقّق الخراسانيّ قدس سره في كفاية الأصول: ١/ ٢٥.

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

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ١٦.

(٤) يُنظر: صفحة (٩٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

ملحوظ مستقلًّا كي يكون ذلك المفهوم صالحًا للصدق علىٰ أفراده، وإلّا لكان معنىٰ اسميًّا، مثلًا الابتداءات الخارجيّة التي تُوجدها لفظة «من» عند الاستعمال هي لا شكّ ابتداءات جزئيّة خارجيّة؛ لكونها وجودات خاصّة، والكلّيّ لتلك الابتداءات ليس أمرًا مفهوميًّا، بل هو نفسها خارجًا، كما في الطبيعيّ الموجود في أفراده، وكلُّ واحدٍ من تلك الابتداءات مصداق لذلك المفهوم الكلّيّ، فالكلّيّ في الأسماء منطبق علىٰ أفراده، وفي الحروف تكون الأفراد منطبقة علىٰ الكلّيّ.

ومعنىٰ 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.

ومعنىٰ أنَّ الموضوع له خاصّ أنَّه وضع لفظ «من» لكلِّ واحدٍ من تلك الوجودات الخارجيّة التي تُوجدها لفظ «من» مع أخذ خصوصيّة المحلّ فيه.

ولعلّ المراد من كون المعنىٰ الحرفيّ جزئيًّا إضافيًّا - كما أفيد - أنَّه جزئيّ بالإضافة إلىٰ ذلك المفهوم الاسميّ الذي كان لحاظه قنطرة للحاظ الموضوع له في الحروف، وإن كان ذلك المعنىٰ الحرفيّ كلّيًّا باعتبار كونه عين جميع تلك الابتداءات الخاصّة المعرّاة عن خصوصيّة المحلّ، كما أنَّ هذا المعنىٰ هو المراد لصاحب الفصول، حيث يقول ما حاصله: إنَّ القيد والتقييد كلاهما خارجان عن

الموضوع له في باب الحروف[1]؛ بأن يكون مراده أنَّها 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 المعنىٰ الحرفيّ وجزئيّته

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

المقدّمة الثالثة في مبنى ذلك النزاع

المقدّمة الثالثة: في مبنىٰ ذلك النزاع وحاصله: أنَّه قد مرَّ[2] في بيان أركان المعنىٰ الحرفيّ أنَّه يُوجد معناه في غيره نظير وجود العرض في موضوعه ومحلّه، فكما أنَّ العرض كـ«السواد» - مثلًا - لا يكون موجودًا إلّا في موضوعه كـ«الجسم»، فكذلك المعنىٰ الحرفيّ لا يُوجد إلّا في ضمن المعنىٰ الاسميّ.

ثمّ إنَّ الوجود في الموضوع وإن توقّف عليه وجود العرض الذي هو السواد، إلّا أنَّ ماهيّة السواد وحقيقته لا توقّف لها علىٰ الموضوع، بمعنىٰ أنَّ وجود العرض يتوقّف علىٰ وجود موضوعه، لكنّ تحقّق ماهيّة السواد في صقعها، وعالم ذاتها غير متوقّف علىٰ وجود الموضوع، حيث إنَّ السواد سواد وجد المحلّ الذي يقوم به،

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ١٦.

(٢) يُنظر: صفحة (٩٥، و١٠١) من هذا الجزء.

أو لـم يُوجـد، بـل إنَّ السـواد سـواد، وإن لـم يكـن بنفسـه موجـودًا.

وعلـىٰ هـذا القيـاس نقـول: المعنـىٰ الحـرفيّ يتوقّـف وجـوده، وتحصّلـه علـىٰ الوجـود في الغيـر، لكـنّ هويّتـه وحقيقتـه لا تتوقّـف علـىٰ ذلـك.

وتوضيـح[1] مـا تقـدّم: أنَّهـم قسّـموا المفهـوم إلـىٰ كلّـيّ وجزئـيّ، فقالـوا: «المفهـوم إن امتنـع فـرض صدقـه علـىٰ كثيريـن فجزئـيّ، وإلّا فكلّـيّ»[2].

ومرادهـم بالمفهـوم: الأمـر العُقلائـيّ الـذي لا موطـن لـه إلّا العقـل إذا لُوحـظ بالنسـبة إلـىٰ مـا يفـرض وجـوده مـن أفـراده ومصاديقـه الموجـودة في وعائهـا مـن خـارج، أو ذهـن، أو محـض اعتبـارٍ، إن امتنـع انطباقـه وصدقـه علـىٰ كثيريـن مـن تلـك الأفـراد كان ذلـك المفهـوم جزئيًّـا، وإلّا كان كلّيًّـا.

ولمّـا كان المقسـم في هـذا التقسيم هـو المفهـوم العُقلائـيّ كان مورد هذا التقسيم هو المعانـيّ الاسـميّة.

أمّـا المعـاني الحرفيّـة فلمّـا كانـت محـض موجـودات تُوجدهـا الحـروف في المعـاني الاسـميّة في موطـن الاسـتعمال لـم يتـأتَّ فيهـا التقسـيم المزبـور، وكان عـدم اتّصافهـا بالجزئيّـة والكلّيّـة مـن قبيـل السـالبة بانتفـاء الموضـوع؛ لمـا عرفـت مـن كـون المقسـم هـو المفهـوم

---

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

(٢) يُنظر: الحاشية علىٰ تهذيب المنطق للتفتازانيّ: ٣٠.

العُقلائيّ بالقياس إلىٰ ما يُوجد من أفراده من حيث إمكان الصدق علىٰ كثيرين منها وعدمه.

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

وبالجملة: فالمفهوم لمّا كان صالحًا للانطباق علىٰ ما تحته، وللحمل عليه صحّ اتّصافه بالكلّيّة والجزئيّة باعتبار إمكان صدقه وحمله علىٰ الكثير وعدم إمكان ذلك، بخلاف المعاني الحرفيّة؛ فإنَّها من قبيل المصاديق التي تُوجدها الحروف في موطن الاستعمال، فليس لها ما تحتها حتّىٰ يُقال إنَّها يمكن أن تصدق علىٰ الكثير منه، ويمكن أن لا تصدق إلّا علىٰ واحدٍ.

فالمفاهيم الاسميّة تنطبق علىٰ 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، بمعنىٰ أنَّها تنطبق علىٰ المفهوم، وهو يحمل عليها، فتقع موضوعًا في القضيّة المذكورة، فيشار إلىٰ ما تُوجده آلة الترجّي، مثل «لعلّ» ويُقال: هو ترجّي.

فالمفاهيم الاسميّة تحمل علىٰ ما تحتها، والمعاني الحرفيّة إنَّما يحمل عليها ما فوقها من المفاهيم الاسميّة، ولا تحمل هي علىٰ شيءٍ.

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

والسرّ في ذلك: أنَّ قوام كون المعنىٰ حرفيًّا أنَّه لم يلاحظ مستقلًّا، وإنَّما لُوحظ آلة، كما تقدّم[1] من أنَّه مغفول عنه، وحينئذٍ فحمل مفهوم الترجّي عليه لا يُعقل، مع كونه ملحوظًا آلة، ومغفولًا عنه، ولا يكون ذلك إلّا بلحاظه مستقلًّا، وهو ما ذكرناه من التجريد عن كونه ملحوظًا آلة، ومع التجريد المذكور ينقلب معنىٰ اسميًّا.

لأنّا نقول: حاصل ما ذكر أنَّ المعنىٰ الحرفيّ بما أنَّه معنىٰ حرفيّ لا يمكن إدراكه، وتصوّره بنفسه؛ لأنَّ إدراكه وتصوّره بنفسه مخرج له عن كونه معنىً حرفيًّا، إلّا أنَّ ذلك لا يمنع من إمكان أن تناله يدّ التصوّر والإدراك بتوسّط المفاهيم الاسميّة التي تكون معرّفة له.

وهذا مطلب سيّال في كلِّ ما لا تناله بنفسه يد الإدراك والتصوّر؛ فإنَّه مع ذلك يمكن أن تناله يد الإدراك والتصوّر بواسطة المفاهيم الاسميّة المأخوذة على نحو المعرِّف، كما في واجب الوجود تعالىٰ وتقدّس، بل إنَّ ذلك مشاهد في التصوّر نفسه، فإنَّ تصوّرك لـ«زيد» - مثلًا - لو أردت أن تتصوّره، فلا يمكنك ذلك؛ لأنَّ تصوّرك لذلك

---

(١) يُنظر: صفحة (٩٣) من هذا الجزء.

التصوّر لم يقع عليه نفسه؛ لأنَّ أيّ تصوّر يقع منك متعلّقًا لتصوّرك هو تصوّر آخر غير التصوّر السابق، وإنَّما تتصوّر التصوّر السابق وتناله يد تصوّرك بواسطة ما يحكيه من المفاهيم الاسميّة.

وهكذا الحال في العلم الطريقيّ؛ فإنَّه لا يمكن أن يتعلّق به التصوّر؛ فإنَّه فانٍ في المعلوم، ومع كونه فانيًا فيه لا يمكن أن تتصوّره بنفسه؛ فإنَّ ذلك موجب لأن يكون ملحوظًا بنفسه لا فانيًا في المعلوم.

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

ثمّ إنَّك بعد أن عرفت[1] أنَّ معاني الحروف ليست مفاهيم اسميّة لها أفراد تحتها كي تتّصف بالكلّيّة والجزئيّة، وإنَّما هي وجودات اعتباريّة أوجدتها الحروف في موطن الاستعمال في المفاهيم الاسميّة؛ تعرف أنَّ الكلام في كونها كلّيّة أو جزئيّة إنَّما يكون باعتبار آخر وبطرزٍ مغاير للكلّيّة والجزئيّة في المفاهيم الاسميّة؛ فإنَّ اتّصاف تلك المفاهيم بالكلّيّة والجزئيّة إنَّما كان من جهة انطباقها علىٰ ما تحتها.

---

* **قلتُ**: وإن شئت قلت: إنَّ المعنىٰ الحرفيّ الذي يحكيه لفظ الموضوع في القضية المذكورة لم يخرج عن كونه معنىٰ حرفيًّا وملحوظًا مرآةً، وإنَّما كان الملحوظ استقلالًا هو المفهوم الاسميّ الحاكي عنه، فواقع ذلك المعنىٰ الحرفيّ ملحوظ آلة، وباعتبار كونه محكيًا بالاسم

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٩) من هذا الجزء.

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

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

ومعنىٰ كونها مختلفة الهويّة أنَّ كلَّ خصوصيّةٍ من تلك الخصوصيّات تكون داخلة في المعنىٰ، فيكون كلُّ معنىٰ مغايرًا بالهويّة للمعنىٰ الآخر لأخذ الخصوصيّة فيهما، ويعبّر عن الأوَّل بالكلّيّة، وعن الثاني بالجزئيّة، وإلّا ففي الحقيقة لا يكون المعنىٰ الحرفيّ إلّا ما هو موجود في موطن الاستعمال، وهو لا يُعقل أن يكون كلّيًّا، وإنَّما كانت كلّيّته باعتبار كون الموضوع له والمستعمل فيه هو نفس ذلك الموجود المعرّىٰ عن خصوصيّة المحلّ الذي وجد فيه؛ لتكون جميع تلك

يكون ملحوظًا مستقلًّا، فاللحاظ الاستقلاليّ إنَّما وقع علىٰ ما هو ملحوظ آلةً، والمحمول إنَّما يكون محمولًا علىٰ ذلك المعنىٰ الحرفيّ الملحوظ آلةً في واقعه، والملحوظ استقلالًا في مرتبة الحاكية عنه.

الوجودات متّحدة الهويّة في قبال جزئيّته؛ فإنَّها باعتبار أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه هو ذلك المعنىٰ الموجود مع ما اشتمل عليه من خصوصيّة المحلّ.

وعلىٰ هذا فليكن تحرير النزاع، وبه يتّضح ما أفاده صاحب الفصول قدس سره من خروج القيد والتقييد[1]؛ فإنَّ مراده خروج خصوصيّة المحلّ عن أصل المعنىٰ قيدًا وتقييدًا.

وأمّا ما أفاده من كون الجزئيّة إضافيّة فلا وجه له؛ لأنَّها إنَّما 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 جزئيًّا حقيقيًّا في مقابل الكلّيّ في باب المفاهيم الاسميّة.

في مبنى القول بكلّيّة المعنى الحرفيّ

وكيف كان، فمبنىٰ القول بكلّيّة المعنىٰ الحرفيّة[2] بالمعنىٰ المتقدّم هو مقايسة الأعراض الذهنيّة التي هي المعاني الحرفيّة بالأعراض الخارجيّة مثل «السواد»، فمن يدّعي الكلّيّة يقول: كما أنَّ خصوصيّة المحلّ الذي يُوجد فيه السواد تكون أجنبيّة عن هويّته، وإنَّما يكون لها الدّخل في وجوده وتحصّله، فكذلك خصوصيّة المحلّ في المعاني الحرفيّة، ومن يدّعي[3] الجزئيّة يدّعي أنَّ خصوصيّة المحلّ في المعاني الحرفيّة من قبيل الأجزاء الذاتيّة للماهيّة، مثل «الحيوانيّة» و«الناطقيّة» بالنسبة إلىٰ الإنسان، فكما إنَّ تلك داخلة في

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ١٦.

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

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ١٧٥.

أصل المعنىٰ، فكذلك هذه.

وهم[١] ودفع:

وهم ودفع

أمّا الوهم: فهو أن يُقال: إنَّ معنىٰ «من» - مثلًا - إذا كان هو «الابتداء» الذي أوجدته هذه اللفظة في موطن الاستعمال في مفهوم «السير» من قولك: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة» كان «السير» المذكور مقيّدًا 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 المركّب من الكلّيّ الطبيعيّ والكلّيّ المنطقيّ في أنَّه لا موطن له إلّا العقل الذي هو موطن قيده الذي هو الكلّيّ المنطقيّ.

أمّا الدفع: فهو أنَّه لا يكون «السير» المذكور مقيَّدًا بما ذكر؛ لأنَّ معنىٰ «من» وإن كان لا موطن له إلّا الاستعمال، إلّا أنَّه لا يكون قيدًا للسير، بل يكون موجدًا للربط الاستعماليّ بين «السير» و«البصرة» والنسبة بينهما علىٰ جهة ابتداء أحدهما من الآخر علىٰ نحو الارتباط الموجود في الخارج بينهما.

في الأدلّة على القول بجزئيّة المعاني الحرفيّة

ثمّ إنَّ القائلين بجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ[٢] استدلّوا علىٰ مختارهم بمقدّمتين:

إحداهما: قياس المعنىٰ الحرفيّ في وجوده في المعنىٰ الاسميّ، بمثل «السواد» الموجود في الخارج في محلّه - أعني الجسم - فقالوا كما أنَّ ما في الخارج منقسم إلىٰ الجوهر والعرض، وأنَّ الثاني يكون

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأحد: (٦ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ١٣، وكفاية الأصول: ١/ ٢٦.

موجودًا في الأوَّل، فكذلك المفاهيم الموجودة في الذهن تنقسم إلىٰ هذين القسمين:

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

ومفهوم موجود في الذهن في مفهوم آخر علىٰ حدّ وجود العرض في الخارج في موضوعه ومحلّه، وذلك المفهوم هو المعنىٰ الحرفيّ، وعليه فيكون المعنىٰ الحرفيّ موجودًا في المعنىٰ الاسميّ.

المقدّمة الثانية: أنَّ الشيء إذا لم يتشخّص لم يُوجد، وبانضمام هذه المقدّمة إلىٰ المقدّمة الأولىٰ ينتج أنَّ المعنىٰ الحرفيّ متشخّص، فيكون جزئيًّا لا كلّيًّا.

وحاصل المقدّمتين: أنَّ معاني الحروف لمّا كانت إيجاديّة تُوجدها 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 الأولىٰ: 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 دعوىٰ كون التشخّص الآتي من قبل وجودها في محلّها الذي هو المفاهيم الاسميّة داخلًا في هويّتها، وحاق حقيقتها

ممنوعة جدًّا، كما عرفت الحال في نفس المقيس عليه؛ فإنَّ توقّف وجود العرض علىٰ محلٍّ يُوجد فيه لا دخل له في هويّة العرض الخارجيّ، وإنَّما له الدخل في وجوده.

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

الكلام في كيفيّة وجود الكلّيّ الطبيعيّ

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

الأوَّل: أنَّ الكلّيّ الطبيعيّ لا وجود له أصلًا، وإنَّما الموجود هو أفراده[2].

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

فلو قلنا: إنَّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يُوجد وإنَّما الموجود أفراده، يكون المعنىٰ الموضوع له الحرف والمستعمل فيه هو الأفراد، لا

---

(١) يُنظر: ٢/ ٤٠٥ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: الحاشية علىٰ تهذيب المنطق للتفتازانيّ: ٤٩.

الكلّيّ الطبيعيّ، وحينئذٍ فيكون المعنىٰ الحرفيّ جزئيًّا لا كلّيًّا طبيعيًّا.

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

وبناءً علىٰ هذا القول يكون المعنىٰ الحرفيّ جزئيًّا أيضًا؛ فإنَّه وإن كان موضوعًا لما هو الموجود، وكان الموجود هو الكلّيّ الطبيعيّ، إلّا أنَّه لمّا كان وجود ذلك الكلّيّ الطبيعيّ مسبوقًا بالتشخّص، فلا محيص من الالتزام بكون الموضوعة[1] له هو الطبيعيّ المتشخّص الذي طرأ عليه الوجود، فيكون التشخّص داخلًا في هويّة المعنىٰ الحرفيّ الذي هو الطبيعيّ الموجود، وهو عينُ كون ذلك المعنىٰ جزئيًّا.

الثالث - من الأقوال المذكورة القول المختار، وهو -: أن يكون موجودًا في الخارج، ولكنّ التشخّص لا يكون مقدَّمًا رتبة علىٰ الوجود، بل يكون مساوقًا له*.

---

* **قلتُ**: بمعنىٰ أنَّ كلًّا منهما يكون في رتبة الآخر، وليس أحدهما موقوفًا علىٰ الآخر ومقدّمًا رتبة عليه، بل هما توأمان يعرضان الكلّيّ الطبيعيّ دفعة واحدة وفي رتبة واحدة، وإليه يرجع ما أفاده (دام ظلّه) من كون الدور الواقع بينهما معيًّا، وإلّا فالمعيّة لا تصحّح توقّف كلٍّ من الطرفين علىٰ الآخر، فتأمّل.

---

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

وبناءً علىٰ هذا القول لو كان الحرف موضوعًا للمعنىٰ الموجود في موطن الاستعمال الذي هو الكلّيّ الطبيعيّ، كما هو الفرض لا يكون التشخّص داخلًا في هويّة معناه الموضوع له والمستعمل فيه كي يكون معناه جزئيًّا، بل يكون التشخّص خارجًا عن هويّة معناه الذي هو نفس الموجود من الكلّيّ الطبيعيّ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه (دام ظلّه) قبل الشروع في المقدّمتين اللتين يبتني عليهما أساس القول بجزئيّة المعنىٰ الحرفيّ أفاد (دام ظلّه)[١] ما أفاده في باب العوارض الذاتيّة[٢].

وحاصله أنَّه في باب الذاتيّات مثل «الجسم»، و«الحيوان»، و«الناطق» بالنسبة إلىٰ الإنسان يكون ما به الاشتراك - أعني الأوَّلين - مغايرًا لما به الامتيار - أعني الثالث -، وفي باب العوارض مثل «اللون»، و«السواد»، و«السواد الشديد» يكون ما به الامتياز عينُ ما به الاشتراك، فإنَّ امتيار السواد عن سائر الألوان بنفس اللون الذي به الاشتراك لا بشيء آخر، وكذلك امتياز ذي الشدّة من السواد عن غيره إنَّما يكون بنفس السواد الذي به الاشتراك لا بشيء آخر.

ثمّ أفاد (دام ظلّه) أنَّ المفاهيم أبسط من العوارض الخارجيّة[٣]، فهي أولىٰ بهذه القاعدة - أعني كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك - ولم أعرف الوجه في ارتباط هذه القاعدة فيما نحن فيه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١١٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (١٢٣) من هذا الجزء، إذ لم أعثر عليه فيما سبق بصورة واضحة.

في تقسيم الوضع إلى الشخصيّ والنوعيّ

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

ولا يخفىٰ أنَّ للوضع تقسيمًا آخر باعتبار نفس الموضوع، فإنَّ الموضوع إمّا أن يكون لفظًا معيّنًا شخصيًّا، ويعبّر عنه بالوضع الشخصيّ، وهو وضع الجوامد، وإمّا أن يكون الموضوع كلّيًّا، ويعبّر عنه بالوضع النوعيّ، وهو وضع المشتقّات؛ فإنَّها مؤلّفة من مادّة وهيئة، وكلٌّ منهما موضوع بوضع علىٰ حدة أمّا المادّة الموضوعة فهي كلّيّة باعتبار صلاحيتها للتكيّف بأيّ هيئة تطرأ عليها من هيئات المشتقّات، وهكذا الحال في طرف الهيئة؛ فإنَّها أيضًا كلّيّة باعتبار صلاحيتها للطروّ علىٰ أيّ مادّة من المواد الموضوعة، فيكون كلٌّ من الهيئة والمادّة في المشتقّات موضوعة بالوضع النوعيّ.

ولعلّه (دام ظلّه) يريد أنَّ ما يمتاز به معنىٰ «من» في «سرت من البصرة» عن معناها في «سرت من الكوفة» في اشتمال أحدهما علىٰ خصوصيّة غير الخصوصيّة في الآخر هو عين ما به الاشتراك بينهما الذي هو الكلّيّ الطبيعيّ من الابتداء، فلا يكون اشتمال المعنىٰ علىٰ خصوصيّة التشخّص مخرجًا له عن الكلّيّة.

ولا يخفىٰ أنَّه لو كان هذا مراده (دام ظلّه)؛ لكان المعنىٰ الحرفيّ كلّيًّا حتّىٰ علىٰ القول بدخول التشخّص في هويّة معناه.

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

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (١١٢) من هذا الجزء.

فصل[١]
الاستعمال

الأمر الثالث في مراتب الوجود ومعنى الاستعمال

هو عبارة عن جعل اللفظ وجودًا للمعنىٰ، إمّا علىٰ نحو الحكاية، كما في الأسماء، أو علىٰ نحو الإيجاد، كما في الحروف.

وشرح ذلك: أنَّ الشيء المستعمل فيه اللفظ له مراتب من الوجود، فأعلىٰ 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؛ فإنَّها مرتبة من وجود ذلك ومرجعها إلىٰ جعل اللفظ فانيًا عن نفسه في معناه، بحيث لا يكون اللفظ منظورًا إليه، ويكون النظر إليه بما أنَّه قالب لذلك المعنىٰ، فيسري الحكم إلىٰ ذلك المعنىٰ باعتبار انطباق هذه المرتبة من الوجود علىٰ نفس ذلك المعنىٰ الخارجيّ، فإن كان اللفظ موضوعًا لذلك المعنىٰ لم يحتجّ استعماله فيه إلىٰ جهة زائدة علىٰ 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 علىٰ مذهب السكّاكيّ[٢].

---

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

(٢) 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 أنَّه يكون كلّه من باب الاستعمال وحكاية اللفظ عن نفسه، وهو المعبّر عنه باستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه، وأمّا استعماله وإرادة نفس الملقىٰ فهو محال.

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

أمّا استعمال اللفظ في شخصه فهو محال؛ لامتناع كونه حاكيًا ومحكيًّا، لما تقدّم[2] من كون النظر إلىٰ الحاكي نظرًا آليًّا، وإلىٰ المحكي نظرًا استقلاليًّا، وهذان النظران لا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد.

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (٩٢) من هذا الجزء.

الأمر الخامس في وضع المركّبات

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) ذكر وضع المركّبات، وأفاد أنَّه لا محصّل له.

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

---

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

الأمر السادس في تبعيّة الدلالة للإرادة

ثمّ إنَّه (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 معنىٰ للقول بأنَّها تابعة للإرادة؛ لأنَّ ذلك يعطي كون الإرادة سابقة علىٰ 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 مرادًا، فتكون الإرادة واقعة في مرتبة المدلول، ولا معنىٰ حينئذٍ لكون الإرادة المذكورة سابقة علىٰ هذه الدلالة، كما هو مقتضىٰ القول بأنَّ الدلالة تابعة للإرادة.

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

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

---

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

عدم صحّة التجوّز في المركّبات

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ التجوّز لا يكون إلّا في المفردات، وأمّا المركّبات فلا يتأتّىٰ فيها التجوّز.

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

نعم، بناءً علىٰ ما قيل: من كون الدلالة تابعة للإرادة[3] بالمعنىٰ الذي شرحناه تكون الجملة الكنائيّة مجازًا في لازم معناها.

---

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

(٢) سورة البقرة: الآية ١٧.

(٣) يُنظر: صفحة (١٣١) من هذا الجزء.

الأمر السابع في الحقيقة الشرعيّة

ذكر[١] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة الحقيقة الشرعيّة، وأفاد أنَّ ترتّب الأثر على النزاع فيها موهوم[٢]، وأنَّ دعوىٰ الوضع التعيّنيّ غير معلوم، وأنَّ دعوىٰ الوضع التعييني مجازفة؛ إذ لم يُنقل ذلك، وحصول الوضع التعيّنيّ بالاستعمال غير معقول؛ لأنَّ النظر إلىٰ اللفظ في حال الوضع استقلاليّ، وفي حال الاستعمال آليّ، ولا يمكن اجتماعهما، وأنَّه لو ثبت استعمال مثل «الصلاة»، و«الحجّ» في الشرائع السابقة في هذه المعاني التي بأيدينا لكانت شرعيّة لا لغويّة؛ لأنَّها بتصرّف من أصحاب الشرائع السابقة[٣].

ثمّ ذكر مسألة الصحيح والأعمّ[٤] وأفاد وأنَّه[٥] لا محصّل للنزاع فيها، وأنَّه لا جامع علىٰ القول بالصحيح؛ إذ لا يمكن القول بكون الموضوع له هو مفهوم الصحيح ونحوه؛ لعدم معقوليّة انطباق المفهوم علىٰ المفهوم، فلا يُعقل أن يكون مفهوم مثل «الصلاة» عبارة عمّا ينطبق علىٰ مفهوم مثل «الصحيح» ونحوه، فلا بُدَّ أن يكون مفهوم «الصلاة» وما وضع له لفظها أمرًا واقعيًّا.

ومن الواضح اختلاف مصاديق ذلك المفهوم، وتباين تلك الأفراد، فلا يتصوّر لها جامع، ودعوىٰ استكشافه بآثاره[٦].

---

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

(٢) يُنظر: شرح مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: ١٦٣.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٩.

(٤) ذكر المقرّر في المقام تلخيص لمسألة الصحيح والأعمّ، وسيأتي منه تتّتُ تفصيل ذلك في الفصل الآتي.

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

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

فصل[١]
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 حتّىٰ عند القائلين بعدمها، والقدر الجامع في التحرير هو أن يُقال: إنَّ المراد - أعمّ من أن يكون بطريق الحقيقة أو المجاز - هل هو خصوص الصحيح[٢]، أو الأعمّ منه ومن الفاسد[٣]؟*

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

الأمر الثالث: أنَّه 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 علىٰ القول بالامتناع، والفساد الآتي من قبل التزاحم وتقدّم الأهمّ، والفساد الآتي من عدم قصد القربة؛ لأنَّ هذا النزاع إنَّما وقع

---

* **قلتُ**: ولازم هذا التحرير علىٰ القول بالصحيح، وعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، أنَّ الشارع لم يستعملها في الفاسد، ولا في الأعمّ منه ولو مجازًا، أو يتمّم ذلك بما أفاده في الكفاية[٤].

---

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

(٢) يُنظر: العدّة في أصول الفقه: ٢/ ٤٤٢.

(٣) يُنظر: ضوابط الأصول: ٢٦.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٣٨.

في المسمّىٰ، فما هو خارج عنه ومتفرّع علىٰ الأمر يكون أجنبيًّا عنه.

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

ومنه يظهر الكلام في البواقي؛ فإنَّ كون العبادة منهيًّا عنها، وكونها مأمورًا بها ومنهيًّا عنها، وكونها مزاحمةً بما هو الأهمّ، كلّها متأخّرة عن مقام التسمية.

الأمر الرابع: أنَّ تحصيل أنَّ المراد للشارع هو الصحيح أو الأعمّ، إنَّما يحرز ويشخّص ممّا هو المراد لنا معاشر المتشرّعة من هذه الألفاظ، وبواسطة أنَّ مرادنا من هذه الألفاظ مأخوذ يدًا بيد إلىٰ زمان الشارع يستكشف منه أنَّ 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 يخفىٰ أنَّه لا بُدَّ علىٰ كلا القولين من وجود جامع بين الأفراد يكون هو الموضوع له في هذه الألفاظ، أو المستعمل فيه.

وقد عرفت[2] أنَّ حقيقة الاستعمال من قبيل قوس الصعود والنزول، فالمعنىٰ والموضوع له اللفظ هو الحقيقة الواقعيّة بمادّتها

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر صفحة (١٢٨) من هذا الجزء.

وصورتها، وبعد هذه المرتبة مرتبة وجوده في الحسّ المشترك مجرّدًا عن المادّة، ولكن علىٰ ما هو فيه من الصورة التي هو عليها، ثمّ مرتبة وجوده في الذاكرة مجرّدًا عن المادّة والصورة الخارجيّة، ثمّ وجوده العاقلانيّ، وهو أبسط من مرتبة وجوده في الذاكرة، وهو المعبّر عنه بالمعنىٰ والمفهوم.

ثمّ إنَّ ذلك المفهوم البسيط الذي هو في أقصىٰ درجات البساطة هو الذي يحضره المتكلّم في ذهن السامع بواسطة الألفاظ، فينطبق علىٰ ما في الخارج.

ومن ذلك يظهر لك: أنَّه 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، مضافًا إلىٰ ما في جعل مفهوم المطلوب قدرًا جامعًا بين الأفراد، وأنَّه هو الموضوع له والمراد في مقام الاستعمال من عدم المعقوليّة؛ لعدم صحّة أخذ ما لا يتأتّىٰ من قبل الطلب في متعلّق ذلك الطلب، فضلًا عن أخذه في المسمّىٰ.

وأمّا دعوىٰ كون هذه الألفاظ موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ.

ففيها: أنَّه موقوف أيضًا علىٰ تصوّر جامع؛ ليكون قنطرة لتصوّر تلك الأفراد، وقد عرفت أنَّه غير موجود.

نعم يمكن أن يُقال: إنَّ هذه الألفاظ موضوعة للتامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، ولكنّها تستعمل في الفاقد - صحيحًا كان

أو فاسدًا - بالعناية وتنزيله منزلة الواجد؛ فلا يكون مجازًا 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:

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه رُبّما كان الفاقد مبائنًا في النظر للواجد كما في صلاة الغريق، فكيف يصحّ جعله فردًا 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 متوقّفًا على تقدّم أمر بالتامّ، والعجز عن القيام به بتمامه، مع أنّه لو التزمنا بتصحيحه بالتنزيل الشرعيّ؛ لكان ذلك مختصًّا بالفاقد من الصحيح دون الفاسد.

---

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

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

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

نعم، إنَّ الشارع اكتفىٰ من العاجز عن القيام بالفاقدة للقيام، لا أنَّها متّحدة أثرًا مع الواجدة له.

وثانيًا: أنَّه لو سلّم اتّحادهما في أثر واحد، وأنَّ وحدة الأثر كاشفة عن وحدة المؤثّر، فلا نسلّم كون ذلك الجامع الذي هو منشأ ذلك الأثر هو المسمّىٰ؛ فإنَّ ذلك إنَّما يتمّ فيما لو كان ذلك الجامع عرفيًّا علىٰ وجه يصحّ كونه هو المأمور به.

أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان جامعًا ملاكيًّا، فلا يتمّ كونه هو الموضوع له والمسمّىٰ، كما حقّقناه[1] في ميزان التخيير العقليّ والتخيير الشرعيّ.

وثالثًا: أنَّه لو سلّم ذلك، فهو أيضًا غير نافع فيما نحن فيه؛ لأنَّ الأثر فيما نحن فيه ليس من قبيل العناوين التوليديّة؛ كي يكون هو الجامع المأمور به، أو أن المأمور به مقيّد به، بل أنَّ نسبة الفعل إليه من قبيل المقدّمات الإعداديّة التي يستحيل تعلّق الأمر بآثارها؛ لعدم كونه داخلًا تحت قدرة المكلّف، فلا يُعقل أن يكون هو المسمّىٰ المأمور به، أو أخذه قيدًا فيه.

ورابعًا: أنَّه لو أغضي النظر عن جميع ذلك، ففيه إشكال من جهة أخرىٰ، وهي أنَّ ذلك الأثر إنَّما يترتّب عليها باعتبار تعلّق الأمر

---

(١) ينظر: ٢/ ٢٧٥ من هذا الكتاب.

بها، فلا يُعقل أن يكون مأخوذًا في المسمّىٰ.

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

والحاصل[1]: أنَّ ما تكلّفنا به من جعل الصلاة اسمًا لما هو التامّ، وأنَّ استعماله في الناقص بالتنزيل والعناية ولو من جهة الدليل علىٰ الاكتفاء به، موجب لسقوط التمسّك بالإطلاق.

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

أوّلًا: أنَّه مبنيٌّ علىٰ ثبوت الوضع التعيينيّ؛ لعدم إمكان ذلك في الوضع التعيّنيّ، وقد عرفت[2] منّا إنكار الوضع التعيينيّ؛ إذ لم يرد لنا ما يدلّ علىٰ أنَّ الشارع تصدّىٰ يومًا من الأيّام لجعلها لهذه المعاني مع توفّر الدواعي إلىٰ نقله لو صدر منه، وعدم تعلّق غرض من الرواة في إخفائه.

وثانيًا: أنَّ تلك الأفراد متأخّرة في الرتبة عن الأمر، فكيف يُعقل لحاظها في مقام التسمية؟

وثالثًا: أنَّ هذا لو سلّم فهو غير نافع في إثبات الجامع؛ لأنَّه اعتراف بعدم الجامع بين تلك الأفراد.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٤ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٣٣) من هذا الجزء.

في إشكالات الأخذ بالجامع من وحدة الأثر

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

أوّلًا: المنع من وحدة الأثر، فإنَّ أقصىٰ ما يمكن أن يدّعىٰ أنَّ الفاقد لبعض الأجزاء نسيانًا أو اضطرارًا قد دلّ الدليل الشرعيّ علىٰ الاكتفاء به عن التامّ، ومن الواضح أنَّ ذلك غير مستلزم لاشتراكه مع التامّ في الأثر.

وثانيًا: أنَّه لو سلّم ذلك، ففيه: أنَّ وحدة الأثر لا تكشف عن وجود جامع يكون هو المسمّىٰ؛ فإنَّ مجرّد الاشتراك في الأثر لا يدلّ إلّا علىٰ وجود جهة فيهما بها يؤثّران ذلك الأثر، كما في التسخين الذي هو أثر النار والشمس.

وأمّا أنَّ هناك جامعًا 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.

وثالثًا: أنَّ هذا الأثر المفروض اشتراكهما فيه، أيّ أثر كان، سواء كان إسقاط الأمر أو محصّل الثواب، أو موجب الزلفىٰ، مترتّب علىٰ الأمر، فهو متأخّر عنه رتبة، فلا يُعقل أخذه في ناحيّة المسمّىٰ.

ورابعًا: أنَّ هذا العنوان الذي هو أثر هذه الأفعال إن لم يُؤخذ في المأمور به بأن يكون هو تمام المأمور به، أو يكون قيدًا فيه، فلا فائدة فيه؛ لعدم كونه حينئذٍ جامعًا، وإن أخذ في المأمور به بأحد النحوين كان لازمه سقوط البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر، وتعيّن الرجوع إلىٰ 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 المسمّىٰ وما تعلّق به الأمر هو العنوان البسيط المأخوذ من ذلك الملاك.

وفيه:

أوّلًا: أنَّ هذا العنوان لا يكون جامعًا بين تلك الأفعال الخارجيّة، وإنَّما يكون عنوانًا بسيطًا مسبّبًا عن تلك الأفعال.

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

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

وضابط الثاني: أنَّ يتوقّف ترتّبه علىٰ الفعل الاختياريّ علىٰ أمور خارجة عن الاختيار.

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

---

(١) ينظر: ٨/ ١٢٨ ، وما بعدها من هذا الكتاب.

وسرُّ هذا الفرق: أنَّ تعلّق الأمر بالشيء فرع صحّة تعلّق إرادة المكلّف به؛ فإنَّ 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 أنَّ 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 إنَّه لو شكّ في شيء أنَّه من قبيل الأوَّل، أو من قبيل الثاني أمكن أن يستكشف ذلك من نفس الأمر، فإن كان متعلّقًا به كشف ذلك عن كونه من قبيل الأوَّل، وإن كان متعلّقًا بنفس الفعل الخارجيّ كان من قبيل الثاني.

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

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

المائزبين الدواعي والمسبّبات التوليديّة

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

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

وضابط الأوَّل: أن يكون ترتّبه علىٰ الفعل الاختياريّ قهريًّا، ولا يتوسّط بينه وبين الفعل الاختياريّ ما هو خارج عن الاختيار، ولا شيء آخر حتّىٰ الاختيار، ويكون صالحًا لأن يحمل علىٰ الفعل الاختياريّ لاتّحاده معه بنحو من الاتّحاد، ويكونان من قبيل العناوين الأوَّليّة، والعناوين الثانويّة، ويكون العنوان الثانويّ صالحًا لتعلّق إرادة الفاعل به، فيصحّ أن يقع متعلّقًا للإرادة التشريعيّة، بل لو تعلّقت الإرادة التشريعيّة بنفس الفعل الخارجيّ صورة فهي في الحقيقة متعلّقة بذلك العنوان؛ لأنَّه هو المطلوب من ذلك الفعل الخارجيّ، ولا يمكن أن يكون كلٌّ منهما مرادًا علىٰ حدة للزوم اللَّغْويّة في إحدىٰ الإرادتين.

كما يرىٰ ذلك في مثل «الإلقاء في النار» و«الإحراق»، سواء

---

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

كان ذلك الفعل الاختياريّ تمام علّته، أو كان هو الجزء الأخير من علّته بأن كان ذلك الفعل الاختياريّ مسبوقًا بمقدّمات أخر خارجة عن الاختيار، ككون الشيء الملقىٰ في النار قابلًا للإحتراق فيها ووجود النار، ونحو ذلك من الأمور التكوينيّة الخارجة عن قدرة المكلّف واختياره.

في ضابط العناوين الإعداديّة

وضابط النحو الثاني ممّا يترتّب علىٰ الفعل الاختياريّ: أن لا يكون الفعل الاختياريّ تمام علّته، ولا الجزء الأخير من علّته، بل يكون الفعل الاختياريّ من مقدّماته الإعداديّة، ويتوقّف ترتّبه علىٰ ذلك الفعل الاختياريّ علىٰ أمور أخر تكوينه[1]، سواء كان ذلك الفعل الاختياريّ هو أوّل مقدّماته الإعداديّة، أو كان وسطها، كما في مثل «ترتّب صيرورة الزرع سنبلًا» علىٰ حرث الأرض، وإلقاء البذر فيها، وسقيها؛ فإنَّ هذه الأفعال الاختياريّة وإن ترتّب عليها ذلك الأثر، إلّا أنَّه 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 علىٰ الفعل الاختياريّ وعدم إمكان أخذه عنوانًا له، وعدم صحّة وقوعه متعلّقًا لإرادة الفاعل، وعدم صحّة تعلّق الإرادة التشريعيّة به*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ هذا - أعني عدم صحّة تعلّق الإرادة - من هذا القبيل ترتّب ملاكات الأحكام علىٰ ما تعلّقت به تلك الأحكام

---

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

وحيث كان النحو الأوّل صالحًا لأن يحمل على الفعل الاختياريّ، ولأن يُؤخذ عنوانًا ثانويًّا له، ولأن تتعلّق به إرادة الفاعل، كان صالحًا لأن تتعلّق به الإرادة التشريعيّة فيما لو كان هو المقصود من ذلك الفعل الاختياريّ، بحيث إنَّه لو تعلّق الأمر صورة بذلك الفعل الاختياريّ، ففي الحقيقة يكون الأمر المذكور متعلّقًا بذلك الأثر المترتّب عليه.

ولأجل ذلك لم يصحّ عدُّ ذلك الفعل الاختياريّ من مقدّماته الوجوديّة، وإلىٰ ذلك يرجع ما قيل من خروج السبب عن النزاع في وجوب المقدّمة، وأنَّ النزاع في وجوبه قليل الجَدْوىٰ[1].

وهذا بخلاف النحو الثاني؛ فإنَّه لمّا لم يصلح لأن تتعلّق به إرادة الفاعل، ولم يصحّ أخذه عنوانًا ثانويًّا لذلك الفعل الاختياريّ وحمله عليه، لم يصحّ تعلّق الإرادة التشريعيّة به، بل تكون متعلّقة بذلك الفعل الاختياريّ؛ لأنَّ[2] هو الداخل تحت قدرة المكلّف واختياره[3].

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

من الإفعال الاختياريّة، فإنَّ ترتّبها عليها يتوقّف علىٰ توسّط أمور أخر خارجة عن قدرة المكلّف واختياره.

---

(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 الأصول: ١/ ٦٩.

وعلىٰ الثاني أنَّ الشكّ المذكور من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر في المأمور به؛ لأنَّه هو المأمور به دون ذلك الأثر المترتّب عليه، ويتأتّىٰ فيه القول بالبراءة، كما يتأتّىٰ فيه القول بالاحتياط.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه 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 أمر آخر ولو نفس الاختيار، كما يرىٰ ذلك في التدرّج بدرجات السلّم، والكون علىٰ السطح؛ فإنَّ الكون علىٰ كلّ درجة من تلك الدرجات إلىٰ الكون علىٰ السطح وإن لم يتوسّط بينه وبين ما قبله ما هو خارج عن الاختيار، لكن يكون المتوسّط بينها نفس الاختيار، ويكون كلّ واحدٍ من الحصول في تلك الدرجات مقدّمة إعداديّة بالنسبة إلىٰ ما بعده، ويكون الجميع مقدّمة إعداديّة بالنسبة إلىٰ الكون علىٰ السطح*.

ملخّص الضابط في العناوين التوليديّة

* **قلتُ**: فتلخّص أنَّ الضابط في العناوين التوليديّة هو أن لا يتوسّط بين الفعل الاختياريّ وبين ذلك الأثر المطلوب منه شيء أصلًا حتّىٰ الاختيار، بل يكون ترتّبه عليه ترتّبًا قهريًّا، وأن يصحّ أن يُؤخذ من ذلك الأثر عنوان صالح للحمل علىٰ ذلك الفعل الاختياريّ بالحمل الشائع الصناعيّ؛ لعدم المباينة بينهما خارجًا وتغايرهما مفهومًا، وصيرورتهما من قبيل العناوين الأوّليّة، والعناوين الثانويّة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك صحّة وقوع ذلك الأثر متعلّقًا 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؛ فإنَّ ضابطه:

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

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

وثانيًا: أن لا يمكن أخذ عنوان من ذلك الأثر صالح للحمل علىٰ ذلك الفعل الاختياريّ.

وأمّا صحّة تعلّق إرادة الفاعل به، وعدم صحّة ذلك، ففيه تفصيل، مأخذه ضابطه الأوّل؛ فإنَّ حاصل ذلك الضابط أنَّه 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 متعلّقًا لإرادة

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

ثـمّ إنَّ المـراد مـن المقدّمـات الإعداديّـة أن يكـون مـا يتوقّـف الشّـيء عليـه مـن أجـزاء علّتـه مترتّبًـا طوليًّـا، كمـا تقـدّم[1] مـن الأمثلـة،

الفاعل، ولا للإرادة التشريعيّة.

وإن كان الفاصـل هـو الاختيـار نفسـه، فذلـك عبـارة أخـرىٰ عـن كـون ذلـك الأثـر متعلّقًـا لإرادة الفاعـل واختيـاره، وذلـك لأنّـا إذا قلنـا: إنَّـه لـم يتوسّـط بيـن المقدّمـة الإعداديّـة وبيـن أثرهـا شـيء سـوىٰ الاختيـار المتعلّـق بذلـك الأثـر كان ذ لـك عيـن قولنـا: إنَّ ذلـك الأثـر وقـع متعلّقًـا لإرادة الفاعـل، فيصـحّ أن تتعلّـق بـه الإرادة التشـريعيّة، فليـس الضابـط هـو صحّـة تعلّـق إرادة الفاعـل وعـدم صحّتهـا، بـل إنَّ الضابـط هـو مـا ذكـر مـن عـدم توسّـط شـيء بيـن الفعـل، وبيـن أثـره حتّـىٰ الاختيـار، وصحّـة أخـذ العنـوان مـن الأثـر وحملـه علـىٰ الفعـل الاختيـاريّ.

هـذا في العناويـن التوليديّـة، وأمّـا في المقدّمـات الإعداديّـة، فالضابـط فيهـا هـو عـدم مـا اعتبر في ضابـط العناويـن التوليديّـة.

ولـك أن تجعـل الأقسـام ثلا ـة باعتبـار كونـه[2] الثـاني علـىٰ قسـمين وهمـا: مـا توسّـط بيـن الفعـل وبيـن أثـره مـا هـو خـارج عـن الاختيـار، ومـا كان المتوسّـط في ذلـك هـو نفـس الاختيـار.

ولمّـا كانـت ملاكات الأحـكام مـن القسـم الأوّل مـن هذيـن القسـمين، صـحّ أن يُقـال: إنَّهـا لا يمكـن أن تقـع متعلّقـة لإرادة الفاعـل ولا للإرادة التشـريعيّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٤٣) من هذا الجزء.

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

بخلاف ما إذا كانت عرضيّة، مثل «اجتماع جماعة علىٰ رفع حجر ثقيل»، فإنَّ فعل كلِّ واحدٍ منهم يكون مقدّمة لرفعه، ولكن لا يسمّىٰ مقدّمة إعداديّة، بل يسمّىٰ جزء العلّة.

في الوظيفة العمليّة عند الشكّ في العنوان

وحيث قد عرفت هذين النحوين، فاعلم: أنَّ ترتّب الطهارة من الخبث علىٰ الغسل يكون من قبيل الأوَّل؛ لأنَّها أمر عرفيّ يمكن أن يُؤخذ عنوانًا ثانويًّا للغسل، ولأجل ذلك عبّر عنه في لسان الشريعة تارةً بالعنوان الأوَّليّ، فقال عليه السلام: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[1]، وأخرىٰ بالعنوان الثانويّ، فقال تعالىٰ: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**﴾[2]، ولازم ذلك أن يكون الفعل الاختياريّ محصّلًا ومحقّقًا 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 معنىٰ للرجوع في ذلك إلىٰ البراءة، وإن صدر ذلك عن البعض[3]، وكأنَّه صدر بلا تصوّر لهذه الجهة التي ذكرناها من كونه من قبيل الشكّ في المحقّق والمحصّل.

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

وعمدة ما يُستدلّ به للقول بأنَّه من قبيل الثاني قوله تعالىٰ:

---

(١) الكافي: ٣/ ٥٧، كتاب الطهارة، باب أبوال الدواب وأرواثها، ح٣.

(٢) سورة المدّثّر: الآية ٤.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٤٣.

﴿إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾[1] فإنَّه تعالىٰ لمّا غيّر الاسلوب من التعبير في الوضوء بالأفعال الخارجيّة إلىٰ التعبير في الغسل بالطهارة التي هي الأثر المترتّب علىٰ الغسل - مع كون الموردين من وادٍ واحدٍ - دلّ علىٰ أنَّ ذلك من قبيل العناوين التوليديّة.

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

وإمّا تغيير العبارة في آية الوضوء، والغسل، فليس هو إلّا محض تفنّن في التعبير، وحينئذٍ فيكون المأمور به 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[2] هذه اللّيلة أعاد (دام ظلّه) ما تقدّم، وذكر أنَّ الأغراض وعلّل الأحكام من قبيل القسم الثاني، وبيّن أنَّه لا يمكن أخذ الجامع من جهتها بأن يكون العنوان المأخوذ منها هو مورد الأمر، أو قيد المأمور به.

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

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

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

والتقريب الثاني لذلك: هو ما أتعبنا به أنفسنا في الدورة السابقة، وحاصله: أنَّه لا يُؤخذ العنوان المذكور دخيلًا في المأمور به بأحد النحوين من كونه تمام المأمور به أو قيده، بل[١]

هذا[٢] كلّه علىٰ الصحيح.

في تصوير الجامع على القول بالأعمّ

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

الأوَّل: الأركان[٣].

وفيه:

الأمر الأوَّل في الأركان

أوَّلًا: أنَّ كلٌّ واحدٍ من الأركان تختلف كيفيّته باختلاف موارد القدرة، والعجز، ومراتب العجز.

وثانيًا: أنَّ الأجزاء غير الركنيّة[٤] يلزم فيها أن تكون داخلة وخارجة، فإن وجدت كانت داخلة، وإلّا كانت خارجة، وهذا ممّا لا يُعقل في أجزاء المسمّىٰ.

الأمر الثاني: معظم الأجزاء[٥].

الأمر الثاني معظم الأجزاء

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

وبالجملة: فإن كان المراد أنَّ الجامع هو مفهوم «المعظم»،

---

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

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

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٤٤، و٦٠.

(٤) قوله: (الركنيّة)من نسخة (ب).

(٥) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٥٤.

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[1] فساده، كما أنَّ إصلاحه بكون الاختلاف المذكور من قبيل ما هو مقول بالتشكيك لا يخفىٰ فساده، فإنَّ التشكيك إنَّما يتمّ في البسائط، كما في الوجود - علىٰ القول بأنَّه من هذا القبيل - وكما في الأعراض البسيطة مثل «السواد» و«البياض» ونحوه ممّا يكون مقولًا بالتشكيك من الأعراض البسيطة التي يكون ما به الامتياز فيها عينُ ما به الاشتراك.

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

نعم[2]، 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 - مثلًا - فمعظم الأجزاء منه الذي هو السبعة - مثلًا - يكون مأخوذًا فيه علىٰ نحو الكلّيّ في المعيّن، بمعنىٰ أيّ سبعةٍ من تلك الأجزاء تفرضها فهي المسمّىٰ.

وهكذا القول فيما يكون أجزاؤه أقلّ من العشرة، وبذلك يندفع إشكال التبادل، وأمّا ما عدا ذلك المعظم فلا مانع من دخوله

---

(١) يُنظر: صفحة (١١٣) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٠ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

لأخذ المعظم بالنسبة إليه «لا بشرط»، فلا يكون وجوده مضرًّا، ولا عدمه مخلًّا.

وهذا التوجيَّه وإن كان في نفسه وجيهًا، إلّا أنَّ الوجدان على خلافه، فإنَّا نجد من أنفسنا أنَّ حقيقة الصلاة هي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وأنَّ استعمالها فيما هو فاقد لبعضها من باب العناية والتنزيل.

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

أفاد (دام ظلّه)[1] إلحاقًا بما تقدّم أنَّ ما ذكرناه من خروج ما عدا المعظم عن المسمّى وإصلاحه بأخذه «لا بشرط» غير تامّ،

---

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

وأقصى ما فيه: أن لا يكون وجوده مضرًّا كما هو مقتضى «اللابشرطيّة»، لا أن يكون داخلًا في المسمّى كما هو المفروض، مضافًا

---

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

بل لا بُدَّ من الالتزام بدخوله، وحينئذٍ فيكون المسمّىٰ هو المعظم الكلّيّ الصالح للانطباق علىٰ الفاقد والواجد، وليس هذا من مقولة التشكيك كي يرد عليه ما أوردناه[1] علىٰ كون الجامع هو الأركان؛ لأنَّ ذلك قد أخذ المسمّىٰ شيئًا معيّنًا وهو الأركان المعيّنة، فلا يتمّ إلّا مع كونه من مقولة التشكيك، بخلاف ما ذكرناه فإنّا لم نأخذ المعظم إلّا كلّيًّا، وهو صالح للانطباق علىٰ الواجد لجميع الأجزاء

إلىٰ أنَّه إن كان المراد من الأجزاء الذي ادّعىٰ كون معظمها هو المسمّىٰ أجزاء المأمور به ففيه: أنَّ مرتبة التسميّة قبل مرتبة الأمر.

وإن كان المراد من الأجزاء المذكورة أجزاء المسمّىٰ ففيه: أنَّ كون معظمها هو المسمّىٰ خلف؛ لأنَّ محصّله حينئذٍ أنَّ معظم أجزاء المسمّىٰ هي المسمّىٰ.

وإن كان المراد معظم أجزاء الماهيّة المخترعة، كان محصّله أنَّ المسمّىٰ هو معظم تمام الأجزاء.

ولا يخفىٰ أنَّه حينئذٍ لا يصدق علىٰ أغلب الأفراد الناقصة؛ إذ ليس معظم الأجزاء فيها هو معظم التامّ.

وإن كان المراد أنَّ كلَّ فردٍ - أيّ فردٍ كان - يكون معظم أجزائه هو المسمّىٰ ففيه: إشكال التبادل فيما هو المسمّىٰ بالنسبة إلىٰ الأفراد، ولا يصحّحه أخذه من قبيل الكلّيّ المعيّن؛ لأنَّ ذلك إنَّما يدفع إشكال التبادل في المسمّىٰ بالنسبة إلىٰ فردٍ واحدٍ لو سلّم أنَّه يندفع بذلك، ولا يندفع به إشكال التبادل بالنسبة إلىٰ الأفراد.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥١) من هذا الجزء.

والشرائط، وعلىٰ الفاقد لبعضها إذا كان الباقي هو معظم الأجزاء*.

إلّا أنَّك قد عرفت[1] أنَّ هذا خلاف الوجدان، وأنَّ الوجدان هو أنَّ حقيقة الصلاة هي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط.

وأمّا الفاقد فإن كان هناك ما يدلّ علىٰ صحّته عند الشارع كان فردًا تنزيليًّا، وإن لم يكن في البين ذلك الدليل وقلنا بصحّة الاستعمال فيه، ولو من جهة كونه مناسبًا لذلك الفاقد فهو، وإلّا كان الاستعمال مقصورًا علىٰ ما دلّ الدليل الشرعيّ علىٰ الاكتفاء به، والثاني عبارة أخرىٰ عن القول بالصحيح، والأوّل عبارة عن القول بالأعمّ.

والحاصل: أنَّ الفرد الحقيقيّ هو التامّ، وأمّا الفاقد لبعض الأجزاء، فإن كان نسيانًا أو لعجزٍ، ودلّ الدليل الشرعيّ علىٰ الاكتفاء به، فهو فرد تنزيليّ، وإن كان باطلًا بأن كان عن عمد فإن قلنا بصحّة الاستعمال فيه ولو من جهة مناسبته لذلك الفرد التنزيليّ**، كان

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه عين القول بالتشكيك؛ لأنَّ المسمّىٰ حينئذٍ صالح للانطباق علىٰ القليل والكثير، مع أنَّه يرد عليه ما أورد علىٰ أصل هذا القول من أنَّه إن كان المراد مفهوم المعظم كان من قبيل وضع اللفظ لمفهوم لفظ آخر، وإن كان مصداقه كان مختلفًا باختلاف الأفراد حسب اختلاف الحالات المسوّغة للاكتفاء بالناقص، بل مقتضىٰ القول بالأعمّ يكون الاختلاف أوسع وأعمّ.

** **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه مستلزم لسبك المجاز عن المجاز، وإصلاحه

---

(١) يُنظر: صفحة (١٥٣) من هذا الجزء.

ذلك محصّل القول بالأعمّ، وإن لم نقل بصحّة الاستعمال المذكور كان ذلك محصّل القول بالصحيح، فمحصّل القول بالأعمّ هو تعميم المناسبة المصحّحة للاستعمال، وعدم قصرها علىٰ الصحّة، ومحصّل القول بالصحيح هو قصرها علىٰ ذلك.

هذا تمام الكلام علىٰ تصوّير الجامع علىٰ كلا القولين.

وأمّا ما استُدلّ به كلٌّ منهما من موارد الاستعمال، فلا دلالة لشيءٍ منها علىٰ ما هو المطلوب.

ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمّ

وأمّا الثّمرة بين القولين؛ فقد قال صاحب القوانين بظهورها في الرجوع إلىٰ الاحتياط علىٰ القول بالصحيح، وإلىٰ البراءة علىٰ القول بالأعمّ[1].

وقد أورد عليه: بأنَّ القائلين بالصحيح يقولون بالبراءة في موارد الشكّ، فكيف يصحّ أن يُقال: إنَّ المرجع هو الاحتياط علىٰ القول بالصحيح[2]

ويمكن أن يجاب عن ذلك الإيراد بأنَّ غرضه قدّس سرّه أنَّه علىٰ القول

بجعل المجاز الأوَّل من قبيل الاستعارة علىٰ رأي السكّاكيّ[3] كما أفاده (دام ظلّه) لا يخرجه عن كونه مجازًا، غايته أنَّه لا يكون مجازًا في الكلمة، كما هو الشأن في كلِّ مجازٍ بناءً علىٰ هذا القول.

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ١٠٤.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٤٨٤.

(٣) يُنظر: مفتاح العلوم: ١٥٦.

بالصحيح لا بُدَّ أنَّ يكون الجامع أمرًا بسيطًا، وتكون تلك الأفعال من قبيل المحقّق لذلك الأمر البسيط.

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

نعم، يتوجّه عليهم أنَّ القول بالبراءة هو خلاف مقتضىٰ مذهبهم في مسألة الصحيح والأعمّ، فلا يكون الإيراد المذكور متوجّهًا علىٰ هذه الثّمرة، بل إنَّما يكون متوجّهًا علىٰ القائلين بالصحيح.

ومن الثمرات الرجوع إلىٰ الإطلاقات علىٰ القول بالأعمّ - إن تمّت مقدّماته - وعدم إمكان الرجوع إليه علىٰ القول بالصحيح[1].

وقد أورد علىٰ ذلك بإيرادين:

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

وفيه: أنَّه نزاع صغرويّ؛ لأنَّ مدّعي هذه الثمرة إنَّما يدّعيها علىٰ فرض تماميّة مقدّمات الحكمة في تلك الإطلاقات.

الإيراد الثاني: أنَّه علىٰ القول بالأعمّ لا بُدَّ من الالتزام بكون المأمور به مقيّدًا بكونه صحيحًا، ومعه ترتفع الثمرة المذكورة.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٤٩.

وحاصل[١] الإيراد على تلك الثمرة: أنَّ ما ذكر من إجمال الخطاب على القول بالصحيح فيه: أنَّه إذا كان واردًا في مقام البيان، ومع ذلك لم يذكر ما شكّ في اعتباره، كان ذلك دليلًا على عدم اعتباره، كما تراهم يتمسّكون على ذلك بصحيحة حمّاد[٢].

وما ذكر من صحّة التمسّك بالإطلاق على القول بالأعمّ، فيه: أنَّ 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 الأوَّل من الإيراد فهو: أنَّه لا ريب في أنَّه على القول بالصحيح يكون اللفظ مجملًا، 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 أنَّه عليه السلام كان بصدد بيان ما هو المعتبر في الصلاة، فهو من قبيل ما اشتهر من أنَّ عدم الدليل دليلُ العدم، ولا دخل له بالتمسّك بالإطلاق، كما هو واضح.

وأمّا الجزء الثاني من الإيراد، فحاصل الجواب عنه: أنَّ ما هو

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّم هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٢ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

(٢) الكافي: ٣/ ٣١١، كتاب الطهارة، باب القول عند دخول المسجد والخروج منه، ح٨.

في حيّز الأمر لم يكن مقيّدًا بالصحّة، بل إنَّ نتيجة صدق المطلق علىٰ الفاقد لمّا شكّ في اعتباره مع عدم البيان علىٰ اعتباره - فيما لو أحرز أنَّ الإطلاق كان في مقام البيان - هو أنَّ ذلك الفاقد صحيح، فالصحّة المذكورة منتزعة عن انطباق متعلّق الأمر علىٰ ذلك الفاقد، فلا يُعقل أن تكون دخيلة في متعلّق الأمر.

والحاصل: أنَّه إن كان المراد من الصحّة المدّعىٰ كونها قيدًا في متعلّق الأمر هي الصحّة بمعنىٰ التماميّة السابقة في الرتبة علىٰ الأمر.

ففيه: أنَّه لا دليل علىٰ كونها قيدًا.

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

ففيه: أنَّ الصحّة بهذا المعنىٰ متأخّرة في الرتبة عن الأمر، فلا يُعقل أخذها في متعلّقه.

ولكن[1] لا يخفىٰ أنَّ الجزء الأوَّل من الإيراد لا يندفع بما ذكرنا، حيث إنَّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق، سواء قلنا بالصحيح، أو قلنا بالأعمّ.

أمّا الأوَّل فواضح، وأمَّا الثاني فلأنَّه لا يمكن إحراز ما له الدخل بالمسمّىٰ بإطلاق المسمّىٰ.

وإمّا ما له الدخل بالمراد ولم يكن له دخل بالمسمّىٰ، فيحتاج في إحرازه إلىٰ دليل شرعيّ، مثل «صحيحة حمّاد»[2] ونحوها، فإن

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (١٥٨) من هذا الجزء.

كان لنا مثل هذه الصحيحة ممّا هو وارد في مقام بيان ما يعتبر في المأمور به، كان عدم بيان ما يحتمل مدخليَّته دليلًا على عدم اعتباره، سواء قلنا بالصحيح، أو قلنا بالأعمّ، وإلّا فلا يمكننا إثبات عدم مدخليَّته؛ لعدم الاطّلاع على مرادات الشارع إلّا من قِبَله، سواء قلنا بالصحيح، أو قلنا بالأعمّ*.

فيما يُستفاد من صحيحة حمّاد

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

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

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ هذا إنَّما يتمّ على القول بالصحيح، وأمّا على القول بالأعمّ، فإن كان ما شكّ في اعتباره ممّا يحتمل مدخليَّته في التسميّة، بإن كان يحتمل كونه ركنًا على تقدير اعتباره بناءً على كون الجامع هو الأركان، فلا يمكن التمسّك على نفيه بالإطلاق.

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

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ ما نقله في التقريرات عن الشيخ قدّس سرّه من خروج الشرائط عن حريم هذا النزاع[1]، لا وجه له، حيث إنَّ مرتبة الشرط وإن كانت متأخّرةً عن مرتبة الجزء، ومرتبة المانع أيضًا متأخّرة عن مرتبة الشرط، إلّا أنَّ هذا الترتّب لا يُوجب قصر النزاع علىٰ ما هو معتبر في المرتبة الأولىٰ - أعني مرتبة الجزء - بل إنَّ النزاع شامل لكلِّ ما يعتبر، جزءًا كان أو شرطًا أو مانعًا.

نعم، ما يكون اعتباره متأخّرًا رتبة عن تعلّق الأمر، كما في قصد القربة، وعدم المزاحم الأهمّ، وعدم كون العبادة منهيًّا عنها، وعدم اجتماع الأمر والنهي فيها بناءً علىٰ عدم جواز الاجتماع، لا بُدَّ من الالتزام بخروجه عن حريم هذا النزاع، كما تقدّم تفصيله[2].

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 يخفىٰ أنَّ جميع ما ورد من العمومات إنَّما هو متوجّه إلىٰ المقام الثاني - أعني مقام المسبّب - وحاصلها: إمضاء تلك المسبّبات، وعدم نسخها.

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٦٣، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (١٥٢) من هذه الجزء.

وهذا المقام أجنبيّ عن مقام ما يعتبر في السبب؛ فإنَّ مثل عموم: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[١] إنَّما يكون في مقام إمضاء تلك المعاملة المنشأة بعقد البيع، وأنَّها معتبرة عند الشارع لم ينسخها بخلاف معاملة الربا.

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

ومن الواضح أنَّ ذلك أجنبيّ عن مقام ما يعتبر في أسبابها كي يجعل ذلك الإطلاق دليلًا على عدم اعتبار ما شكّ في اعتباره في ناحيّة السّبب.

وببالي أنَّ والشيخ قدّس سرّه قد صرّح بذلك في موضع من المكاسب[٢]، بل ببالي أنَّه نقله عنه في موضع من التقريرات[٣].

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

نعم، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[٤] يمكن أن يجعل ناظرًا إلى مقام السبب، ولكن التحقيق خلافه؛ فإنَّ وجوب الوفاء إنَّما يتوجّه إلى ما يتوجّه إليه الخيار.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) يُنظر: كتاب المكاسب: ٣/ ١٩ - ٢٠.

(٣) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٤٠، وما بعدها.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

وقد حقَّقنا في محلّه[١] أنَّ الخيار لا يتوجّه إلىٰ ناحية نفس السبب الذي هو نفس العقد؛ لأنَّ العقد بنفسه ممّا لا يقبل البقاء كي يتعلّق به الفسخ؛ وإنَّما يتعلّق الخيار - أعني حقّ الفسخ والإمضاء - بمضمون العقد الذي هو المسبّب؛ فإنَّه هو الباقي الذي يمكن إبقاؤه وإمضاؤه، ويمكن حلّه وفسخه.

وكيف كان، فما أفاده في التقريرات[٢]، وفي الكفاية من كفاية دلالة تلك الإطلاقات والعمومات علىٰ إمضاء تلك المسبّبات وعدم فسخها بالملازمة العرفيّة علىٰ عدم اعتبار ما شكّ في اعتباره في ناحية السبب[٣]، ممّا لا يخفىٰ 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 أنَّه (دام ظلّه) أراد غير هذا الذي حرّرته، خصوصًا فيما يعود إلىٰ الإيراد علىٰ الكفاية.

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

وكيف كان، فليس ما أرسمه في هذه الأوراق مبنيًّا علىٰ تحرير تامّ، بل إنَّما أرسم فيها ما أفهمه فعلًا، ولو كنت أعلم إجمالًا بعدم

---

(١) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٣/ ٤.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٤٠، وما بعدها.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢.

إتقانه، لعلّ الله أن يوفقني لمراجعته ثانيًا، فأتمكن من تهذيبه، وترتيبه، وتبويبه إن شاء الله تعالىٰ.

والحاصل[1]: أنَّه في المعاملات لا إطلاق لنا، ولا عموم إلّا وهو ناظر إلىٰ 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» - مثلًا - في قبال الردع عنها، ونسخها.

ومن الواضح أنَّ هذا الإطلاق لا ينفعنا في مقام الشكّ في السبب الذي هو العقد، وأنَّه هل يعتبر فيه أن يكون بالعربيّة مثلًا؟

نعم، إنَّ كلَّ مسبَّبٍ لا بُدَّ له من سببٍ ما، فلا دلالة للإطلاق في مقام المسبّب إلّا علىٰ أنَّ له سببًا في الجملة من دون تعرّض لحال ذلك السبب.

في توجيه ما أفاده المحقّق الخراسانيّ

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

فنقول: إنَّ منشأ الشبهة في دعوىٰ عدم صحّة التمسّك بتلك الإطلاقات هو تخيّل كون العقد سببًا لتلك المعاملة، وإنَّ تلك

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٢٦ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢ - ٥٣.

المعاملة مثل «البيع» مسبَّبة عن عقد البيع نظير تسبب الإحراق عن الإلقاء؛ ليكون الفعل الاختياريّ أوّلًا وبالذات هو نفس العقد، وتكون المعاملة الكذائيّة معلولةً له، ويكون حصولها بعده قهريًّا، كسائر العلل ومعلولاتها.

فيُقال حينئذٍ: إنَّ نسبة العقد إلىٰ تلك المعاملة، كنسبة العلّة إلىٰ معلولها، والمحقّق إلىٰ ما يتحقّق به، فلا يكون إطلاق المسبَّب نافعًا في إزالة الشكّ في سببه، وليس الأمر كذلك، بل إنَّ نسبة العقد إلىٰ تلك المعاملة المنشأة به كنسبة الآلة إلىٰ 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 علىٰ آلة، وتكون الآلة منوّعة لذلك الفعل، ويكون الفعل الحاصل بتلك الآلة والفعل الحاصل بالآلة الأخرىٰ فردين من ذلك الفعل، ويكون الفعل بالنسبة إلىٰ تلك الأفراد متواطئًا، كما يُرىٰ في قطع الخشب الحاصل بالمنشار وقطعه الحاصل بآلة أخرىٰ.

وحينئذٍ فالبيع الحاصل بالعقد بالعربيّة، والبيع الحاصل بالعقد بالفارسيّة - مثلًا - 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 واحدًا، فإذا ورد مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] دلّ بإطلاقه علىٰ إمضاء الشارع لجميع

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

أفراد ذلك البيع، سواء كان حاصلًا بالعقد بالفارسيّة، أو كان حاصلًا بالعقد بالعربيّة، فيكون ذلك الإطلاق نافعًا في مقام الشكّ في اعتبار العربيّة في العقد.

في توجيه ما أفاده الشهيد الأوّل

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

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

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنّ ما أفاده في الكفاية[2] ليس ناظرًا إلىٰ دعوىٰ كون الإطلاقات والعمومات واردة في مقام المسبَّب، وأنّ الانتقال من الإطلاق في ناحية المسبَّب إلىٰ الإطلاق في ناحية السبب كان بالملازمة العرفيّة كي يتوجّه عليه ما أفاده (دام ظلّه) من منع تلك الملازمة العرفيّة، بل حاصل كلامه تَدَّسُ هو دعوىٰ كون تلك الإطلاقات ناظرة ابتداءً إلىٰ 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 الوجّه بكون العقد آلة، بل يتأتّىٰ حتّىٰ لو قلنا إنّه سبب؛ فإنّه كما تكون الآلة منوّعة للفعل، فكذلك يكون السبب منوّعًا له، وكما أنّ حاصل الإطلاق علىٰ الأوّل أنّه لا فرق بين ما يحصل بهذه الآلة

---

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

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢.

وبتلك الآلة، فكذلك حاصل الإطلاق علىٰ الوجه الثاني أنَّه لا فرق بين ما يحصل بهذا السبب وبذلك السبب.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ أصل الإشكال هو أنَّ المعاملات هل يشملها النزاع في الصحيح والأعمّ، أو لا؟

وبناءً علىٰ كونها أسماء للمسبّبات لا شبهة في عدم دخولها تحت النزاع المزبور؛ لعدم اتّصافها بالصحّة والفساد، وإنَّما تتّصف بالوجود والعدم، كما أفاده في الكفاية[1].

وبناءً علىٰ كونها أسماءً للأسباب تكون داخلة في حريم هذا النزاع، وكان حاصل الإشكال أنَّه بناءً علىٰ القول بالصحيح فيها لا بُدَّ من القول بسقوط التمسّك بالإطلاقات الواردة في المعاملات، كما تقدّم[2] في العبادات.

وكان عمدة همَّنا فيه تنقيح وجه للتمسّك بتلك الإطلاقات، بناءً علىٰ القول بالصحيح المتفرّع علىٰ القول بأنَّ ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب.

ومن الواضح أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من الوجه في صحّة التمسّك بتلك الإطلاقات لا ربط له بسلسلة هذا الإشكال، وإنَّما هو توجيّه للتمسّك بها بناءً علىٰ كونها أسماءً للمسبّبات، وأين هذا ممّا هو محلّ الإشكال من صحّة التمسّك بتلك الإطلاقات بناءً علىٰ كونها أسماءً للأسباب الصحيحة؟

وهذا الإشكال[3] هو الذي دعا الشيخ قدس سره إلىٰ الالتزام بكون

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢.

(٢) يُنظر: صفحة (١٥٨)، من هذا الجزء.

(٣) أي إشكال التمسّك بتلك المطلقات بناءً علىٰ ما ذكره من كونها أسماء للأسباب،

ألفاظ المعاملات موضوعة للأعمّ؛ لأنَّ دعوىٰ كونها موضوعة للصحيح منافية بنظره تدّ لصحّة التمسّك بتلك الإطلاقات، كما يظهر ذلك من التقريرات ممّا أفاده من قوله: «أقول» إلىٰ قوله: «فتأمّل»[١] المتوسّط بين ما نقله عن الشهيد الثاني، وبين ما نقله عن صاحب الحاشية.

وما أفاده في الكفاية[٢] من التوجيه راجع إلىٰ ما أفاده صاحب الحاشية[٣] فيما لخّصه عنه في التقريرات[٤]، وحيث إنَّ الشيخ قد ردّ علىٰ صاحب الحاشية ما أفاده من التوجيه المذكور لرفع المنافاة بين دعوىٰ كون ألفاظ المعاملات أسماء للصحيح، وبين التمسّك بتلك الإطلاقات، أفاد في آخر كلامه في التقريرات بقوله: «وبالجملة فلا نعلم وجهًا لتصحيح ما أفاده الشهيد »[٥] بناءً علىٰ أنَّ التمسّك بالإطلاقات أمر مفروغ عنه، كما جرىٰ عليه الشهيد نفسه في كتبه[٦].

ومن ذلك كلّه يظهر لك: أنَّ الوجه - فيما أفاده في التقريرات أخيرًا بقوله: «وممّا ذكرنا يظهر أنَّ النزاع لا يجري في ألفاظ المعاملات»[٧] -

---

وأنَّها موضوعة لخصوص الصحيح منها.

(١) مطارح الأنظار: ١/ ٤٠ - ٤١.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢.

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٤٩١ - ٤٩٢.

(٤) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٤١ - ٤٢.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٤.

(٦) يُنظر: مسالك الإفهام إلىٰ تنقيح شرائع الإسلام: ١١/ ٢٦٣.

(٧) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٤٤.

هو ما أشرنا إليه، وما يظهر ممّا تقدّم منه في عدم تأتّي القول بالصحيح فيها؛ لمنافاته للتمسّك بالإطلاقات، لا ما رُبّما يتوهّم من توجيّه ذلك بأنَّها أسماء للمسبّبات، فتأمّل.

في توجيّه ما أفاده الشهيد الثاني

وأمّا عبارة الشهيد تَتَّنُّ فحاصلها دعوىٰ كون ألفاظ العبادات والمعاملات عند الشارع أسامٍ للصحيح، ولازم ذلك أنَّ من نذر ترك واحدٍ منها لا يحنث بفعل الفاسد لو كان في أوَّل الشروع فيه فاسدًا.

وأمّا ما يطرؤه الفساد في الأثناء فيحتمل فيه القول بالحنث، نظرًا إلىٰ حاله قبل طروّ المفسد، ولكنّ الأقوىٰ فيه عدم الحنث أيضًا؛ لأنَّه وإن لم يكن فاسدًا من أوَّل الأمر، إلّا أنَّه بعد طروّ المفسد يخرج عن كونه متعلّق النذر، فيكون الحاصل توقّف تحقّق الحنث علىٰ إتمامه صحيحًا.

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

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

ويظهر من قوله: «وسائر العقود»[1] أنَّ كلامه في المعاملات ناظر إلىٰ مقام الأسباب، وحينئذٍ فيتوجّه عليه الإشكال بأنَّها لو كانت مختصّة بخصوص الصحيح لسقط التمسّك بالإطلاقات، فلا بُدَّ من توجيه التمسّك حينئذٍ بما أفاده صاحب الحاشية[2]، والكفاية[3].

---

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

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٤٩١ - ٤٩٢.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢.

وحاصل التوجيّه 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 علىٰ المفهوم الكلّيّ الذي وُضع اللفظ بإزائه، كما يحصل الاختلاف بين العُرف أنفسهم في المصاديق العرفيّة لمفهوم واحد عرفيّ من جهة تخطئة بعضهم بعضًا، أو من جهة اختلاف أذواقهم، أو من جهة اختلاف عاداتهم.

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

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

وبالجملة: فبناءً علىٰ هذا الوجه يكون مثل ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾[1] حكمًا علىٰ مفهوم عرفيّ، والشكّ في خروج العقد بالفارسيّة إمّا لأجل احتمال أنَّه خارج عن هذا الحكم بنحو التقييد، أو بنحو التخصيص، وإن لم يخرج عن موضوعه، وإمّا لأجل احتمال أنَّه ليس ببيع واقعًا، وأنَّ العُرف أخطأوا في عدّه من أفراد البيع، أو أنَّه يعتبر في مصداق البيع غير ما

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

يعتبره العُرف فيه مع اتّفاقهما علىٰ أصل مفهوم البيع، وعلىٰ الأوَّل يكون من قبيل التقييد، أو التخصيص، وعلىٰ الثاني يكون من قبيل التخصّص.

وعلىٰ أيّ حال فإنَّ هذا الإطلاق مزيل للشكّ من كلا الجهتين:

أمّا الأوَّل: فواضح؛ لأنَّه عين التمسّك بالعموم علىٰ نفي احتمال التخصيص أو التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي احتمال التقييد.

وأمّا الثاني: فلأنَّه بعد فرض الاتّفاق من الشرع والعُرف علىٰ مفهوم البيع لو فرض أنَّ الشارع يُخطّيء العُرف في عدّهم العقد بالفارسيّة بيعًا.

نقول: إنَّه لو كان الأمر كذلك لكان عليه البيان، فلمّا لم يُبيِّن ذلك استكشفنا من ذلك الإطلاق أنَّ ما يصدق عليه عند العُرف ذلك المفهوم الكلّيّ العرفيّ، فعند الشارع أيضًا كذلك.

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

وأمّا بناءً علىٰ الوجه الثاني وهو أن نقول: إنَّ لهذه الألفاظ حقائق شرعيّة مجعولة للشارع، ولو أمضاء لحقائقها العرفيّة، وإنَّها عند الشارع مختصَّة بخصوص الصحيح، وهو ما يترتّب عليه الأثر عنده، فلو ورد إطلاق ولم يذكر فيه قيدًا علىٰ خلاف ما استقرّت عليه الطريقة العرفيّة في ترتيبهم الأثر عليها؛ كان لازم ذلك أنَّ ما هو الصحيح والمؤثّر عند العُرف هو الصحيح والمؤثّر عند الشرع، وإلّا كان عليه البيان.

وهذا بخلاف ألفاظ العبادات؛ فإنَّها مع كونها لحقائق شرعيّة نقطع

بأنَّ ما هو مراد الشارع من تلك الألفاظ مغاير قطعًا لما جرت عليه الطريقة العرفيّة من حقائق تلك الألفاظ عندهم، فلو وردت مطلقة في كلام الشارع لا يمكننا تنزيلها علىٰ الطريقة العرفيّة.

وحاصل الفرق: أنَّه في المعاملات لمّا كان إمضاء ما جرت به الطريقة العرفيّة ممكنًا وكافيًا في كونها حقائق شرعيّة، أمكن تنزيل الإطلاقات الواردة فيها من الشارع، علىٰ أنَّ 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، وأنَّه جرىٰ في ذلك علىٰ الطريقة العرفيّة وأمضاها، وإلّا لكان صدور ذلك الإطلاق منه مخلًّا بغرضه - مثلًا - قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] يتضمّن حكمًا بالحلّيّة علىٰ البيع الشرعيّ.

ولكن لمّا لم يقيّده بقيود تخالف ما جرت به الطريقة العرفيّة في حقيقة البيع، ليكون البيع الشرعيّ غير البيع العرفيّ؛ استكشفنا من ذلك أنَّ ما هو البيع المؤثّر عند الشارع هو البيع المؤثّر عند العُرف، وإلّا لكان سكوته عن البيان مخلًّا بالحكمة؛ لأنَّه موجب لتنزيل الإطلاق علىٰ المعنىٰ العرفيّ، مع أنَّه لا يريده، كما هو المفروض.

وهذا بخلاف العبادات، فإنَّ كونها حقائق شرعيّة منحصر بطريق الاختراع من الشارع، ولا يتصوّر فيها الإمضاء، لما تجري به الطريقة العرفيّة؛ لعدم اطّلاع العُرف علىٰ هذا النحو من الحقائق، فلا يكون لها

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

حقيقة عرفيّة يمكن أن يحمل عليها إطلاق الشارع ولو إمضاءً؛ كي يكون سكوته عن البيان مخلًّا بالحكمة؛ إذ لا يتأتّىٰ فيها ما تقدّم من كون ذلك السكوت مستلزمًا لتنزيل الإطلاق علىٰ المعنىٰ العرفيّ، مع أنَّه لا يريده.

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

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

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

وكأنَّ ما أفاداه في الحاشيّة[1] والكفاية[2] راجع إلىٰ الأوَّل من هذين الوجهين، وغير خفي أنَّه لا يصلح لتوجيه عبارة الشهيد؛ لأنَّ كلامه صريح بأنَّها ماهيّات شرعيّة.

نعم، ما أفاداه يصلح لتوجيه أصل التمسّك بالإطلاق في المقام مع القول بالصحيح، وإنَّما الصالح لتوجيه عبارة الشهيد[3]، ولتوجيه أصل الإشكال هو ما ذكرناه من ثاني الوجهين لو تمّ.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٦٨) من هذا الجزء.

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

ولكنّه بعد للتأمّل فيه مجال، وفي النفس منه شيء، فإنَّ حاصله إثبات ظهور الإطلاق، وعدم البيان في إرادة المعنىٰ العرفيّ بأنَّ السكوت وعدم البيان مع عدم إرادة ذلك المعنىٰ العرفيّ مخلٌّ بالحكمة؛ لأنَّ اللفظ حينئذٍ ينزّل علىٰ المعنىٰ العرفيّ، مع إنَّه لا يريده.

ومن الواضح أنَّ اللفظ لا ينزّل علىٰ ذلك إلّا إذا كان له ظهور فيه، فكان ظهور الإطلاق في إرادة المعنىٰ العرفيّ موقوفًا علىٰ كون السكوت مع إرادة خلافه خلاف الحكمة، وكون ذلك خلاف الحكمة يتوقّف علىٰ ظهور الإطلاق في إرادة المعنىٰ العرفيّ، فجاء الدور.

ولا يرد هذا الدور علىٰ الوجه الأوَّل؛ لأنَّه كسائر موارد التمسّك بالإطلاقات في كون الظهور في الإطلاق موقوفًا علىٰ كون غرضه البيان، ومع عدم إرادة المطلق، وعدم بيانه يكون ناقضًا لغرضه من البيان، فلا يكون الإخلال بالحكمة موقوفًا علىٰ ظهور المطلق في الإطلاق كي يتأتّىٰ فيه الدور المزبور.

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

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

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٤٤.

وحاصل[١] توجيه التمسّك بالإطلاقات الواردة في مقام السبب أنَّ العقد ليس مسبّبًا لما أنشئ به - أعني البيع مثلًا - نظير سببيّة الإلقاء للإحراق؛ كي يكون السبب مغايرًا للمسبّب، ويكون الإطلاق في المقام الثاني أجنبيًّا عن المقام الأوَّل من جهة المغايرة بين مقام السبب ومقام المسبّب، ولو من جهة كون الثاني عنوانًا توليديًّا من الأوَّل، وكون الثاني عنوانًا ثانويًّا، والأوَّل عنوانًا أوّليًّا، بل ليس لنا فيما نحن فيه إلّا عنوانًا أوّليًّا وهو عنوان البيع، وهو صادق علىٰ 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﴾[٢] شاملًا لما يحصل بالعقد بالعربيّة، ولما يحصل بالعقد بالفارسيّة.

ثانيها: أن نقول إنَّها لخصوص الصحيح، ولكن نقول: إنَّها ليست حقائق شرعيّة، بل عرفيّة، وهو الظاهر من الحاشيّة[٣] والكفاية[٤].

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

---

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

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٤٩١ - ٤٩٢.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٥٢.

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 المعنىٰ المصدريّ، فتكون المعاملة من قبيل الأفعال التوليديّة بالنسبة إلىٰ ما أنشئ بالعقد، فمثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا يكون ناظرًا إلّا إلىٰ ذلك المعنىٰ (الاسم المصدريّ) المولّد عن المعنىٰ المصدريّ، فلا يكون إطلاقه نافعًا في مقام الشكّ فيما يعتبر في المعنىٰ المصدريّ.

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

قلتُ: نفس المعاملة وإن كانت بمعنىٰ اسم المصدر، إلّا أنَّها 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 إنَّه (دام ظلّه) ذكر الاشتراك ووقوعه، وصوره بأنَّه قبل تدوين اللّغة كان لكلِّ بطنٍ من بطون العرب ألفاظ خاصّة موضوعة عندهم لمعانٍ، ورُبّما كان للمعنىٰ الواحد عند هذا البطن لفظ مغاير للفظه الموضوع له عند البطن الآخر، ورُبّما كان للفظ الواحد عند هذا البطن معنىً مغاير لمعناه عند البطن الآخر.

ثمّ جاء علماء اللّغة[1] ودوّنوا الألفاظ جميعًا، ولم ينظروا إلىٰ هذا البطن، وإلىٰ ذلك البطن الآخر، فجاء للمعنىٰ الواحد في الصورة الأولىٰ لفظان، فكانا مترادفين، وجاء للفظ الواحد في الصورة الثانية معنيان، فكان اللفظ مشتركًا.

الأمر العاشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) ذكر استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ وأفاد أنَّه محال من جهة أنَّ محصّل الاستعمال هو كون اللفظ وجهًا للمعنىٰ، وفانيًا، ولا يمكن أن يكون فانيًا في معنيين، وهذا من فوائد سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ قدّس سرّه[2].

---

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

(٢) يُنظر: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ: ١/ ٥٩.

فصل[1]
في المشتقّ

الأمر الحادي عشر في المشتقّ

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

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

المقدّمة الأولى في بيان المراد من المشتقّ ومحلّ النزاع فيه

الأوّل[3] أنَّ المشتقّ، وإن كان في الاصطلاح مختصًّا بأسماء الفاعلين والمفعولين، بل الصفات المشبَّهة، وأسماء الزمان والمكان، إلّا أنَّ 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 علىٰ الذات باعتبار اتّصافها بما هو خارج عنها من العوارض اللاحقة لها؛ فإنَّ ما يحمل علىٰ الذات إمّا أن يكون منشأ انتزاعه أحد المصادر الجعليّة، أو يكون أحد المصادر الحقيقيّة.

---

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

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

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

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

والأوَّل إمّا أن يكون المصدر المذكور هو نفس الذات وما به يكون الشيء هو هو، مثل «إنسانيّة الإنسان» و«حيوانيّة الحيوان» و«حجريّة الحجر»، وإمّا أن يكون زائدًا علىٰ الذات وليس له ما بإزاءٍ في الخارج، بل يكون أمرًا اعتباريًّا مثل «فوقيّة الفوق»، والثاني ما يكون زائدًا علىٰ الذات، وكان له ما بإزاءٍ في الخارج مثل «القيام»، فالعنوان المأخوذ من الأوَّل يكون ذاتيًّا، ويكون محمولًا بالذات، والثاني: يكون من خارج المحمول، والثالث: من المحمول بالضميمة.

والأوَّل: خارج عن محلّ هذا النزاع، بل لا يكون استعماله فيما انقضىٰ وفيما يأتي صحيحًا ولو مجازًا، والأخيران داخلان في محلِّ النزاع، وإن لم يكن الأوَّل منهما مشتقًّا في الاصطلاح.

ثمّ إنَّ ما أفاده في الكفاية[1] من العرض والعرضيّ كأنَّه خلاف اصطلاح أهل المعقول، حيث إنَّهم إنَّما اصطلحوا في العرض والعرضيّ علىٰ أنَّ المصدر الذي هو اسم الحدث إن لُوحظ في نفسه غير محمول علىٰ شيء كان عرضًا، وإن لُوحظ محمولًا كان عرضيًّا، ولم يصطلحوا علىٰ تسمية ما هو محمول بالضميمة بالعرض، وعلىٰ ما هو خارج المحمول بالعرضيّ، كما هو الظاهر من الكفاية[2].

في أقسام المحمولات والنزاع فيها

والحاصل[3]: أنَّهم قسّموا المحمولات إلىٰ ثلاثة أقسام: محمول

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٦١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ذي القعدة، ١٣٤٥هـ).

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 علىٰ الذات باعتبار طروّ أحد العوارض التسعة عليها من «الكم»، و«الكيف»، ومقولة «الفعل»، ومقولة «الانفعال»، ومقولة «متىٰ»، ومقولة «الأين»، ومقولة «الجدة»، ومقولة «الإضافة»، ومقولة «الوضع»، ويسمّىٰ بالمحمول بالضميمة؛ لأنَّه إنَّما يحمل علىٰ الذات بضميمة لحوق أحد تلك العوارض لها.

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

فما كان المحمول فيه ذاتيًّا لا يمكن صدقه علىٰ ما مضىٰ، ولا علىٰ المستقبل ولو مجازًا؛ لعدم العلاقة بين الهيولىٰ وبين الحامل للصورة الذي هو النوع؛ فإنَّ العنوان الذاتيّ إنَّما يكون قوامه الصورة، والهيولىٰ أجنبيّة عنه، فقبل تحقّق الصورة أو بعد انقضائها لا يكون إلّا الهيولىٰ، وهي أجنبيّة عن ما به قوام ذلك العنوان، ولذلك لا يصدق عنوان الإنسان علىٰ التراب قبل طروّ الصورة الإنسانيّة عليه، كما أنَّه لا يصدق عليه ذلك العنوان بعد تجرّده عن تلك الصورة وصيرورته ترابًا.

ويلحق بذلك القسم، الأوّلُ من القسم الثالث.

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 انقضىٰ وفيما يستقبل صحيحًا.

وبعد الفراغ عن كونه مجازًا في الثاني[١] يقع الكلام في كونه حقيقةً أو مجازًا في الأوّل[٢]، وسيأتي شرح ذلك مفصّلاً[٣] - إن شاء الله تعالىٰ - ويلحق بذلك ما يكون من قبيل القسم الثاني من خارج المحمول[٤].

الكلام في مسألة الرضاع

أمّا مسألة الرّضاع، فإنَّ عبارة الإيضاح[٥]، وكذا عبارة القواعد تحرّم المرضعة الأولىٰ والصغيرة مع الدخول بإحدىٰ الكبيرتين[٦].

وتوضيح[٧]: أنّه إمّا أن يكون الكبيرتان كلاهما غير مدخول بهما، وإمّا أن يكون المدخول به إحداهما، ولا أثر لكون المدخول به كليهما.

فإن كان الأوّل حرمت الكبيرة الأولىٰ؛ لكونها أمّ زوجته، والصغيرة أيضًا تحرم، ولكن جمعًا لا مؤبّدًا؛ إذ لا يمكن الجمع بين البنت وأمّها في الزوجيّة، نظير عدم إمكان الجمع بين الأختين، أمّا الكبيرة

---

(١) أي مثل لحوق تلك العوارض.

(٢) أي بعد انقضاء تلك العوارض.

(٣) يُنظر: صفحة (١٩٢) من هذا الجزء.

(٤) بياض في النسختين بمقدار نصف ورقة، ما يقارب (١٢) سطرًا

(٥) يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ٣/ ٥٢، أحكام الرضاع.

(٦) يُنظر: قواعد الأحكام: ٣/ ٢٥.

(٧) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (توضيح ذلك)

الثانية، فتحريمها موقوف علىٰ مسألة المشتقّ، وإن كان المدخول بها هي الكبيرة الأولىٰ دون الثانية حرمت هي والصغيرة مؤبّدًا.

وإن كان المدخول بها هي الكبيرة الثانية دون الأولىٰ، فبإرضاع الأولىٰ تحرم الصغيرة جمعًا والكبيرة مؤبّدًا، وبإرضاع الثانية تحرم الصغيرة مؤبّدًا، والكلام في الكبيرة مبنيّ علىٰ مسألة المشتقّ.

العودة إلى الأمر الأوّل في الفرق بين العناوين الذاتيّة والعرضيّة

في[1] هذه اللّيلة أعاد (دام ظلّه) بعض ما تقدّم، وأفاد أنَّ سرّ الفرق بين العناوين الذاتيّة، والعناوين العرضيّة أنَّ العناوين الذاتيّة مثل «الحجر» و«الإنسان» لا يكون صدقها إلّا باعتبار الصورة، والهيولىٰ أجنبيّة عن العنوان، فالإنسان لا يصدق إلّا علىٰ ما تحقّقت فيه تلك الصورة الذاتيّة - أعني الإنسانيّة -، ولا يصدق علىٰ الهيولىٰ التي هي التراب، سواء كان ذلك بعد زوال الصورة الإنسانيّة، أو قبل طروّها، ويكون الاستعمال في الهيولىٰ المذكورة غلطًا في المقامين، بل إنَّ استعماله في حال تحقّق الإنسانيّة لا يكون من جهة الهيولىٰ، بل من جهة الصورة الإنسانيّة، وهذا بخلاف العناوين العرضيّة، فإنَّ مصداقها هو الذات، وهي موجودة بعد التلبّس، وقبله، وفي حاله.

وحاصل الفرق بين العناوين الذاتيّة مثل «الإنسان»، والعناوين العرضيّة مثل «الضارب»، أنَّ المصدر الجعليّ في العناوين الذاتيّة - أعني الإنسانيّة مثلًا - يكون عين الذات، فيكون انتفاؤه مساوقًا

---

(١) أرّخ المقرّر هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، وفيها ثبت أنَّ أوّل الشهر الأربعاء، وكان الشروع الثلاثاء: (١٤ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ)».

لانتفاء الذات، فيكون استعماله فيما انقضىٰ عنه ذلك المصدر الجعليّ، أو فيما لم يحصل له ذلك المصدر الجعليّ غلطًا صرفًا، بخلاف العناوين العرضيّة؛ فإنَّ المصدر الجعليّ فيها - أعني الضاربيّة مثلًا - يكون عين المصدر الحقيقيّ الذي هو الضرب، فلا يكون انتفاؤه مساوقًا لانتفاء الذات، بل يكون انتفاؤه عبارة عن انتفاء المصدر الحقيقيّ، وهو أمر زائد علىٰ الذات وتبقىٰ الذات مع انتفائه محفوظة، فيمكن صدقه علىٰ ما انقضىٰ ذلك المصدر، أو ما لم يتلبّس به بعدُ.

وحينئذٍ فرُبّما يتوجّه الإشكال علىٰ ذلك بأنَّه إذا كان المصداق هو نفس الذات فهي موجودة في الأحوال الثلاثة، فَلِمَ اتّفقوا علىٰ كونه حقيقةً في حال التلبّس وعلىٰ كونه مجازًا فيما لم يتلبّس بعدُ، واختلفوا في كونه مجازًا، أو حقيقةً فيما انقضىٰ عنه التلبّس؟

والجواب عن ذلك هو أن يُقال: أمّا صدق مثل «الضارب» حقيقةً علىٰ من تلبَّس بالضرب فعلًا فواضح، وأمّا ما انقضىٰ عنه المبدأ، فهو مبنيّ علىٰ الاكتفاء في كونه حقيقةً فيه بحدوث الضرب له ولو انقضىٰ.

ومن يقول بكونه مجازًا لا يكتفي في كونه حقيقةً بمجرّد الحدوث، بل يعتبر في ذلك كون الحدث باقيًا، وأمّا ما لم يتلبّس بعد فلا بُدَّ أن يكون الاستعمال فيه باعتبار الأوَّل.

المقدّمة الثانية في شمول النزاع لاسم الزمان

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) ذكر الإشكال في شمول النزاع لأسماء الزمان، مثل «مقتل الحسين عليه السلام»[١]، وأفاد أنَّ ما أفاد في الكفاية -من الجواب عنه بأنَّه من قبيل الكلّيّ المنحصر في فرد- أجنبيّ عن هذا الإشكال[٢].

أفاد (دام ظلّه) في وجه ذلك ما حاصله: أنَّ الإشكال كان في جريان النزاع في اسم الزمان من جهة أنَّه لا يتصوّر فيه الجري على ما انقضى عنه التلبّس حتّى يتكلّم في أنَّه حقيقة أو مجاز، وكونه من قبيل الكلّيّ المنحصر في فردٍ اعتراف بهذا الإشكال، لا أنَّه جواب عنه*.

وإنَّ حقّ الجواب هو لحاظ كلّيّ يوم العاشر والتجريد عن الخصوصيّة الخاصّة، أعني ذلك الزمان الخاصّ الذي انقضى وانصرم ولا يعود.

والحاصل[٣]: أنَّ مثل «مقتل الحسين عليه السلام» ليس اسمًا لخصوص اليوم الخاصّ الذي قتل فيه عليه السلام، بل هو اسم لكلّيّ اليوم العاشر

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّه لو كان النزاع متوجّهًا إلى نفس الجري على ما انقضى عنه المبدأ لتمّ ما أفاده (دام ظلّه)، وأمّا لو كان النزاع في أصل وضع المشتقّ، وأنَّه مأخوذ فيه خصوصيّة التلبّس، أو أنَّه للأعمّ من ذلك، وأنَّ كون جريه على ما انقضى عنه المبدأ حقيقةً أو مجازًا، ممّا يتفرّع

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ١/ ٢٥٢.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٦٢.

(٣) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٥ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

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، وإن نُسِبَ الأخير إلىٰ شيخنا أعلىٰ الله

علىٰ هذا النزاع ومن ثمراته؛ لكان ما أفاده في الكفاية[1] من الجواب عن الإشكال صحيحًا.

نعم، يتوجّه علىٰ ما في الكفاية[2] أنَّه بناءً علىٰ هذا التوجيه لا يترتّب علىٰ النزاع في اسم الزمان ثمرة أصلًا، مع أنَّه عليه ينبغي أن يكون استعماله في مورد انقضاء الحدث غلطًا، أو مجازًا بالمشاكلة والمجانسة لا باعتبار ما كان، فتأمّل.

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ الكلّيّ المتكرّر فرده في كلِّ سنةٍ إنَّما هو يوم العاشر لا مقتل الحسين عليه السلام؛ فإنَّ حقيقة المقتل هو زمان القتل، وليس هو مرادفًا ليوم العاشر، وحينئذٍ فلا بُدَّ من لحاظ زمان القتل مجرّدًا عن الخصوصيّة وأخذه كلّيًّا، واعتبار أفراده المتكرّرة في كلِّ سنةٍ شيئًا واحدًا متّصلًا، ويكون وقوع الحدث في واحد منها مصحّحًا 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 متّصلًا، كما في صدق المقتل علىٰ يوم القتل كلّه، مع كونه واقعًا في جزءٍ منه.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٦٢.

(٢) 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 أنَّه بينهما العموم من وجه علىٰ وجه يكون أحدهما صادقًا علىٰ الآخر في موردٍ؛ إذ لا يخفىٰ عدم استقامة ذلك؛ إذ لا ربط لحال التلبّس بزمان الحال.

غاية الأمر أنَّه قد يتّفق أن يكون التلبّس في زمان الحال، فيتقارنان وجودًا، لا أنَّ أحدهما صادق علىٰ الآخر.

وبعد أن اتّضح لك أنَّه ليس المراد بالحال هو زمان الحال، وأنَّ المراد به حال التلبّس يتّضح الجواب عمّا رُبّما يتوهّم من أنَّ هذا النزاع منافٍ لما استقرّت عليه كلمة أهل العربيّة من عدم دلالة الاسم علىٰ الزمان[1]؛ فإنَّ المنافاة المذكورة إنَّما تتوجّه إذا كان المراد من «الحال» في هذا النّزاع هو زمان الحال.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّه (دام ظلّه) ناظر إلىٰ ما أفاد الشيخ تَدَثُّل في الرسالة المنسوبة إليه المطبوعة مع رسالة التسامح في أدلّة السنن، وذلك قوله في المقام الثاني: «والظاهر أنَّه لا إشكال في أنَّ المتبادر» إلىٰ قوله: «هو كون التلبّس متحقّقًا في زمان النسبة...»[2] إلخ.

ولا يخفىٰ أنَّه لا دلالة لهذا الكلام علىٰ ذلك، بل هو علىٰ خلافه أدلّ، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: شرح ابن عقيل: ١/ ١٥، وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ١٤.

(٢) يُنظر: رسالة في المشتقّ (للشيرازيّ): ١٠٢.

وإمّا ما ذكره علماء العربيّة من عدم إعمال اسم الفاعل إذا كان للماضي، وإعماله إذا كان للحال أو الاستقبال[١]، فليس المراد به دلالة اسم الفاعل علىٰ زمان المضيّ، والحال، والاستقبال، بل المراد به انقضاء التلبّس، وفعليّته، واستقباله.

ولو سلّم: أنَّ المراد بذلك هو زمان المضيّ، والحال، والاستقبال، فهو أيضًا غير منافٍ لما استقرّت عليه كلمتهم من عدم دلالة الاسم علىٰ الزمان[٢]، 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 الاتّفاق علىٰ كونه مجازًا في الاستقبال، وحقيقة في الحال[٣]، ومحلّ الخلاف في الماضي - هو عدم إعماله إذا كان للاستقبال، وانحصار إعماله إذا كان للحال، وأن يكون إعمال ما يكون للماضيّ محلّ الخلاف، ففيه:

أوّلًا: أنَّ الإعمال لا ربط له بما ذكر في هذا المبحث، بل هو مبنيّ علىٰ مناسبات لا يعلمها إلّا علّام الغيوب، كسائر المطالب السماعيّة.

وثانيًا: أنَّ أصل ذلك التفصيل الذي ذكروه في باب الإعمال

---

(١) يُنظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ١٠٦.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ١٥، وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ١٤.

(٣) يُنظر: شرح الرضيّ علىٰ الكافية: ٤/ ١٦.

يمكن المناقشة فيه؛ إذ لم يثبت عدم إعمال اسم الفاعل إذا كان بمعنىٰ 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، وعلىٰ الثاني - وهو فرض انعدامها - كيف يصحّ إطلاق الكلب علىٰ ما هو معدوم، وعلىٰ الأوّل فلا شكّ أنَّ الصورة الملحيّة تباين الصورة الكلبيّة، فيلزم إطلاق أحد الضدّين علىٰ الآخر.

في بيان إطلاقات (الحال) وتمييز المراد منها

وحاصل[1] ما تقدّم وتوضيحه: أنَّ لنا جملة عناوين ومباحث رُبّما يتوهّم اختلاط أحدها بالآخر:

الأوّل: عنوان مسألتنا هذه، وهو أنَّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس في الحال، أو للأعمّ منه وممّا انقضىٰ عنه المبدأ، بعد الفراغ عن كونه مجازًا فيما لم يتلبّس بعد.

الثاني: قول النحويّين[2] إنَّ اسم الفاعل يعمل إذا كان بمعنىٰ الحال أو الاستقبال، ولا يعمل إذا كان بمعنىٰ الماضي.

الثالث: قولهم إنَّ الظاهر من الجملة الاسميّة مثل «زيدٌ قائم» هو الحال.

الرابع: الخلاف الواقع بين الفارابيّ ووالشيخ الرئيس في أنَّ

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّة هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: (١٨ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ) تعطّل الدرس من جهة زيارة الغدير، وكان الشروع الاحد: ١٩ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ».

(٢) يُنظر: شرح ابن عقيل: ٢/ ١٠٦.

صدق عنوان الموضوع علىٰ ذاته هل هو بالإمكان، أو هو بالفعل[١] سواء حالًا كان أو ماضيًا أو مستقبلًا.

أمّا العنوان الأوّل فقد عرفت[٢] أنَّ المراد بالحال فيه هو حال التلبّس لا زمان الحال كي يناقض ما اتّفقوا عليه من عدم دلالة الاسم علىٰ الزمان.

وأمّا العنوان الثاني فيمكن أن يكون المراد به هو المراد بالعنوان الأوّل، ولو سلّم إرادة الزمان منه فإنَّما هو بالقرينة لا بنفسه، مع أنَّ عدم إعماله بمعنىٰ المضيّ محلّ تأمّل وإشكال، يحتاج إلىٰ التتبّع فيما ورد عن أهل اللسان.

وإمّا الثالث فالمراد به أنَّ الجملة الاسميّة إذا كانت مجرّدة من الرابطة التي هي «كان» أو «يكون» الناقصة، فالمستفاد منه بالدلالة الالتزاميّة هو الحال، فلا يكون المشتقّ بمفهومه الأفراديّ دالًّا علىٰ الزمان؛ كي يناقض ما اتّفقوا عليه من عدم دلالة الاسم علىٰ الزمان، مع أنَّ ما ذكروه من دلالة الفعل علىٰ الزمان ليس المراد أنَّه يدلّ بنفسه علىٰ الزمان، بل المراد - كما سيأتي[٣] إن شاء الله تعالىٰ - أنَّ الدلالة المذكورةُ بالالتزام والقرينةُ الخارجةُ عن نفس اللفظ، وهي كون الفعل الماضي - مثلًا - لوقوع الحدث الزمانيّ الملازم لانقضائه ومضيه.

---

(١) يُنظر: كتاب الشفاء قسم المنطق: ١/ ٢٠ وما بعدها، وشرح الإشارات والتنبيهات: ١/ ١٦٢.

(٢) يُنظر: صفحة (١٨٥) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٠٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

وأمّا الرابع: فقد يتوهّم أنَّه مناقض لما تقدّم[1] 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 الأوَّل يكتفي في الصدق بمجرّد الإمكان، والثاني يعتبر الفعليّة التي هي أعمّ من التلبّس الحال، أو الماضي، أو المستقبل.

والجواب عن المناقضة: أنَّه لا ربط لمسألتنا بهذه المسألة المنطقيّة؛ لأنَّ مسألتنا إنَّما يُبحث فيها عن مرحلة وضعيّة لفظيّة، وهي راجعة إلىٰ ما يقتضيه نفس المفهوم الأفراديّ، وتلك المسألة إنَّما يُبحث فيها عن جهةٍ معنويّة، وهي أنَّه هل يكفي في ثبوت المحمول لذات الموضوع مجرّد إمكان اتّصاف تلك الذات بالوصف العنوانيّ، أو أنَّه 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 إنَّما تكون بعد الفراغ عن أنَّه 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 إلىٰ أنَّه هل يعتبر في صدق الوصف التلبّس بالمبدأ فعلًا، أم

---

(١) يُنظر: صفحة (١٨٢) من هذا الجزء.

يكفي فيه مطلق التلبّس ولو فيما مضىٰ؟ فتأمّل*.

المقدّمة الرابعة في كون النزاع في مرحلة الوضع

المقدّمة الرابعة[١]: أنَّ هذا النزاع كسائر النزاعات الواقعة بين أهل العلم في الحقائق والمجازات، إنَّما هو فيما وضع له المشتقّ، وأنَّه هل هو موضوع لخصوص المتلبّس بالمبدأ، أو أنَّه يشمل ما انقضىٰ عنه المبدأ، وأنَّ مجرّد التلبّس -ولو فيما مضىٰ- كافٍ في كونه حقيقةً؟

وقد توهّم من لا خبرة له أنَّ هذا النزاع ليس في هذه المرحلة، وأنَّه إنَّما وقع في الحمل والتطبيق[٢] وأنَّ حمل المشتقّ علىٰ الذات

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ كلام والشيخ والفارابيّ[٣] في تلك المسألة لم يكن بعد الفراغ عن اعتبار حاليّة الوصف العنوانيّ، وإلّا لانحصر كلامهما في العرفيّة أو المشروطة العامّة دون باقي القضايا، مع أنَّه لو كان كلامهما بعد الفراغ عن ذلك لورد عليهما أنَّه حينئذٍ لا معنىٰ للتكلّم في كفاية ثبوت العنوان بالإمكان أو بالفعل بمعنىٰ وقوعه في أحد الأزمنة الثلاثة، فإنَّ اعتبار حاليّة الوصف العنوانيّ أضيق من كلا القولين، وعليك بمراجعة الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها في الرسالة الثانية في المشتقّ[٤] المطبوعة مع رسالة التّسامح في أدلّة السنن تجده وافيًا بالمقصود في هذا المقام.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: المشتقّات: ١٥٥، وما بعدها.

(٣) يُنظر: صفحة (١٨٨) من هذا الجزء، والحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ١/ ٤٢، هامش رقم (١).

(٤) يُنظر: رسالة في المشتقّ (للشيرازيّ): ١٢٧، وما بعدها، ومطارح الأنظار: ٤/ ٧٧٨.

التي انقضىٰ عنها المبدأ حمل حقيقيّ، أو أنَّه حمل ادّعائيّ؟ كسائر المجازات علىٰ رأي السكّاكيّ[١].

ولا يخفىٰ ما في هذا التوهّم من الفساد، وإن أطال صاحبه الكلام في تنقيحه، وأرعد وأبرق إلّا أنَّه لم يأتِ بشيءٍ، وهل ما ذكره في هذا المقام إلّا سرقة من مسلك السكّاكيّ في باب المجازات[٢]؟ الذي هو محض صورة لا واقعيّة لها، مع أنَّ ما توهمّه فيما نحن فيه أجنبيّ عن ذلك المسلك بالمرّة.

فالذي ينبغي أنَّ نتعرّض أوّلًا لشرح مسلك السكّاكيّ، وبيان إفساده، ثمّ نعود إلىٰ بيان أنَّه أجنبيّ عمّا نحن فيه بالمرّة.

توضيح مسلك السكّاكيّ وبيان فساده

فنقول: إنَّ ملخّص المسلك المذكور أنَّ التجوّز في مثل «زيد أسد» أو «جائني أسد» أو «رأيت أسدًا في الحمام» لم يكن في المفهوم الذي استعمل فيه لفظ «الأسد»؛ فإنَّ «الأسد» لم يستعمل في أمثال ذلك إلّا في نفس المفهوم الذي وضع له، وإنَّما وقع التجوّز في حمله علىٰ «زيد» وتطبيقه عليه بدعوىٰ أنَّ «زيدًا» فرد من أفراد «الأسد» وبعد كونه فردًا ادّعائيًّا يحمل عليه لفظ «الأسد» بما له من المفهوم الحقيقيّ الذي وضع له، واستعمل فيه.

وفيه: أنَّ هذا الادّعاء ممّا لا يغني عن التجوّز في نفس المفهوم، فأمّا إن توسّعنا في المفهوم، وأخذناه أوسع ممّا وضع له اللفظ علىٰ نحو يكون شاملًا للرجل الشجاع، ولو من جهة المناسبة بين الشجاع

---

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

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

وأصل المعنىٰ الذي وضع له اللفظ، صحّ حمله علىٰ «زيد»، ولم نحتجّ إلىٰ الادّعاء المذكور، وإن لم نتوسّع في المفهوم المذكور لم يكن الادّعاء المذكور مجديًا في دخول ذلك الفرد تحت المفهوم، ومصحّحًا لحمله عليه، ولا يكون هذا الادّعاء إلّا كذبًا وباطلًا.

وحينئذٍ فيتعيَّن 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، فإنَّ ذلك تابع لسعة المفهوم وضيقه، مثلًا الماء المتعارف لا شبهة في دخوله تحت مفهوم الماء، وما كان منه مخلوطًا بالزاجيّ[1] يتوقّف دخوله تحت ذلك المفهوم علىٰ كونه للأعمّ من الخالص والمخلوط، وأمّا تحت الزاجيّ الخالص فيتوقّف علىٰ 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 إنَّ صحّة حمل المشتقّ وتطبيقه علىٰ ما انقضىٰ عنه المبدأ إنَّما هو أمر واقعيّ تكوينيّ، وهو متفرّع علىٰ كونه موضوعًا لمطلق ما تلبّس بالمبدأ ولو فيما مضىٰ، وعدم صحّة الحمل المذكور أيضًا متفرّع علىٰ وضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ فعلًا.

---

(١) الزاج: يُقال له: الشبّ اليمانيّ، وهو من الأدوية وهو من أخلاط الحِبر، يُنظر: تهذيب اللغة: ١١/ ١٠٤، مادّة (زوج).

(٢) يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء.

وبعد الفراغ عن أحد الأمرين في وضع المشتقّ لا معنىٰ لأن يكون صحّة الحمل وعدم صحّته محطًا لأنظار العلماء الأعلام، بل يكون ذلك أمرًا واقعيًّا غير قابل لوقوع الخلاف فيه، فلا بُدَّ أن يكون عمدة نظر أولئك الأعلام إلىٰ الجهة الأولىٰ - أعني تنقيح ما وضع له لفظ المشتقّ - ويتفرّع عليه الجهة الثانية، أعني صحّة الحمل وعدمه*.

والحاصل[1]: أنَّه يرد علىٰ السكّاكيّ أنَّ المنظور إليه في باب الاستعارة تارةً يكون أمرًا شخصيًّا، كما في استعارة الأسد لـ«زيد»، وأخرىٰ يكون المنظور إليه والمستعار له أمرًا كلّيًّا بأن يكون المراد من الأسد هو كلّيّ الرجل الشجاع بأن يقول: «آئتني بأسد يرمي».

---

* **قلتُ**: ما أفاده (دام ظلّه) من الردّ علىٰ توهّم كون النزاع في مسألة المشتقّ في الحمل والتطبيق لا في المفهوم الموضوع له اللفظ في غاية المتانة.

وأمّا ما أفاده من الإيراد علىٰ أصل مسلك السكّاكيّ، ففيه: أنَّه يمكن أن يختار الشقّ الثاني، والإيراد عليه بأنَّ الادّعاء كذب وباطل غير مخلّ فيه؛ إذ لا إشكال في كونه كذبًا، لكنّه كذب مستحسن، والمحسِن له هو العلاقة والمناسبة؛ إذ لو لم يكن كذبًا لكان حقيقةً، فليس المجاز إلّا كذب لا واقعيّة له غير أنَّه مستحسن للعلاقة المذكورة، مع أنَّ هذا الإيراد - أعني كون الادّعاء كذبًا - وارد بعينه علىٰ ما أفاده (دام ظلّه) من التوسّع في المفهوم؛ فإنَّه أيضًا كذب، والمصحّح له هو كونه كذبًا مستحسنًا،

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيَ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

واستحسانه إنَّما يكون بالعلاقة المذكورة.

ثـمّ إنَّ في المقـام مطلبًـا ينبغـي ذكـره، وهـو أنَّ هـذا المتوهّـم وأتباعـه فرّقـوا بيـن الاسـتعمال والإطلاق، وفسّـروا الأوَّل بأنَّـه إعمـال اللفـظ في المفهـوم الـذي وضـع لـه، وجعـل اللفـظ آلـة لإرائـة ذلـك المعنىٰ الموضـوع لـه، وفسّـروا الثـاني بـإطلاق الكلّـيّ علـىٰ الفـرد وحملـه عليـه، ولـو حـملًا ضمنيًّـا، وجعلـوا اسـتعمال الكلّـيّ في الفـرد مـن قبيـل الإطلاق الراجـع إلـىٰ الحمـل الضمنـيّ دون الاسـتعمال؛ إذ لـم يكـن اللفـظ عندهـم في أمثـال ذلـك مسـتعملًا إلّا في مفهومـه الكلّـيّ.

غايـة الأمـر أنَّ ذلـك المفهـوم حمـل ضمنًـا علـىٰ ذلـك الفـرد، فـإن كان ذلـك المفهـوم في حـدّ نفسـه شـاملًا لذلـك الفـرد كان الحمـل حـملًا حقيقيًّـا، وكان نسـبة ذلـك المفهـوم إليـه نسـبة إلـىٰ مـا هـو لـه، وإلّا فـإن كانـت هنـاك علاقـة مصحّحـة لذلـك الحمـل كان الحمـل مجازيًّـا عقليًّـا، وكانـت نسـبة ذلـك المفهـوم إلـىٰ ذلـك الفـرد مـن قبيـل النسـبة إلـىٰ غيـر مـا هـو لـه.

وهـذا المطلـب سـواء كان صحيحًـا في حـدّ نفسـه أو كان فاسـدًا لا دخـل لـه بمـا توهّمـه هـؤلاء الجماعـة فيمـا نحـن فيـه مـن جعـل النـزاع في مرحلـة الحمـل والتطبيـق؛ إذ لا معنـىٰ للنـزاع في نفـس الحمـل المذكـور، وإنَّمـا هـو تابـع للمفهـوم الـذي وضـع لـه اللفـظ؛ فالـذي هـو محـلّ الـكلام هـو ذلـك المفهـوم الـذي وضـع لـه اللفـظ، وأنَّـه هـل هـو مطلـق المتلبّـس ولـو فيمـا مضـىٰ، أو خصـوص المتلبّـس في الحـال؟

وما ذكره من كون التجوّز في الحمل كون المستعار له فردًا ادّعائيًّا لا يمكن تأتّيه* في النحو الثاني؛ إذ ليس المقصود بالاستعارة فيه فردًا مخصوصًا؛ كي يُقال إنَّه فرد ادّعائيّ[1]، وإنَّما المقصود بها أمر كلّيّ، ولا معنىٰ حينئذٍ لأن يُقال: إنَّه فرد ادّعائيّ، بل لا بُدَّ في مثل ذلك من أن يكون التجوّز في ناحيّة الكلمة وفي مرتبة الاستعمال، أعني استعمال لفظ «الأسد» في مفهوم الرجل الشجاع

أمّا النحو الأوَّل فقد عرفت أنَّ إرجاعه إلىٰ التجوّز في الحمل والتطبيق غير صحيح؛ لأنَّ حمل الأسد علىٰ «زيد» مع عدم التجوّز في مفهوم الأسد كذب صرف، ولا يصحّحه كون المحمول عليه فردًا

وحينئذٍ فما تخيّلوه من جعل النزاع في مرحلة الحمل والتطبيق وصرفه عن المرحلة الوضعيّة لا يتمّ حتّىٰ علىٰ مسلكهم من التفرقة بين الاستعمال والإطلاق وإرجاع الثاني إلىٰ الحمل الضمنيّ، فما أفاده (دام ظلّه) من تسخيف ما تخيّلوه في هذا المقام في غاية المتانة، ولقد حرّرت ذلك مفصّلًا، قبل هذا في بعض مسوّدات ما علّقته علىٰ الكفاية[2]، فراجعه لعلّ أن يكون أوفىٰ من هذا البيان.

* **قلتُ**: لم أعرف الوجه في عدم إمكان إرجاعه إلىٰ التجوّز في الحمل، وأيّ مانع يمنع من حمل «الأسد» علىٰ كلّيّ «الرجل الشّجاع»!

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٨٦.

(٢) مخطوط، جاري العمل علىٰ لملمة أوراقه لوضعه بين يدي رواد العلم والفضيلة.

ادّعائيًا، وإنّما يصحّح* ذلك هو التجوّز في ناحية المحمول - أعني لفظ «الأسد» - بإرادة الرجل الشجاع منه؛ لأجل العلاقة والمناسبة.

وهذا الإيراد بهذا التفصيل وارد أيضًا على هذا المتوهَّم؛ فإنَّ المشتقّ تارةً يطلق على كلّيّ من تلبّس بالمبدأ أعمّ ممّا انقضى عنه، أو من تلبّس به فعلًا، وفي مثله لا يمكن الإرجاع إلى مرحلة الحمل.

وأخرى يطلق على خصوص من انقضى عنه المبدأ، وجعل النزاع فيه في مرحلة الحمل قد عرفت[1] أنَّه لا محصّل له مع أنَّه لا يترتّب عليه ثمرة عمليّة؛ لأنَّ إرادة من انقضى عنه المبدأ يكون أمرًا معلومًا، وكونه حقيقةً أو مجازًا لا أثر له عملًا.

المقدمة الخامسة في شرح هيئة المشتقّ

المقدّمة[2] 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»[3].

---

* **قلتُ**: لو كان المراد من «الأسد» المحمول على «زيد» هو الرجل الشجاع، لكان مفاد قولنا: «زيد أسد» وقولنا: «زيد شجاع» متّحدًا، ولا يخفى اختلافهما مفادًا، وأنَّ المستفاد من الأوَّل أمتن وأقوى من المستفاد من الثاني، ولا يكون ذلك إلّا من جهة أنَّ المراد من الأسد المحمول هو الحيوان المفترس، وأنَّ التجوّز في الحمل والتطبيق.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٢ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

(٣) يُنظر: تهذيب اللّغة: ٥/ ١٠٤، والقاموس المحيط: ٢/ ٣٣٩، مادّة (حيض).

ثمّ إنَّ العرض مثل معنىٰ «الضرب» تارةً يُلاحظ في نفسه، وأخرىٰ يُلاحظ باعتبار كونه عنوانًا للغير، ويعبّر عن الأوَّل بلفظ «الضرب»، وعن الثاني بلفظ «الضارب»، ويسمّىٰ العرض في الأوَّل بالوجود الاستقلاليّ، وفي الثاني بالوجود الرابطيّ[١]، وقد يسمّىٰ الأوَّل بالعرض غير المحمول، والثاني بالعرض المحمول، وقد يسمّىٰ الأوَّل بالعرض، والثاني بالعرضيّ.

والفرق بينهما: أنَّ الأوَّل ملحوظ «بشرط لا»، والثاني «بشرط شيء»[٢]، والمراد بذلك أنَّ الأوَّل لُوحظ العرض فيه مجرّدًا عن المعروض، فلا يصحّ أن يقع محمولًا، والثاني لُوحظ العرض فيه منضمًّا إلىٰ المعروض فيقع محمولًا، كما أنَّ جزئيّ الماهيّة إن لُوحظ كلٌّ منهما مجرّدًا عن الانضمام إلىٰ الآخر فلا يقع محمولًا، ويسمّىٰ أحدهما مادّة والآخر صورة، وإن لُوحظ كلٌّ منهما منضمًّا إلىٰ الآخر فيقع محمولًا، ويسمّىٰ الأوَّل جنسًا، والثاني فصلًا[٣].

وبهذا البيان ظهر لك: أنَّه لا يمكن أن يكون مبدأ الاشتقاق هو اسم المصدر؛ لأنَّه ملحوظ «بشرط لا»، فلا يُعقل أن يكون بهذا اللحاظ مبدأ الاشتقاق؛ فإنَّه ملحوظ «بشرط شيء».

وما أحسن ما أفاده سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ تدّثُ من أنَّ مادّة الاشتقاق في مثل «ضرب - يضرب» هو «ض - ر - ب» أعني هذه

---

(١) يُنظر: شرح تجريد الاعتقاد (للقوشجيّ): ٩٥.

(٢) يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٥/ ٥.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٦.

الحروف الثلاثة ملحوظة «لا بشرط» من حيث التكيّف بالكيفيّات اللفظيّة الراجعة إلىٰ الهيئة الطارئة عليها، ومن حيث التكيّف بالكيفيّات المعنوية الطارئة علىٰ أصل معناها[١].

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 معروضًا للنسبة التامّة، فيكون فعلًا، وأخرىٰ يُلاحظ معروضًا للنسبة الناقصة التقييديّة، وثالثة يُلاحظ غير منسوب فيكون اسم مصدر، ولأجل ذلك لا يكون عاملًا.

أمّا الثاني فهو المصدر؛ فإنَّه معروض للنسبة الناقصة التقييديّة التي يتضمّنها هيئة إضافة المصدر إلىٰ فاعله وإلىٰ مفعوله، ويسمّىٰ الأوَّل بالمصدر 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»[٢]، وليس الغرض من العلم العلم الوجدانيّ؛ فإنَّه رُبّما يُلقىٰ الخبر إلىٰ من هو عالم به، ولا يخرج بذلك عن كونه خبرًا، بل الغرض منه هو ما ذكرناه من أنَّ النسبة إن أخذت تامّة كانت خبرًا من شأنها أن يتعلّق العلم بها عند إيرادها، ثمّ بعد تعلّق

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ١/ ٢٦٣، ورسالة في المشتقّ(للشيرازيّ): ١١٦.

(٢) يُنظر: المطول: ٤٢.

العلم بها - أيّ بعد أخذها قيديّة - تكون وصفًا.

ولا يخفىٰ أنَّ هذه القاعدة وإن كانت مسلّمةً، إلّا أنَّها جارية في جميع النسب التقييديّة، ولا خصوصيّة للنسبة التقييديّة التي تضمّنتها هيئة إضافة المصدر، وهي لا تنتج سوىٰ التقدّم الرتبيّ للنسبة التامّة علىٰ النسبة الناقصة، فيكون الفعل متقدّمًا رتبة علىٰ المصدر، لا أنَّ المصدر مشتقّ منه لفظًا*.

في أنّ مبدأ الاشتقاق المصدر أو اسم المصدر

* قلتُ: قد كتبتُ في سالف الزمان فيما حرّرته علىٰ الكفاية[1] ما لا بأس بنقله في هذا المقام؛ لأنَّه لا يخلو عن فائدة، وهذا نصّ ذلك حرفيًّا:

اعلم: أنَّ المشهور علىٰ 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 حججًا لكلٍّ من الطرفين[2].

ولا يخفىٰ أنَّ كلًّا من هذين المذهبين بظاهره غير مستقيم، فإنَّ القول بأنَّ الفعل مادّة لسائر المشتقّات ممّا لا معنىٰ له؛ لكونه ذا هيئة مثلها، فكيف يكون مادّة لها، وموجودًا فيها، وقيام الهيئة بالهيئة محال كقيام الصورة بالصورة.

وكذلك القول بأنَّ المصدر هو الأصل؛ لكونه أيضًا ذا هيئة، مثل سائر المشتقّات، فيستحيل أخذه فيها، ولأجل ذلك ذهب بعضُهم[3] إلىٰ

---

(١) مخطوط، جاري العمل علىٰ لملمة أوراقه لوضعه بين يدي رواد العلم والفضيلة.

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

(٣) هو بعض أتباع ذلك المتوهّم السابق الذكر في رسالته المعمولة في المشتقّ، (منه تدّظل).

أنَّ الذي هو أصل في الاشتقاق هو اسم المصدر.

وأمّا المصدر فهو مشتقّ كسائر المشتقّات، وذهب إلىٰ أنَّ الفرق بين المصدر واسم المصدر هو أنَّ اسم المصدر هو اسم الحدث غير ملحوظ فيه النسبة إلىٰ فاعل، والمصدر ملحوظ فيه ذلك، فلفظ «ضربَ» - مثلًا - إن لُوحظ مجرّدًا عن النسبة، ولم تلاحظ هيئة دالّة علىٰ النسبة، بل لم تلاحظ إلّا ضابطة للحروف كهيئة الجوامد فهو اسم مصدر، وإن لُوحظت هيئته دالّة علىٰ النسبة فهو مصدر، فالهيئة في هذا اللفظ زمامها بيد المستعمل إن شاء جعلها لمحض ضبط الحروف، فلا تكون دالّة علىٰ نسبة، ويكون اللفظ بهذا اللحاظ اسم مصدر، ولا يكون اللفظ حينئذٍ دالًّا إلّا علىٰ الحدث المحض، وإن شاء جعلها مع ذلك دالّة علىٰ النسبة، فيكون اللفظ مصدرًا.

ولذلك قيل: إنَّ إسناد المصادر جائز، وإسناد الصفات واجب[1]، بمعنىٰ أنَّ زمام المصدر بيد المستعمل إن شاء لاحظ هيئته دالّة علىٰ نسبة كان إسناده لازمًا، وإن جعلها لمحض ضبط الحروف فلا يصحّ إسناده بخلاف الهيئة في الصفات؛ فإنَّها دائمًا للنسبة، فلا تكون إلّا مسندة، فالمراد من المصدر في هذه الجملة معناه اللغويّ الشامل لاسم المصدر والمصدر الاصطلاحيّ، والذي هو مادّة لسائر المشتقّات حتّىٰ الفعل والمصدر الاصطلاحيّ هو اسم المصدر، وأمّا المصدر بالمعنىٰ الاصطلاحيّ - أعني ما قصد من هيئته الدلالة علىٰ النسبة - فهو أيضًا مشتقّ كسائر المشتقّات.

(١) يُنظر: شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ٣٨، وشرح الرضيّ علىٰ الكافية: ١/ ٣٧.

وذكر هذا البعض أنَّ النزاع الواقع بين البصريّين والكوفيّين ليس في الاشتقاق بهذا المعنىٰ الذي هو الاشتقاق اللفظيّ، بل بمعنىٰ آخر وهو الاشتقاق المعنويّ الذي هو عبارة عن التقدّم الرتبيّ الطبعيّ بين المشتقّات.

وقد أطال الكلام في بيان ذلك وكرّره مرارًا، وهذا خلاصة ما ذكره[1].

ويرد عليه:

أوَّلًا: أنَّ ما ذكره من كون زمام الهيئة بيد المستعمِل غير تامٍ؛ فإنَّ دلالة الهيئة علىٰ معناه ليس علىٰ نحو الحكاية لتكون تابعة لقصد المتكلّم، بل هي علىٰ نحو الإيجاد والتأثير، فإذا دخلت علىٰ المادّة أثَّرت فيها معناها، وهو النسبة كسائر الحروف، فإنَّ معنىٰ كون «من» للابتداء أنَّها إذا دخلت علىٰ البصرة - مثلًا - أثَّرت فيها ذلك المعنىٰ، وجعلت «البصرة» مبتدأً منها، ولا يمكن للمستعمل مع إدخال لفظ «من» علىٰ «البصرة» أن يقول: إنِّي لم أقصد منها الابتداء، فلا تكون دالّة عليه؛ لما هو التحقيق من أنَّ الحروف آلات موجدة لمعانيها في الغير، فكما أنَّ آلة الشيء إذا وجدت وأعملت أثَّرت فيه كالمنشار بالنسبة إلىٰ قطع الخشب؛ فإنَّه إذا أعمل لا يمنع من تأثيره كون الفاعل غير قاصد، بل يكون المنشار مؤثّرًا في قطع الخشب لو أعمل فيها ولو كان من قصد

(١) يُنظر: المشتقّات: ١٠٥، والمقالات الغريّة في تحقيق المباحث الأصوليّة: ١٣١، وما بعدها.

النجار عدم قطعها، فكذلك الحروف بمجرّد إدخالها علىٰ الأسماء تؤثّر فيها معانيها وإن لم تقصد منها.

ولذا نقول بعدم إمكان الزيادة في الحروف، كما حقّق في محلّه[١]، بل إنَّ هذا البعض بنفسه صرّح بعدم إمكان الزيادة في الحروف، والذي يوضح لك ما ذكرنا قول الشيخ الرضيّ: «الحرف لا معنىٰ له أصلًا، وإنَّما هو كالعَلَم المنصوب بجنب شيء ليدلّ علىٰ أنَّ في ذلك الشيء فائدة ما»[٢].

وحينئذٍ نقول: كما أنَّ نصب العلم في الطريق مستلزم للدلالة عليه، ولا يمنع من تلك الدلالة عدم قصد الناصب لها، فكذلك إدخال الحرف علىٰ الاسم مستلزم للدلالة علىٰ معنىٰ 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 علىٰ معناها، فتكون 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[٣]، ولكن الهيئة في كلا اللحاظين لا تكون دالّة علىٰ النسبة، وإنَّما

(١) يُنظر: شرح المفصّل (لابن يعيش): ٥/ ٣١٤، وصفحة (٢١٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: شرح الرضيّ علىٰ الكافية: ١/ ٣٧.

(٣) يُنظر: المشتقّات: ١٠٥.

الـذي يـدلّ عليهـا في المصـدر هـو الهيئـة التركيبيّـة بينـه وبيـن معمولاتـه، كالهيئـة التركيبيّـة بيـن المبتـدأ والـخبر؛ فإنَّهـا هـي التـي تـدلّ علىٰ النسـبة.

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 إلىٰ فاعل، وأمّا من حيث كونه عنوانًا 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 أنَّه علىٰ 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 موجبًا لكونهما مشتقّين منه، كما في جميع أسماء الماهيّات المأخوذ «لا بشرط» الصالح لأن يلحظ بشرط شيء تارةً، ويلحظ «بشرط لا» أخرىٰ.

فقد ظهر لك: أنَّ المصدر واسم المصدر كلاهما جامدان، وأنَّ الهيئة في كلٍّ منهما غير دالّة علىٰ النسبة إلىٰ الفاعل.

ومن ذلك يظهر لك الخلل فيما ذكره ذلك البعض[1] - من كون المصدر مشتقًّا، واسم المصدر جامدًا، غاية الأمر في مقام الاستعمال تارةً

(١) يُنظر: صفحة (١٩١، و٢٠٠) من هذا الجزء.

يلاحظ ذلك المعنىٰ الموضوع له مجرّدًا عن النسبة فلا يصحّ إسناده، وتارةً يلاحظ منسوبًا فيجب إسناده؛ فيسمّىٰ 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 مضافًا وعدم لحاظه كذلك، من غير دخل لذلك فيه من جهة الوضع، ولا من جهة الموضوع له أصلًا.

ولا فرق بين «غلام» وبين لفظ «الضرب» سوىٰ أنَّ النسبة في ذاك إضافيّة، وفي هذه إسناديّة وقوعيّة.

وثانيًا: أنَّ ما ذكره من كون اسم المصدر مادّة لسائر المشتقّات، وهو مبدؤها ممّا لا وجه له؛ فإنَّ اسم المصدر وإن لم تكن هيئته دالّة علىٰ نسبة، إلّا أنَّها كهيئة سائر الجوامد لها دخل في الدلالة علىٰ المعنىٰ، بحيث لو غيّرت لاختل المعنىٰ، كما يرىٰ في تغيير هيئة رَجُل - مثلًا - إلىٰ رِجْل، فإذا كان هيئة «ضرب» الذي هو اسم المصدر كهيئة سائر الجوامد لها دخل في الدلالة علىٰ معناه، ولذا لا تكون دالّة علىٰ ذلك المعنىٰ لو غيّرت إلىٰ هيئة أخرىٰ؛ 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[١] 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 علىٰ استقلاله في عالم الألفاظ المستعملة عند أهل اللسان، بل هو سارٍ في المشتقّات سريان الهيولىٰ 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 علىٰ هيئة دالّة علىٰ معنىٰ لتكون مادّته مأخوذة لأجل تلبّسها بهيئة دالّة علىٰ معنىٰ خاصّ فيها؛ فإنَّ معنىٰ الاشتقاق -أي كون الشيء مشتقًّا- هو تغيير الهيئة، مع بقاء المادّة، ولا تغيَّر الهيئة إلّا لأجل دلالة علىٰ معنىٰ في المادّة، وهو النسبة الخاصّة، وإذا كانت الهيئة لا معنىٰ له[٢] لا يكون اللفظ المشتمل عليها مشتقًّا.

وهكذا الحال في المصدر؛ فإنَّ هيئته لا دلالة لها علىٰ معنىٰ، وإنَّما استفيدت النسبة فيه من الهيئة التركيبيّة كما عرفت[٣].

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٣) من هذا الجزء.

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

(٣) يُنظر: صفحة (٢٠٣) من هذا الجزء.

وكيف كان، فليس المبدأ هو المصدر، ولا اسم المصدر، بل ليس المبدأ إلّا تلك المادّة التي لا وجود لها مستقلًّا في عالم الألفاظ.

نعم، في مقام بيان نفس تلك المادّة إذا تعلّق غرض بذلك - كما رُبّما يتّفق كثيرًا في كلمات الصرفيّين - تذكر المادّة وحدها مجرَّدة عن كلِّ هيئة دالّة علىٰ معنىٰ، غير أنَّه لمّا لم يمكن إبرازها في عالم الألفاظ مجرّدة عن الهيئة فمن باب الضرورة لجمع الحروف يُلبّسُها المتكلّم بها هيئة من الهيئات لتكون ضابطة[1] لحروفها، كما إذا تعلّق غرضهم بذكر هيئة

(١) لا يخفىٰ أنَّ هذا هو المتصوّر لكون الهيئة ضابطة للحروف؛ فإنَّها في مثل ذلك لا تكون دخيلة في وضع اللفظ وفي دلالته علىٰ معناه في موارد استعماله في ألسنة أهل المحاورة، وإنَّما 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 إلاّ ضابطة للحروف، فهو أمر غير معقول؛ لأنَّه في ذلك ناظر إلىٰ اسم المصدر الواقع في ألسنة أهل المحاورة، وقد عرفت أنَّه بمادّته وهيئته موضوع للحدث، فللهيئة دخل فيما هو الموضوع والمستعمل في كلامهم، فهيئته كهيئة سائر الجوامد لا يمكن القول بأنَّها ضابطة للحروف؛ لأنَّ ذلك مقتضىٰ كون الموضوع والدالّ علىٰ المعنىٰ هو نفس الحروف، وأنَّ 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 يخفىٰ ما فيه؛ لأنَّ من المقطوع به أنَّهم لا يريدونه؛ لأنَّ ما ذكره من التقدّم الرتبيّ ممّا لا يمكن أن ينازع فيه، مع أنَّ ذلك التقدّم الرتبيّ غير مختصّ فيما بين الفعل والمصدر، بل يجري في جميع المشتقّات، ونزاعهم مختصّ فيهما، مضافًا إلىٰ أنَّ ما ذكره

في وجه تقدّم المصدر رتبة على الفعل الماضي

والحاصل[١]: أنّه قد تقدّم[٢] أنَّ الحدث تارةً يُلاحظ عرضًا مبائنًا غير محمول، وأخرىٰ يُلاحظ محمولًا علىٰ معروضه ويسمّىٰ بالعرضيّ.

والأوّل إمّا أن يكون الملحوظ فيه نفس الحدث مجرّدًا، ومعرّىٰ عن كلِّ نسبةٍ وهو اسم المصدر، وإمّا أن يكون الملحوظ فيه الحدث منتسبًا إلىٰ فاعله أو مفعوله وهو المصدر، والثاني مقدّم علىٰ الأوّل رتبة؛ لأنَّ الأوّل أنتجه الثاني، ونسبته إليه كنسبة الانفعال إلىٰ الفعل، فما لم يتحقّق من الفاعل ذلك الحدث ويصدر عنه لا يتحقّق نفس ذلك الحدث.

من الهيئات يُلبّسونها مادّة من الموادّ ليمكن النطق بها، كما في قولهم وزن فاعل ومفعول.

غاية الأمر أنَّهم اختاروا لمادّة الاشتقاق في ذلك المقام هيئة اسم المصدر، لكون اسم المصدر أقرب إلىٰ معنىٰ المادّة من غيره، حيث إنَّه مجرّد عن لحاظ النسبة، ومجرّد ذكر المادّة في عالم الألفاظ مستعارًا لها هيئة اسم المصدر لا يُوجب أن تكون المادّة هي نفس اسم المصدر.

ويؤيّده أنَّهم رُبَّما ذكروا في ذلك المقام نفس الحروف مقطّعة، كما هو دَيدن متأخّري اللغويّين؛ فإنَّهم يذكرون المادّة بحروفها المقطّعة. انتهىٰ حرفيًّا بتغيير جزئيّ في بعض العبائر.

من الوجه للتقدّم الرتبيّ ليس إلّا استحسانًا وتخرّصًا في معاني الهيئات، والأولىٰ في توجيّه ذلك ما أفاده الأستاذ (دام ظلّه) من تقدّم النسبة التامّة رتبة علىٰ النسبة الناقصة .(منه تدّثر).

(١) أرّخ المقرّر تدّثر هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٧٩) من هذا الجزء.

ثمّ بعد هذه المرتّبة من النسبة الناقصة ينتقل إلىٰ النسبة التامّة، وهي الحكاية عن انتساب ذلك الحدث إلىٰ الذات وصدوره عنه، وهي التي يتكفّلها الفعل الماضي، وقد توهّم دلالته علىٰ الزمان[1]، ولا يخفىٰ فساده؛ لعدم معقوليّة دلالة هيئته علىٰ ذلك.

نعم في الأغلب يُستفاد منه الزمان بالملازمة، حيث إنَّ ما تضمّنه من صدور ذلك الحدث عن الذات ملازم لتحقّقه فيما مضىٰ، وبهذ البيان ظهر لك تقدّم المصدر رتبة علىٰ الفعل الماضي؛ فإنَّه وإن تضمّن المصدر لنسبة ناقصة، والفعل لنسبة تامّة، وقد تقدّم[2] أنَّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والإوصاف قبل العلم بها أخبار؛ إلّا أنَّ هذه القضيّة إنَّما تجري في النِسب الناقصّة الوصفيّة بالنسبة إلىٰ الجمل الاسميّة، مثل تقدّم «زيد عالم» علىٰ «زيد العالم»، أمّا النسب الإضافيّة -كنسبة المصدر إلىٰ فاعله التي تضمّنتها هيئة إضافته إليه، أو إلىٰ 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 منسوبًا إليه الذي يتضمّنه هيئة إضافة المصدر إلىٰ فاعله أو مفعوله.

ثمّ بعد مرتبة الفعل الماضي ينتقل إلىٰ الفعل المضارع، ووجه تأخّره عن الفعل الماضي هو كون النظر في ذلك الانتساب والصدور

---

(١) يُنظر: شرح الرضيّ علىٰ الكافية: ٤/ ١٤.

(٢) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

الذي يتضمّنه هيئة الفعل الماضي إلىٰ الذات، ومع كون النظر فيه إلىٰ الذات في الجملة لا يخرج عن كونه فعلًا، وعن كون العرض ملحوظًا فيه مبائنًا غير محمول.

نعم يكون الفعل المضارع متوسّطًا 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[1].

ثمّ بعد هذا كلّه ينتقل إلىٰ مرتبة هيئة المشتقّات، وهي ما يكون الحدث فيها ملحوظًا محمولًا، ويسمّىٰ بالعرضيّ، ويكون النظر فيها إلىٰ نفس الذات، غاية الأمر تُوخذ الذات معنونة بذلك الاتّصاف علىٰ وجه يكون الحدث باعتبار لحاظ اتّصاف الذات بصدوره عنوانًا لتلك الذات، ولا ريب في تأخّره عمّا تقدّم من تلك المراتب*.

في الفرق بين المصدر واسم المصدر

أفاد[2] **(دام ظلّه)** في هذه توضيحًا لما تقدّم ما حاصله: أنَّ اسم المصدر والمصدر كلاهما من أقسام العرض المباين غير المحمول، والفرق بينهما أنَّ الحدث في اسم المصدر ملحوظ بنفسه

---

* **قلتُ**: فيما أفاده (دام ظلّه) تأمّل، والظاهر أنَّ المصدر، واسم المصدر

---

(١) يُنظر: المشتقّات: ١٠٥.

(٢) أرّخ المقرّر تلمّذ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

مجرّدًا عن النسبة، وفي المصدر يكون الحدث ملحوظًا بما أنَّه قائم في المعروض، وليس هو بمادّته ولا بهيئة متضمّنًا للنسبة التقييديّة، وإلّا لكان مبنيًّا، حيث إنَّ جميع* الأسماء المبنيّة إنَّما تبنىٰ لتضمّنها لمعنىٰ النسبة التقييديّة، وإنَّما المتكفّل للنسبة التقييديّة هو هيئة إضافته إلىٰ فاعله، أو إلىٰ مفعوله.

ثمّ إنَّك قد عرفت في بعض المباحث السابقة[1] أنَّ للفعل نسبة إلىٰ فاعله، وإلىٰ المفعول به، وإلىٰ الزمان، والمكان، والآلة، وإلىٰ غير ذلك من متعلّقات الفعل، وأنَّ أغلب تلك المتعلّقات يُؤخذ لها من ذلك الحدث عناوين اشتقاقيّة كاسم الفاعل، واسم المفعول، واسم الزمان واسم المكان، والآلة، وهذه العناوين كلّها داخلة في

كلاهما في عرضٍ واحد، وأنَّه ليس الفرق بينهما بأنَّ الثاني حاصل الأوَّل ونتيجته؛ لأنَّهما علىٰ ذلك يكونان مختلفين بالذات، بل الفرق بينهما أنَّ الحدث في الأوَّل ملحوظ «بشرط شيء»، وفي الثاني ملحوظ «بشرط لا»، كما أنَّ الظاهر أنَّ النسبة التي يتضمّنها الفعل الماضيّ متقدّمة رتبة علىٰ النسبة في المصدر، لأنَّ اعتبار الحدث منسوبًا إلىٰ فاعله متأخّر عن صدوره عنه، نعم، في تقدّم النسبة في الفعل المضارع علىٰ النسبة في المصدر تأمّل.

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ هذه الكلّيّة غير مسلّمة، كما ترىٰ في أسماء الإشارة ونحوها من الأسماء المتضمّنة لمعاني الحروف غير النسبيّة

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩٩)، وما بعدها من هذا الجزء.

محلِّ النزاع، فلنتكلّم علىٰ مفاد كلٍّ واحدٍ منها.

فنقول: أمّا اسم الفاعل فهو من قبيل العناوين العرضيّة المحمولة علىٰ معروضها، والكلام في شرح مفاده من جهتين:

الجهة الأولىٰ: في أنَّه هل يتضمّن النسبة الناقصّة التقييديّة، أو لا؟

والجهة الثانية: هل تكون الذات المعروضة مأخوذة في مفهومه، أو لا؟

ولا يخفىٰ أنَّ هاتين الجهتين متلازمتان لا يمكن التفكيك بينهما، فلو قلنا بدخول إحداهما في مفهومه لزمنا القول بدخول الأخرىٰ، ولو قلنا بعدم دخول إحداهما في مفهومه لزمنا القول بعدم دخول الأخرىٰ، فلا معنىٰ للقول بتضمّنه النسبة التقييديّة مع القول بعدم دخول مفهوم الذات في مفهومه، كما أنَّه لا معنىٰ للقول بعدم دخول الذات في مفهومه مع القول بعدم تضمّنه للنسبة التقييديّة.

والحقّ: عدم دخول كلٍّ منهما في مفهومه، وأنَّه ليس مفهومه إلّا مفهومًا بسيطًا منتزعًا عن اتّصاف الذات بالمبدأ، والدليل علىٰ ذلك أمران: إنّيّ، ولمّيّ[1].

أمّا «الإنّيّ» فلأنَّ اسم الفاعل لو كانت النسبة داخلة في مفهومه لكان مبنيًّا، لأنَّ كونه مبنيًّا معلول لتضمّنه للنسبة، فعدم كونه مبنيًّا يكشف كشفًا إنّيًّا عن عدم دخول النسبة في مفهومه*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ من يقول بدخول النسبة في مفهومه لا يقول إنَّه

---

(١) ذكر المقرّر نتكُ الشق الأوّل، وهو الإنيّ، ولم يتعرّض إلىٰ اللّميّ.

بمعناه الاسميّ متضمّن للنسبة، ليكون ذلك علّة في بنائه كسائر الأسماء المتضمّنة للنسبة، بل يقول: إنَّه مركّب من مادّة وهيئة، ومن جهة المادّة هو اسم صرف ليس متضمّنًا لمعنىٰ الحرف أصلًا، والهيئة هي التي تكون دالّة علىٰ النسبة، وهي حرف صرف.

وبذلك - أعني أخذ جهة قيام الحدث بالمعروض في المصدر - يحصل الفرق بينه وبين اسم المصدر؛ فإنَّه للحدث البحت مجرّدًا 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 أنَّه نتيجة القيام بالمعروض، كما في المفعول المطلق، مثل «ضربتُ ضربًا»؛ فإنَّه نتيجة قيام الضرب بمعروضه، ولأجل ذلك لا يعمل بخلاف المصدر؛ فإنَّه لمّا كانت جهة القيام بالمعروض مأخوذة فيه كان صالحًا للعمل، ولأجل هذه الجهة - أعني كون نتيجة المصدر الذي هو قيام الحدث بمعروضه هو اسم المصدر الصالح، لأن يكون مفعولًا مطلقًا - توهّم في الكشاف كون ﴿السَّماواتِ﴾ في ﴿خَلَقَ السَّماواتِ﴾[1] مفعولًا مطلقًا[2]؛ لأنَّها نتيجة

(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 أنَّ الأزهريّ في شرح التصريح علىٰ التوضيح: ١/ ٧٩، نسبه إلىٰ 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 منتصبًا في الهواء - هل هو مركّب لأخذ الذات أو الشيء في مفهومه؟ ليكون هذا اللفظ منحلًّا إلىٰ نسبة ناقصة تقييديّة - أعني ذات تلبّست بالقيام - أو هو مفهوم بسيط، لكونه عنوانًا للذات باعتبار اتّحادها مع المبدأ من جهة أنَّ وجود العرض عين وجوده لموضوعه، فيؤخذ هذا المعنىٰ - أعني وجود العرض لمعروضه - الذي هو عين وجود العرض عنوانًا للذات من دون أخذ الذات في مفهومه.

وينبغي أن يعلم أنَّ ظاهر كلام الشيخ تتثّ فيما نقله عنه في التقريرات[٢] في الرسالة الأولىٰ من رسائل المشتقّ المطبوعة مع رسالة التّسامح في أدلّة السنن: أنَّ هذا النزاع جارٍ في العناوين الذاتيّة مثل (الإنسان)[٣].

ورُبّما يُورد عليه: أنَّه لا معنىٰ للنزاع في أخذ الذات في العناوين

قيام الخلق بالخالق تعالىٰ؛ إذ ليس ما يحصل عن الخلق إلّا نفس المخلوق - أعني مثل ﴿السَّماواتِ﴾ - وإن أمكن الجواب عنه بأنَّ ما يحصل عن الخلق إنَّما هو الفيض الإلهيّ، والسماوات إنَّما هي ما يقع عليه الخلق ومورد ذلك الفيض، فلا تكون إلّا مفعولًا به.

---

(١) أرّخ المقرّر تتثّ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٧ ذي الحجّة، ١٣٤٥هـ).

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ٤/ ٧٧٨.

(٣) يُنظر: رسالة في المشتقّ (الشيرازيّ): ١٠٠، وما بعدها.

الذاتيّة؛ لأنَّ تلك العناوين عين الذات، فلا معنىٰ للقول بإنَّها مركّبة بواسطة أخذ الذات فيها[1].

وفيه: أنَّه لا فرق في ذلك بين العناوين الذاتيّة والعناوين العرضيّة، حيث إنَّه لا بُدَّ في العنوان المأخوذ محمولًا في القضيّة الحمليّة، أو المأخوذ قيدًا 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 في خروج الأجناس العالية عن نفس ذلك العنوان، فمثل «الجسم» يكون أجنبيًّا 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 علىٰ طبق ما حرّره القوم.

والحقّ: أنَّ المفهوم من تلك العناوين ليس إلّا أمرًا بسيطًا لا تركيب فيه أصلًا.

وقبل الشروع في البراهين العقليّة علىٰ البساطة نتكلّم في أمر وجدانيّ وهو أنَّ مفهوم الحدث في العناوين العرضيّة مثل «الضارب» و«القائم» يكون مأخوذًا «لا بشرط» من حيث الحمل علىٰ المعروض

---

(١) يُنظر: المشتقّات: ١٤٦.

علىٰ وجهٍ لا يكون آبيًا عن حمله عليه، بخلاف مفهوم الحدث في المصدر، واسم المصدر، والأفعال فإنَّه مأخوذ فيها «بشرط لا»، يعني أنَّه أخذ الحدث فيها عرضًا مبائنًا لمعروضه غير محمول عليه، بل يكون بواسطة أخذه «بشرط لا» آبيًّا عن صحّة حمله علىٰ معروضه.

ثمّ إنَّه لا معنىٰ لأخذ الحدث في العناوين العرضيّة عرضًا محموليًّا، و«لا بشرط» من حيث الحمل إلّا أخذ ذلك الحدث عنوانًا للذات باعتبار تلبّسها به واتّحادها معه، فلا يكون مفهومه إلّا عنوانًا حاكيًا عن الذات باعتبار تلبّسها بذلك الحدث واتّحادها معه ومنطبقًا في مرحلة الحمل عليها، فتكون الذات أجنبيّة عن نفس ذلك المفهوم، ولا يكون ذلك المفهوم إلّا أمرًا بسيطًا صالحًا للحمل علىٰ الذات، وتكون الذات منظورًا 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 حتّىٰ تكون داخلة في مفهومه؛ ليكون مفهومه بواسطة دخولها فيه مركّبًا تقييديًّا؟

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

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، وعليه نتوكّل وبه نستعين» من البحث الأحد: (١٧ محرّم، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٩٨) من هذا الجزء.

الفصل فلا يصحّ أن يحمل عليه، والجنس أخذ «لا بشرط» فيصحّ أن يحمل علىٰ 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 علىٰ 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 إلىٰ ما يتّحد به - أعني الذات - فلا يصحّ أن يحمل عليها.

والمشتقّ مأخوذ «لا بشرط» بالنسبة إلىٰ ما يتّحد معه - أعني الذات - فيصحّ أن يحمل عليها، ولا فرق بين الموردين، سوىٰ أنَّ الاتّحاد في الجنس والفصل غير الاتّحاد في المبدأ والمشتقّ؛ فإنَّ ذلك اتّحاد راجع إلىٰ مرحلة الذاتيّات، وفي باب المشتقّ الاتّحاد راجع إلىٰ مرحلة العرضيّات.

وهناك فرق آخر: وهو أنَّه في الفصل والصورة يكون المأخوذ «لا بشرط» -الذي هو الفصل- هو ملاك فعليّة تحقّق ما أخذ «بشرط لا» الذي هو الصورة[1] وفي باب المبدأ والمشتقّ يكون الأمر بالعكس؛ فإنَّ ملاك فعليّة تحقّق المشتقّ الذي هو المأخوذ «لا بشرط» هو

---

(١) قوله: (ما أخذ «لا بشرط» الذي هو الصورة) وضع المقرّر فوقه خطًا، وأضاف في هامش الأصل: (ما يتّحد به من المادة أو الجنس ظ).

المبدأ المأخوذ «بشرط لا»[١].

إذا عرفت ذلك فنقول: من يقول إنَّ مفهوم المشتقّ مركّب يقول: إنَّ ما يتّحد به المبدأ - أعني الذات - داخل في مفهوم المشتقّ يعني أنَّ 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 مأخوذًا أيضًا في مفهوم الجنس، وفي مفهوم الفصل، فإنَّ الجنس قد أخذ «لا بشرط»، من حيث ما يتّحد به، أعني الفصل.

وقد قلنا: أنَّ ما هو المعيار في «اللابشرطيّة» مأخوذ في مفهوم ما أخذ «لا بشرط» فيكون اللازم أنَّ الفصل مأخوذ في مفهوم الجنس والجنس مأخوذ في مفهوم الفصل.

ومن يقول: بإنَّ مفهوم المشتقّ بسيط[٢]؛ 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: أنَّ المراد من كون الذات مأخوذة في مفهوم المشتقّ هو أنَّ ما به المعيار في «اللابشرطيّة» - أعني ما يتّحد به

---

(١) قوله: (هو المبدأ المأخوذ «لا بشرط») وضع المقرّر فوقه خطًا، وأضاف في هامش الأصل: (هو ما يتّحد به مع الذات ظ).

(٢) يُنظر: حاشية لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١. عند قوله: (ألاّ أنّ معناه شئ له المشتق منه).

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 مركّبًا هو تركّبه من المادّة والهيئة[1]؛ فإنَّ ذلك ممّا لا مجال لإنكاره، لكنه 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 الأوَّل نوعيّ، وفي الثاني شخصيّ.

والحاصل[2]: أنَّ الشيخ تتثُ جعل النزاع المذكور شاملًا للذاتيّات[3]، وقد أورد عليه:

أوَّلًا: 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

---

(١) يُنظر: المشتقّات: ١٤٥، وما بعدها.

(٢) أرّخ المقرّر تتثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ محرّم، ١٣٤٦هـ).

(٣) يُنظر: رسالة في المشتقّ (الشيرازيّ): ١٠٠، وما بعدها.

يتّحد مع الشيء ممّا أخذ «لا بشرط» بالقياس إليه في مفهوم ذلك الشيء وعدم أخذه فيه.

وثانيًا: أنَّ هذا النزاع - أعني أنَّ الذات مأخوذة في مفهوم المشتقّ أو غير مأخوذة فيه - إنَّما يتصوّر في الأمور العرضيّة الزائدة علىٰ الذات دون أسماء الذوات.

وفيه: أنَّ جميع الذاتيّات لا بُدَّ أن يكون فوقها شيء، أو تحتها شيء يمكن حملها عليه، فهي بالقياس إلىٰ 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، مثلًا «الحيوان» عنوان ذاتيّ وفوقه «الجسم»، وتحته «الإنسان»، وهو صالح للحمل علىٰ كلٍّ منهما، فيقال: الجسم «حيوان»، أو «الإنسان حيوان»، والحيوان مأخوذ بالقياس إلىٰ 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 إلىٰ أجناسها؛ فإنَّها مأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلىٰ تلك الأجناس، فيقع الكلام في أنَّها مأخوذة في مفهومها بأن يكون

الناطق عبارة عن الحيوان الناطق، فكما أنَّ مثل «الضارب» مأخوذ «لا بشرط» بالقياس إلىٰ ما يحمل عليه ويتّحد معه من الذات، ويقع الكلام في أخذ تلك الذات في مفهومه، فكذلك المفاهيم الذاتيّة المأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلىٰ ما تحمل عليه يقع الكلام في أخذه في مفهومها، وعدم أخذه في مفهومها.

وبعد الفراغ عن هذا كلّه، واتّضاح شمول النزاع للذاتيّات، نقول: إنَّ أقصىٰ ما تقدّم أنَّ المفاهيم الذاتيّة، أو المفاهيم العرضيّة مأخوذة «لا بشرط» بالقياس إلىٰ ما تحمل عليه، وأخذه فيها يستدعيّ أنَّها مأخوذة «بشرط شيء» بالقياس إليه، وهو - أعني أخذها «بشرط شيء» - بالقياس إلىٰ ما تحمل عليه يحتاج إلىٰ عناية زائدة علىٰ 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 داخلًا في مفهومها محال، وبرهان ذلك هو ما ذكره المحقّق الشريف في بعض تحقيقاته[1].

فقد تلخّص[2]: أنَّه لا يمكن أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، بل كلُّ ما أخذ المفهوم «لا بشرط» بالقياس إليه ممّا يتّحد معه، سواء كان ذلك المفهوم ذاتيًّا أو عرضيًّا لا يمكن أخذه فيه؛ فإنَّه مضافًا إلىٰ أنَّ أخذه فيه يكون لغوًا ومنافيًّا لحكمة الوضع، يكون موجبًا للتكرار

---

(١) يُنظر: حاشية لوامع الأسرار في شرح شرح مطالع الأنوار: ١١، عند قوله: (إلاّ أنَّ معناه شيء له المشتق منه...) إلخ.

(٢) أرّخ المقرّر تدرُّك هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ محرّم، ١٣٤٦هـ).

في مثل «الإنسان ناطق» أو «الإنسان حيوان»، أو «الحيوان ناطق»، أو «الناطق حيوان»، وموجبًا لدخول الجنس في الفصل، والفصل في الجنس، والنوع في كلٍّ منهما في الأمثلة المذكورة، وموجبًا لدخول الذاتيّ في العرضيّ، أو العكس في مثل «الإنسان كاتب»، أو «الكاتب إنسان»، ويكون موجبًا لكون ما تعلّق به العلم التصوّريّ متعلّقًا للعلم التصديقيّ؛ فإنَّ العلم التصديقيّ إنَّما يتعلّق بالنسبة الواقعيّة التي يحكيها المجموع المركّب من المنسوب والمنسوب إليه، والمحكوم به والمحكوم عليه.

والعلم التصوّريّ إنَّما يتعلّق بالمفردات من نفس المحكوم عليه، ونفس المحكوم به، فلو كان المحكوم به في مثل «زيد ضارب» مركّبًا ومشتملًا علىٰ النسبة لدخول الذات في مفهومه كان متعلّقًا للعلم التصديقيّ؛ لتضمّنه النسبة، مع أنَّه متعلّق للعلم التصوّريّ؛ لكونه محكومًا به بالنسبة إلىٰ 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 المعنىٰ، 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 تدّظُّ[1].

---

(١) يُنظر: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازيّ: ١/ ٣٩٣.

ورُبّما يجاب عنه بأنَّه غفلة عن معنىٰ الهيئة الذي هو معنىٰ حرفيّ يعني النسبة الناقصة التقييديّة[١].

وفيه:

أوّلًا: أنَّه لو كانت الهيئة في المشتقّات دالّة علىٰ النسبة الناقصّة التقييديّة لكان المشتقّ مركّبًا، مع أنَّ هذا المجيب لا يقول بذلك، بل يقول إنَّه بسيط.

وثانيًا: أنَّ النسبة الناقصة التقييديّة متأخّرة في الرتّبة عن النسبة التامّة لما تقدّم[٢] من شرح قولهم: «إنَّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف»، وحينئذٍ فكيف أن يتحقّقا معًا في رتبةٍ واحدة، وفي جملةٍ واحدة مثل «زيد ضارب»؟

وثالثًا: أنَّه مع الغض عن استحالة اجتماع النسبتين في رتبةٍ واحدة 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 أنَّه لا محمول في البين، فإنَّ «ضارب» إذا كان حاصله نسبة الضرب إلىٰ الذات نسبة ناقصة لم يكن الضرب محمولًا عليها، فأين هذا المحمول الذي تضمّنته هذه القضيّة المتضمّنة للنسبتين التامّة والناقصة؟

فالتحقيق: أنَّ هيئة المشتقّ ليست كهيئات الأفعال في كونها

---

(١) يُنظر: المشتقّات: ١٤٤، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

للنسبة، بل ليست هي إلّا لمعنىٰ اسميّ، وهو كون العرض مأخوذًا «لا بشرط» وأنَّه أخذ عنوانًا حاكيًا عن الذات باعتبار اتّحادها مع المبدأ اتّحاد العرض ومعروضه، فإذا قلنا: إنَّ مصداق الذات داخل في مفهوم ذلك العنوان لزم منه أن يكون ذلك العنوان من قبيل متكثّر المعنىٰ، وأن يكون موضوعًا بالوضع العامّ والموضوع له خاصّ.

دليل المحقّق الجرجانيّ على كون المشتقّ بسيطًا

أمّا[1] البرهان الذي ذكره المحقّق الشريف علىٰ البساطة، فتفصيله أنَّ ماتن المطالع عرَّف النظر بأنَّه ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلىٰ مجهول[2].

وأورد عليه النقض بالتعريف بالحدّ الناقص، مثل «الإنسان ناطق».

وأجاب عنه الشارح بما حاصله: أنَّ هذا التعريف وإن كان صورة تعريف بالمفرد، إلّا إنَّه في الحقيقة تعريف بمركّب لأخذ الشيء في الناطق؛ لأنَّه بمعنىٰ شيء له النطق[3].

وأورد الشريف في الحاشيّة بما حاصله: أنَّه إن كان المأخوذ هو مفهوم «الشيء» لزم أخذ العرض العامّ في الفصل، وإن كان مصداقه لزم انقلاب القضيّة الممكنة ضروريّة[4].

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ محرّم، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

(٤) يُنظر: حاشية لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار: ١١.

ومراده بمصداق «الشيء» هو ما تقدّم[1] ذكره من أخذ الذوات الشخصيّة في مفهوم المشتقّ الذي تقدّم الإيراد عليه: بأنَّه مستلزم لكون المشتقّ من أقسام متكثّر المعنىٰ، وكونه من قبيل الموضوع بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا ما ذكره من لزوم أخذ العرض العامّ في مفهوم الفصل علىٰ تقدير كون المراد بـ«الشيء» مفهومه، فلم يتّضح لنا المراد منه، لأنَّ مفهوم «الشيء» وكذا مفهوم «الذات» لا يمكن القول بأنَّه عرض عامّ؛ فإنَّ حقيقة العرض العامّ ما كان المنشأ في عروضه علىٰ الماهيّة هو الجنس.

ومن الواضح أنَّ 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.

ورُبّما يتوهّم أنَّ صدقه علىٰ الواجب تعالىٰ وتقدّس يكشف عن كونه عرضًا عامًّا من جهة أنَّه تعالىٰ منزّه عن الجنس، فلا بُدَّ من الالتزام بكونه عرضًا عامًّا فرارًا عن تحقّق الجنس فيه تعالىٰ[2].

ولا يخفىٰ ما في هذا التوهّم؛ لأنَّ هذا الالتزام لا يُوجب الفرار عن ذلك؛ لما عرفت من أنَّ العرض العامّ للشيء ما يلحقه باعتبار

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: مفاتيح الأصول: ١/ ٧١.

جنسه، فيكون صدق العرض العامّ عليه تعالىٰ ملازمًا لتحقيق الجنس فيه تعالىٰ، وحينئذٍ فيكون الفرار عن كونه جنسًا والالتزام بكونه عرضًا عامًّا موجبًا للوقوع بأقبح ممّا فرَّ منه؛ فإنَّ ذلك موجب للالتزام بتحقّق الجنس والعرض العامّ فيه تعالىٰ كليهما.

وحينئذٍ، فلا بُدَّ من الالتزام بكونه جنسًا عاليًا مثل «الذات» و «الوجود»، ولا بُدَّ في صدقه علىٰ الواجب تعالىٰ وتقدّس من الالتزام بكونه من قبيل الاشتراك اللفظيّ، أو الالتزام بكونه من قبيل الاشتراك المعنويّ وتصحيحه بقاعدة أنَّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، أو غير ذلك ممّا يلتزم به في العناوين المشتركة صورة بينه تعالىٰ 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 علىٰ هذا الشقّ بما حاصله: هو الالتزام بأنَّ الفصل، مثل «الناطق» وإن كان في اللغة مشتقًّا ومأخوذًا فيه مفهوم الشيء، إلّا أنَّ أخذه فصلًا إنَّما يكون بعد تجريده عن مفهوم الشيء، فلا يلزم أخذ مفهوم الشيء في الفصل[1].

ففيه: المنع عن التجريد المذكور.

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٦١.

وأمّا ما أجاب به في الكفاية عن الإشكال المذكور بالالتزام بأنَّ مثل «الناطق» ليس فصلًا حقيقيًّا، بل هو عرض جعل في الاصطلاح مكان الفصل[١].

ففيه: أنَّ هذا إنَّما يتمّ لو كان المراد بالناطق المجعول فصلًا هو المتكلّم، أو المدرك للكلّيّات؛ لأنَّه حينئذٍ يكون عرضيًّا، أمّا إذا كان بمعنىٰ ذي النفس الناطقة فهو ذاتيّ وفصل حقيقيّ.

وبالجملة: فما ذكره المحقّق الشريف من الشقّ الأوَّل لا مدفع له، لكن لا بمعنىٰ أخذ العرض العامّ في الفصل، بل بمعنىٰ أخذ الجنس العالي فيه كما شرحناه[٢].

الأقوال في مسألة المشتقّ والحقّ فيها

إذا[٣] تمهّد ما قدّمناه من المقدّمات[٤]، فنقول: إنَّ عمدة الأقوال في المسألة قولان:

أحدهما: المختار، وهو كون المشتقّ حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ فعلًا، مجازًا في غيره[٥].

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٧٦.

(٢) في الأصل بياض بمقدار أربعة أوراق، إذ رقمها: (٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤)، وأرّخ المقرّر تتمّمُ هذا المقطع من البحث في بداية الورقة الأولىٰ منها ليلة: (السبت ٢٣ محرّم، ١٣٤٦هـ).

(٣) أرّخ المقرّر تتمّمُ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «لم أتوفّق لضبط ما أفاده (دام ظلّه) في الأسبوع الماضي، وكانت ليلة الاثنين منه تعطيلًا لوفاة الإمام الرابع عليه أفضل الصلاة والسَّلام، وكان الشروع السبت: ٣٠ محرّم، ١٣٤٦هـ».

(٤) أي الأمور المتقدّمة.

(٥) وهو قول الأشاعرة وبعض متأخّريّ الأصحاب، يُنظر: المحصول في علم

ثانيهما: كونه حقيقةً في مطلق من تلبّس بالمبدأ، وإن انقضىٰ عنه مجازًا فيمن لم يتلبّس بعد[١].

وأمّا باقي الأقوال من التفاصيل، فكلّها ناشئة عن اختلاف مبدأ المشتقّ؛ فإنّه قد يكون عرضًا، وقد يكون جوهرًا، وما كان من الأعراض التسعة فأكثرها ما يكون من مقولة «الكيف»، وتلبّس الذات به، إمّا أن يكون علىٰ نحو الصدور عنها، كما في المقدّمات، وإمّا أن يكون علىٰ نحو القيام بها، كما في اللوازم، وكما في الصفات النفسانيّة، مثل «العلم» و«القدرة»، و«الشجاعة»، ونحو ذلك.

ثمّ إنّ المبدأ المذكور قد يكون حرفةً، وقد يكون ملكةً، وقد يكون حالًا، إلىٰ غير ذلك من الأنحاء والكيفيّات، وما كان المبدأ فيه جوهرًا قد يكون صورةً نوعيّةً مثل «الفصل» كالناطق، وقد يكون ذاتًا أخرىٰ ويكون الانتساب فيه إمّا باعتبار كون الذات المنسوب إليها منبعًا للذات الثانية مثل «حائض» و«بائل»، وإمّا باعتبار إضافةٍ خاصّة بين الذاتين مثل «لابن» و«تامر»، ونحو ذلك.

ثمّ إنّ القسم الأوّل - أعني ما كان المبدأ فيه عرضًا - قد عرفت[٢] أنّه يكون متعدّيًا تارةً، ولازمًا أخرىٰ، وما كان متعدّيًا تارةً يكون عنوانًا

الأصول: ١/ ١٢٢، والإبهاج في شرح المنهاج: ١/ ١٧١، والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ١٢٢، ومطارح الأنظار: ١/ ٢٣٥، وتقريرات المجدّد الشيرازيّ: ١/ ٢٦٣.

(١) وهو قول المعتزلة ومتقدّمي الأصحاب، يُنظر: نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول: ١/ ١٩٤، ومبادئ الوصول إلىٰ علم الأصول: ٧٢، والمقاصد العليّة: ٧٥.

(٢) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

للذات باعتبار صدور المبدأ عنها كاسم الفاعل، وأخرىٰ 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 إلىٰ التفصيل في القولين الذين هما أصل في تلك الأقوال.

ثمّ إنَّ الأنسب أن يكون المنشأ في ذينك القولين هو النزاع في كون المشتقّ بسيطًا أو مركّبًا، بأن يكون القول بأنَّ المشتقّ للأعمّ ممّا تلبّس بالمبدأ فعلًا وما انقضىٰ عنه المبدأ ناشئًا عن القول بكونه مركّبًا ومتضمّنًا للنسبة الناقصة التقييديّة بأن يُقال: إنَّه لمّا تضمّن لنسبة الحدث إلىٰ الذات، وكان مفادّه الذّات المتلبّسة بالمبدأ لم يفرّق في ذلك التلبّس بين أن يكون فعليًّا، أو أن يكون قد انقضىٰ عنه ذلك التلبّس، وأن يكون القول بأن المشتقّ لخصوص التلبّس الفعليّ ناشئًا عن القول بكون مفهومه بسيطًا؛ لكونه حينئذٍ عنوانًا 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 عنوانًا ذاتيًّا، أو عنوانًا عرضيًّا، غير أنَّه في العنوان الذاتيّ لمّا كان قوامه هو الذات نفسها، وأنَّ الهيولىٰ أجنبيّة عن الدخل في ذلك العنوان، سواء كان الاتّصاف بذلك العنوان فعليًّا، أو كان منقضيًا، ولأجل ذلك لا يمكن صدقه علىٰ ما انقضىٰ عنه المبدأ ولو مجازًا؛ لانعدام المسمّىٰ فيه بالمرّة، بخلاف العناوين

العرضيّة، فإنَّ ما اتّصف بالمبدأ فيها وهو الذات التي يحكي عنها ذلك العنوان تكون باقية بعد انقضاء المبدأ، فلا يكون انقضاء المبدأ فيها موجبًا لانعدام المسمّىٰ فيه بالمرّة، فيتأتّىٰ فيه النزاع في أنَّه هل يعتبر فيها كون التلبّس فعليًّا، كما هو المختار، أو أنَّه يكفي فيه كونه متحقّقًا في الجملة، ولو فيما مضىٰ؟

وتنقيح[1] ما قدّمناه من مناسبة ابتناء القولين علىٰ البساطة والتركيب.

أنَّه بناءً علىٰ التركيب يكون الركن المنظور إليه في مفهوم المشتقّ هو الذات، ويكون انتساب المبدأ فيه إلىٰ الذات بمنزلة الجهة التقييديّة، وتمام المنظور إليه إنَّما هو الذات، ولكون الحدث المأخوذ انتسابه إلىٰ الذات جهة تقييديّة زمانيًّا، فلا بُدَّ أن يكون متحقّقًا في زمانٍ مّا، ولضيق التعبير نعبّر عن ذلك التحقّق بأنَّه في زمانٍ مّا، وإلّا فقد عرفت[2] في المقدّمات السابقة عدم دخول الزمان في مفهوم المشتقّ.

وحينئذٍ فمقتضىٰ ذلك أن يكون مجرّد التحقّق كافيًا في صدق المشتقّ، وكونه لخصوص التحقّق الفعليّ يحتاج إلىٰ عناية زائدة علىٰ حاقِ ما تقتضيّه تلك الجهة التقييديّة المأخوذة في مفهوم المشتقّ، وليس هذا تمسّكًا بإصالة الإطلاق وأخذًا بأصالة عدم التقييد بخصوص التلبّس الفعليّ، بل هو أخذ بما يقتضيه حاق مفهوم المشتقّ بعد فرض كونه مركّبًا، وكون تمامّ النظر فيه إلىٰ

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيٰ هذا المقطع من البحث الأحد: (١ صفر، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (١٨٤) من هذا الجزء.

الذات، وأنَّ انتساب المبدأ إلىٰ تلك الذات مأخوذ فيها علىٰ نحو الجهة التقييديّة، فإنَّ مقتضاه هو تحقّق ذلك الانتساب في الجملة في زمانٍ من دون تعرّض إلىٰ خصوص التلبّس الفعليّ.

وأمّا بناءً علىٰ البساطة، فيكون المنظور إليه في المشتقّ إنَّما هو نفس المبدأ، ويكون مفاد الهيئة هو قلب ذلك العرض غير المحمول إلىٰ كونه عرضيًّا محمولًا، وأخذ المبدأ عنوانًا للذات باعتبار لحاظ وجوده لمعروضه - أعني الوجود الرابطيّ - فإنَّ وجود العرض لمعروضه وإن كان متّحدًا مع وجوده في نفسه ولنفسه، كما عرفت فيما تقدّم[1]، إلاّ أنَّه مغاير له اعتبارًا، وأنَّ العرض لُوحظ في مفهوم المشتقّ بما أنَّه موجودًا لموضوعه وأخذه من هذه الجهة صفةً وعنوانًا حاكيًا عن الذات صالحًا للحمل عليها، لا بما أنَّه موجود في نفسه.

وحينئذٍ فيكون مفاد الهيئة هو أخذ ذلك العرض عنوانًا للذات باعتبار وجوده الرابطيّ، فنفس الذات تكون أجنبيّة عن مفهوم المشتقّ، ولا يكون مفهومه إلّا وجود العرض لمعروضه، وأخذه وصفًا وعنوانًا له.

ومقتضىٰ ذلك أن يكون قوام صدق المشتقّ هو تلك الجهة - أعني وجود ذلك العرض لمعروضه - فإذا انقضىٰ عنه المبدأ كان ذلك من قبيل زوال ما هو مناط ذلك العنوان الذي هو نفس المسمّىٰ، كما تقدّم[2] ذلك في باب الجوامد، فلا يصدق صدقًا حقيقيًّا إلّا في ظرف تحقّق ذلك المعنىٰ، أعني وجوده لمعروضه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٩٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

البرهان الأوّل في تبادر خصوص المتلبّس الفعليّ

ومن ذلك يظهر لك الوجه في دعوىٰ تبادر خصوص المتلبّس الفعليّ، وأنَّه لا بُدَّ من الالتزام بأنَّ ذلك هو المتبادر، وأنَّه لو أمكننا إبطال كلّ تبادر في العالم لم يكن لنا سبيل إلىٰ إبطال هذا التبادر بعد الالتزام ببساطة مفهوم المشتقّ.

البرهان الثاني في صحّة السلب عمّن انقضى عنه التلبّس

ومنه يظهر الوجه في صحّة سلب المشتقّ عمّن انقضىٰ عنه التلبّس، كلُّ ذلك بناءً علىٰ ما حقّقناه[1] من كون مفهوم المشتقّ بسيطًا لا مركّبًا.

ولعلّ منشأ قول متقدّمي الأصحاب بأنَّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ هو تخيّلهم كون مفهومه مركّبًا، ويكشف عن ذلك أنَّ المتأخّرين لمّا حكموا بالبساطة التزموا بأنَّه لخصوص التلبّس الفعليّ.

فقد ظهر لك أنَّ بساطة المفهوم وأنَّه لخصوص التلبّس الفعليّ أمران متلازمان لا يمكن التفكيك بينهما، وكذلك القول في كونه مركّبًا وكونه للأعمّ، وحيث إنَّ مختارنا هو البساطة لم يكن لنا بُدٌّ من الالتزام بكونه لخصوص التلبّس الفعليّ وفاقًا لمتأخّري الأصحاب[2] والأشاعرة[3]، وخلافًا لمتقدّمي الأصحاب والمعتزلة[4].

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٢٧) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٢٨) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (٢٢٨) من هذا الجزء.

مفاد الهيئة قلب العرض غير المحمول إلى المحمول

وحاصل[١] **الأمر**: أنَّه بناءً علىٰ البساطة يكون المنظور إليه هو العرض، وليس مفاد الهيئة إلّا قلبه من العرض غير المحمول إلىٰ العرض المحمول.

ومن الواضح أنَّه لا يتصوّر حينئذٍ جامع عرفيّ، بل ولا عقليّ بين حال الانقضاء وحال التلبّس كي يكون هو الموضوع له.

أفاد (دام ظلّه): أنَّه بناءً علىٰ ذلك يكون المشتقّ من هذه الجهة أسوء حالًا من الجوامد؛ لأنَّه عند الانقضاء في الجوامد مثل «صيرورة الكلب ملحًا» يبقىٰ شيء يمكن صدق الكلب، بحيث إنَّه يمكن أن يكون لفظ «الكلب» موضوعًا للقدر الجامع بين الحامل للصورة الكلبيّة، والفاقد لها بعد انقضائها عنه، بخلاف المشتقّ بناءً علىٰ البساطة، وكون المنظور إليه هو الحدث، ولكن بواسطة الهيئة أخذ عرضيًّا محمولًا، وأنَّه لا نظر فيه إلىٰ الذات؛ فإنَّه بعد انقضاء الحدث لا يبقىٰ شيء ممّا يمكن أن يكون في البين جامع بينه وبين حال وجود الحدث كي يُقال بوضع اللفظ له؛ إذ لا يتصوّر جامع بين وجود الشيء وعدمه حتّىٰ مفهوم الشي؛ إذ العدم لا شيء[٢].

فلا بُدَّ أمّا من الالتزام بكون[٣] موضوعًا لخصوص حال التلبّس الفعليّ، وهو المطلوب، فيكون مجازًا فيما انقضىٰ عنه المبدأ، أو الالتزام بكونه موضوعًا لكلٍّ من حال التلبّس، وحال الانقضاء بوضع

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢ صفر، ١٣٤٦هـ).

(٢) من قوله: (إذ لا يتصوّر) حصره المقرّر تدّثُ بين قوسين.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (بكونه).

مستقلّ ليكون مشتركًا لفظيًّا، ولا يقول به أحد، أو الالتزام بكونه موضوعًا لخصوص حال الانقضاء، مجازًا في حال التلبّس، وهذا أيضًا لا يقول به أحد، وإن ذكره بعضهم[1] من جهة الإشكال في تصوّر تحقّق حال التلبّس بالنسبة إلىٰ الأحداث الآنية، من جهة أنَّه إن كان بعد تحقّق مثل هذا الحدث لا بُدَّ أن يكون الحدث منقضيًا؛ إذ لا بقاء له، وإن كان قبل تحقّقه يكون التلبّس به استقباليًّا.

وبالجملة: فحال تحقّق مثل هذا الحدث، فليس له وجود غير حال انقضائه وحال قبل تلبّس الذات به.

وهذا الإشكال نظير الإشكال في معقوليّة وجود زمان الحال في قبال الماضي والمستقبل من جهة أنَّه ليس إلّا آخر الماضي، وأوّل المستقبل.

والجواب عن هذا الإشكال فيما نحن فيه أنَّ يُقال: إنَّ لحال التلبّس بذلك الحدث تحقّقًا واقعيًّا وإن لم يكن له دوام وبقاء، فإن أجري المشتقّ علىٰ الذات بلحاظ ذلك الحال كان من قبيل الاستعمال بلحاظ حال التلبّس الفعليّ، وإن أجري علىٰ 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: فمتىٰ كان حال تطبيق المشتقّ علىٰ الذات وجريه

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٣٨١، والمحقّق الرشتي في بدائع الأفكار: ١٨١.

عليها مقرونًا بحال التلبّس، كان من قبيل الاستعمال بلحاظ حال التلبّس، فإنَّ حال التلبّس وإن كان آنيًّا لا بقاء له ولا استمرار، إلّا أنَّ حال التطبيق والإجراء لا يحتاج إلىٰ دوام واستمرار، بل هو آنيّ أيضًا، فيمكن أن يقصد جعل الحمل والتطبيق والإجراء في حال التلبّس وإن كان آنيًّا، بل كان من هذا القبيل وإن كان ذلك الإجراء قبل التلبّس، أو بعده، لكنّه كان بلحاظ التلبّس.

فقد تلخّص: أنَّه بناءً علىٰ بساطة مفهوم المشتقّ لا يمكن تصوّر جامع بين حال الانقضاء وحال التلبّس كي يكون المشتقّ موضوعًا له بخلافه علىٰ التركيب؛ فإنَّه لمّا كان المنظور إليه علىٰ هذا القول هو الذات وكان تلبّسها بالحدث جهة تقييديّة لتلك الذات لم يكن له دلالة علىٰ أزيد من الذات المقيّدة بانتساب الحدث إليها وتحقّقه منها، وهذا هو القدر الجامع بين حال الانقضاء، وحال التلبّس، فيكون دعوىٰ أخذ خصوص حال التلبّس فيه محتاجًا إثباتها إلىٰ عناية زائدة علىٰ ما يقتضيه حاق مفهوم المشتقّ.

ثمّ إنَّه بعد البناء علىٰ بساطة مفهوم المشتقّ الذي عرفت أنَّ لازمه عدم معقوليّة كونه موضوعًا للجامع بين الحالين لم يكن لنا بُدٌّ من الالتزام بصحّة سلبه بذلك المعنىٰ عن الذات التي انقضىٰ عنها المبدأ.

ولا يرد علىٰ صحّة السلب بما أفيد[1] من أنَّه إن أريد سلب المطلق - أعني مطلق من تلبّس بالمبدأ - فغير سديد؛ لثبوت المقيّد بحال الانقضاء، فلا يصحّ سلب المطلق، وإن أريد سلب

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٦١.

المقيّد بخصوص حال التلبّس، فغير مفيد فيما هو المطلوب من إثبات مجازيّة المطلق.

وبعبارة أخرىٰ: قولكم لزيد الذي انقضىٰ عنه الضرب إنَّه ليس بضارب إن كان المراد منه سلب مطلق الضارب، سواء كان الضارب في الحال، أو الضارب فيما مضىٰ، فهو غير صحيح؛ لأنَّه يصدق عليه أنَّه ضارب فيما مضىٰ فلا يصحّ سلب مطلق الضارب عنه، وإن كان المراد سلب الضارب المقيّد بالحال، فلا ينفع فيما هو المطلوب من إثبات كون الضارب المطلق مجازًا 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 إنسانًا كان أو حيوانًا، فيشكل علىٰ القضيّة القائلة: «إنَّ زيدًا الشجاع ليس بأسد» أنَّه إن كان المراد سلب مطلق الأسد حتّىٰ الإنسان، فذلك غير صحيح؛ لأنَّه يصدق عليه أسد إنسانيّ وإن لم يصدق عليه الأسد الحيوانيّ، وإن كان المراد سلب خصوص الأسد الحيوانيّ، فهو لا ينفع في كون مطلق الأسد مجازًا فيه.

وهذا حاصل ما يمكن إيراده علىٰ صحّة السلب فيما نحن فيه.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا الإيراد إنَّما يتوجّه بعد فرض إمكان كون اللفظ موضوعًا للقدر المشترك، كما في مثل لفظ«الأسد» لإمكان كونه موضوعًا للقدر المشترك بين الحيوان والإنسان، وهو مطلق الشجاع.

أمّا مثل «المشتقّ» بناءً علىٰ بساطة مفهومه الذي لازمه عدم معقوليّة جامع بين الحالين، فلا يمكن أن يتوجّه الإيراد المذكور

علىٰ صحّة السلب عن الذات التي انقضىٰ عنها المبدأ، وذلك من جهة أنَّه بناءً علىٰ البساطة لا يكون مفهوم المشتقّ إلّا لخصوص المتلبّس الفعليّ، ولا شبهة في صحّة سلبه بحاقِ معناه عن الذات المذكورة من دون حاجة إلىٰ تقييد المشتقّ المسلوب بشيء زائدًا علىٰ ما يقتضيه نفس مفهومه، ويكون صحّة ذلك السلب كافيًا في إثبات ما هو المطلوب من أنَّ نفس المشتقّ بما له من المعنىٰ الذي يقتضيه حاق مفهومه مجاز في الذات التي انقضىٰ عنها المبدأ.

البرهان الثالث على كون المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس بالفعل

البرهان الثالث من براهين القول بأنَّ المشتقّ لخصوص حال التلبّس الفعليّ ما حاصله: أنَّه لا ريب في مضادّة مثل «القيام» للقعود، وهذه المضادّة سارية في جميع ما يشتقّ من هذين المبدأين، فيكون القائم مضادًّا للقاعد، ولو كان المشتقّ غير مختصّ بحال التلبّس الفعليّ لما حصلت هذه المناقضة بين المشتقّين.

وقد أورد[1] عليه بما حاصله وتوضيحه: أنَّ المبدئين، وإن كانا متضادّين إلّا أنَّه من الممكن ارتفاع ذلك التضادّ في الصفات المشتقة منهما بحيث يكون الرافع للتضادّ هو الهيئة بواسطة كونها للأعمّ من المتلبّس حالًا والتلبّس فيما مضىٰ، 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 علىٰ الزمان وأخذ زمان الحال في أحدهما وزمان الماضي في الآخر، فقد عرفت فيما تقدّم[2] عدم دلالة المشتقّات علىٰ الزمان.

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ١٥٩، و بدائع الأفكار: ١٨١.

(٢) يُنظر: صفحة (١٨١) من هذا الجزء.

وإن كان من جهة أخرىٰ غير دلالة الهيئة علىٰ الزمان، ففيه:

أنَّه بناءً علىٰ بساطة مفهوم المشتقّ لا ريب في بقاء تلك المضادّة، وعدم إمكان ارتفاعها؛ إذ ليس مفاد المشتقّ بناءً علىٰ بساطته إلّا نفس الحدث الذي هو المبدأ غير أنَّه أخذ بواسطة دخول الهيئة عليه عرضيًّا محمولًا، ومجرّد هذا المعنىٰ - أعني أخذه عرضيًّا محمولًا - لا يرفع المضادّة الواقعة بينه وبين المبدأ الآخر الذي هو ضدّه.

وأمّا بناءً علىٰ كونه مركّبًا من الذات المقيّدة بتلبّسها بالمبدأ، فهو وإن كان من الممكن أن يكون ذلك التضادّ مرتفعًا عن نفس المشتقّين، من حيث ما يقتضيه نفس مفهومهما لإمكان اجتماعهما، وجعل أحدهما للتلبّس الفعليّ والآخر للتلبّس الماضيّ، وإنَّما يقع التضادّ بينهما؛ لكون إطلاق النسبة التقييديّة التي تضمّنها مفهوم المشتقّ مقتضيًا لإرادة التلبّس الفعليّ، فيقع التضادّ بينها من جهة اقتضاء الإطلاق المذكور لا من جهة اقتضاء نفس مفهوميهما.

وفيه: أنَّ النسبة التقييديّة معنىٰ حرفيّ لا يقبل الإطلاق والتقييد كي يصحّ التمسّك بإطلاقه علىٰ إرادة خصوص التلبّس الفعليّ بعد فرض أنَّه لمطلق التلبّس ليكون التضادّ المذكور مستندًا إليه لا إلىٰ ما يقتضيه نفس المفهومين.

فقد تبيّن لك: أنَّه 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) علىٰ ما يمكنني ضبطه، ولعمري أنَّه من المطالب العالية النفيسة، ولكن لا يخفىٰ أنّي لم اتعقّل ما أفاده دام

ظلّه من كون تمام النظر في مفهوم المشتقّ إلىٰ الحدث الذي هو المبدأ دون نفس الذات، وأنَّ الذات لا يكون منظورًا إليها إلّا بناءً علىٰ كون مفهومه مركّبًا، وذلك فإنَّ جميع العناوين الاسميّة إنَّما تكون حاكية عن الذات فلا يكون المنظور إليه فيها إلّا إلىٰ الذوات دون الأحداث والمبادئ.

نعم، في العناوين العرضيّة مثل «المشتقّ» يكون النظر إلىٰ الذات، والحكاية عنها من جهة وجود الحدث لها لا من جهة نفسها، فإنَّ ذلك - أعني حكايتها من جهة نفسها - إنَّما يكون في العناوين الذاتيّة، أمّا العناوين العرضيّة فهي وإن كانت بسيطةً، إلّا أنَّ ذلك لا ينافي كونها حاكية عن الذات باعتبار وجود الحدث لها؛ فإنَّها عناوين منتزعة عنها.

وإن شئت قلت: منطبقة عليها، متّحدة معها، باعتبار تلبّسها بالمبدأ المعبّر عنه بوجوده لها الذي هو عين وجوده في نفسه.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه)[1] من كون المنظور إليه هو الحدث - وإنَّه ليس مفاد الهيئة في المشتقّات إلّا قلب ذلك الحدث من كونه عرضًا مبائنًا غير محمول إلىٰ كونه عرضيًّا محمولًا، وإنَّه من هذه الجهة أسوء حالًا من الجوامد؛ لإمكان القدر المشترك فيها دونه - مستلزم لعدم صحّة استعمال لفظ المشتقّ في حال الانقضاء ولو مجازًا كـ«الجوامد»، كما حقّقه[2] (دام ظلّه) في المقدّمات السابقة، بل كما أفاده (دام ظلّه) يكون المشتقّ من هذه الجهة أسوء حالًا من الجوامد.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٥٤) من هذا الجزء.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه)[1] من الملازمة بين كون المشتقّ مركّبًا وكونه للأعمّ، وبين كونه بسيطًا وكونه لخصوص التلبّس الفعليّ يمكن منعه.

أمّا الأوّل فلأنّا وإن قلنا إنَّ المنظور إليه في المشتقّ هو الذات، وإنَّ تلبّسها بالمبدأ يكون جهة تقييديّة، إلّا أنّه يمكننا أن نقول: إنَّ ذلك التلبّس المأخوذ جهة تقييديّه هل هو خصوص التلبّس الفعليّ، أو الأعمّ؟

وأمّا الثاني فلأنّا وإن قلنا ببساطة المفهوم، وإنَّ المنظور إليه هو الحدث، وإنَّ أقصىٰ ما تفيده الهيئة هو قلب العرض غير المحمول إلىٰ العرضيّ المحمول، فيكون عنوانًا منطبقًا علىٰ الذوات الخارجيّة صالحًا لحمله عليها.

إلّا أنّه يمكننا أن نقول: إنَّ ذلك العنوان هل هو موضوع لخصوص المتلبّس الفعليّ أو للأعمِّ منه وممّا انقضىٰ عنه التلبّس، بأن يكون النزاع في أنَّ مفهوم ذلك العرضيّ المحمول الذي هو عبارة عن وجود العرض لمعروضه هل هو خصوص وجوده الفعليّ لمعروضه، أو مطلق وجوده لمعروضه ولو فيما مضىٰ؟

فإنّه قد أفاد (دام ظلّه) أنَّ معنىٰ كونه عرضيًّا محمولًا أنّه أخذ العرض من حيث وجوده لموضوعه المعبّر عنه بالوجود الرابطيّ في قبال أخذه في نفسه، وإذا كان مفاد الهيئة هو عبارة عن ذلك الوجود الرابطيّ للعرض - أعني وجوده لمعروضه - فيمكن أن يقع الكلام في أنَّ الهيئة المذكورة موضوعة لمطلق الوجود الرابطيّ ولو كان منقضيًا، أو لخصوص الفعليّ من ذلك الوجود.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ ذلك الوجود الرابطيّ الذي هو مفاد هيئة المشتقّ هل هو خصوص الفعليّ من وجود العرض لمعروضه، أو هو مطلق وجوده له، ولو فيما مضىٰ؟

نعم، يمكن أن يُقال: إنَّه بناءً علىٰ التركيب يكون الظاهر من مفهوم المشتقّ هو مطلق المتلبّس ولو فيما مضىٰ، وبناءً علىٰ 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 علىٰ الأوَّل، وعدم معقوليّة كونه للأعمّ علىٰ الثاني.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من عدم معقوليّة وجود ما يرفع التضادّ بناءً علىٰ البساطة، وإنَّه بناءً علىٰ التركيب وإن أمكن رفعه من جهة ظهور إطلاق النسبة التقييديّة في التلبّس الفعليّ، إلّا أنَّه ممنوع من جهة عدم قابلية النسبة التقييديّة المستفادة من الهيئة للإطلاق والتقييد؛ لكونها معنىٰ حرفيًّا.

وحينئذٍ فيكون التضادّ باقيًا علىٰ كلِّ حالٍ، سواء قلنا بالبساطة، أو قلنا بالتركيب، غير أنَّه علىٰ البساطة يكون ارتفاعه غير معقول، وعلىٰ التركيب يكون ارتفاعه ممكنًا، إلّا أنَّه لا يتمّ من جهة عدم قابليّة النسبة التقييديّة للإطلاق.

ولا يخفىٰ أنَّه كان مقتضىٰ التحرير أن يُقال: إنَّه بناءً علىٰ التركيب يكون التضادّ باقيًا، لكنه 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 بأنَّ ذلك لا يمكن أن يكون هو المنشأ في التضادّ، لتوقّف[١] على جريان الإطلاق في مفاد الهيئة، وهو معنىً 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[٢]، وكان القصور من ضبط ما أفاده (دام ظلّه).

وكيف كان، فإنَّ دعوىٰ بقاء ذلك التضادّ حتّىٰ علىٰ القول بالتركيب منافٍ لما أفاد (دام ظلّه)[٣] من أنَّه بناءً علىٰ التركيب يكون المشتقّ للأعمّ، ومن الواضح أنَّه إذا كان للأعمّ لا يكون التضادّ المذكور باقيًا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه إنَّما نقول ببقاء التضادّ علىٰ القول بالتركيب -بعد الغضّ عمّا تقدم[٤] من الملازمة بين تركّب مفهوم المشتقّ، وبين كونه للأعمّ- وأنَّه كان من قبيل المجاراة مع الخصم الذي يدّعي دلالة المشتقّ علىٰ النسبة التقييديّة الذي عرفت أنَّه عين القول بالتركيب مع كونه لخصوص حال التلبّس، ولعلّه (دام ظلّه) ألمح إلىٰ هذا في مجلس الدرس.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من أنَّ عمدة النظر في مثل «ضارب» إلىٰ

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (٢٣٨) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٣٨) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (٢٣٨) من هذا الجزء.

في توجيه ورد تصوير الجامع بناءً على التركيب

أفاد[١] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة[٢]: أنَّ ما ذكرناه من تصوّر الجامع بناءً علىٰ التركيب وأنَّ المشتقّ موضوع لذلك الجامع، الإنصاف أنَّه غير تامٍ، حيث إنَّه وإن كان بناءً علىٰ التركيب يكون تمام النظر إلىٰ الذات مقيّدة بتلبّسها بالمبدأ، إلّا أنَّه لا نتصوّر غير الزمان جامعًا بين انقضاء ذلك المبدأ، وحال التلبّس به.

وقد عرفت: أنَّه لا دلالة للمشتقّ عليه، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون لخصوص حال التلبّس دون حال الانقضاء؛ إذ لا يمكن القول بالعكس، ولا بالاشتراك اللفظيّ.

«الضرب»، ولكنّ الهيئة قلبته من العرض إلىٰ العرضيّة، وأنَّ هذا التحقيق هو المانع من وجود الجامع.

رُبّما يُورد عليه بما حاصله: أنَّ هذا لو سلّم فهو أدلّ علىٰ الجامع، لأنَّ نفس الحدث لا شكّ في صدقه علىٰ الماضي والباقي، فلم يبقَ إلّا أخذه عرضيًّا، ولا ريب في إمكان أخذ المنقضي عرضيًّا، كما يصحّ أخذ الفعليّ عرضيًّا.

ولا يخفىٰ أنَّ الحدث المنقضي وإن صحّ أخذه عرضيًّا، إلّا أنَّه بعد أخذه عرضيًّا إنَّما ينطبق علىٰ الذات عند وجود ذلك الحدث لها - أعني حال الانقضاء - ولا ينطبق عليها بعد ذلك - أيّ بعد انقضاء الحدث عن الذات - فلم يكن ما أخذ عرضيًّا جامعًا بين الحالين، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣ صفر، ١٣٤٦هـ).

(٢) قوله: (الليلة)من نسخة (ب).

وبناءً علىٰ ذلك فيتمّ الاستدلال بصحّة السلب وبالتضادّ المتقدّم ذكره علىٰ 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 بأنَّه كيف يمكن صدق التلبّس علىٰ صورة الانقضاء؟ إذ لا تلبّس فيها.

والظاهر: أنَّ ذلك في وجود التلبّس الخارجيّ، بمعنىٰ أنَّ التلبّس الخارجيّ معدوم في صورة انقضائه، فكيف يكون التلبّس الخارجيّ موجودًا عند انقضائه؟ لكنّ الكلام ليس في وجود التلبّس، بل المدّعىٰ إنَّما هو أنَّ الجامع هو مفهوم التلبّس الذي هو أعمّ من مفهوم التلبّس الفعليّ وممّا انقضىٰ عنه، فتأمّل.

والحاصل: أنَّه لا شبهة في صدق مفهوم التلبّس علىٰ التلبّس المنقضي، غير أنَّه تلبّس مقيَّد بأنَّه منقضٍ، كما أنَّه يصدق علىٰ التلبّس الفعليّ أنَّه تلبّس، وهو أيضًا تلبّس مقيّد بالفعليّة، فكان التلبّس المطلق جامعًا بين التلبّسين، فإذا أخذ هذا المطلق قيدًا في الذات المأخوذة في المشتقّ بناءً علىٰ التركيب كان المشتقّ موضوعًا للقدر المشترك بين من انقضىٰ عنه المبدأ، ومن تلبّس به فعلًا.

وإن شئت قلت: إنَّ المشتقّ موضوع للذات المقيّدة بوجود الحدث لها بحيث يكون الوجود الرابطيّ للحدث قيدًا في تلك الذات، لكنّه الأعمَّ من الوجود الفعليّ، والوجود المنقضي.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد أنَّ المنطقيّين ذكروا أنَّ نقيض المطلقة العامّة هو الدائمةُ المطلقة[١] دون المطلقة العامّة، وبناءً علىٰ ذلك لا تكون صحّة سلب المشتقّ بنحو المطلقة العامّة عن ما انقضىٰ عنه المبدأ دليلًا علىٰ كونه مجازًا فيه؛ لأنَّ ذلك غير منافٍ لصحّة حمله عليه بنحو المطلقة العامّة؛ لما عرفت من أنَّ المطلقة العامّة لا تكون نقيضًا للمطلقة العامّة المخالفة لها بالكيف كي لا يمكن اجتماعهما.

في توضيح عدم وجود جامع على القول بالتركيب

أفاد[٢] **(دام ظلّه)** توضيحًا لما تقدّم[٣] من دعوىٰ عدم وجود قدر مشترك حتّىٰ علىٰ التركيب بما حاصله: أنَّ محصّل التركيب هو دعوىٰ تضمّن المشتقّ للنسبة الناقصة التقييديّة.

وقد عرفت[٤]: أنَّ أصل النسبة الناقصة التقييديّة هو النسبة التامّة الخبريّة من جهة أنَّ الأوصاف قبل العلم أخبار.

ومن الواضح أنَّ النسبة الخبريّة لا تنطبق علىٰ ما انقضىٰ منها،

وتقريب كون الوجود جامعًا بين الفعليّ والمنقضي هو عينُ ما ذكرناه في تقريب كون التلبّس جامعًا بين التلبّسين.

وهكذا الحال لو كان القيد هو نفس مفهوم الحدث باعتبار وجوده للذات، أو كان القيد هو النسبة الناقصة.

---

(١) يُنظر: الحاشية علىٰ تهذيب المنطق للتفتازانيّ: ٧١.

(٢) أرّخ المقرّر تدوُّن هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٤ صفر، ١٣٤٦هـ).

(٣) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

وإنَّما هي ممحّضة للنسبة الفعليّة - أعني نسبة الخبر إلىٰ 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 علىٰ تركبه بلفظ واحد يتضمّن النسبة التقييديّة التي عرفت[1] أنَّها عين النسبة الخبريّة، وكما أنَّه لا جامع في النسبة الخبريّة، فلا جامع في النسبة التقييديّة أيضًا.

فتلخّص: أنَّ المشتقّ مختصّ بحال التلبّس، وأنَّه لا جامع بين حال التلبّس وحال الانقضاء حتّىٰ بناءً علىٰ تركّب المشتقّ وتضمّنه للنسبة الناقصة التقييديّة.

نعم، بناءً علىٰ البساطة يكون اختصاصه بحال التلبّس، وعدم معقوليّة القدر الجامع بين الحالين، أوضح منه بناءً علىٰ التركيب*.

---

* **قلتُ**: ما أفاده (دام ظلّه) من رجوع النسبة الناقصة التقييديّة إلىٰ 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؛ فإنَّه من الممكن أن يكون مفاد النسبة الخبريّة صالحًا للانطباق علىٰ حال الانقضاء، كما ينطبق علىٰ 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

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

.....

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[١] أنَّ كلامنا إنَّما هو في مفهوم النسبة التي أفادتها الجملة الخبريّة أو المشتقّ، بناءً علىٰ أفادته للنسبة الناقصّة التقييديّة، وأنَّه هل هو جامع بين النسبتين، أم مخصوص بالنسبة الفعليّة، فتأمّل.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) بعد أن ذكر الإيراد الذي ذكرناه سابقًا[٢]، وحاصله: أنَّه بناءً علىٰ البساطة يكون المشتقّ أسوء حالًا من الذاتيّات، ولا ريب أنَّ الذاتيّات لا يصحّ استعمالها في مورد الانقضاء ولو مجازًا، ومقتضىٰ البساطة أن لا يصحّ استعمال المشتقّ في مورد الانقضاء ولو مجازًا.

أجاب (دام ظلّه) عن الإيراد المذكور بما حاصله: الفرق بين العناوين الذاتيّة والعناوين العرضيّة؛ فإنَّ عنوان الذات مثل «الكلب» لمّا كان عبارة عمّا يكون حاملًا للصورة النوعيّة، وكانت المادّة الهيولائيّة أجنبيّة بالمرّة عن ذلك العنوان الذاتيّ حتّىٰ مع فعليّة تلك الصورة النوعيّة، لم يصحّ استعمال ذلك العنوان الذاتيّ في المادّة الهيولائيّة ولو مجازًا، سواء كان ذلك بعد تحقّق الصورة النوعيّة وزوالها أو كان قبل تحقّقها، وما قيل: من صحّة الاستعمال بعلاقةِ ما كان، وبعلاقةِ الأول[٣]، إنَّما مورده العناوين العرضيّة - دون العناوين الذاتيّة؛ فإنَّ تلك العناوين - أعني العناوين

(١) يُنظر: صفحة (٢٤٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٣٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: بدائع الأفكار: ١٧٩.

.....

العرضيّة مثل «المشتقّ»، كـ«العالم»، و«القائم»، وإن كانت عناوين بسيطة، وكان النظر فيها إلىٰ نفس المبدأ، ولم يكن للهيئة فيها أثر إلّا قلب المبدأ من كونه عرضًا غير محمول إلىٰ كونه عرضيًّا محمولًا، ولم يُعقل الجامع فيها بين حال انقضاء ذلك المبدأ، وحال وجوده فعلًا، وكانت من هذه الجهة - أعني عدم معقوليّة الجامع بين الحالين - أسوء حالًا من العناوين الذاتيّة؛ لأنَّه في العناوين الذاتيّة بعد زوال الصورة النوعيّة يبقىٰ شيء وهو المادّة الهيولائيّة، فيمكن أن يُقال: إنَّها للقدر الجامع بين هذا الباقي وذلك الزائل، بخلاف العناوين العرضيّة بناءً علىٰ البساطة، وتمحّض النظر فيها إلىٰ العرض، وقلبه بواسطة الهيئة إلىٰ العرضيّ؛ فإنَّها بعد انقضاء ذلك العرض وزواله لا يبقىٰ شيء في موردها ممّا تعرّض له مفهومها كي يمكن أن يُقال: إنَّها موضوعة للقدر الجامع بين الباقي والزائل.

إلّا أنَّها مع ذلك كلّه تكون أوصافًا للذوات، وعناوين عرضيّة حاكيّة عنها، فيمكن أن تصدق علىٰ تلك الذوات وتوصف بها بعد انقضائها عنها، وحينئذٍ يكون وصف الذات بذلك الوصف العنوانيّ وصدقه عليها مجازًا باعتبار ما كان، كما أنَّ وصفها به وصدقه عليها قبل فعليّة الاتّصاف يكون مجازًا باعتبار الأول.

وهذا بخلاف العناوين الذاتيّة؛ فإنَّها لمّا لم تكن وصفًا وعنوانًا عرضيًّا للذات، بل كانت عينها، لم يمكن أن تصدق مع زوال تلك الذات ولو مجازًا؛ إذ لا يبقىٰ حينئذٍ ما كانت وصفًا له كي يكون صدقها

.....

عليه باعتبار ما كان، كما أنَّها قبل تحقّق تلك الذات لا يمكن صدقها، ولو باعتبار الأول؛ إذ لم يتحقّق بعد ما تكون وصفًا له ولو بالأول.

والحاصل: أنَّه في العناوين العرضيّة عندنا شيئان الذات الموصوفة، ووصفها العنوانيّ، وبعد زوال الاتّصاف بذلك الوصف العنوانيّ يمكن أن يصدق العنوان المذكور علىٰ الذات التي زال اتّصافها به، ويكون صدقه عليها باعتبار ما كان، بخلاف العناوين الذاتيّة فإنَّه 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 يبقىٰ شيء يمكن أن يصدق عليه ذلك العنوان، ولو باعتبار ما كان؛ إذ لا يبقىٰ إلّا المادّة الهيولائيّة، وهي أجنبيّة عن العنوان والمعنون.

فحاصل الفرق أنَّه في العناوين الذاتيّة يكون زوال الاتّصاف بالعنوان مساوقًا لزوال المعنون، بل هو عينه، فلا يكون المعنون باقيًا؛ كي يصدق عليه العنوان ولو مجازًا باعتبار ما كان، وفي العناوين العرضيّة وإن زال الاتّصاف الفعليّ بذلك العنوان إلّا أنَّه لا يكون ذلك موجبًا لزوال المعنون - أعني الذات - بل يكون المعنون باقيًا فيمكن أن يصدق عليه ذلك العنوان، ويوصف به مجازًا باعتبار ما كان.

هذا غاية توضيح ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين البابين، وهو في نهاية المتانة، وفيه إيماء إلىٰ أنَّ المجاز المذكور من قبيل المجاز في الإسناد والحمل والتطبيق، لا من قبيل التجوّز في نفس الكلمة، وكأنَّه يقول: إنَّ مفهوم المشتقّ علىٰ ما هو عليه من كونه للتلبّس الفعليّ، ولم

.....

يستعمل إلّا في ذلك المفهوم، ولكنّه طبَّق على الذات التي انقضى عنها التلبّس باعتبار ما كان، بمعنى أنَّ هذه الذات وإن لم تكن متلبّسة بالمبدأ فعلًا إلّا أنَّها لمّا كانت متلبّسة به سابقًا نزّلت منزلة المتلبّس فعلًا، وطبَّق المشتقّ عليها بهذا الاعتبار، لا أنَّه أردنا من لفظ المشتقّ من كان في السابق متلبّسًا، ثمّ طبَّقناه على الذات المذكورة باعتبار ما كان؛ لأنَّه لو كان المراد من مفهوم المشتقّ هو من كان متلبّسًا سابقًا لم يحتج في صدقه على الذات المذكورة إلى اعتبار ما كان، بل هو بهذا المعنى يصدق عليها فعلًا من دون حاجة إلى اعتبار ما كان.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه)[1] من اختصاص هاتين العلاقتين بالعناوين العرضيّة وعدم جريانهما في العناوين الذاتيّة، وإن كان من حيث المدرك في غاية المتانة، إلّا أنَّه محتاج إلى تتبّع في باب المجازات.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) ذكر ما أشار إليه بالأمس من الإيراد على صحّة السلب بما حاصله: أنَّ نقيض المطلقة العامّة هي الدائمة المطلقة دون المطلقة العامّة، فقولنا في حقّ من انقضى عنه الضرب إنَّه ليس بضارب لا يدلّ على أنَّ الضارب فيه مجاز، لإمكان صدقه عليه، ولا منافاة بينهما؛ لأنَّ المنافاة والمناقضة بين هذه السالبة، وبين الموجبة الدائمة دون الموجبة المطلقة؛ لأنَّ السلب في أحد الأزمنة الثلاثة الذي هو مفاد المطلقة العامّة لا يناقض الإيجاب في أحد الأزمنة المذكورة؛ لجواز أن

(١) يُنظر: صفحة (١٨٢) من هذا الجزء.

.....

يكون زمان السلب غير زمان الإيجاب، وإنَّما 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 الأصوليّين ونظر أهل المنطق؛ فإنَّ أهل المنطق إنَّما يكون نظرهم إلىٰ ما تقتضيه الدقّة العقليّة ولا يعتنون بظواهر الألفاظ، ولأجل ذلك قالوا: إنَّ نقيض المطلقة العامّة إنَّما هو الدائمة دون المطلقة العامّة؛ لأنَّهم لمّا نظروا بالدقّة العقليّة إلىٰ النسبة الفعليّة المعبّر عنها في لسانهم بالمطلقة العامّة ورأوا أنَّها من الممكن أن تتحقّق في أحد الأزمنة من الماضي والحال والاستقبال في قبال الممكنة، حكموا بأنَّ نقيضها هو الدائمة المطلقة المخالفة لها بالكيف؛ لعدم إمكان اجتماعهما صدقًا ولا كذبًا، بخلاف المطلقة العامّة فإنَّها بالدقّة العقليّة يمكن أن تجتمع مع مثلها المخالفة لها في الكيف صدقًا وكذبًا، بأن يكون السلب في أحد الأزمنة والإيجاب في الزمان الآخر.

وهذا بخلاف نظر الأصوليّين[1] فإنَّهم ينظرون إلىٰ ظواهر الألفاظ، وعليها المدار في أحكامهم، ولذلك قالوا: إنَّ قولنا: «زيد ليس بضارب» لا يجتمع مع قولنا: «زيد ضارب» لأنَّهما متنافيان متناقضان.

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٨٠، وهداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٢١٥، وبدائع الأفكار: ٦٥، وما بعدها.

.....

وسرُّ ذلك: أنَّهم نظروا إلىٰ 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 بأنَّهما 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 الأخرىٰ.

وهذا الفرق الذي ذكرناه بين المسلكين باب واسع يجري في أبواب كثيرة:

منها: ما ذكر من أنَّ مفهوم قولهمﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»[1] أنَّه إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه شيء، لأنَّ المفهوم نقيض المنطوق، ونقيض السالبة الكلّيّة - أعني قولهﷺ: «لم ينجّسه شيء» - إنَّما هو الموجبةُ الجزئيّة، أعني ينجّسه شيء.

وفيه: أنَّ هذا مبنيّ علىٰ طريقة أهل المنطق من كون نظرهم إلىٰ ما تقتضيه الدقّة العقليّة[2].

وأمّا بناءً علىٰ مسلك الأصوليّين من اتّباع ما تقتضيه ظواهر الألفاظ، فقضيّة «لم ينجّسه شيء» عموم انحلاليّ، فينحلّ إلىٰ قولنا: «لم ينجّسه البول والدم... إلخ» فيكون مفهومه ونقيضه أنَّه «إذا لم يبلغ قدر كرٍّ ينجّسه البول والدم إلىٰ آخر النجاسات»، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: الكافي: ٣/ ٢، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح١.

(٢) يُنظر: الحاشية علىٰ تهذيب المنطق: ٧١.

الأدلّة على كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ

ثمّ[١] إنَّ القائلين بأنَّ المشتقّ حقيقةٌ في الأعمَّ من المتلبّس الفعليّ أو فيما مضىٰ، استدلّوا بأدلّة أغلبها واهية، وأهمّ أدلّتهم هو دعوىٰ كثرة استعماله في موارد الانقضاء، وهي كاشفة عن كونه للأعمّ جريًا علىٰ ما تقتضيه حكمة الوضع من عدم مناسبة التجوّز، فيما يكثر استعمال اللفظ فيه.

واستشهدوا علىٰ تلك الكثرة بآية السرقة[٢]، وآية الزنىٰ[٣] بتخيّل أنَّه لا بُدَّ في أمثال هذه الموارد من إرادة الأعمّ ممّا تلبّس بالمبدأ فعلًا، وإلّا لكان الحكم المذكور لغوًا؛ فإنَّ الحكم المذكور لو كان مورده خصوص من هو متلبّس بالمبدأ فعلًا 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: أنَّ الكثرة ممنوعة.

وأمّا ما استشهدوا فيه من الآيتين، فلم يكن المشتقّ فيهما مستعملًا إلّا في خصوص حال التلبّس.

وبيان ذلك: أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿**السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**﴾[٤] ونحو ذلك من القضايا المتضمّنة للأحكام الكلّيّة علىٰ

---

(١) أرّخ المقرر تَتِمَّة هذا المقطع من البحث السبت: (٨ صفر، ١٣٤٦هـ).

(٢) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٣) سورة النور: الآية ٢.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

موضوعاتها الكلّيّة إنَّما هي من القضايا الحقيقيّة المنحلّة إلىٰ قضايا متعدّدة حسب تعدّد موضوعاتها المقدَّرِ وجودها، فيكون العموم فيها عمومًا انحلاليًّا.

ومقتضىٰ ذلك: أن يكون هذا الحكم متحقّقًا بمجرّد تحقّق موضوعه، فأيّ شخصٍ تحقّقت منه السرقة انطبق عليه عنوان السارق، فكان سارقًا عند تحقّق السرقة منه، وعند انطباق ذلك العنوان عليه، ولو في حين تحقّق السرقة منه يلحقه الحكم، ويكون ذلك الحكم باقيًا مستمرًّا، ولو بعد انسلاخ ذلك العنوان؛ لانقضاء مبدئه إلىٰ أن يتحقّق امتثاله بالمرّة، كما في الأحكام التي يكون متعلّقها صرف الطبيعة، كما في الآيتين، أو يكون ذلك الحكم باقيًا مستمرًّا ولا يكون محدودًا 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 علىٰ عدم صلاحيّة الثلاثة للخلافة - بقوله تعالىٰ -: ﴿لَا يَنَالُ عَهدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]؛ إذ ظهر لك أنَّ جريان هذا الحكم - أعني عدم نيل العهد في حقّ الثلاثة حين تصدّيهم للخلافة لا يتوقّف علىٰ استعمال الظالمين في من انقضىٰ عنه الظلم، بل يتمّ استدلاله عليه السلام بالآية الشريفة مع الالتزام بأنَّ المشتقّ فيها

(١) يُنظر: الكافي: ١/ ١٧٤، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام، ح١.

لم يستعمل إلّا في خصوص حال التلبّس بما قدّمناه من أنَّ العموم انحلاليّ، وأنَّ القضيّة حقيقيّة علّق الحكم فيها علىٰ تحقّق عنوان الظالم، وأنَّه عند تحقّق الظلم منهم بعبادتهم الصنم انطبق عليهم عنوان الظالم، وبمجرّد انطباق هذا العنوان عليهم يلحقهم الحكم المذكور، ويبقىٰ هذا الحكم ثابتًا لهم دائمًا ولو انسلخ عنهم هذا العنوان بانقضاء ذلك المبدأ عنهم.

لا يُقال: كيف يبقىٰ الحكم بلا موضوع؟

لأنّا نقول: إنَّ موضوع هذا الحكم الدائم المستمرّ من انطبق عليه عنوان الظالم، وهؤلاء قد انطبق عليهم العنوان عندما تلبّسوا بعنوان الظلم، فيلحقهم هذا الحكم عند انطباق عنوان الظالم عليهم، ولأجل أنَّ هذا الحكم من الأحكام الاستمراريّة يكون باقيًا بعد انسلاخ عنوان الظلم عنهم.

وقد ذكر الفخر الرازيّ الاستدلال علىٰ منع الثلاثة من الخلافة بهذه الآية منسوبًا إلىٰ الإماميّة[1].

وأجاب عنه: بابتنائه علىٰ كونه[2] المشتقّ حقيقة في من انقضىٰ عنه المبدأ؛ إذ لا يتمّ إلّا بإثبات أنَّ الظاهر من الظالمين الأعمّ من الظالم فعلًا، ومن انقضىٰ عنه الظلم.

ثمّ إنَّه أشكل علىٰ هذا الجواب بما ذكرناه من عدم توقّف

---

(١) يُنظر: التفسير الكبير مفاتيح الغيب: ٤/ ٤٥، وما بعدها.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (كون).

تماميّة الاستدلال علىٰ إرادة الأعمّ، بل يتمّ الاستدلال المذكور مع كون المراد هو خصوص المتلبّس فعلًا؛ فإنَّ 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: أنَّ المشتقّ في هذه الآيات الشريفة لم يرد منه إلّا خصوص المتلبّس الفعليّ، وأنَّ الأحكام فيها تلحق الأشخاص عند تلبّسهم بالمبدأ، وانطباق ذلك المشتقّ عليهم*.

وهذا بخلاف ما نحن فيه من الآيات ونحوها ممّا علّق الحكم الكلّيّ فيها علىٰ عنوان المشتقّ، فإنَّ الأحكام المذكورة فيها تلحق الأشخاص عند تلبّسهم بالمبدأ.

---

* **قلتُ**: نعم، لو فرض أنَّ الحكم لا يلحقهم إلّا بعد انقضاء المبدأ عنهم كان جريانه في حقّهم موقوفًا علىٰ إرادة ما انقضىٰ عنه المبدأ، كما تقدّم[1] في صدر هذه المسألة من مثال: «مسألة الرضاع»؛ فإنَّ حرمة المرضعة الثانية إنَّما تلحقها عند إرضاعها للصغيرة، وهي في ذلك الحال قد انسلخت عنها الزوجيّة، فلا يمكن القول بحرمة الكبيرة الثانية بأنَّها أمّ زوجته إلّا إذا كان المراد من الزوجة التي أضيف إليها الأمّ التي يراد تحريمها مطلق من تلبّست بالزوجيّة، ولو فيما مضىٰ، لا خصوص المتلبّسة فعلًا بالزوجيّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٨١) من هذا الجزء.

في استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس

ولا ريب أنَّ 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 دائميًّا، بل يسقط عند تحقّق الفرد من متعلّقه، كما في مثل «وجوب القطع» و«الجلد»، وقد يكون حكمًا واحدًا دائميًّا مستمرًّا كما في الأحكام التحريميّة، ومثله عدم نيل الخلافة، وقد يكون منحلًا إلىٰ أحكام متعدّدة حسب تعدّد متعلّقه، كما في مثل «السارق اشتمه في كلِّ يوم»؛ فإنَّ جميع ما علّق علىٰ المشتقّ من الأحكام إنَّما 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 منحلّة إلىٰ أحكام متعدّدة بتعدّد متعلّقاتها، أو ليست إلّا حكمًا واحدًا واردًا علىٰ صرف الطبيعة الموجب لسقوطه بحصول فرد منها، إلىٰ غير ذلك من الاختلافات الراجعة إلىٰ نفس الحكم من دون ربط لذلك كلّه بمّا نحن في صدده من إنكار دعوىٰ من يدّعي كثرة استعمال المشتقّ في مورد الانقضاء، مستندًا في ذلك إلىٰ أمثال هذه القضايا*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من كون الأحكام في أمثال هذه القضايا إنَّما تلحق الأشخاص عند تلبّسها بالمبدأ، لا بعد انقضاء المبدأ عنها في نهاية الجودة، وغاية القوّة، ولكنّ عمدة الكلام إنَّما هو في بقاء تلك الأحكام للأشخاص المذكورين بعد انقضاء المبدأ عنهم.

.....

فإن كان المبدأ المذكور ممّا لا بقاء له، بل كان آنيًا، أو ما هو ملحق به -كما في مثل «السارق» و«الزاني»-على وجه يكون الالتزام بزوال الحكم عند زواله موجبًا للغويّة ذلك الحكم، لبقائه بلا مورد، أو ما هو نظير ذلك، كان هذا المعنىٰ من القرائن القطعيّة علىٰ بقاء الحكم بعد زوال المبدأ، ولا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بكون اتّصاف تلك الذات بذلك المبدأ بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم من قبيل العلّة المحدثة والمبقية.

وإن لم يكن المبدأ من هذا القبيل، بل كان أمرًا قابلًا للبقاء والدوام- كما في مثل «الظلم» و«العلم» و«الفسق»- ممّا يمكن أن يكون الحكم مقصورًا علىٰ حال تحقّقه، فإن استفيد من قرينة أخرىٰ 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 واحدًا يسقط بمجرّد تحقّق فرد من أفراد متعلّقه، أو أحكامًا متعدّدة حسب تعدّد متعلّقه، أو حكمًا واحدًا مستمرًّا، ولا يكون ذلك متوقّفًا علىٰ 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 علىٰ الذات آنًا ما، وإن لم يكن الانطباق باقيًا.

ولا يخفىٰ أنّه قد تحقّق الموضوع، فلا يُقال: إنّ بقاء الحكم يكون من بقائه بلا موضوع إلّا علىٰ القول بوضع المشتقّ للأعمّ.

.....

وإن لم يكن المبدأ من الآنيّات وما يلحق بها، ولا قامت قرينة أخرىٰ علىٰ 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 أنَّ الحكم يكون لاحقًا للشخص عند تحقّق مبدأ الظلم أو الشرك له، ولكنّ بقاءه له بعد انقضائه عنه لا يمكن الالتزام به إلّا علىٰ تقدير كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ، فتأمّل.

ومنه يظهر لك: أنَّ تماميّة الاستدلال الشريف بالآية الشريفة علىٰ عدم صلاحية الثلاثة للخلافة بعد فرض انسلاخ عنوان «الظلم» عنهم حين التصدّي، يتوقّف علىٰ بقاء ذلك الحكم لهم بعد انسلاخ عنوان الظلم عنهم، وهو - أعني بقاء الحكم المذكور - متوقّف علىٰ أحد الأمرين.

إمّا وجود القرينة القطعيّة علىٰ أنَّ انطباق عنوان الظالم علىٰ الشخص بالنسبة إلىٰ منعه من الخلافة من قبيل العلّة المحدثة والمبقية، وهي قابلة للمنع.

وإمَّا تسليم كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ؛ ليكون الحكم المذكور دائرًا مدار انطباق العنوان المذكور عليهم، وإن انقضىٰ عنه المبدأ لذلك العنوان، ومجرّد كون الحكم المذكور لاحقًا لهم عند تحقّق الظلم لا ينفع في بقائه لهم بعد انقضاء الظلم عنهم.

وبالجملة: الظاهر من أمثال هذه القضايا أنَّها من قبيل الحينيّة، أو العرفيّة العامّة، وإن لم يكن هذا هو الظاهر كان قدرًا متيقّنًا، وعليه

في دعوى كثرة استعمال المشتقّ في المنقضي ممنوعة

والحاصل[1]: أنَّ ما استدلّوا به من كثرة استعمال المشتقّ فيما انقضىٰ عنه المبدأ ممنوع، حيث إنَّ المشتقّ في تلك الموارد التي ادّعوها لم يستعمل بلحاظ حال الانقضاء، بل بلحاظ حال التلبّس؛ فإنَّ من استعمل «القائم» أو «الضارب» فيمن انقضىٰ عنه الضرب أو القيام، لم يرد منه إلّا أنَّه صاحب تلك الحالة الحاصلة من قيام المبدأ به أو صدوره عنه دون نفس الذات المنسلخة عنها تلك الحالة بعد إن كانت حاصلة لها، فإنَّ ذلك ممّا يشهد به وجدان كلِّ من استعمل لفظ «المشتقّ» في مورد الانقضاء من أيّ لغةٍ كان.

ومن الواضح أنَّ استعماله بلحاظ حال الانقضاء إنَّما يتمّ إذا كان المراد علىٰ النحو الثاني دون النحو الأوَّل.

ومنه يظهر لك الجواب عن استدلالهم بالآيتين الشريفتين؛ فإنَّه 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 كلِّ ما أخذ موضوعًا للحكم علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، ولا يسقط هذا

فلا يمكن دعوىٰ بقاء الحكم بعد انقضاء المبدأ إلّا بالقرائن الخارجة، أو الالتزام بكون المشتقّ للأعمّ إن كان تمام الموضوع هو مجرّد انطباق عنوان المشتقّ وإن انقضىٰ المبدأ، وإلّا فلو احتملنا أن يكون لتحقّق التلبّس فعلًا مدخلية في بقاء الحكم المذكور لم ينفع القول بالأعمّ في الحكم ببقائه.

---

(١) أرّخ المقرر تدوين هذا المقطع من البحث الأحد: (٩ صفر، ١٣٤٦هـ).

الوجوب إلّا بتحقّق امتثاله، فلم يستعمل السارق إلّا في من تلبّس بالسرقة فعلًا.

ولا يصحّ أن يكون المراد حال الانقضاء كما يدّعيه المستدلّ، لأنَّ ذلك إنَّما يتمّ إذا كان الحكم المذكور لا يلحقه إلّا بعد انقضاء السرقة عنه آنا ما، وهو غير معقول؛ لأنَّه 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 إلىٰ الاستعمال في حال التلبّس وإن كان المبدأ منقضيًا، لصحّ ذلك في الجوامد والعناوين الذاتية مثل «الكلب» بالقياس إلىٰ ما بعد انسلاخ الصورة الكلبيّة وصيرورته ملحًا، فينبغي أن يكون الاستعمال في موارد الانقضاء كثيرًا في العناوين الذاتية أيضًا.

قلتُ: فرق واضح بين العناوين العرضيّة والعناوين الذاتيّة؛ فإنَّ العناوين العرضيّة لمّا كان المعنون فيها هو الذات، وهي موجودة بعد انقضاء التلبّس، صحّ إطلاق ذلك العنوان عليها بلحاظ حال تلبّسها بالمبدأ من دون أدنىٰ تكلّف وإعمال عناية في ذلك، ولذلك كان الاستعمال المذكور كثيرًا.

وهذا بخلاف العناوين الذاتيّة؛ فإنَّها لم يكن المعنّون فيها أمرًا آخر غير نفس تلك الصورة النوعيّة الزائلة، فكان استعمال العنوان المذكور فيما بقي من المادّة الهيولائيّة محتاجًا إلىٰ إعمال عناية وتكلّف بجعل النظر في ذلك الاستعمال إلىٰ حال ما مضىٰ من وجود

تلك الصورة النوعيّة، ليكون ذلك اللحاظ محقّقًا لنفس المعنّون، فلأجل احتياجه إلىٰ 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 أنَّ استعمال العنوان العرضيّ بعد زوال الذات والصفة يحتاج إلىٰ إعمال تكلّف وعناية بلحاظ حال تحقّق تلك الذات الزائلة بنفسها ووصفها، فكذلك استعمال العنوان الذاتيّ بعد زوال الصورة النوعيّة محتاج إلىٰ إعمال تلك العناية وارتكاب ذلك التكلّف.

وأمّا ما استدلّ به القائلون بالوضع للأعمّ من التلبّس الفعليّ بالاستدلال بالآية الشريفة - أعني قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1] - ففيه: إنَّ الحكم المذكور في الآية الشريفة إن كان منوطًا حدوثًا وبقاءً بالوصف العنوانيّ، ففيه: إنَّ القول بالأعمّ لا يصلح الاستدلال علىٰ عدم صلاحيّة الثلاثة للخلافة، حيث إنَّه بعد فرض كون بقاء الحكم المذكور منوطًا 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 انقضىٰ عنه الظلم، وأنَّ الحكم المذكور ثابت للثلاثة بعد انقضاء الظلم عنهم، لا يمكن اجتماعه مع القول بأنَّ الحكم المذكور منوط حدوثًا وبقاءً بحدوث ذلك الوصف العنوانيّ وبقائه.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

وإن كان الحكم المذكور حدوثًا وبقاءً تابعًا لمجرّد حدوث ذلك الوصف العنوانيّ، بحيث كان تحقّق ذلك الوصف العنوانيّ موجبًا لحدوث ذلك الحكم وبقائه لم يكن تماميّة ذلك الاستدلال موقوفة علىٰ القول بأنَّ المشتقّ للأعمّ من التلبّس الفعليّ، بل لا يكون المشتقّ حينئذٍ إلّا مستعملًا في حال التلبّس، ويكون هذا الحكم لاحقًا لهم عند تحقّق ذلك الوصف العنوانيّ، أيّ عند تلبّسهم بالظلم، ويكون ذلك - أعني تلبّسهم بالظلم واتّصافهم بذلك - الوصف العنوانيّ موجبًا لمنع صلاحيتهم للخلافة، وعدم نيلهم لها بالكلّيّة.

وهذان الوجهان - أعني كون الحكم المذكور في هذه الآية منوطًا بقائه ببقاء الاتّصاف بذلك العنوان، أو كونه حدوثًا وبقاءً منوطًا بمجرّد تحقّق اتّصافهم بذلك الوصف العنوانيّ - وإن كان كلّ منهما في حدّ نفسه ممكنًا إلّا أنَّ في البين قرينة قطعيّة علىٰ كونه من قبيل الوجه الثاني، وتلك القرينة هي جلالة منصب النبوة والإمامة وارتفاع شأنهما علىٰ وجّه يكون مجرّد تحقّق اتّصاف الذات بذلك الوصف العنوانيّ موجبًا لعدم الصلاحيّة للتصدّي للمنصبين المذكورين، وإن زالّ عنه ذلك الوصف العنوانيّ عند التصدّي لذلك المنصب الجليل القدر؛ إذ لا يليق بمن تصدّىٰ لذلك المنصب أن يكون -ولو فيما مضىٰ من الزمان -ممّن تحقّق منه الظلم واتّصف بوصفه العنوانيّ؛ لأنَّ تقدّم ذلك منه يُوجب سقوطه عن نظر الرعيّة، وعدم اعتنائهم بأوامره ونواهيه.

ألا ترىٰ أنَّ من عبد الصنم مدّة مديدة لا يتأتّىٰ منه النهي عن عبادة الأصنام ولو كان ذلك بعد تركه لعبادة الصنم، ولا يسمع ذلك منه؛ لأنَّه يُقال له: إنَّك بالأمس عابد لها مثلنا، فكيف أصبحت تنهىٰ عنها؟!*

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ ما أفادَه (دام ظلّه) من الإيراد بالتناقض علىٰ الوجه الأوَّل إنَّما يتوجّه عليه إذا كان الغرض من كون الحكم منوطًا حدوثًا وبقاءً بحدوث الوصف العنوانيّ وبقائه أنَّ[1] بقاء الحكم منوط ببقاء نفس اتّصاف الذات بالمبدأ - أعني الظلم - فإن[2] حينئذٍ لا يتمّ الاستدلال علىٰ منع الثلاثة حتّىٰ علىٰ القول بالأعمّ وإرادة من انقضىٰ عنه المبدأ من عنوان الظالم؛ فإنَّ مجرّد ذلك لا يكون ملازمًا لبقاء اتّصاف الذات بالظلم كي يتحقّق ما هو المناط في بقاء الحكم.

أمَّا إذا كان بقاء الحكم منوطًا ببقاء صدق ذلك العنوان -ولو كان بعد انقضاء المبدأ-، فلا شبهة أنَّه يتمّ الاستدلال علىٰ منع الثلاثة من الخلافة بكون المشتقّ للأعمِّ من التلبّس الفعليّ؛ لأنَّه علىٰ هذا القول يكون ما هو المناط في بقاء الحكم - أعني بقاء نفس ذلك العنوان - متحقّقًا، وإن كان ذلك بعد انقضاء المبدأ.

إلّا أنَّ الإنصاف أنَّ هذا الاحتمال في نهاية البعد والسقوط، بل هو ممّا يقطع بعدمه، فإنَّ دعوىٰ مدخليّة بقاء انطباق عنوان الظالم عليهم في مثل هذا الحكم، -ولو بعد انقضاء الظلم عنهم- ممّا يقطع ببطلانها إذ

---

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

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

.....

أقصىٰ ما يمكن أن يدّعي هو مدخليّة بقاء نفس الظلم لهم في بقاء الحكم المذكور، وعلىٰ هذا المعنىٰ لا يمكن إصلاح الاستدلال علىٰ منعهم من الخلافة بالقول بالأعمّ.

ولا يخفىٰ أيضًا أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من القرينة علىٰ أنَّ الحكم في الآية الشريفة من قبيل الوجه الثاني لو تمّت هذه القرينة لكانت دليلًا مستقلًّا علىٰ عدم لياقة الثلاثة للخلافة، لا استدلالًا علىٰ ذلك بنفس الآية الشريفة[1]، فتأمّل.

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أورده (دام ظلّه) علىٰ الاستدلال بالآيتين السابقتين؛ فإنَّ الإيراد إنَّما يتوجّه علىٰ المستدلّ إذا كان غرضه هو حدوث الحكم - أعني وجوب القطع بعد زوال السرقة - فيُقال عليه حينئذٍ: إنَّ ذلك موجب للتفكيك بين الحكم وموضوعه، أعني التلبّس بالسرقة.

أمّا إذا كان مقصوده انَّه لا ريب في بقاء الحكم المذكور بعد زوال السرقة، فلا بُدَّ أن نقول: إنَّ الموضوع هو انطباق عنوان «السارق»، ولو بعد انقضاء السرقة؛ ليكون الحكم باقيًا ببقاء موضوعه، فلا يتوجّه الإشكال بالتفكيك المذكور، وإنَّما يتوجّه عليه حينئذٍ هو ما أشرنا إليه من القطع بعدم مدخلية بقاء انطباق العنوان في بقاء الحكم، وإنَّما المدار علىٰ نفس وجود المبدأ للذات.

وحينئذٍ نقول: إنَّ كون المبدأ آنيًّا قرينة علىٰ أنَّ هذه القضيّة ليست من قبيل القضايا التي يكون بقاء الحكم فيها دائرًا مدار بقاء المبدأ، فيكون ذلك من قبيل ما يكون الحكم منوطًا حدوثًا وبقاءً بحدوث الاتّصاف بذلك الوصف العنوانيّ.

(١) قوله: (الشريفة) من نسخة (ب).

تنبيهات في المشتقّ

وبعد[1] الفراغ عن تحقيق ما هو محلّ النزاع في المشتقّ، وتحقيق ما هو الحقّ والمختار، ينبغي التنبيه علىٰ أمور:

التنبيه الأوّل في استعمال المشتقّ في المنقضيّ بلحاظ حال التلبّس

الأوّل: أنَّ المشتقّ قد يكون موضوعًا، وقد يكون محمولًا، ويلحق بالأوّل جميع ما هو واقع في ناحية الموضوع من القيد ونحوه، ويلحق بالثاني كلُّ ما كان واقعًا في ناحية المحمول.

ثمّ إنَّ ما أخذ في ناحية الموضوع تارةً يكون الغرض مجرّد الإشارة إلىٰ ما هو الموضوع، أعني الذات المأخوذة معرّفة ومشار بها بالمشتقّ.

وأخرىٰ يكون المشتقّ بنفسه هو الموضوع للحكم لا الذات نفسها، بحيث يكون المشتقّ عنوانًا للحكم.

وما أخذ من المشتقّ عنوانًا تارةً يُؤخذ علىٰ نحو العرفيّة العامّة، بحيث يكون الحكم حدوثًا وبقاءً منوطًا باتّصاف الذات بذلك الوصف العنوانيّ.

وأخرىٰ يكون مأخوذًا علىٰ نحو العلّة المحدثة والمبقية، بحيث يكون مجرّد اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ كافيًا في حدوث الحكم وبقائه، فيكون الحكم باقيًا وإن زال اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ، فتكون أقسام المشتقّ المأخوذ في ناحية الموضوع ثلاثة.

ثمّ إنَّ ما كان منه مأخوذًا لمحض التعريف والإشارة إلىٰ ما هو الموضوع لا يختلف حاله عمّا أُخذ علىٰ نحو العنوانيّة بأحد نحويه فيما هو الغرض من هذا التقسيم - أعني عدم معقوليّة كون

---

(١) أرّخ المقرر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ صفر، ١٣٤٦هـ).

المراد ممّا أخذ في ناحية الموضوع هو ما يكون شاملًا لما انقضىٰ عنه المبدأ - فإنَّه رُبّما يفصّل في أصل مسألة المشتقّ بين المأخوذ في ناحية الموضوع، وبين غيره في اعتبار حال التلبّس، فيُقال: إنَّ ما أخذ في الموضوع يكون للأعمِّ من التلبّس الفعليّ دون غيره.

والغرض من هذا التنبيه هو بيان أنَّ ما أخذ في ناحية الموضوع لا يمكن أن يراد به ما انقضىٰ عنه المبدأ، وذلك لما عرفت[1] من أنَّ المأخوذ في الموضوع إن كان مأخوذًا فيه علىٰ نحو القضيّة العرفيّة العامّة، بحيث كان حدوث اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ معتبرًا في حدوث الحكم وبقاؤه معتبرًا في بقائه؛ لم يُعقل استعماله فيما انقضىٰ عنه المبدأ، وزال اتّصافه بذلك الوصف العنوانيّ؛ لأنَّ ذلك مناقض لاعتبار بقاء الاتّصاف المذكور في بقاء الحكم، كما عرفت فيما تقدّم[2] من الردّ علىٰ الاستدلال للأعمّ بالاستدلال بآية: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[3] علىٰ إبطال خلافة الثلاثة، وإن كان مأخوذًا علىٰ نحو العلّة المحدثة والمبقية كان المراد به خصوص المتلبّس فعلًا، وكان الحكم لاحقًا للذات بمجرّد اتّصافها بالوصف العنوانيّ عند تلبّسها بالمبدأ، وكان ذلك موجبًا لبقاء الحكم وإن زال الاتّصاف المذكور.

ولا يمكن أن يكون المراد من المشتقّ في هذا النحو ما انقضىٰ عنه المبدأ؛ لأنَّ الحكم المذكور لو لحقه بعد فرض انقضاء المبدأ،

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٥٧) وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٦٢) من هذا الجزء.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

وزوال الاتّصاف بالوصف العنوانيّ كان من قبيل تأخّر الحكم عن موضوعه، كما عرفت فيما تقدّم[1].

فقد تلخّص: أنَّ ما أخذ من المشتقّ وصفًا عنوانيًّا للموضوع لا يُعقل أن يكون المراد به ممّا انقضىٰ عنه المبدأ، سواء كان أخذه كذلك علىٰ نحو القضيّة العرفيّة العامّة، أو كان علىٰ نحو العلّة المحدثة والمبقية.

ويلحق بذلك ما أخذ من المشتقّ في ناحية الموضوع معرّفًا ومشيرًا إلىٰ ما هو الموضوع*.

وأمّا ما أخذ من المشتقّ في ناحية المحمول، فبناءً علىٰ مسلك أهل المعقول في معنىٰ القضيّة الفعليّة - أعني وقوع النسبة في أحد الأزمنة الثلاثة - لا مانع من استعمال المشتقّ في ذلك فيما انقضىٰ عنه المبدأ؛ لعدم التدافع حينئذٍ بين جهة القضيّة، وبين مفاد نفس المحمول.

وأمّا بناءً علىٰ ما هو مسلك الأصوليّين من الأخذ بظاهر القضيّة الفعليّة - أعني فعليّة النسبة - وتحقّقها في الحال من دون نظر إلىٰ ما تقتضيه الدقّة العقليّة من إمكان وقوعها في أحد الأزمنة الثلاثة، فلا يمكن أن يراد من المشتقّ ما انقضىٰ عنه المبدأ؛ إذ لو أريد

---

* **قلتُ**: في الإلحاق المذكور تأمّل؛ لأنَّ ما أخذ معرّفًا يمكن أن يراد منه ما انقضىٰ عنه المبدأ بلا لزوم مناقضة، ولا لزوم انفكاك الحكم عن موضوعه، انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٦٠) من هذا الجزء.

منه ذلك يلزم التدافع بين ما تقتضيه نفس النسبة الحمليّة من الوقوع في الحال، وبين ما يقتضيه نفس المحمول من إرادة ما انقضىٰ عنه التلبّس، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المراد من المشتقّ هو خصوص حال التلبّس ولو باعتبار ما مضىٰ، بأن يكون الملحوظ في الاستعمال المذكور هو حال التلبّس*.

التنبيه الثاني في عدم شمول النزاع لاسم الآلة واسم المفعول

التنبيه الثالث[1]: أنَّه لا ريب في دخول اسم الفاعل، والصفات

---

* **قلتُ**[2]:

أوَّلًا: لا ربط بين نفس المحمول ومفاد النسبة الحمليّة، فإنّا وإن اعتبرنا في النسبة المذكورة تحقّقها في الحال إلّا أنَّ ذلك غير منافٍ لكون المراد من المحمول هو ما انقضىٰ عنه المبدأ؛ فإنَّ نفس المحمول سواء كان المراد به المتلبّس الفعليّ، أو كان المراد منه المتلبّس فيما مضىٰ، أو فيما سيأتي إذا نسبناه فعلًا إلىٰ الموضوع صحّ كون هذه النسبة متحقّقة في الحال، وإن كان المراد من المحمول هو المتلبّس فيما مضىٰ، أو في الاستقبال، فيصحّ أن يحمل فعلًا علىٰ زيد - مثلًا - الضارب المراد به هو المنقضي عنه الضرب أو المستقبل.

وثانيًا: أنَّ هذا التدافع بعينه موجود فيما إذا أوِّل الاستعمال فيما انقضىٰ عنه المبدأ إلىٰ إرادة التلبّس الفعليّ، وذلك بأن يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبّس لا بلحاظ حال الانقضاء.

بيان التدافع: أنَّ الحال المعتبر في النسبة هو حال الاستعمال، فلا

---

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

(٢) سيأتي من المقرّر تحتّ أنَّ هذه الإيرادات الأربعة لا ترد؛ لأنَّ الميرزا سوف يفسّر التدافع بمعنىٰ آخر يُناقض هذا التفسير، يُنظر: صفحة (٢٧١) و(٢٧٣) من هذا الجزء.

المشبهة، واسم الزمان والمكان في هذا النزاع لإمكان تصوّر انقضاء تلبّسها بالمبدأ، وهذا بخلاف اسم الآلة، واسم المفعول[١]؛ فإنَّها لا يتصوّر فيها زوال تلبّسها الحدث، حيث إنَّ نحو التلبّس فيها ممّا لا يمكن زواله[٢]*.

يجتمع مع ما هو المستفاد من المحمول من حال التلبّس الماضي والسابق علىٰ حال النطق والاستعمال.

وثالثًا: أنَّ ذلك لو كان موجبًا للتدافع لكان إرادة خصوص الحال من نفس المحمول موجبًا للتكرار في الحال.

ورابعًا: أنَّ هذا التدافع لو تمّ، فإنَّما هو في القضيّة الفعليّة بناءً علىٰ نظر الأصوليّين، وأمَّا لو كانت القضيّة ممكنة عامّة فلا يحصل فيها التناقض المذكور لو أريد من المحمول هو المنقضي عنه المبدأ.

نعم، مقتضىٰ ما أفاده (دام ظلّه) من المناقضة بين فعليّة النسبة الحمليّة، وبين مفاد المحمول المأخوذ علىٰ نحو الانقضاء هو المناقضة بين كون النسبة الحمليّة بالإمكان، وكون مفاد المحمول فيها هو التلبّس الفعليّ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يدفع ذلك بعدم منافاة الإمكان للفعليّة؛ لكونه أعمَّ منها، ولكن هذا إنَّما يتمّ فيما أخذت الممكنة علىٰ إطلاقها، وأمّا لو أخذت في مقابل الفعليّة فلا ريب في منافاتها لها.

* **قلتُ**: لم أعرف وجه الفرق بين التلبّس في اسم الفاعل، وبين

---

(١) سيأتي من الميرزا تكرار للمطلب وتوضيح أكثر، يُنظر: صفحة (٢٧٤)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ١/ ٢٧٢، وما بعدها.

وحاصل[١] ما تقدّم: أنَّ جميع ما يدّعىٰ أنَّه مستعمل فيما انقضىٰ عنه المبدأ يمكن إرجاعه إلىٰ حال التلبّس بجعل الملحوظ في الاستعمال حال التلبّس، إلّا أن تمسّ الحاجة إلىٰ الالتزام بأنَّه مستعمل بلحاظ حال الانقضاء، فنلتزم حينئذٍ أنَّه مستعمل مجازًا فيما انقضىٰ عنه المبدأ.

إذا عرفت ذلك:

أمّا ما أخذ في ناحية الموضوع معرّفًا ومشيرًا إلىٰ ما هو الموضوع، كما حقّقناه[٢] في مثل «ما يحرم أكل لحمه لا تجوز الصلاة في شيء من صوفه ووبره»، فإنَّا بيّنّا هناك أنَّ الموضوع الحقيقيّ لعدم جواز الصلاة هو عنوان الأرنب والثعلب - مثلًا - وإنَّما عبّر[٣] عنه بما يحرم أكل لحمه لأجل الإشارة إليه بذلك، فليس هناك مسيس حاجةٍ إلىٰ الالتزام بالتجوّز.

وحينئذٍ فلا مانع فيه من جعل الاستعمال حقيقيًّا بلحاظ حال التلبّس، وإن أمكن إبقاؤه مجازًا بأن يكون الملحوظ حال الانقضاء.

التلبّس في اسم المفعول والآلة، غير أنَّه في الأوَّل تلبّس من وقع منه المبدأ بالمبدأ، وفي الثاني تلبّس من وقع عليه، وفي الثاني[٤] تلبّس من وقع به، وأيّ فرق بين «الضارب» و«المضروب» و«المضرب».

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١١ صفر، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ١/ ٣١١.

(٣) قوله: (عبّر) من نسخة (ب).

(٤) كذا في الأصل، والمناسب: (الثالث).

وأمّا ما أخذ في الموضوع عنوانًا بأحد النحوين السابقين[١] فلا بُدَّ أن يكون مستعملًا في خصوص حال التلبّس، ولا يُعقل أن يكون مستعملًا فيما انقضىٰ عنه المبدأ لما تقدّم[٢] من لزوم التناقض لو كان بقاء الحكم منوطًا ببقاء اتّصاف الذات بالوصف العنوانيّ ولزوم تخلّف الحكم عن موضوعه لو كان حدوث الحكم وبقاؤه منوطًا بتحقّق الاتّصاف بالوصف، وأنَّ الحكم يبقىٰ بعد زوال الاتّصاف المذكور.

وأمّا ما أخذ من المشتقّ محمولًا[٣]، فحاصل الكلام فيه أنَّ ما كان منه في مورد الانقضاء وإن أمكن إرجاعه إلىٰ حال التلبّس، إلّا أنَّه لمّا كان ذلك بعيدًا - من جهة التدافع بين فعليّة النسبة وبين أخذ المحمول بلحاظ حال التلبّس المفروض أنَّه فعلًا منقضٍ - كان الأولىٰ الالتزام بأنَّه مستعمل مجازًا فيما انقضىٰ عنه المبدأ تخلّصًا من التدافع المذكور.

وأمّا ما أخذ من المشتقّ من متعلّقات المحمول، كما تقدّم[٤] في مسألة الرضاع، فمقتضىٰ الظاهر أنَّ ما هو المحرّم هو أمّ الزوجة فعلًا، فلا ينطبق علىٰ أمّ من انقضىٰ عنها الزوجيّة، فلو تمّ الإجماع علىٰ لحوق هذا الحكم لأمّ من انقضىٰ عنها الزوجيّة كان من الممكن اختصاص الحكم - في القضيّة القائلة أنَّ أمّ الزوجة حرام -

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٦٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٦٧) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٦٨) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: صفحة (١٨١) من هذا الجزء.

بخصوص أمّ الزوجة الفعليّة بإبقائها علىٰ ظاهرها من فعليّة الزوجيّة، ويكون ثبوت هذا الحكم في أمّ من انقضىٰ عنها الزوجيّة من جهة الإجماع المذكور، فلم يكن لنا حاجة ماسة إلىٰ الالتزام باستعمال المشتقّ في هذه القضيّة فيمن انقضىٰ عنه المبدأ.

نعم، لو قيل[1] بأنَّ هذا الإجماع قرينة علىٰ أنَّ المراد من المشتقّ في هذه القضيّة هو ما انقضىٰ عنه المبدأ لمسّت الحاجة حينئذٍ إلىٰ استعماله مجازًا في المنقضي عنه المبدأ*.

ثمّ إنَّ الظاهر أنَّ المشتقّ في مثل «تحرم أمّ الزوجة» من قبيل ما هو من متعلّقات الموضوع، لا من قبيل ما هو من متعلّقات المحمول. ثمّ إنَّه (دام ظلّه) كرّر الكلام علىٰ تحقيق خروج اسم الآلة، واسم

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) في تقريب التدافع في هذه الليلة[2] مخالف للتقريب الذي أفاده (دام ظلّه) في الليلة السابقة[3] علىٰ ما فهمته منه (دام ظلّه)، بل إنَّ هذا التقريب عكس التقريب السابق؛ لأنَّ المستفاد من ذلك التقريب أنَّه لو لم يلتزم بالتأويل يلزم التدافع، والمستفاد من هذا التقريب أنَّه لو التزم بالتأويل لزم منه التدافع.

ولا يخفىٰ أنَّه بناءً علىٰ هذا التقريب لا تتوجّه الإيرادات التي أوردناها علىٰ التقريب السابق، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٧٢) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٦٩) من هذا الجزء.

المفعول عن حريم هذا النزاع؛ لأنَّ هذا النزاع إنَّما يجري فيما يمكن انقضاء التلبّس عنه.

والمفروض أنَّ نحو التلبّس في هذين المشتقّين لا يكون قابلًا للانقضاء؛ فإنَّ 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 إنَّ 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 صادقًا في حال التلبّس بالفتح الفعليّ وقبله وبعده بلا عناية وتسامح في الجميع*.

وهكذا الحال في اسم المفعول، فإنَّ التلبّس فيه بالمبدأ غير قابل للانقضاء ليس هو مجرّد وقوع الفعل على الذات؛ كي يرد عليه أنَّه لا فرق بين وقوعه عليها وبين وقوعه منها، بل هو عبارة عن كون الذات واقعًا عليها المبدأ، ولا ريب أنَّ الذات تبقى متّصفة بوقوع المبدأ عليها، وإن انقضى عنها نفس المبدأ**.

التنبيه الثالث في حمل الصفات عليه تعالى

التنبيه الثالث: في كيفيّة صدق المشتقّ على الواجب تعالى وتقدّس مع أنَّ صفاته عين ذاته، وكيفيّة أخذ المبدأ في تلك الصفات «بشرط لا» و«لا بشرط».

---

* **قلتُ**: وبهذا البيان يرتفع الإيراد السابق الذي أوردناه على ما أفاده (دام ظلّه).

** **قلتُ**: والفرق أيضًا مشكل.

فنقول: إنَّ هذا المبحث من أغمض المباحث، وله جهتان: لفظيّة أصوليّة، وحكميّة كلاميّة، ونحن نتكلّم فيه هنا من الجهة الأولىٰ.

فنقول: إنَّ المتأخّرين من المتكلّمين أرجعوا جميع الصفات الثبوتيّة إلىٰ ثلاث: «الحياة»، و«القدرة»، و«العلم»[١]، وبعضُهم أرجع صفة «الحياة» إلىٰ صفتي «القدرة»، و«العلم»[٢].

فلنتكلّم علىٰ هاتين الصفتين بناءً علىٰ أنَّ صفاته تعالىٰ عين ذاته، وكون إحدىٰ الصفات عين الأخرىٰ من جهة كون كلٍّ منهما عين الذات، وكيف يكون المبدأ في هذه الصفات مأخوذًا من حيث الذات «لا بشرط» و«بشرط لا».

فنقول: قد قيل: إنَّ انطباق هذه الصفات عليه تعالىٰ ليس بذلك المعنىٰ الذي ينطبق علىٰ غيره من الممكنات[٣]، فهي مشتركة لفظًا بينه تعالىٰ وبين غيره، وإنَّما يتوجّه الإشكال إذا كان صدقها عليه تعالىٰ بمعناها العرضيّ دون غيره من المعنىٰ الذي لا نعرف حقيقته.

وقد أورد عليه في الكفاية بما حاصله: أنَّها إنَّما تصدق عليه تعالىٰ بذلك المعنىٰ المفهوم منها عرفًا، وهي وإن كانت متّحدةً مع تلك الذات المقدّسة خارجًا، إلّا أنَّه يكفي المغايرة بحسب المفهوم وانتزاعها عنه في مقام العلم والقدرة مفهومًا[٤].

---

(١) يُنظر: الحكمة المتعاليّة في الأسفار الأربعة: ٦/ ١٢٥، وما بعدها.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٦٢.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٨٢.

وفيه: أنّا إذا أخذنا -فيه تعالىٰ -بذلك المفهوم العرفيّ إن كان ذلك المفهوم العرفيّ متحقّقًا فيه تعالىٰ خارجًا توجّه الإشكال السابق، وإن لم يتحقّق فيه تعالىٰ ذلك المفهوم العرفيّ لزم منه ما ذكره صاحب الفصول من عدم انطباقها عليه تعالىٰ بذلك المفهوم العرفيّ[1]، ولزم كونها مشتركة لفظًا بينه تعالىٰ وبين غيره.

وحيث إنَّ هذا المطلب في نهاية الغموض، وليس لنا طريق إلىٰ بيانه ومعرفته علىٰ التحقيق، فلنوضحه بمثال خارجيّ تقريبيّ، ونحيل عليه كيفيّة صدق هذه الصفات عليه تعالىٰ مع كونها عين ذاته وكيفيّة أخذ المبدأ فيها «لا بشرط» أو «بشرط لا».

فنقول: إنَّ الإنسان إذا تصوّر أمرًا خارجيًّا له واقعيّة أو لا واقعيّة له كانت تلك الصورة الموجودة في ذهنه مقدورة له، وكانت معلومة له أيضًا؛ لتعلّق علمه بها، أمّا كونها مقدورة له فلإحاطته بها؛ لأنّه قيّومها علىٰ 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 تعالىٰ علىٰ جميع ما عداه، وكونه تعالىٰ قيّومًا لها تكون نظير قدرة الإنسان علىٰ تلك الصورة، وعلمه تعالىٰ يكون علمًا حضوريًّا نظير علم الإنسان بتلك الصورة التي صوّرها في ذهنه.

ثمّ إنَّ قدرة الإنسان علىٰ تلك الصورة تكون عين علمه بها، وعلمه بها عين قدرته عليها، وبه يتّضح كون قدرته تعالىٰ عين علمه

---

(١) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٦٢.

وعلمه عين قدرته، ومن أنَّ قدرة الإنسان علىٰ تلك الصورة يمكن أن تلاحظ «بشرط لا» بالقياس إلىٰ ما اتّحدت من العلم، ويمكن أن تلاحظ «لا بشرط» يتّضح لك كيفيّة أخذ علمه تعالىٰ، وقدرته «لا بشرط» أو «بشرط لا»، ومن كون قدرة الإنسان علىٰ تلك الصورة، وكونه قيّومًا لها، وكون علمه الحضوريّ بها عين الذات يتّضح لك كون صفاته تعالىٰ عين ذاته.

أفاد[1] **(دام ظلّه)** في هذه الليلة أمورًا:

الأوَّل: أنَّ ما قدّمناه من عدم تصوّر انقضاء التلبّس في الآلة إنَّما كان من جهة أنَّ نحو تلبّسها بالمبدأ عبارة عن كونها بالنسبة إليه كالمقدّمة الإعداديّة، وهذا المعنىٰ - أعني كونها من قبيل المقدّمة الإعداديّة للمبدأ - يكون باقيًا 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 - إنَّما 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».

والأخرىٰ: كيفيّة كون تلك الصفات عين الذات، مع كونها بالنسبة إلىٰ سائر الممكنات أمرًا زائدًا علىٰ الذات عارضًا عليها.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٢ صفر، ١٣٤٦هـ).

كيفية اتّحاد الصفات مع ذاته تعالى

ونحن تعرّضنا فيما تقدّم[١] للجهة الأولىٰ، وبيّنّا أنَّ المراد من «اللا بشرطية» أو «بشرط لا» في الصفات الجارية عليه تعالىٰ إنَّما هو بقياس إحدىٰ الصفات - أعني العلم - إلىٰ الأخرىٰ - أعني القدرة -، وأخذ إحدىٰ الصفتين «لا بشرط» أو «بشرط لا» بالنسبة إلىٰ الصفة الأخرىٰ المفروض اتّحادها معها، فإن أخذت «بشرط لا» بأن يكون الملحوظ هو صفة العلم وصفة القدرة منحازًا كلّ منهما عن الأخرىٰ كانت مبدأ الاشتقاق، وإن أخذت «لا بشرط» بأن يكون الملحوظ إحدىٰ الصفتين بما أنَّها قابلة للانطباق علىٰ الأخرىٰ عبّر عنها بالمشتقّ، مثل «العالم» و«القادر».

وأمّا الجهة الثانية - أعني كيفيّة اتّحاد تلك الصفات مع الذات - فهي أغمض من الجهة الأولىٰ، وهي شغل المتكلّم والحكيم، دون اللغويّ والأصوليّ.

ولأجل هذه الجهة التزم صاحب الفصول بالاشتراك اللفظيّ في تلك الصفات بين ما ينطبق علىٰ تلك الذات المقدّسة، وما ينطبق علىٰ غيره تعالىٰ من الممكنات[٢]، وحيث إنَّ دعوىٰ الاشتراك اللفظيّ لا محصّل لها، لم يكن لنا محيص من الالتزام بأنَّها إنَّما تنطبق علىٰ تلك الذات المقدّسة بما لها من المعاني العرفيّة.

غاية الأمر أنَّ للعلم الذي هو الانكشاف مراتب وأعلاها العلم الحضوريّ، فنقول: إنَّها بذلك المعنىٰ من الانكشاف التامّ المعبّر

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٧٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٦٢.

عنه بالعلم الحضوريّ منطبقة عليه تعالىٰ، غايته أنَّ تلك المرتّبة من الانكشاف تكون عين تلك الذات المقدّسة، وهذا أمر لا يحتاج اللغويّ والأصوليّ إلىٰ تنقيحه، وإنَّما هو شغل المتكلّم والحكيم.

وهكذا الحال في القدرة؛ فإنَّها منطبقة عليه تعالىٰ بما لها من المعنىٰ العرفيّ، غاية الأمر أنَّ للقدرة مراتب أعلاها هي الإحاطة التامّة بالمقدور وكون القادر قيّومًا له، وهذه المرتبة من القدرة هي المنطبقة عليه تعالىٰ، وتكون عين ذاته، وكونها كذلك ليس تنقيحه من شغل اللغويّ والأصوليّ وإنَّما هو شغل المتكلّم والحكيم.

فتلخّص: أنَّه لا تنافي بين كون تلك الصفات منطبقة علىٰ الذات المقدّسة بما لها من المعنىٰ العرفيّ، وبين كونها عين الذات، ولا داعي إلىٰ الالتزام بكونها في ذلك من قبيل الاشتراك اللفظيّ*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ لحاظ المبدأ «لا بشرط» أو «بشرط لا» إنَّما هو بالقياس إلىٰ ما يتّحد به من الذات التي يمكن أن يحمل عليها لو أخذ لا «بشرط لا» بالقياس إلىٰ مبدأ الصفة الأخرىٰ، وإن كانا متّحدين فيه تعالىٰ، فالجهة الأولىٰ - أعني كيفيّة «اللا بشرطية» و«بشرط لا» - في صفاته تعالىٰ.

إنَّما يُؤخذ من الجهة الثانية - أعني كيفيّة كون تلك الصفات عين الذات - فتأمّل.

التنبيه الرابع فيما أفاده في الكفاية من المغايرة المفهوميّة

التنبيه الثالث[١] ممّا أفاده (دام ظلّه) أنَّ صاحب الكفاية قدس سره أزاد تنبيهًا خامسًا، وتنبيهًا سادسًا[٢].

التنبيه السادس في عدم اعتبار التلبّس الحقيقيّ في صدق المشتقّ

أمّا السادس، فلم أرَ له معنىٰ محصّلًا؛ 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؛ فإنَّ المبدأ إنَّما هو «الإيلام» و«الضرب» وهما لاحقان للذات التي هي الفاعل، وإن كانا واقعين علىٰ المفعول.

التنبيه الخامس في اعتبار قيام المبادىء بالذات

وأمّا الخامس، فهو وإن كان له صورة علميّة، إلّا أنَّه مع ذلك لا يخلوّ عن الإشكال.

وحاصل ما عندنا في هذا التنبيه أنَّ اسم الفاعل - مثلًا - إنَّما يكون متفرّعًا عن الفعل، ولذلك ترىٰ في الأمثلة يقولون «ضرب، يضرب، فهو ضارب».

فإن قلنا: إنَّ المشتقّ مركّب من جهة دلالة هيئته علىٰ النسبة التقييديّة كان كونه حقيقةً أو مجازًا تابعًا للنسبة التي يتضمّنها الفعل، فإن كانت نسبة الفعل من قبيل المجاز العقليّ، كما في مثل «جرىٰ 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[٣] من

---

(١) كذا في النسختين، والصواب: (الرابع).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٨٢ - ٨٥.

(٣) يُنظر: صفحة (١٩٩) من هذا الجزء.

أنّ[١] الأوصاف قبل العلم بها أخبار، وإن كانت النسبة في الفعل حقيقيّة مثل «جرىٰ ماء النهر» كانت النسبة الناقصة التي تدلّ عليها هيئة المشتقّ نسبة حقيقيّة؛ لكونها كالنسبة في الفعل نسبة إلىٰ ما هو له.

وإن قلنا: إنَّ المشتقّ بسيط لم يكن التجوّز في النسبة التي دلّت عليها الهيئة في الفعل موجبًا للتجوّز في المشتقّ؛ لأنَّه بناءً علىٰ هذا القول لا يكون إلّا مفهومًا بسيطًا منطبقًا علىٰ الذات باعتبار أخذ المبدأ[٢] فيها عرضيًّا محمولًا.

نعم، انطباق ذلك المفهوم البسيط وحمله علىٰ غير ما هو له كما إذا قلت: «النهر جارٍ» انطباق وحَمْلٌ علىٰ غير من هو له، فيكون هذا الحمل والانطباق مجازًا عقليًّا، وأين هذا من التجوّز في نفس مفهوم المشتقّ؟

وبالجملة: تكون النسبة في الفعل من قبيل المجاز العقليّ؛ لكونها نسبة إلىٰ غير من هو له لا يكون مستلزمًا لكون استعمال مفهوم المشتقّ من هذا القبيل - أعني من قبيل المجاز العقليّ - وإن استلزم كون حمل ذلك المشتقّ علىٰ من لم يكن له من قبيل المجاز العقليّ؛ لكونه حملًا له علىٰ غير من هو له، فلا ربط لأحد التجوّزين بالآخر، فالمجازيّة المذكورة لا تسري من الفعل إلىٰ مفهوم المشتقّ بناءً علىٰ كونه بسيطًا.

---

(١) قوله: (أنّ) من نسخة (ب).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (العرض).

بل يمكن أن يُقال: هذا التجوّز لا يسري إلىٰ مفهوم المشتقّ ولو قلنا بكونه مركّبًا، بأن يكون المراد من كونه مركّبًا هو التركيب الانحلاليّ من جهة انحلال مفهومه عقلًا إلىٰ ذاتٍ ثبت لها المبدأ، وإن كان بحسب الصورة بسيطًا.

نعم، لو قلنا بالتركيب بمعنىٰ دلالة هيئة المشتقّ علىٰ النسبة الناقصّة كان التجوّز في النسبة في الفعل مستلزمًا للتجوّز في النسبة في هيئة المشتقّ*.

---

* **قلتُ**: قد يتوهّم تحقّق الملازمة بين التجوّزين حتّىٰ لو قلنا بالبساطة التي هي مختاره (دام ظلّه)، بتخيّل أنَّه لا ريب في دلالة هيئة المشتقّ علىٰ أخذ العرض عرضيًّا، ولا ريب أنَّ مثل «الجريان» إنَّما يكون عرضيًّا بالنسبة إلىٰ ما هو له، وأمّا بالنسبة إلىٰ غير من هو له فلا يكون عرضيًّا له إلّا بنحوٍ من ذلك التجوّز العقليّ.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ مفاد هيئة المشتقّ إنَّما هو كون العرض عرضيًّا، ولا ريب أنَّ هذا المعنىٰ متحقّق في مثل «النهرُ جارٍ» وإنَّما وقع التجوّز في مفاد الجار والمجرور من قولنا: عرضيًّا له، ولا ربط لهذا المفاد بمفاد نفس هيئة المشتقّ، وإنَّما يرجع مفاد هذا الجار والمجرور إلىٰ حمل ذلك المشتقّ علىٰ الذات، فإن حمل علىٰ غير ما هو له كان الحمل مجازيًّا، وإلّا كان الحمل حقيقيًّا بلا[1] دخل لذلك في مفاد هيئة المشتقّ.

وإن شئت قلت: إنَّ في حمل المشتقّ علىٰ الذات نظرين:

---

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

النظر الأوَّل: إلىٰ أنَّه متلبّس فعلًا بالمبدأ، أو أنَّه قد انقضىٰ عنه المبدأ، وهذا المعنىٰ تابع لما قد وضعت له هيئة المشتقّ، فإن قلنا: إنَّ الهيئة موضوعة لخصوص المتلبّس الفعليّ، كان حمله علىٰ من انقضىٰ عنه المبدأ مجازًا.

النظر الثاني: هو النظر إلىٰ نسبة الحدث إلىٰ الذات، فإن كانت النسبة حقيقيّة كان الحمل حقيقيًّا، وإلّا كان الحمل مجازيًّا، ورُبّما اجتمع التجوّزان، كما لو انقضىٰ الجريان عن الماء وقيل: «النهر جارٍ»، فإنَّ هناك حينئذٍ تجوّزين: التجوّز في النسبة الحمليّة، والتجوّز في مفاد الهيئة، ورُبّما ينفرد الأوَّل عن الثاني كما في مثل «زيد ضارب» بعد انقضاء الضرب عنه، ورُبّما انفرد الثاني عن الأوَّل، كما في قولك: «النهر جارٍ» في حال جريان الماء فيه.

[المقصد الأوّل]
[في المباحث الأصولية]

قد[1] تقدّم الكلام في المباحث اللفظيّة، وهذا أوان الشروع في المباحث الأصوليّة، وهي علىٰ أبواب أو فصول[2]:

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَتُّلُ 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 تَتَتُّلُ؛ إذ تداخلت المباحث مع الفصول والأقسام، فذكر تَتَتُّلُ أبواب أو فصول، الأوّل: في الأوامر -أي الفصل الأوّل أو الباب الأوّل - وفيها مباحث، لكن سيأتي منه تَتَتُّلُ 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 الأوّل]

[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

الأولىٰ: أنَّه قد ذُكِرَ لهذه المادّة معانٍ كثيرة[2]، والظاهر رجوعها إلىٰ اثنين منها:

أحدهما: المفهوم الكلّيّ الذي يكون مصاديقه الصيغ التي يأتي الكلام عليها، أعني ما يدخل تحت صيغة «افعل».

وثانيهما: بمعنىٰ «الشيء»، وعلىٰ الظاهر أنَّه ليس هو مجرّد ما يصدق مفهوم الشيء، بل لا بُدَّ فيه من أن يكون له شأنيّةٌ وأهمّيّة في الجملة، ولا يبعد أن يكون الأوَّل من هذين المعنيين راجعًا إلىٰ الثاني، كما رُبّما يشهد الذوق الوجدانيّ؛ فإنَّ الجامع بينهما وإن لم يكن له عبارة خاصّة يعبّر بها عنه إلّا أنَّه أمر جبليّ ذوقيّ، وغالب ما يُدركه الذوق الجبليّ لا يمكن التعبير عنه بعبارة خاصّة، وهذا وإن كان في نفسه بعيدًا إلّا أنَّه أقرب إلىٰ الاعتبار من كونه مشتركًا لفظيًّا بينهما.

---

(١) هذا هو المبحث الأوّل من مباحث الألفاظ، وسيأتي في المجلّد الرابع من هذا الكتاب المبحث الثاني في النواهي.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٥٦٥، وبدائع الأفكار: ١٩٨، وكفاية الأصول: ١/ ٨٩.

الجهة الثانية في أنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب

الجهة الثانية: أنَّ الظاهر من هذه المادّة هو الوجوب، لا بمعنىٰ أنَّه حقيقة فيه ومجاز في الندب، بل بالمعنىٰ الذي نذكره في ظهور الصيغة في الوجوب من قياس الإرادة التشريعيّة علىٰ الإرادة التكوينيّة في كونها وإن انقسمت إلىٰ ما يكون مرادًا حتمًا، وما يكون مرادًا استحسانًا إلّا أنَّ 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؛ لأنَّ حصر المصداق في شيء يكون موجبًا لحصر المفهوم المنطبق علىٰ ذلك المصداق في ذلك الشيء.

الجهة الثالثة في اعتبار العلو في معنى الأمر

الجهة الثالثة: أنَّ الطلب الصادر من السافل إلىٰ العالي يسمّىٰ سؤالًا، ومن أحد المتساويين إلىٰ الآخر يسمّىٰ التماسًا، ومن العالي إلىٰ الداني، إنْ كان فيه إعمال جهة المولويّة كان أمرًا، وإلّا كان إرشادًا، فالأمر هو الطلب المتوجّه من العالي إلىٰ الداني مع إعمال جهة المولويّة.

فصل[1]
في صيغة الأمر

المقام الثاني في صيغة الأمر

وفيه جهات من الكلام:

الجهة الأولى في مفاد صيغة الأمر اللفظيّ وأنّها لإنشاء الطلب

الأولىٰ: فنقول: تقدّم[2] الكلام في مفاد هيئة الماضي والمضارع، وأنَّ مفاد الهيئة في الأوَّل هو تحقّق الحدث، ومفادها في الثاني هو تلبّس الذات بالحدث، وقد يستعملان لإنشاء المادّة فيما يكون قابلًا للإنشاء، كما في البيع ونحوه، وإن منعنا في الفقه من كون الإيجاب بلفظ «المضارع»، لعدم صراحته في إنشاء البيع، واحتياجه في ذلك إلىٰ تكلفٍ وإعمال عناية[3].

وقد يستعملان في مقام الطلب، فيكونان للإنشاء أيضًا، ولكن لا لإنشاء المادّة، بل لإنشاء الطلب بالتقريب الذي نذكره[4] في كون صيغة «افعل» لإنشاء الطلب؛ فإنَّ مفادها النسبة الطلبيّة، وفي الحقيقة الطلب إنَّما ينشأ عمّا أفادته عليه الهيئة المذكورة من إلقاء المبدأ علىٰ الذات إلقاءً تشريعيًّا، وعن ذلك الإلقاء التشريعيّ ينشأ الطلب المذكور، فالهيئة في صيغة «افعل» إنَّما هي لإلقاء مفاد المادّة - أعني الحدث علىٰ المخاطب - وعن ذلك ينشأ الطلب، فصيغة «افعل» في مثل «اسجد» إنَّما هي لإلقاء السجود علىٰ المخاطب بجعله متلبّسًا

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيَ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ ربيع الأوَّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٠٢) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: منيّة الطالب في شرح المكاسب: ١/ ٢٤٦.

(٤) يُنظر: صفحة (٢٩٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

به، ولكن ليس إلقاءً تكوينيًّا، بل إلقاءً تشريعيًّا، وعن ذلك الإلقاء التشريعيّ يتحقّق الطلب الانشائيّ.

الجهة الثانية في الطلب والإرادة

الجهة الثانية: جهة معنوية، أصوليّة، حكميّة، كلاميّة، يبحث فيها عن كون الطلب عين الإرادة، أو غيرها، فقال: بعض بالأوّل[١]، وقال جماعةٌ من المحقّقين منّا بالثاني[٢]، وفاقًا للأشاعرة[٣].

وتحرير هذا المبحث وتنقيحه هو أن نقول: إنَّ لنا في سلسلة الإرادة التكوينيّة مراتب أربع تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد إليه، وتحريك العضلات نحوه.

ورُبّما يتوهّم: أنَّه ليس لنا إلّا مراتب ثلاث: تصوّر الشيء، والتصديق بفائدته، والشوق المؤكّد[٤]، وهذا آخر المراتب في سلسلة الإرادة التكوينيّة، وهو موجب لتحرّك العضلات نحو الشيء المراد.

وفيه: أنَّ الشوق المؤكّد - الذي هو الإرادة - كيفيّةٌ للنفس فلا يُعقل أن تنشأ عنه حركة العضلات ما لم يكن هناك فعل من

---

(١) يُنظر: مفاتيح الأصول: ١٠٩، وهداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٥٨٢، والفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٦٨، والمحصول في علم الأصول: ٢/ ١٩.

(٢) كالمحقّق محمّد تقي الإصفهانيّ في هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٥٨٩، والمحقّق الخوانساريّ في رسالته في مقدّمة الواجب، كما نقل ذلك عنه المحقّق الرشتيّ في بدائع الأفكار: ٢٥٦.

(٣) كالشريف الجرجانيّ في شرح المواقف: ٨/ ٩٤، والقوشجيّ في شرح التجريد: ٢٤٦، والمحقّق الطوسيّ في نقد المحصّل: ١٧٠.

(٤) يُنظر: تعليقات الفصول في الأصول: ٣/ ١٩١، وكفاية الأصول: ١/ ٩٤، وما بعدها، ورسالة مقدّمة الواجب (للخوانساريّ): ١٨٨.

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 موجبًا 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 والتكوينيَّة

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، لكن لا تحريك الآمر عضلات نفسه، بل تحريكه المأمور تحريكًا تشريعيًّا.

وبهذا التقرير يظهر لك أنَّ لنا بعد الإرادة التشريعيّة التي هي عبارة عن الشوق المؤكّد مرتبة رابعة هي تحريك الآمر للمأمور تحريكًا تشريعيًّا نحو المأمور به، وهذه المرتبة الرابعة ممّا لا شبهة في تحقّقها في سلسلة الإرادة التشريعيّة، كما لا شبهة في تحقّق تلك

المرتبة الرابعة [١] في الإرادة التكوينيّة.

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 لدعوىٰ اتّحاده مع الإرادة إلّا علىٰ ما أفاده في الكفايّة [٢] 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 مغايرًا لها.

في المغايرة بين الطلب والإرادة

والحاصل [٣]: 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 دعوىٰ اتّحادهما مفهومًا ومصداقًا.

ثمّ إنّه إن كان المراد من اتّحادهما أنّهما متّحدان مفهومًا وخارجًا

---

(١) قوله: (الرابعة) شطب عليها في نسخة (ب).

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٥.

(٣) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث السبت: (٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

كما صرّح به بعضهم[١] 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 أنَّهما وإن اختلفا مفهومًا إلّا أنَّهما متّحدان خارجًا نظير الإرادة والنيّة والقصد في كون ما في الخارج أمرًا واحدًا يعبَّر عنه بالإرادة تارةً، وبالنيّة أخرىٰ، وبالقصد ثالثةً باعتبارات مختلفة، فهو وإن كان له صورة علميّة، وكان أهون من الأوَّل، إلّا أنَّه مع ذلك لا يخفىٰ ما فيه من الفساد، وإلّا لصحّ أن يكون الطلب مساوقًا لهذه الأمور الثلاثة، بحيث تكون هذه العبائر الأربع متّحدة المفاد خارجًا وإن اختلفت مفهومًا، والوجدان شاهد بخلاف ذلك، كما عرفت[٢] هذا كلّه بالقياس إلىٰ الوجهة اللفظيّة.

وأمّا الكلام في ذلك من جهة نفس الواقع مع قطع النظر عمّا تقتضيه الجهة اللفظيّة، فتنقيحه في مقامين:

الأوَّل: في المغايرة أو الاتّحاد بينهما بالنسبة إلىٰ الواجب تعالىٰ وتقدّس.

المقام الثاني: في المغايرة والاتّحاد بينهما بالنسبة إلىٰ الممكن.

ولنقدّم المقام الثاني علىٰ الأوَّل لسعة مجال التعبير في المقام الثاني، ومنه يتّضح الكلام في المقام الأوَّل؛ فإنَّهم قد ذكروا إرجاع جميع الصفات فيه تبارك وتعالىٰ إلىٰ «العلم» و«القدرة»، ولأجل

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٤.

(٢) أي أنَّ أحدهما من مقولة (الكيف)، والآخر من مقولة (الفعل).

ذلك يكون مجال التعبير فيه في مقام النقض والإبرام ضيِّقًا، مضافًا إلىٰ لزوم التحذّر من سوءِ الأدب.

فنقول: إنَّ من تعلّقت إرادته بشيء لا بُدَّ أن يكون تعلّق إرادته به مسبوقًا بتصوّره، وبالتصديق بفائدته، وهذا ممّا لا إشكال ولا نزاع فيه، وعمدة النزاع إنَّما هو في أنَّه هل يكفي في صدور ذلك الشيء عنه تعلّق إرادته به، بحيث يكون الفعل معلولًا للإرادة، أو أنَّه لا بُدَّ في ذلك من أمرٍ آخر وهو كونه بصدد تحصيله - أعني ذلك الفعل - من النفس الذي عبّرنا عنه بالطلب؟ فالقائلون بالاتّحاد قالوا بالأوَّل، والقائلون بالمغايرة قالوا بالثاني.

في إشكال الجبر ودفعه

ولا ريب أنَّه يلزم الجبر علىٰ القول الأوَّل؛ لأنَّ الإرادة وكذلك مقدّماتها غير اختياريّة، فإذا كان الفعل معلولًا لها كان غيرُ اختياريّ.

ودفع هذا الإيراد بالالتزام بكفايّة صدوره بالإرداة في كونه اختياريًّا - وإن انتهىٰ إلىٰ ما ليس بالاختيار - التزام بالجبر، وإسقاط لحديث الأمر بين الأمرين؛ فإنَّ مجرّد كون الفعل صادرًا بالإرادة لا يكفي في خروج العقاب عليه عن كونه ظلمًا وعقابًا علىٰ ما ليس بالاختيار، وليس تسميته حينئذٍ اختياريًّا مع الاعتراف بانتهائه إلىٰ ما ليس بالاختيار إلّا محض اصطلاح، وتسمية لا واقعيّة لها، وما ذلك إلّا من جهة ما زعموه من اتّحاد الطلب والإرادة، وإنَّه لا يتوسّط بين فعل الفاعل وبين إرادته التي هي من كيفيّات النفس فعل من أفعال النفس، وتخيّل أنَّ الفعل معلول للإرادة؛ ولأجل ذلك التزموا بأنَّه تعالىٰ فاعل بالإيجاب، وذكروا أنَّه إن شاء فعل، ولو شاء أن لا يفعل

لم يفعل، وليس لهم برهان علىٰ ما تخيّلوه من الاتّحاد والعينيّة سوىٰ ما يذكرونه من أنّا لا نجد في أنفسنا صفة أخرىٰ قائمة بالنفس مغايرة للعلم والإرادة، فلا بُدَّ أن يكون الطلب عين الإرادة وإلّا لكانت هناك صفة أخرىٰ، والمفروض أنّا لا نجد غير الإرادة.

وفيه: ما عرفت[1] من شهادة الوجدان بوجود مرتبة رابعة متأخّرة عن الإرادة التي هي من الكيفيَّات النفسانيّة، وتلك المرتبة هي فعل نفسانيّ كان هو المسمّىٰ بالطلب، وبواسطة ذلك الفعل النفسانيّ يكون الفعل الخارجيّ اختياريًّا ومنسوبًا إلىٰ فاعله، فالإرادة من مقولة «الكيف» وهي لا تؤثّر ابتداءً في الفعل، وإنَّما 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: «بأنَّها إرادة تُفعل في القلب»[2]؛ إذ لا يصحّ أن يكون ما هو من[3] مقولة «الكيف» - أعني الإرادة - فعلًا من أفعال النفس، وإنَّما هي من الكيفيّات النفسانيّة دون الأفعال النفسيّة.

في أنّ معنى صيغة «افعل» هو النسبة الإيقاعيّة

أفاد (دام ظلّه) في أوّل هذا الدرس - إلحاقًا بما تقدّم[4] ليلة الأربعاء - ما حاصله: أنَّه ليس معنىٰ الهيئة في صيغ «افعل» هو

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩٣) من هذا الجزء.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١/ ٢٠.

(٣) قوله: (من) من نسخة (ب).

(٤) يُنظر: صفحة (٢٩١) من هذا الجزء.

الطلب، بل ليس معناها إلّا تلك النسبة الإيقاعيّة - أعني إلقاء المبدأ علىٰ المخاطب وإيقاعه عليه -، وهذه النسبة الإيقاعيّة التي أوجدتها الهيئة تكون مصداقًا للطلب إذا كان الغرض والغاية من إيجاد تلك النسبة الإيقاعيّة هو طلب المادّة من المخاطب، ورُبّما كان الغرض والغاية من ذلك هو التهكّم، أو التهديد، أو نحو ذلك من الأغراض والدواعي الباعثة علىٰ إيجاد تلك النسبة الإيقاعيّة، فليس مفاد الهيئة هو الطلب.

نعم، إنَّ الطلب مفهوم ينطبق علىٰ تلك النسبة التي أوجدتها الهيئة إذا كان إيجادها في مقام الطلب، وبغرضه وداعيه، كما هو الشأن في جميع المعاني الحرفيّة؛ فإنَّها معانٍ إيقاعيّة إيجاديّة، وينطبق عليها مفاهيم اسميّة، كـ«همزة الاستفهام» - مثلًا - فإنَّ المعنىٰ الذي توجده هو طلب الإخبار، وينطبق عليه مفهوم الاستفهام، لا أنَّ معناها هو الاستفهام.

والحاصل: أنَّ المعاني التي تُوجدها الحروف مصاديق لما يوافقها من المفاهيم الاسميّة، لا أنَّها عين تلك المفاهيم الاسميّة وإلّا لكانت معانٍ اسميّة.

وهكذا الحال فيما توجده صيغة «افعل» من النسبة الإيقاعيّة، وما ينطبق علىٰ تلك النسبة الإيقاعيّة من مفهوم الطلب؛ فإنَّه لا يمكن القول بأنَّ ما توجده صيغة «افعل» هو الطلب، فإنَّ ذلك من باب خلط المفهوم بالمصداق.

فقد[1] **تلخّص**: أنَّ نفي الجبر يتوقّف علىٰ مقدّمتين:

المقدّمة الأولى في بيان الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة

الأولىٰ: أنَّه كما أنَّ 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 أنَّه في الأولىٰ يكون الطلب والتحريك متعلّقًا بالمأمور، وفي الثانية يكون الطلب والتحريك متعلّقًا بالعضلات، وأنَّه 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 علىٰ ذلك، لا أنَّ نفس تلك الأعمال الخارجيّة التي يتوقّف عليها حصول المطلوب هي نفس الطلب، بل إنَّ تلك مقدّماته وهو الغاية لها، وإنَّما حقيقة الطلب هو ذلك الفعل النفسانيّ وانطباقه علىٰ نفس ذلك الفعل النفسانيّ المجرّد عن المقدّمات العمليّة من باب «خذ الغايات، واترك المبادىٰء».

---

(١) أرّخ المقرّر تَثَبَّتَ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في باقي هذا الأسبوع من جهة وفاة العسكريّ عليه السلام، وكان الشروع الأحد: ٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٦ هـ».

المقدّمة الثانية في صدور الأفعال باختيار النفس

المقدّمة الثانية: أنَّ ذلك الفعل النفسانيّ المعبّر عنه بالطلب - الذي هو المرتبة الرابعة، والإرادة هي المرتبة الثالثة - ليس معلولًا للإرادة، بل هو يوجد في النفس بنفسه، وهو الاختيار نفسه، وتكون الإرادة مرجّحة له.

وأساس هذه المقدّمة مبنيّ علىٰ المنع من بطلان الترجيح بلا مرجّح شخصيّ، والاكتفاء في مقام التساوي بالمصلحة النوعيّة، كما يشاهد في إقدام الجائع علىٰ أكل أحد الرغيفين، وإلّا فلو قلنا بإنَّه لا بُدَّ من المرجّح الشخصيّ لكان الإقدام في مثل هذا المقام ممتنعًا، 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 علىٰ الآخر.

ومن هنا أورد الإمام الرازيّ علىٰ الحكماء القائلين ببطلان الترجيح بلا مرجّح بأنَّه لِمَ كانت حركة الأفلاك علىٰ هذه الكيفيّة، ولم يوجدها القادر الحكيم علىٰ عكس هذه الكيفيّة، بأن تكون متحرّكة من الغرب إلىٰ 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 حتّىٰ أنَّ الملا صدرا في شرح الأصول لم يقدر علىٰ الجواب عنه إلاّ برمي

---

(١) يُنظر: المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ٢/ ٤٨٧.

الإمام الرازيّ بأنَّه إمام المشكّكين[١]، ونحو ذلك من العبائر الدالّ علىٰ العجز عن الجواب.

وحيث قد تحقّق لك: أنَّ لنا بعد الإرادة مرتبة رابعة وهي الفعل النفسانيّ المعبّر عنه بالطلب، وأنَّ الإرادة ليست علّة في هذا الفعل النفسانيّ، وأنَّه يصدر عن النفس بلا علّة، يتّضح لك أنَّ الأفعال إنَّما تصدر عن النفس بلا علّة تكون موجبة لصدورها عنها، وأنَّها بذلك تكون اختياريّة غير مجبور عليها، وأنَّ ذلك الفعل النفسانيّ الذي هو الطلب هو الاختيار نفسه، فتكون الأفعال الخارجيّة صادرة بالاختيار، ولا تكون مُنتهية إلىٰ ما ليس بالاختيار الذي هو جبر محض، وإنَّما وقعوا فيه من جهة إنكارهم لتلك المرتبة الرابعة، وتخيّلهم أنَّ الطلب عين الإرادة.

فقد تلخّص[٢]: أنَّ المدار في نفي القول بالجبر علىٰ إثبات المقدّمة الرابعة التي هي عين الاختيار، وعلىٰ أنَّ تلك المقدّمة غير معلولة للإرادة، بل إنَّ الإرادة تكون بمنزلة المرجّح ليس إلّا، وإنَّ الموجب للاختيار هو المصلحة النوعيّة الحاصلة في المتساويين.

ولا فرق في ذلك بين الإرادة التشريعيّة والإرادة التكوينيّة، وتلك المقدّمة الرابعة تسمّىٰ طلبًا في التشريعيّة، وتسميتها بالطلب في الإرادة التكوينيّة من باب «خذ الغايات، واترك المبادئ».

---

(١) يُنظر: شرح أصول الكافي: ٤/ ٢٤٩.

(٢) أرّخ المقرّر تدثُّل هذا المقطع من البحث السبت: (١٣ ربيع الأوَّل، ١٣٤٦هـ).

نعم، صدق الطلب علىٰ تلك المقدّمة الرابعة في الإرادة التشريعيّة أوضح منه في الإرادة التكوينيّة، ولا يبعد أن يكون ذلك ناشئًا عن كثرة الاستعمال في محاورات الأصوليّين، وإلّا فإنَّ استعمال الطلب في مقام الإرادة التكوينيّة في محاورات أهل اللسان ليس بقليل، كما في مثل «اطلبوا العلم»[١]، و«يلزم طلب الماء غلوة سهمين»[٢]، ونحو ذلك.

وليس نزاعنا في التسمية، بل إنَّ جلّ النزاع إنَّما هو في ثبوت تلك المقدّمة الرابعة التي عليها مدار نفي الجبر وما شئت فسمّها، وإنَّما وقع من وقع في الجبر من الأساطين[٣] من جهة إنكارهم لتلك المقدّمة، فتخيّلوا أنَّ المقدّمات ثلاث، وأنَّ آخرها هي الإرادة، وهي علّة في صدور الفعل، فيكون الفاعل مكوكًا بتلك المقدّمات إلىٰ أن يتحقّق منه الفعل، وتخيّلوا أنَّه يكفي في كون الفعل اختياريًّا صدوره بالإرادة، وإن انتهىٰ إلىٰ ما ليس بالاختيار، حتّىٰ أنَّهم التزموا بذلك في أفعاله تعالىٰ فالتزموا بأنَّه تعالىٰ فاعل بالإيجاب، هذا كلّه فيما يعود إلىٰ نفي الجبر.

في معنى التفويض

وأمّا التفويض، فمجمل الكلام فيه إنَّه مبنيّ علىٰ مقدّمة، وهي هل العلّة المحدثة علّة مبقية، وأنَّ الباقي من الأكوان لا يحتاج إلىٰ مؤثّر وحينئذٍ يكون العبد بعد أن أوجده الله تعالىٰ مفوّضًا في أفعاله،

---

(١) الكافي: ١/ ٣٦، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، ح١.

(٢) يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٢٠٢، كتاب الطهارة، ب٨، ح٦٠.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٤، وما بعدها.

وأنَّه لا يحتاج في إيجاده وبقائه وسائر أفعاله إلىٰ أزيد من إفاضة الوجود عليه؟[1].

وفيه: المنع من هذه المقدّمة، بل التحقيق أنَّ كلّ ممكن كما يحتاج في وجوده إلىٰ علّة موجدة، فكذلك يحتاج في بقاء وجوده، وفي إرادته ومشيئته، وفي فعله إلىٰ ذلك الفيض، وإلىٰ تلك العلّة التي هي منبع وجوده، بحيث إنَّه لو انقطع عنه ذلك الفيض في حال من تلك الأحوال انعدم بالمرّة، فهو كما يحتاج في أصل وجوده إلىٰ تلك العلّة، فكذلك يحتاج إليها في بقائه، وفي إرادته ومشيئته، وفي اختياره، وفي فعله، فلا يكون مريدًا، ولا مختارًا، ولا فاعلًا بنفسه، وإنَّما يكون كلُّ ذلك بواسطة ذلك الفيض الذي هو العلّة في أصل وجوده، فلا يكون فعله مفوضًا إليه، كما لا يكون مجبورًا عليه، بل أمر بين أمرين.

في معنى التوفيق، والخذلان، والأمر بين الأمرين

فالحاصل: أنَّه بأصل وجوده، وببقائه، وبإرادته، وباختياره، وبفعله محتاج إلىٰ ذلك الفيض، ولو انقطع عنه ذلك الفيض في حال من تلك الأحوال كان عدمًا محضًا، وما يصدر منه من أفعال الخير وأفعال الشر فهي أيضًا بذلك الفيض، وأنَّ ذلك الفيض متّصل به، وبه قوام وجوده وبقائه، ويستمرّ معه ذلك الفيض إلىٰ أن يصل إلىٰ درجة الفعل ينشعب شعبتين، وهو باختياره يجعل ذلك الفيض في شعبة الخير، أو يجعله في شعبة الشر بواسطة ما يحدث

---

(١) يُنظر: الحكمة المتعاليّة في الأسفار الأربعة: ٢/ ٢٠٣، وما بعدها.

عنده من دواعي الخير الراجعة إلىٰ العقل، ومن دواعي الشر الراجعة إلىٰ 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 أولىٰ به، وما يصدر منك من أفعال الشر، فأنت أولىٰ به»[1] لكون الداعي علىٰ الأوَّل هو العقل، وهو من فيضه تعالىٰ، والداعي علىٰ الثاني هو الجهل، وهو من جهة العبد، والتوفيق عبارة عمّا يُوجب قوّة الجهة الأولىٰ من أفعال الخير، والخذلان عبارة عمّا يُوجب قوّة الجهة الثانية، كما ورد في من ترك صلاة الليل ثلاثًا بال الشيطان في أذنه، وأصمّ سمعه (عن دواعي الخير)[2] وذلك - أعني عدم سماعه لدواعي الخير الذي هو عبارة أخرىٰ عن الجهل - يكون موجبًا لبعده عن مولاه، وسقوطه عن نظره، وهو معنىٰ الخذلان، والتوفيق بخلافه، نسأله تعالىٰ أن يوفّقنا لما فيه صلاح آخرتنا - إن شاء الله تعالىٰ - ونعوذ به من الخذلان، ونسأله الهداية إلىٰ سواء السبيل، إنَّه أرحم الراحمين وأكرم المسؤولين*.

---

* هذا ما فهمته منه (دام ظلّه)، ولكنّي لم أقدر علىٰ 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: ٢/ ٢١٠.

(٢) يُنظر: بحار الأنوار: ٦٠/ ٢٦٣، تتمّة كتاب السماء والعالم، ب٣، ح١٤٤.

ثـمّ إنَّـه (دام ظلّـه) نقـل مـا نقلـه الـملا صـدرا في شـرح الأصـول[١] عـن بعـض القائلين بالـجبر مـن البرهـان عليـه بصـورة مثـال النملـة، ومـا رأتـه مـن الخـط الأسـود علىٰ البيـاض، وسـؤالها منـه لـم سـوّدته؟

وجوابـه: أنَّ القلـم أجـراني، وجـواب القلـم أنَّ الإصبـع حرّكنـي، وجـواب الإصبـع أنَّ العـضلات حرّكتنـي، وجـواب العـضلات بأنَّهـا مقهـورة للنفـس، وهكـذا إلـىٰ أن[٢] يصـل إلـىٰ مـا فـوق ذلـك.

فقد[٣] **تلخّص**: أنَّ لنـا مرتبـة رابعـة بعـد الإرادة، وأنَّ تلـك المرتبـة الرابعـة هي المسـمّات بالطلب، وهو مغاير للإرادة مفهومًا وخارجًا؛ فإنَّه مـن مقولـة «الفعـل»، وهـي مـن مقولـة «الكيـف»*، وأنَّ دعـوىٰ اتّحادهما خارجًـا واختلافهمـا مفهومًـا يكذبهـا الوجـدان واخـتلاف مقولتيهما.

---

* **قلتُ**: رُبّمـا يُقـال: إنّهـا - أعنـي الإرادة - مـن مقولـة «الفعـل»، ولعـلّ النـزاع المذكـور - أعنـي كونهـا مـن مقولـة «الكيـف» أو مـن مقولـة «الفعـل» - لفظـيّ، فمـن يدّعـي أنَّهـا مـن مقولـة «الكيـف» عنـىٰ بهـا الشـوق المؤكّـد، ومـن يدّعـي أنَّهـا مـن مقولـة الفعـل عنـىٰ بهـا الاختيـار نفسـه الـذي هـو المقدّمـة الأخيـرة المتوسّـطة بيـن الفعـل والشـوق المؤكّـد.

ولا ريـب أنَّـه - أعنـي الاختيـار الـذي عبّرنـا عنـه بالطلـب - مـن مقولـة «الفعـل»، ولا أظـنّ أحـدًا يدّعـي أنَّ ذلـك الاختيـار مـن مقولـة «الكيف»،كمـا أنّـي لا أظـنّ أحـدًا يدّعـي أنَّ الشـوق المؤكّـد مـن مقولـة «الفعـل».

---

(١) يُنظر: شرح أصول الكافي: ٤/ ٣٩٤، وما بعدها.

(٢) قوله: (أن) من نسخة (ب).

(٣) أرّخ المقرّر تَتَمُّلُ هذا المقطع من البحث الأحد (١٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

تقريب آخر لاندفاع الجبر

ثمّ إنَّ اندفاع الجبر بما تقدّم[1] تفصيله واضح إذا كان تقريبه بأنَّ الفعل معلول للإرادة، وهي غير اختياريّة؛ لما عرفت من أنَّه غير معلول للإرادة التي هي عبارة عن نفس الشوق المؤكّد، لوجود ذلك الشوق بنفسه، أو بما هو آكد وأقوىٰ منه في الشوق إلىٰ الممتنع، مثل «الشوق إلىٰ ملاقاة الحبيب الميّت»، أو «الشوق إلىٰ بعض المحرّمات» مع وجود حاجز التقوىٰ.

وكذلك الحال لو قرّب الجبر بالانتهاء إلىٰ الإرادة الأزليّة التكوينيّة، فإنَّ الفعل الخارجيّ لم يستند إليها، ولم يكن ذلك الفعل مخلوقًا لها -كما يدّعيه أهل الجبر من أنَّ أفعال العباد مخلوقة له تعالىٰ، بإنَّه تعالىٰ - خلق الفاعل وأوجده، لا أنَّه خلق فعله أيضًا.

نعم، كانت الإرادة التكوينيّة التي هي العلم بصلاح النظام قد تعلّقت بصدور ذلك الفعل من فاعله باختياره، وقد صدر منه كذلك، غايته أنَّه لا بُدَّ من صدوره باختياره، لا أنَّه مجبور علىٰ صدوره، فإنَّ 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، وإنَّما أقصىٰ ما في البين هو تعلّقها بإيجاد الفاعل، غايته أنَّ ذلك الفاعل يختار الفعل ويوجده باختياره.

وإن قرّب الجبر بالانتهاء إلىٰ النفس والذات وهما غير اختياريين، فهو أوضح فسادًا، فإنَّ فعل النفس بالاختيار هو الذي يكون محطّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩٦) من هذا الجزء.

في فساد دعوى اتّحادهما مفهومًا وخارجًا

ومنه يظهر فساد دعوىٰ اتّحادهما مفهومًا وخارجًا، وعلىٰ الظاهر أنَّ هذه الدعوىٰ من مختصّات الكفاية[1]؛ إذ أقصىٰ ما قيل: إنَّهما متّحدان خارجًا مختلفان مفهومًا[2]، أمّا اتّحادهما مفهومًا وخارجًا فعلىٰ الظاهر أنَّه لم يقل به أحد.

وكيف كان، فقد ظهر لك ممّا تقدّم[3] أنَّ حقيقة الطلب هو كون الشخص بصدد تحصيل مراده من دون فرق في ذلك بين الإرادة التشريعيّة والإرادة التكوينيّة؛ فإنَّ الطلب فيهما معًا عبارة عن التصدّي لتحصيل المراد، وهو في الأوَّل عبارة عن تحريك العبد نحو المطلوب، وفي الثانية عبارة عن تحريك العضلات نحوه.

ومنه يظهر أنَّه لا معنىٰ لما في الكفاية من كونه إنشائيًّا[4]؛ إذ أنَّ

التكلّيف والعقاب، وقد صدر الفعل منها بالاختيار، ووجود النفس ليس علّة لذلك الفعل والاختيار، بل إنَّ ذلك الاختيار فعلته النفس وأوجدته هي، ولا تعاقب إلّا علىٰ فعلها.

وأمّا السؤال عن أنَّه لِمَ أوجدته النفس؟ فلنا أن نقول في جوابه: إنَّها أوجدته وفعلته بلا علّة، وبلا سبب يوجب عليها إيجاده، بل فعلته من تلقاء نفسها، أو بمرجّح رجّح لها ذلك، وهو ذلك الشوق المؤكّد، لا أنَّ الشوق المذكور كان علّة في ذلك الاختيار؛ لما عرفت من تعلّقه بالممتنع، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٤.

(٢) يُنظر هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٥٨١.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٩٩) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٣.

الطلب أمر واقعيّ، وهو من مقولة «الفعل»، وهو غير قابل لأن يكون إنشائيًّا.

في الأوامر الامتحانيّة تشمل الطلب أم لا

وأمّا الأوامر الامتحانيّة، فهل يتحقّق فيها الطلب أم لا؟

رُبّما يُقال بالأوّل بناءً علىٰ أنّ توجيه إرادة المأمور نحو المطلوب هو عبارة عن الطلب.

ورُبّما يُقال بالثاني بناءً علىٰ أنَّ حقيقة الطلب هو كون الآمر بصدد تحصيل نفس المطلوب، وهو غير حاصل في الأوامر الامتحانيّة.

وبالجملة: لا ريب في أنَّ حاق مفاد الصيغة إنَّما هو النسبة التي هي عبارة عن إلقاء المادّة علىٰ المأمور، ولا ريب في كون النظر إلىٰ هذه النسبة نظرًا آليًّا، وأنَّها مفاد الهيئة، كما أنَّه لا ريب في أنَّ النظر إلىٰ المادّة نظر استقلاليّ، ولكن تارةً يكون الغرض من ذلك هو حصول تلك المادّة، كما في الأوامر الحقيقيّة، وحينئذٍ يكون النظر إلىٰ تحريك إرادة العبد نحو المطلوب نظرًا آليًّا، وتارةً لا يكون الغرض المنظور إليه استقلالًا هو حصول المادّة، بل يكون الغرض والمنظور إليه استقلالًا هو نفس تحريك إرادة العبد نحو المطلوب، كما في الأوامر الامتحانيّة.

وإن قلنا: إنَّ حقيقة الطلب هو كون الغرض حصول ما هو المطلوب لم ينطبق الطلب علىٰ الأوامر الامتحانيّة، وإن قلنا: إنَّ حقيقة الطلب هو كون الغرض تحريك إرادة العبد نحو المطلوب وإن لم يتعلّق له غرض بنفس المطلوب كان الطلب منطبقًا علىٰ

الأوامر الامتحانيّة، كما ينطبق علىٰ الأوامر الحقيقيّة، ولا أثر يترتّب علىٰ هذا النزاع.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولىٰ، وفي الجهة الثانية من الجهات المتعلّقة بصيغة الأمر.

الجهة الثالثة في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

الجهة الثالثة: في كون الصيغة للوجوب، أو[١] أنَّها للأعمِّ منه ومن الاستحباب.

فقيل: إنَّها موضوعة للوجوب، مجاز في الندب[٢].

وقيل: إنَّها للقدر المشترك[٣].

وقيل: غير ذلك[٤].

ورُبّما يُشكل علىٰ القول بأنَّها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب بأنَّ مفاد الهيئة معنىً حرفيّ، وهو لا يدخله التجوّز[٥].

وفيه: أنَّه لا ريب في استعمال الحروف في غير ما وضعت له، غاية الأمر لا بُدَّ من العناية في ذلك وإرجاع التجوّز والتنزيل إلىٰ المتعلّق؛ لإباء المعاني الحرفيّة عن القابليّة للتنزيل والتجوّز.

والحاصل[٦]: أنَّ الأقوال في هذا المقام كثيرة، إلّا أنَّ عمدتها

---

(١) قوله: (أو) من نسخة (ب).

(٢) يُنظر: العدّة في أصول الفقه: ٢/ ١٧١، ومعالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٦.

(٣) يُنظر: الذريعة إلىٰ أصول الشيعة: ١/ ٥٣.

(٤) يُنظر: المستصفىٰ في علم الأصول: ٢/ ٧٠، والوافية في أصول الفقه: ٦٨.

(٥) يُنظر: المشتقّات: ١٢٦.

(٦) أرّخ المقرّر تحت هذا المقطع من البحث الاثنين (١٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

وأهمّها قولان:

أحدهما: أنَّها للوجوب. والآخر: أنَّها للقدر المشترك.

ومرادنا من كونها للوجوب الأعمَّ من كونها حقيقة فيه، أو أنَّه الظاهر منها عند الإطلاق، أو أنَّه بحكم العقل.

والإيراد علىٰ كونها حقيقة في الوجوب بكثرة الاستعمال في الندب، وبلزوم التجوّز في المعنىٰ الحرفيّ مندفع.

أمّا الأوَّل: فبأنَّ هذا النزاع لا يكون مقصورًا علىٰ لغةٍ خاصّة حتّىٰ يستدلّ فيه بالاستعمال والتتبّع من لغة العرب.

وأمّا الثاني: فبضرورة استعمال الحروف في غير ما وضعت له.

نعم، يرد عليه أنَّا لا نجد فرقًا بين ما يُستفاد من الصيغة في الوجوب، وما يُستفاد منها في مقام الندب؛ كي يُقال: إنَّها حقيقة في الأوَّل مجاز في الثاني.

وهكذا الحال في الطلب في مقام الإرادة التكوينيّة؛ إذ لا نجد فرقًا بين تحريك النفس للعضلات فيما هو من الأمور اللازمة التحصّيل، وبين التحريك فيما هو غير لازم التحصّيل، بل إنَّ الإرادة التي ينتقل منها إلىٰ الطلب - أعني ذلك الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات - في الإرادة التكوينيّة، ولطلبه والبعث نحوه في الإرادة التشريعيّة، لا نجد فرقًا فيها بين ما هو لازم التحصّيل، وبين ما هو غير لازم التحصّيل.

نعم، الفرق إنَّما هو في مقدّمات تلك الإرادة - أعني تصوّر ما في الشيء من المصلحة - التامّة في الأوَّل والمصلحة الناقصة في الثاني.

في الفارق بين الوجوب والندب

وكيف كان، فتنقيح هذا المبحث يتوقّف علىٰ 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 بينهما في الشدّة والضعف، وإنَّ الوجوب طلب أكيد، والندب مرتبة ضعيفة من الطلب[2].

وفيه: أنَّه أيضًا خلاف الوجدان، بل إنَّ الطلب واحد في الموردين لا يختلف حاله شدّة وضعفًا.

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 علىٰ الندب إلّا بقرينة، فيكون الوجوب حكمًا عقليًّا، وهو عبارة عن لزوم الانبعاث إلىٰ ما بعث عليه المولىٰ، إلّا أن يكون هناك قرينة علىٰ عدم لزوم الانبعاث المذكور، فيكون الطلب ندبيًّا.

---

(١) يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٤.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٦٣.

وحاصل[١] **الأمر**: أنَّك قد عرفت[٢] أنَّ مفاد الهيئة إنَّما هو النسبة الإلقائيّة التي هي عبارة عن إلقاء المادّة علىٰ المخاطب، وأنَّ استعمال هذه الهيئة تارةً يكون في مقام البعث والتحريك، فتكون مصداقًا للطلب، وأخرىٰ يكون في مقام التعجيز أو التهديد ونحوهما، فتكون مصداقًا لذلك أيضًا*.

---

* **قلتُ**: والتمييز بين هذين النحوين من الاستعمال إنَّما يكون بقرائن المقام والسياق، ولا يبعد أن تكون السيرة العقلائيّة عند أهل المحاورة قد استقرّت علىٰ الحمل علىٰ كون الاستعمال في مقام البعث، وأنَّه كان بهذا الداعي، وأنَّها صدرت في ذلك المقام، ولا يحمل علىٰ غيره من الدواعي إلّا بقرينة.

ولا يخفىٰ أنَّ تسمية هذه الأمور بالدواعي إنَّما هو بالنظر إلىٰ حصولها بإيقاع تلك النسبة الإلقائيّة في مقام أحد هذه الأمور، فإنَّ إيقاع تلك النسبة في مقام بعث العبد وتحريكه يكون بعثًا له علىٰ المادّة وتحريكًا له نحوها، وذلك عين الطلب الذي تقدّم أنَّه عبارة عن كون الشخص بصدد تحصّيل مراده، فتسميته بالداعي علىٰ ايجاد الصيغة نظرًا إلىٰ كونه حاصلًا بذلك إذا كان إيجادها في ذلك المقام، فتكون الغاية من إلقاء الصيغة هو تحقّق الطلب.

ومن الواضح أنَّ الغاية المترتّبة علىٰ صدور الشيء تكون داعيًا وباعثًا علىٰ صدوره، وهكذا الحال في بقيّة هذه الدواعي، لا أنَّ هذه

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيٰ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٩٧) من هذا الجزء.

في بساطة الوجوب والندب وعدم تركّبهما

ثمّ أفاد (دام ظلّه) ما حاصله: أنَّه لا فرق في هذا البعث بين كونه في مقام الوجوب، وكونه في مقام الندب؛ لما عرفت من عدم المائز بين هذين النحوين - أعني الوجوب والندب - وإنَّ جعل أحدهما عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، والآخر عبارة عن طلب الفعل مع الترخيص في الترك كما عليه المتقدّمون، قد عرفت فساده، وتبيّن لك بساطة كلّ واحدٍ من الطلبين، وإنَّ دعوىٰ تركّبهما ممّا ذكر ممّا يشهد الوجدان بخلافها؛ إذ الوجدان شاهد علىٰ بساطة كلٍّ منهما، كما أنَّ دعوىٰ الفرق بينهما بالشدّة والضعف كما عليه الشيخ قدس سره[1] ومن تأخّر عنه ممّا يشهد الوجدان بخلافها أيضًا؛ إذ الوجدان شاهد علىٰ أنَّ الطلب والبعث في مقام الوجوب هو عين البعث والطلب في مقام الندب من دون أدنىٰ تفاوت بينهما في الشدّة والضعف، بل قد عرفت مساواة طلب ما هو لازم التحصّيل في الإرادة التكوينيّة لطلب ما هو غير لازم التحصيل.

وبالجملة: فإنَّ طلب ما هو لازم التحصيل عين طلب ما هو غير لازم التحصيل بلا تفاوت بينهما في الشدّة والضعف، بل إنَّ

الأمور تكون صفات نفسانيّة قائمة بالنفس، ويكون قيامها بالنفس داعيًا إلىٰ إلقاء الصيغة، كما يستفاد من الكفاية[2]، انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٩٤.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ٩٤.

الإرادة فيهما أيضًا واحدة لا يختلف حالها شدّةً وضعفًا باختلاف متعلّقها بكونه لازم التحصيل وغير لازم 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 وضعفًا.

في دلالة صيغة (افعل) على الوجوب بحكم العقل

نعم، هناك أمر آخر يُؤخذ منه الوجوب والندب، وهو إنّ البعث والطلب الصادر من المولىٰ لو خلّي ونفسه يحكم العقل بلزوم الانبعاث نحوه، ويلزم بالإتيان بمتعلّقه، وهذا هو معنىٰ الوجوب.

وحاصله: حكم العقل بتحتّم الإتيان بما بعث إليه المولىٰ وطلبه من العبد، فيكون الوجوب حكمًا عقليًّا لازمًا لصدور البعث من المولىٰ نحو الشيء.

ولكن ذلك الحكم العقليّ إنّما يتحقّق إذا تجرّد هذا البعث من قرينة دالّة علىٰ رضا المولىٰ بترك ما بعث إليه، وترخيصه في ذلك والإذن منه فيه، وإلّا فلو كانت في البين قرينة دالّة علىٰ ذلك لم يتحقّق ذلك الحكم العقليّ، وحينئذٍ فيسمّىٰ ذلك البعث ندبيًّا.

ومن ذلك يظهر لك الوجه في أنّ الظاهر من الصيغة هو الوجوب، وأنّه لا تحمل علىٰ الندب إلّا بالقرينة.

ومنه أيضًا يظهر لك صحّة استعمال الصيغة الواحدة في مقام الوجوب والندب، مثل «اغتسل للجنابة والجمعة»، إذ لم تستعمل

الصيغة في مثل ذلك إلّا في حاقّ معناها، وهو النسبة في مقام البعث.

ولكن في «غسل الجنابة» لمّا لم تقم قرينة خارجيّة علىٰ رضا الشارع بالترك حكم العقل بلزوم الانبعاث نحوه، فكان واجبًا، وفي «غسل الجمعة» قامت تلك القرينة فلم يحكم العقل بذلك، فكان مندوبًا من دون أدنىٰ خلل فيما استعمل فيه صيغة «اغتسل»، ومن دون حاجة إلىٰ تكلّف استعمالها في القدر المشترك الذي لا وجود له علىٰ أحد القولين السابقين؛ فإنَّه بناءً علىٰ مسلك القدماء من التركيب وإن أمكن وجود قدر مشترك إلّا أنَّه بناءً علىٰ مسلك شيخنا تَدُسُّ من الاختلاف بينهما في الشدّة والضعف لا يمكن تحقّق القدر المشترك بين الطلبين كي تكون صيغة «اغتسل» مستعملة فيه، فإنَّ الطلب المتحقّق بهذه الصيغة لا بُدَّ وأن يكون محدودًا بحدّ من الشدّة أو الضعف، نظير ما يُوجد من السواد، ولا يُعقل أن يكون هذا الطلب الموجود هو القدر الجامع بين الشديد والضعيف، كما لا يُعقل أن يكون هذا الموجود من السواد هو القدر المشترك بين الشديد والضعيف*.

---

* **قلتُ:** بل يمكن أن يتوجّه نظير هذا الإشكال علىٰ مسلك القدماء أيضًا، فإنَّ ما يُوجد من الطلب لا بُدَّ أن يكون محدودًا بأحد الأمرين من المنع من الترك، أو الترخيص فيه؛ فإنَّه بناءً علىٰ ذلك يستحيل أن يكون الموجود منه مجرّدًا عن كلٍّ واحدٍ من الحدّين.

نعم، مفهوم الطلب الكلّيّ الذي هو اسميّ جامع بين المحدودين،

كما أنَّه جامع بين المرتبتين، لكن أين هذا من كون هذا الفرد الخارجيّ من الطلب الموجود بصيغة «اغتسل» قدرًا جامعًا بين المحدودين، أو جامعًا بين المرتبتين؟

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من شرح حقيقة الوجوب والندب في غاية المتانة، وفي أعلىٰ درجات التحقيق، ولكنّ اللازم عليه أن يكون الندب محتاجًا إلىٰ جعلين أحدهما البعث، والأخر الإذن في الترك، وإلّا فلو اقتصر علىٰ الجعل الأوَّل؛ لكان العقل حاكمًا بلزوم الانبعاث، وهو الوجوب.

وبالجملة: ليس كلامنا في مقام الإثبات كي يُقال: إنَّ احتياج استفادة الندب إلىٰ القرينة لا دخل له باحتياجه إلىٰ جعلين، وإنَّما كان كلامنا في الفرق بينهما في مقام الثبوت، وبعد تماميّة الفرق بينهما في ذلك المقام ينتقل إلىٰ مقام الإثبات.

ويُقال: إنَّ الندب يحتاج إلىٰ دليل يدلّ علىٰ الرضا بالترك والترخيص فيه، وإلّا لكان مقتضىٰ الظاهر أنَّ المولىٰ لم يصدر منه إلّا ذلك البعث، والعقل حاكم بلزوم الانبعاث نحوه[1].

وحينئذٍ، فنقول: إنَّ المجعول من جانب الشارع إن كان هو مجرّد البعث والطلب كان العقل حاكمًا بلزوم الانبعاث، وهو معنىٰ الوجوب، ولا ينتفي هذا الحكم العقليّ إلّا إذا أذن لنا الشارع بالترك، وهو معنىٰ الندب، فيكون الندب مركّبًا من البعث والترخيص في الترك.

---

(١) يُنظر: بدائع الأفكار: ٢٧٤.

لا يُقال: إنَّ البعث نحو الشيء والترخيص في تركه متناقضان؛ لأنَّ 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 إلىٰ الاختلاف بينهما في الشدّة والضعف.

لأنّا نقول: إنَّ البعث نحو الشيء إنَّما يقتضي حكمُ العقل بلزوم الانبعاث نحوه إذا لم يصدر من الشارع الترخيص في تركه، أمّا إذا صدر منه ذلك، فلا يكون البعث مقتضيًا للحكم العقليّ المذكور.

نعم، لا بُدَّ أن يكون ذلك الترخيص لنقصان في المصلحة الداعيّة إلىٰ ذلك البعث، ولا دخل لهذا النقصان بالنقصان في نفس البعث.

لا يُقال: قد عرفت أنَّه لا فرق في البعث بين الموردين غاية الأمر أنَّ البعث إذا كان عن مصلحة تامّة ملزمة يحكم العقل بلزوم الانبعاث، وهو معنىٰ الوجوب، وإذا كان عن مصلحة ناقصة غير ملزمة لا يحكم العقل بلزوم الانبعاث، بل يحكم بجواز تركه، وهو معنىٰ الندب[1].

وحينئذٍ فالندب لا يحتاج إلىٰ جعلين، وإنَّما يحتاج إلىٰ جعلٍ واحد وهو الطلب والبعث، والعقل بعد اطّلاعه علىٰ نقصان مصلحةٍ يرخِّص في تركه، ولا يحتاج إلىٰ صدور الترخيص من جانب الشارع.

لأنّا نقول: هذا الوجّه مخالف لما أفاد (دام ظلّه) من توجيّه الفرق بين

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول: ١/ ١٦٨، وما بعدها.

الوجوب والندب، فإنَّ حاصل ما أفاده من الفرق بينهما هو أنَّ 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، فإنَّ حكم العقل بلزوم الانبعاث إنَّما ينشأ عن نفس البعث لا عن تماميّة المصلحة، كما هو مقتضى هذا الوجه.

فقد ظهر لك: أنَّ هذا التوجيه لا يطابق ما أفاده (دام ظلّه) من الفرق بين الطلبين، وهو هادم لما أسّسه (دام ظلّه)[1] في وجه ظهور الصيغة في الوجوب؛ فإنَّه إذا كان حكم العقل بلزوم الانبعاث في الطلب الوجوبيّ، وبعدمه في الطلب الندبيّ ناشئًا عن تماميّة المصلحة في الأوَّل ونقصانها في الثاني لم يكن لنا وجه لدعوى ظهور الصيغة في كون المصلحة تامّة، مضافًا إلى أنَّه (دام ظلّه) دائمًا يصرّح بأنَّه لا يجب علينا اتّباع المصالح والمفاسد، وإنَّما يجب علينا امتثال الأحكام الشرعيّة، فلو لم يكن البعث بنفسه موجبًا لحكم العقل بلزوم الانبعاث، بل إنَّما يكون الموجب لهذا الحكم العقليّ هو تماميّة المصلحة كان ذلك عبارة أخرى عن أنَّ اللازم هو اتّباع المصالح والمفاسد المعبّر عنها بالأغراض والدواعي، وقد عرفت أنَّه (دام ظلّه) دائمًا يصرّح بخلاف ذلك.

وبالجملة: فهذا التوجيه لا ينطبق على ما[2] أفاده (دام ظلّه) من وجه الفرق ووجه الظهور، ويناقض ما يصرّح به مرارًا، فلا يندفع ما تقدّم[3]

---

(١) يُنظر: صفحة (٣١٤) من هذا الجزء.

(٢) قوله: (ما) من نسخة (ب).

(٣) يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

من لزوم كون الندب محتاجًا إلىٰ جعلين بناءً علىٰ ما أفاده (دام ظلّه).

ويمكن أن يُقال: إنَّ الندب لا يحتاج إلىٰ الترخيص والإذن الذي هو عبارة عن الجعل الثاني كي يكون محتاجًا إلىٰ جعلين، بل إنَّما يحتاج إلىٰ مجرّد الرضا بالترك.

وهذا التوجيه إنَّما يتمّ إذا لم يكن الرضا حقيقة عبارة أخرىٰ عن الإذن والترخيص كما في الممكن، فإنَّ رضاه ولو الباطنيّ مغاير للإذن والترخيص؛ لاحتياج الثاني إلىٰ إنشاء بخلاف الأوَّل.

أمّا إذا كان الرضا عين الإذن والترخيص كما في حقّه تعالىٰ بناءً علىٰ أنَّه لا محصّل لرضاه بالترك إلّا إذنه وترخيصه فيه، فلا يمكن أن يدفع بهذا التوجيه إشكال الاحتياج إلىٰ جعلين.

بقي الكلام في أنَّ منشأ ذلك الرضا بالترك، أو الإذن فيه ما هو:

فإن كان هو دعوىٰ نقصان المصلحة، فهو ممّا لا يخفىٰ فساده؛ حيث إنَّ ذلك النقصان لو كان مؤثّرًا فإنَّما يؤثّر في صحّة ترك المولىٰ لذلك البعث، أمّا بعد أن أثّرت تلك المصلحة وإن كانت ناقصّة أثرها في المولىٰ، وحملته علىٰ بعث العبد نحو مطلوبه لم يكن نقصانها صالحًا لأن يؤثّر في المولىٰ الرضا بالترك، أو الترخيص فيه، ولا مصحّحًا لحكم العقل بعدم لزوم الانبعاث إلىٰ ذلك المطلوب.

وبالجملة: فنقصان المصلحة إنَّما ينفع في صحّة عدم صدور البعث من المولىٰ، وأمّا بعد صدور البعث منه، ولو لتلك المصلحة القليّلة، فلا معنىٰ لرضاه بالترك، أو ترخيصه فيه، ولا وجه لحكم العقل بجواز الترك.

وإن كان المنشأ في ذلك هو دعوىٰ مزاحمة تلك المصلحة بمفسدة تقتضي الترك.

ففيه: إنَّ تلك المصلحة وهاتيك المفسدة إن كانتا متساويين[1] سقطتا، ولم يؤثّر شيء منهما، وإلّا صدر البعث علىٰ طبق ما هو الأقوىٰ منهما إمّا بعثًا نحو الفعل، وإمّا بعثًا نحو الترك.

وإن كان المنشأ في ذلك هو دعوىٰ وجود مصلحة في الفعل، ومصلحة في الترك وتساوي هاتين المصلحتين.

ففيه: إنَّه لا معنىٰ للندب حينئذٍ، بل يكون ذلك الفعل متساوي الطرفين، فيكون مباحًا، وإن كانت إحدىٰ المصلحتين أقوىٰ صدر البعث علىٰ طبقها، ولزم بحكم العقل الجري علىٰ طبق ذلك البعث.

ولكن لا يخفىٰ أنَّه لا حاجة في تصحيح الترخيص إلىٰ 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 المولىٰ في الترخيص هي نقصان مصلحة الفعل، إمّا بنفسها، أو من جهة مزاحمتها بما ذكر من مفسدته، أو مصلحة الترك، فتأمّل.

فإنَّك قد عرفت[2] أنَّ مجرّد نقصان مصلحة الفعل بذاتها، أو بواسطة

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب (متساويتين).

(٢) يُنظر: صفحة (٣١٩) من هذا الجزء.

في استعمال الماضي والمضارع في الطلب

أفاد (دام ظلّه) أنَّ الوجوب عبارة عن تماميّة علّة وجود الشيء في عالم التكوين، أو في عالم التشريع.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) ذكر استعمال صيغة الماضي والمضارع في الطلب، وأفاد ما حاصله: أنَّا قد قدّمنا فيما سبق[1] أنَّ بعض الهيئات ممحضة للإنشاء، كما في صيغة «افعل»؛ فإنَّها لا تستعمل في مقام الإخبار أصلًا، وبعضها قابلة للاستعمال في مقام الإنشاء[2]، كما أنَّها قابلة للاستعمال في مقام الإنشاء.

ثمّ إنَّ ما يستعمل في مقام الإنشاء تارةً يكون لإنشاء المادّة، كما

المزاحمة بما ذكر لا يصحّح الترخيص في الترك ما لم يكن في نفس ذلك الترخيص مصلحة تدعو إلىٰ صدوره، فإذا تبيَّن لك أنَّه لا بُدَّ أن يكون الترخيص لمصلحة في نفس الترخيص تعرف أنَّ ذلك من الشواهد علىٰ احتياج الندب إلىٰ جعلين مستقلّين الطلب والترخيص في الترك، ولا ربط لأحد هذين الجعلين بالآخر، لصدور كلٍّ منهما عن مصلحة خاصّة تدعو إليه، ولكن لازم ذلك أن يكون الحكم الترخيصيّ في المستحبّات ناشئًا دائمًا عن مصلحة في الجعل، ويمكن القول باستغرابه.

فالأولىٰ أن يُقال: إنَّ المصلحة إذا كانت تامّة كان الجعل الواحد كافيًا في استيفائها، وإن كانت ناقصةً، فالجعل الواحد وإن كفىٰ في استيفائها إلّا أنَّه لا مانع من استيفائها بجعلين أحدهما طلب الفعل، والآخر الترخيص في الترك، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩١) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الإخبار).

في «بعت» و«أبيع» ونحوه ممّا يكون المادّة فيه قابلة للإنشاء، وأخرىٰ يكون لإنشاء البعث نحو المادّة، وهذان النحوان متعاكسان، حيث إنَّ استعمال هيئة الماضي مثل «بعت» في مقام إرادة إنشاء المادّة أظهر في ذلك من هيئة المضارع، مثل «أبيع».

ولعلّ سرّ الفرق هو دلالة هيئة الماضي علىٰ التحقّق، ودلالة هيئة المضارع علىٰ التلبّس بالمادّة، والأوَّل أوفق بمقام إرادة إنشاء المادّة وإيجادها؛ فإنَّ استعمال ما دلّ علىٰ 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، فإنَّ المضارع أقرب إلىٰ هذا المقام من الماضي.

ولعلّ السرّ فيه هو دلالة هيئة المضارع علىٰ تلبّس المخاطب بالمبدأ، وحيث إنَّه لم تكن في مقام الحكاية، بل كانت في مقام البعث والتحريك، كانت مساوية لصيغة الأمر في أنَّ الكلّ منهما إنَّما وضع لنفس النسبة التي هي عبارة عن إلقاء المادّة علىٰ المخاطب وإلباسه بها في صيغة «افعل» وتلبّسه بها في صيغة المضارع، والغرض هو بعثه نحوها وطلبها منه.

أمّا الماضيّ فإنَّ هيئته لمّا كانت لتحقّق المادّة - أعني أنَّها للنسبة التحقّقيّة - من دون تعرّض فيها لإلقاء المبدأ علىٰ الذات

---

(١) يُنظر: منيّة الطالب في شرح المكاسب: ١/ ٢٤٦.

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 محتاجًا إلىٰ نحوٍ من العناية، وكأنَّه لأجل ذلك لم يكثر استعمال صيغة الماضي في مقام الطلب مثل استعمال المضارع إلّا مقرونًا بما يقلبه إلىٰ المضارع مثل «أداة الشرط».

فقد ظهر لك من ذلك كلّه: أنَّ الإخبار إنَّما يتحقّق من استعمال الصيغة في مقام الحكاية عن الواقع، والإنشاء إنَّما يتحقّق من استعمالها في مقام البعث والتحريك، فليس أحدهما داخلًا في الموضوع له، ولا في المستعمل فيه، وتلك أمور تستفاد من قرائن المقام، ومن سياق الكلام.

ومنه يظهر لك فساد ما رُبّما يُقال: إنَّ ذلك من قبيل استعمال ما وضع للإخبار في الإنشاء[1]*.

---

* **قلتُ**: نعم يمكن أن يُقال: إنَّ الظاهر من صيغة الماضي والمضارع إذا وردا مجرّدين عن القرائن المقاميّة هو كونهما في مقام الإخبار والحكايّة بدعوىٰ استقرار السيرة عند أهل المحاورة علىٰ ذلك عند التجرّد عن القرائن.

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ١/ ٦٦، والمحصول في علم أصول الفقه: ٢/ ٣٣.

[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

ذكرنا[1] فيما تقدّم[2] أنَّ في الكلام علىٰ الأوامر مباحث:

الأوَّل: في مادّة الأمر.

الثاني: في مدلولها.

الثالث: في اتّحاد الطلب والإرادة.

الرابع: في مفاد صيغة الأمر.

وقد تقدّم الكلام علىٰ هذه المباحث مفصّلًا.

الخامس: في التعبّديّ والتوصّليّ.

وتنقيح ما هو مقتضىٰ الأصل اللفظيّ والعمليّ في مقام الشكّ في ذلك، والكلام في ذلك يقع في أمور:

الأمر الأوَّل في معنى التعبّديّ والتوصّليّ

أنَّ التعبّديّ ما كان الغرض من جعله هو التعبّد، بمعنىٰ كون ذلك الواجب مظهرًا لعبوديّة العبد لمولاه من دون فرق في ذلك بين العبادات الحقّة وغيرها حتّىٰ عبادة من يعبد الصنم، ونحو ذلك من العبادات الباطلة لبطلان المعبود فيها.

ويقابله التوصّليّ[3].

فكلّ ما كان من الوظائف المجعولة لأن يتعبّد ويتقرّب بها إلىٰ

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة: الأربعاء ١٧ ربيع الأوَّل، ١٣٤٦هـ من جهة الزيارة» وكان الشروع «السبت: ٢٠ ربيع الأوَّل، ١٣٤٦هـ».

(٢) يُنظر: صفحة (٢٨٩، و٢٩١، و٢٩٤، و ٣٠٩) من هذا الجزء.

(٣) التوصّليّ بالمعنىٰ الأخصّ، وسيأتي في صفحة (٣٥٩).

المعـود، فهـو عبـاديّ ويقابلـه التوصّلـيّ، وهـو مـا لـم يعـتبر في جعلـه التعبّـد، والتقـرّب إلـىٰ المعبـود، بـل كان مجـرّد صـدوره مـن العبـد باختيـاره علىٰ النحـو المحلّـل كافيًـا في تحقّـق امتثـال أمـره وإن لـم يكـن علىٰ وجـه التعبّـد والتقـرّب بـه إلـىٰ المعبـود.

وقـد يطلـق التوصّلـيّ علـىٰ مـا هـو أعـمّ مـن ذلـك بـأن لا يكـون صـدوره من العبد مباشـرةً معتبرًا فيه، بـل يكفي فيه مجرّد حصولـه في الخـارج وإن كان بفعـل الغيـر، إمّـا بنحـو الاسـتنابة، أو لا بنحـو الاسـتنابة ورُبّمـا يكـون علـىٰ نحـو لا يكـون الاختيـار معـتبرًا فيـه، بـل يكفـي فيـه مجـرّد حصولـه عـن فاعلـه، وإن لـم يكـن بإرادتـه واختيـاره، ورُبّمـا يكـون علـىٰ نحـو لا يكـون كونـه علـىٰ النحـو المحلّـل معـتبرًا فيـه، بـل يكفـي فيـه مجـرّد حصولـه في الخـارج، وإن كان علـىٰ النحـو المحـرّم.

فالحاصـل: أنَّ المأمـور بـه قـد يكـون علـىٰ نحـو يكـون جامعًـا لجميـع هـذه القيـود مـن كونـه مسـتندًا إلـىٰ المأمـور، وكونـه باختيـاره، وكونـه علـىٰ النحـو المحلّـل، وكونـه علـىٰ وجـه التعبّـد والتقـرّب بـه إلـىٰ الآمـر، وكلُّ واحـدٍ مـن هـذه القيـود مقابـل بعدمـه، فـأوَّل هـذه القيـود هـو المباشـرة، وكـون الفعـل صـادرًا عـن المأمـور، ومسـتندًا إليـه.

في قيد المباشرة في المأمور به ومقتضى الإطلاق

والـكلام في هـذا القيـد تـارةً يقـع في قبـال كفايـة الاسـتنابة، وأخـرىٰ في قبـال كفايـة فعـل الغيـر وإن لـم يكـن بالاسـتنابة وبعنـوان النيابـة عـن المأمـور ومقتضـىٰ الإطلاق وإن كان هـو اعتبـار المباشـرة وعـدم كفايـة الاسـتنابة، ولا مجـرّد صـدوره عـن الغيـر ولـو لا بعنـوان النيابـة، إلّا أنَّ

ملاك التمسّك بالإطلاق المذكور علىٰ نفي كفاية الاستنابة يخالف ملاك التمسّك به علىٰ نفي كفاية فعل الغير لا بعنوان النيابة.

فنقول:

أمّا بيان عدم كفاية الاستنابة، وأنَّ ذلك مقتضىٰ الإطلاق، فيتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الاستنابة ليست عبارة عن كون المستنيب فاعلًا بالتسبيب كي يكون المأمور به هو الأعمَّ من الفعل بالمباشر أو بالتسبيب؛ وذلك لأنَّ التسبيب إنَّما يكون فيما إذا كان للسبب أثر قوي في صدور الفعل علىٰ وجه لا يُعدُّ المباشرة فاعلًا، كما في من حفر بئرًا لأن يقع فيها الغير ومرّ عليها ذلك الغير ودفعه حيوان أو طفل لا شعور له فسقط فيها، فإنَّ الفعل في مثل ذلك يكون مستندًا إلىٰ السبب، ولا يستند إلىٰ المباشر.

أمّا إذا كان السبب ضعيفًا علىٰ وجه لا يُعدُّ هو الفاعل، كما إذا جاء إنسان وألقىٰ ذلك الغير في البئر، فإنَّ الفعل في مثل ذلك يستند إلىٰ المباشر، ولا يُعدُّ السبب فاعلًا له أصلًا، وسببيّة الاستنابة لصدور الفعل عن مباشره الذي هو النائب من هذا القبيل؛ فإنَّها سببيّة ضعيفة لا تُوجب أن يُعدُّ الفعل مستندًا إلىٰ المستنيب، بل إنَّما يستند الفعل إلىٰ المباشر الذي هو النائب، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون متعلّق الأمر المتوجّه إلىٰ العبد الذي ظاهره اعتبار استناد الفعل إليه شاملًا لما يكون صادرًا عنه بنفسه، ولما يكون بالاستنابة، كما أنَّ الاستنابة ليست عبارة عن تنزيل النائب منزلة المنوب عنه المقتضي لكون فعل النائب فعلًا للمنوب عنه تنزيلًا لا حقيقةً كي

يتكلّم في إمكان الجامع بين الفرد الحقيقيّ والفرد التنزيليّ.

نعم، لضيق العبارة رُبّما نعبّر عن فعل النائب بأنّه منزّل منزلة فعل المنوب عنه، ولكن ليس ذلك هو حقيقة النيابة، بل إنّما حقيقتها هو كون النائب مفرّغًا لذمّة المنوب عنه، وأنَّ فعله إنّما يكون بعنوان كونه عن المنوب عنه.

وإذا اتّضح لك أنَّ باب النيابة ليس من باب المباشرة والتسبيب، ولا من باب التحقيق والتنزيل، يتّضح لك أنّه لا جامع عرفيّ بين فعل الشخص نفسه، وبين استنابته الغير أن يفعل عنه ذلك الفعل، وإن أمكن أن يكون بينهما جامع بعيد نعبّر عنه بالجامع الملاكيّ، وإذا لم يكن في البين جامع عرفيّ قريب تعرف أنّه لا يمكن أن يكون الأمر المتوجّه إليه في ذلك الفعل شاملًا للاستنابة كي يكون ذلك من باب التخيير العقليّ، وحينئذٍ فلو ثبت أنَّ ذلك الفعل الذي أمر به تدخله النيابة، وأنَّ استنابته الغير عنه في ذلك الفعل كافٍ في سقوطه عنه كان ذلك من باب التخيير الشرعيّ، ومقتضاه أن يكون الأمر بأحد العدلين مقيَّدًا بعدم الإتيان بالعدل الآخر، ومقتضىٰ الإطلاق هو كون الوجوب تعيينيًّا، كما سيأتي تحقيقه - إن شاء الله - في الواجب التخييريّ[1].

وحينئذٍ، فنقول: إنَّ مقتضىٰ إطلاق الأمر فيما نحن فيه هو اعتبار المباشرة؛ لأنَّ كفاية الاستنابة مقتضٍ لكون الوجوب تخييريًّا شرعيًّا

(١) يُنظر: ٢/ ٢٧١، وما بعدها من هذا الكتاب.

بين فعل الشخص نفسه واستنابته الغير، وهو موجب لتقييد الوجوب في كلٍّ منهما بعدم الإتيان بالآخر، وهذا التقييد منفي بالإطلاق، فيكون مقتضىٰ الإطلاق هو كون الوجوب المتعلّق بفعل نفسه تعيينيًّا، وهو عبارة أخرىٰ عن عدم كفايّة الاستنابة واعتبار المباشرة.

هذا كلّه في بيان كون مقتضىٰ الإطلاق هو عدم كفاية الاستنابة.

وأمّا عدم كفايّة فعل الغير لا بعنوان النيابة، فهو أيضًا مقتضىٰ الإطلاق لكن لا بهذا التقريب، بل بتقريب وملاك هو أوضح من ذلك.

وحاصله: أنَّه من الواضح أنَّه لا جامع بين فعل الشخص، وفعل غيره، وكما لا يصحّ أن يكون التخيير بينهما عقليًّا، فكذلك لا يصحّ أن يكون شرعيًّا؛ لعدم معقوليّة كون الشخص مأمورًا علىٰ نحو التخيير ولو شرعيًّا بين فعل نفسه وفعل غيره، وحينئذٍ فمقتضىٰ نفس توجّه الأمر إلىٰ الشخص هو عدم كفاية فعل غيره، وأنَّ كفاية فعل الغير يحتاج إلىٰ دليلٍ مستقلّ*.

---

* **قلتُ**: لو فرض قيام الدليل علىٰ كفاية فعل الغير كان من قبيل الواجب الكفائيّ؛ لأنَّ مرجع ذلك إلىٰ التقييد بعدم فعل الغير، فيكون من هذه الجهة بمنزلة الواجب الكفائيّ، لا أنَّه حقيقة واجب كفائيّ.

ولعلّ هذا غرضه (دام ظلّه) من التمسّك بالإطلاق علىٰ كفاية فعل الغير بأن يكون غرضه أنَّ مقتضىٰ الإطلاق هو كون الوجوب غير مقيّد بعدم فعل الغير.

فيما يدخله النيابة يتصوّر على أنحاء

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ ما يدخله النيابة يمكن أن يتصوّر علىٰ أنحاء

الأوَّل: أن يكون مجرّد الاستنابة كافيًا في سقوط التكليف عن المكلّف الحيّ، بحيث إنَّه يكون مخيّرًا بين أن يفعل الفعل بنفسه، وأن يستنيب فيه، وحينئذٍ فتكون العهدة علىٰ النائب، وتفرغ ذمّة المنوب عنه بمجرّد الاستنابة.

الثاني: هو ذلك، ولكن يكون سقوطه عن المنوب عنه مقيّدًا بفعل النائب، بحيث يكون طرف الواجب التخييريّ هو فعل الغير عنه باستنابته فيه علىٰ وجه لو استناب، ولكن لم يأتِ النائب بالفعل المستناب فيه لم يسقط التكليف عن المنوب عنه، ولو فرض أنَّ شخصًا آخر فعل الفعل نيابة عن المكلّف، لكن لا باستنابة منه لم يكن ذلك مجزيًا عن المنوب عنه.

وحاصل ذلك: أنَّه يعتبر في سقوط التكليف المتوجّه إلىٰ الشخص إمّا بفعل نفسه، وإمّا بفعل الغير عنه باستنابته فيه.

الثالث: أن يكون السقوط حاصلًا بمجرّد فعل الغير نيابة عنه وإن لم يكن في البين استنابة له من المكلّف، وهذا تارةً يكون السقوط بما ذكر مقيّدًا بما بعد الموت- كما في الصلاة والصوم- أو بعجز المكلّف- كما في الحجّ عن المريض العاجز- وأخرىٰ لا يكون السقوط المذكور مقيّدًا الموت، أو بالعجز، بل يكون مطلقًا، كما في قضاء الوليّ عن الميّت، إن قلنا: إنَّه يعتبر فيه النيابة عن الوليّ في نيابة عن الميّت.

وإن قلنا: إنَّ من يقضي عن الميّت ينوب ابتداءً عن الميّت بلا توسّط

في حكم فعل النائب والمتبرّع

والحاصل[1]: أنَّ في قبال اعتبار المباشرة هو الاكتفاء بفعل الغير، أمّا بعنوان الاستنابة، أو أنّ نفس فعل الغير يكون كافيًا، وإن لم يكن في البين استنابة، ومقتضىٰ الإطلاق هو اعتبار المباشرة، وعدم كفاية فعل الغير بكلا النحوين، ولكن يختلف مدرك دلالة الإطلاق علىٰ نفي الاكتفاء بفعل الغير بعنوان الاستنابة عن مدرك دلالته علىٰ نفي الاكتفاء بفعل الغير لا بعنوان النيابة.

أمّا الأوَّل، فتقريب التمسّك بالإطلاق علىٰ نفيه أن يُقال: إنَّ فعل الشخص نفسه، واستنابته الغير فيه إن قلنا: إنَّ بينهما جامعًا عرفيًّا قريبًا بجعله من قبيل المباشرة والتسبيب، أو بجعله من قبيل

الوليّ، كان من قبيل قيام فعل الغير من دون نيابة.

ثمّ لا يبعد أن يكون جميع ما وقع في الشريعة ممّا تدخله النيابة منحصرًا بالوجه الثالث، وإنَّ المدار في سقوط التكليف في جميع ذلك علىٰ صدور الفعل بعنوان النيابة عن المكلّف من دون دخل للاستنابة فيه بكلا النحوين السابقين.

ومنه يظهر لك أنَّ جميع ما يدخله النيابة لا يعتبر فيه الاستنابة، وحينئذٍ فلا يمكن أن يكون ما تدخله النيابة علىٰ نحو التخيير الشرعيّ؛ فإنَّ فعل الغير - وإن كان بعنوان النيابة عن المكلّف بذلك الفعل - لا يكون داخلًا تحت قدرته كي يكون مخيّرًا بينه وبين فعل نفسه، وقد أفاد (دام ظلّه) في الليلة الآتية ما إذا تأمّلته يكون رافعًا لهذا الإشكال.

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّم هذا المقطع من البحث الأحد: (٢١ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

فعل الشخص حقيقة، وفعله تنزيلًا من جهة تنزيل النائب منزلة المنوب عنه، فتقريب التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي الاكتفاء به هو دعوىٰ الانصراف الإطلاقيّ من الفعل الذي كلّف به الشخص إلىٰ فعل نفسه، بحيث يكون ما دلّ علىٰ الاكتفاء بالاستنابة موجبًا لرفع ذلك الانصراف الإطلاقيّ برفع ذلك الظهور الحاصل من الإطلاق.

لكنّك قد عرفت فيما تقدّم[1] أمس أنَّ 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 تنزيلًا، كي يتمسّك بالانصراف الإطلاقيّ علىٰ إرادة خصوص فعله مباشرة، أو علىٰ إرادة فعله حقيقة لا تنزيلًا، بل إنَّ النيابة كما عرفت هي عبارة عن كون فعل النائب مفرّغًا لذمّة المنوب عنه؛ لأنَّه إنَّما يوقعه عنه لا عن نفسه، وحينئذٍ فلا يكون بين المطلبين جامع عرفيّ قريب، وإن كان بينهما الجامع الملاكيّ.

وعليه فيكون الدليل الدالّ علىٰ كفاية الاستنابة دالّ علىٰ أنَّ الواجب المذكور من قبيل التخيير الشرعيّ بين فعل المكلّف نفسه، وبين استنابته الغير فيه، وسيأتي في محلّه[3] - إن شاء الله - أنَّ مرجع الوجوب التخييريّ إلىٰ كون وجوب أحد الطرفين مقيّدًا ومشروطًا بعدم الإتيان بالطرف الآخر.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٢٩) من هذا الجزء.

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

(٣) يُنظر: ٢/ ٢٧١ من هذا الكتاب.

وحينئذٍ، فمع عدم ذلك الدليل لو شككنا في أنَّ هذا الواجب هل يكفي فيه الاستنابة، يكون مرجع ذلك الشكّ إلىٰ الشكّ في تقييد ذلك الوجوب بعدم الإتيان بالاستنابة، ولا ريب أنَّ مقتضىٰ الإطلاق هو الحمل علىٰ كون الوجوب غير مقيّد بعدم الإتيان بشيءٍ آخر غير متعلّقه، وذلك عبارة أخرىٰ عن اعتبار المباشرة، وعدم كونه مخيّرًا بينها وبين الاستنابة.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ ما يكفي فيه الاستنابة لا ريب في أنَّه 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 أنَّه لا ريب في أنَّ ما يكفي فيه فعل النائب بالاستنابة له من المنوب عنه يكفي فيه فعل النائب بدون استنابة، بل تبرّعًا، 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 أنَّه 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 علىٰ الميّت، لا لما علىٰ الوليّ من القضاء عن الميّت.

وبعبارة أخرىٰ: يكون المتبرّع نائبًا 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 موجبًا لسقوط التكليف عن المستنيب، وحينئذٍ فيشكل الأمر في كون الاستنابة طرفًا للتخيير الشرعيّ من جهة عدم الاكتفاء بها بمجرّدها، وإنَّما الكافي هو الاستنابة التي يتعقّبها تحقّق الفعل من المستناب، وهو غير داخل تحت قدرة المستنيب، فكيف تكون الاستنابة المقيّدة بهذا القيد طرفًا للواجب التخييريّ.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنَّ الكافي وإن كان هو فعل النائب باستنابة المنوب عنه، لكن لذلك الفعل جهتين؛ إحداهما جهة إصداره، والأخرىٰ جهة صدوره.

وبعبارة أخرىٰ: جهة كونه واقعًا باستنابة المنوب عنه، وجهة كونه فعلًا للنائب، فهو من الجهة الأولىٰ يكون اختياريًّا للمنوب عنه، ويصحّ انتسابه إليه بواسطة الاستنابة، كما يصحّ انتساب العقد من الفضوليّ إلىٰ المجيز بواسطة الإجازة*.

---

* **قلتُ**: بل إنَّ ما نحن فيه يكون أولىٰ بصحّة الانتساب من عقد الفضوليّ من جهة أنَّ الاستنابة تكون حاملة للمستناب علىٰ الفعل، فيكون المستنيب قد أصدر ذلك الفعل من المستناب، فتكون جهة الإصدار اختياريّة للمستنيب. انتهىٰ.

ومن هذه الجهة يصحّ أن يكون طرفًا للتخيير الشرعيّ المتوجّه إلىٰ المنوب عنه؛ لكونه من هذه الجهة داخلًا تحت قدرته، ومن الجهة الثانية يكون داخلًا في القسم الثاني - أعني ما يكفي فيه فعل الغير - بلا استنابة.

ثمّ إنَّ الاكتفاء من الجهة الأولىٰ ملازم للاكتفاء من الجهة الثانية، ولذلك نقول: إنَّ ما يدخله الاستنابة يدخله التبرّع، كما أنَّ الاكتفاء من الجهة الثانية موجب للاكتفاء من الجهة الأولىٰ*.

---

* **قلتُ**: أمّا الكلّيّة الثانية فالظاهر أنَّ برهانها الأولويّة؛ فإنَّ فعل النائب إذا كان كافيًا بلا استنابة، فكفايته مع الاستنابة بطريق أولىٰ.

وأمّا الكلّيّة الأولىٰ فالظاهر أنَّه لا دليل عليها سوىٰ التتبّع لما وقع في الشريعة ممّا تدخله الاستنابة؛ ودعوىٰ أنَّ جميع ذلك يكفي فيه التبرّع.

ثمّ إنَّه إذا كان الاكتفاء من الجهة الأولىٰ - أعني جهة الإصدار بالاستنابة - غير منفكّ عن الاكتفاء من الجهة الثانية - أعني جهة الصدور - ولو كانت مجرّدة من الجهة الأولىٰ كما في التبرّع، وكانت الجهة الأولىٰ - كما سيأتي[1] - غير منفكّة عن الجهة الثانية، فأيّ فائدةٍ في إدخال الجهة الأولىٰ؟ ولِمَ التزم بالوجوب التخييريّ لكي نحتاج إلىٰ الجهة الأولىٰ - أعني جهة الاصدار بالاستنابة -؟ ولِمَ لَم يجعل المدار في الكفاية علىٰ الجهة الثانية - أعني جهة صدور الفعل عن النائب - ليكون الجميع من القسم الثاني؟

---

(١) يُنظر: ٢/ ٣٤٥ من هذا الكتاب.

الجهة الأولى في التمسّك بالإطلاق على نفي الاكتفاء بالاستنابة

ثمّ إنَّ الجهة الأولىٰ لا تنفكّ عن الجهة الثانية؛ فإنَّ 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 صادرًا من النائب تبرّعًا، فيكون فعل النائب تبرّعًا وبلا استنابة مشتملًا علىٰ الجهة الثانية فقط، وفعله بالاستنابة من المنوب عنه مشتملًا علىٰ الجهتين، وكلامنا الآن في كفاية فعل النائب بالاستنابة، وجعله من باب الوجوب التخييريّ المتوجّه إلىٰ المنوب عنه إنَّما هو بالنظر إلىٰ الجهة الأولىٰ، وهي اختياريّة للمنوب عنه، وإن كان من الجهة الثانية غير اختياريّ؛ فإنَّه يكون من هذه الجهة داخلًا في القسم الثاني وهو ما يكفي فيه فعل الغير بلا استنابة.

هذا تمام الكلام في تقريب التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي الاكتفاء بالاستنابة.

ويمكن الجواب عن هذا بأنَّ إدخال الجهة الأولىٰ أمرٌ واقعيّ دلّ عليه الدليل المتوجّه إلىٰ المكلّف بأن يقول له - مثلًا - افعل أو استنب.

وأجاب عنه (دام ظلّه) بأنَّه يترتّب علىٰ إدخال الجهة الأولىٰ ثمرات، منها: أنَّ الأجير علىٰ الصلاة - مثلًا - لو استأجر من ينوب عنه لو قلنا بأنَّه له ذلك كان له أخذ الأجرة إن قلنا: بأنَّه مخيّر بين أن يفعل ما استؤجر عليه بنفسه، وبين أن يستنيب فيه، وإن قلنا: بأنَّه ليس مخيّرًا في ذلك، وأنَّ غاية الأمر أنَّه لو تبرّع عنه متبرّع يُوجب سقوط ما عليه، لم يكن له أخذ الأجرة.

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: أنَّ مرجع الدليل الدالّ على الاكتفاء بذلك إلى أنَّ ذلك الفعل يكون رافعًا لموضوع التكليف المتوجّه إلى المنوب عنه، أو أنَّه رافع لمصلحته، فإنَّ تبرّع القاضي عن الميّت إذا دلّ الدليل على كونه كافيًا عن قضاء الوليّ بنفسه أو بالاستنابة يكون رافعًا لموضوع التكليف المتوجّه إلى ذلك الوليّ، أعني تفريغ ما في ذمّة والده*.

---

* **قلتُ**: وكذلك تبرّع من حجّ عن المريض العاجز بدنًا إذا دلّ الدليل على كونه كافيًا عن حجّه بنفسه أو بالاستنابة يكون رافعًا لموضوع الاستنابة عنه، أعني ما عليه من الحجّ.

وبذلك يظهر لك: أنَّه 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- فإنَّه لا يفعل بالنيابة عن الوليّ الذي هو المكلّف، بل عن الميّت ابتداءً.

ثمّ لا يخفى أنَّ أمثال هذه الأمور ممّا تدخلها الاستنابة، فلا نحتاج في كفاية التبرّع فيها إلى الدليل؛ إذ يكفي فيه ما تقدّم منه (دام ظلّه) أنَّ ما يدخله الاستنابة يدخله التبرّع.

ثمّ إنَّه يلزم الكلّيّتين السابقتين عدم الحاجة إلى التمسّك بالإطلاق فيما نحن فيه؛ لأنَّ مقتضى ذينك الكلّيّتين أنَّ ما لا تدخله الاستنابة لا يدخله التبرّع، فإذا جرى الإطلاق السابق، وتحقّق أنَّه لا تدخله الاستنابة فلازمه أنَّه لا يدخله التبرّع، فالإطلاق السابق يغني عن الإطلاق فيما نحن فيه.

وإذا كان مرجع الدليل المذكور إلىٰ كون ذلك الفعل - أعني فعل المتبرّع - رافعًا لموضوع التكليف، ولا ريب أنَّ كلَّ تكليفٍ يكون مقيَّدًا بوجود موضوعه، فيكون مقتضىٰ الإطلاق عدم الاكتفاء بفعل المتبرّع؛ لما عرفت[1] من أنَّ الاكتفاء به لا يكون إلّا من جهة كونه رافعًا لموضوع التكليف، فيكون موجبًا لتقييد التكليف بعدمه، لأنَّ وجوده يرفع التكليف، لكونه رافعًا لموضوعه.

بيان المراد من كفاية التبرّع

ثمّ لا يخفىٰ[2] أنَّ المراد من كفاية التبرّع هو كفايته عن ذلك التكليف التخييريّ بين فعل نفسه، وبين الاستنابة فيه، لا أنَّ التبرّع يكون كافيًا عن الاستنابة فقط.

ثمّ إنَّك قد عرفت أنَّ مرجع كفاية التبرّع إمّا إلىٰ رفع موضوع التكليف، أو إلىٰ رفع مصلحته، فإن كان راجعًا إلىٰ رفع موضوع التكليف- كما في مسألة أداء الدين وقضاء الوليّ- كان حاصل الدليل الدالّ علىٰ كفايته هو اشتراط ذلك التكليف بعدمه، فإنّا قد

نعم، إذا فرض عدم تماميّة الإطلاق السابق لجهة من جهات إسقاطه، وكان هناك تكليف متوجّه إلىٰ شخص، وتبرّع عنه في الإتيان به متبرّع، وشكّ في كفاية ذلك التبرّع، لم يكن لنا إطلاق ينفي كفاية الاستنابة؛ ليكون نفيها كافيًا في نفي كفاية التبرّع؛ فإنَّه حينئذٍ يحتاج إلىٰ التمسّك بالإطلاق، فيما نحن فيه علىٰ نفي الاكتفاء بفعل الغير تبرّعًا، انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٣٩) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

حقّقنا في محلّه الآتي[١] - إن شاء الله تعالىٰ - في الواجب المشروط أنَّ الموضوع تارةً تكون موضوعيّته بحكم العقل، كما في موضوعيّة العالم لوجوب «إكرام العالم»، وأخرىٰ تكون موضوعيّته بجعل الشارع كما في موضوعيّة ما علىٰ الميّت من الصلاة لوجوب قضاء الوليّ، وكما في موضوعيّة الدَين لوجوب أدائه، والأوَّل يكون تحقّقه شرطًا عقليًّا لتوجّه التكليف، والثاني يكون تحقّقه شرطًا شرعيًّا لتوجّه التكليف؛ لما حقّقناه[٢] في ذلك الباب من رجوع موضوع التكليف إلىٰ شرطه، ورجوع شرط التكليف إلىٰ موضوعه.

فلو شككنا في كفاية التبرّع بأن نشكّ في بقاء ما علىٰ الميّت بعد تبرّع المتبرّع بالقضاء عنه، أو في بقاء الدين بعد تبرّع المتبرّع في أدائه بأن يكون ذلك التبرّع هدرًا لا أثر له، كان ذلك من قبيل الشكّ في كون عدم التبرّع شرطًا في التكليف، بحيث إنَّ تكليف الوليّ بالقضاء عن أبيه بنفسه أو بالاستنابة كان مشروطًا بعدم تبرّع متبرّع في القضاء عن أبيه، أو أنَّه ليس مشروطًا بذلك، وهكذا الحال في أداء الدين.

وقد عرفت[٣] أنَّ مقتضىٰ الإطلاق هو عدم كفاية ذلك التبرّع، وأنَّ وجوده لا يكون موجبًا لارتفاع التكليف عن المكلّف أخذًا بإطلاق ذلك الوجوب المتوجّه إليه بالنسبة إلىٰ وجود التبرّع وعدمه.

هذا كلّه فيما يكون مرجع كفاية التبرّع فيه إلىٰ رفع موضوع

---

(١) يُنظر: ٢/ ٧ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤٦) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٤٠) من هذا الجزء.

التكليف، وأمّا ما يكون راجعًا إلىٰ رفع مصلحة التكليف، كما في التبرّع بالحجّ عن العاجز بدنًا؛ فإنَّه علىٰ تقدير الاكتفاء به لا يكون رافعًا لموضوع التكليف، وإنَّما يكون رافعًا لمصلحته، فمرجعه أيضًا إلىٰ اشتراط ذلك التكليف بعدم تبرّع متبرّع بمتعلّقه، فإذا شككنا فيه، فقد شككنا في كون ذلك التكليف مطلقًا أو مشروطًا، وحينئذٍ فيكون مقتضىٰ الإطلاق هو عدم كفاية التبرّع.

وقد عرفت[1] فيما تقدّم أنَّه لو توجّه التكليف إلىٰ شخص، وشككنا في كفاية الاستنابة فيه كان مقتضىٰ إطلاق ذلك التكليف هو عدم كفاية الاستنابة فيه أخذًا بإطلاق ذلك التكليف المتوجّه إليه بالنسبة إلىٰ استنابته وعدمها.

فقد تلخّص: أنَّ مقتضىٰ الإطلاق اعتبار المباشرة، وعدم كفاية التبرّع ولا الاستنابة*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ الشكّ في هذه المقامات الثلاثة - أعني كفاية الاستنابة، وكفاية التبرّع، فيما يرجع إلىٰ رفع موضوع التكليف، وكفايته فيما يرجع إلىٰ رفع مصلحة التكليف - إذا كان راجعًا إلىٰ الشكّ في كون ذلك التكليف مطلقًا، أو مشروطًا، وكان شرط التكليف راجعًا إلىٰ كونه موضوعًا له، وكان موضوع التكليف راجعًا إلىٰ كونه شرطًا له، كان التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي الاكتفاء بكلِّ واحدٍ من هذه الثلاثة بنسقٍ وملاكٍ واحدٍ، فلا يتمّ ما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[2] من أنَّ ملاك التمسّك

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٣١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٣١) من هذا الجزء.

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 أيضًا تارةً بالنسبة إلىٰ كفاية الاستنابة، وأخرىٰ بالنسبة إلىٰ كفاية التبرّع.

أمّا الاستنابة فقد عرفت[1] أنَّه علىٰ تقدير الاكتفاء بها يكون الوجوب تخييريًّا، فلو شكّ في كفايتها كان من قبيل الشكّ في أنَّ هذا التكليف المتوجّه هل هو تعيينيّ، أو أنَّه تخييريّ، وسيأتي في محلّه[2] - إن شاء الله تعالىٰ - أنَّ مقتضىٰ الأصل فيه الاشتغال.

وتوضيح ذلك: أنَّ الشكّ تارةً يكون في أصل ذلك التكليف المجعول، وأنَّه هل جعل تعيينيًّا أو أنَّه جعل تخييريًّا؟ فيكون من قبيل الشكّ في كونه مشروطًا بعدم الإتيان بالطرف الآخر، أو أنَّه مطلق من هذه الجهة، فيكون الشكّ المذكور من قبيل الترديد بين الأقلّ - أعني كون ذلك التكليف محدودًا*،

بالإطلاق علىٰ نفي الاكتفاء بالاستنابة غير ملاك التمسّك به علىٰ نفي كفاية التبرّع، لأنَّ الجميع حينئذٍ من وادٍ واحدٍ، ومرجع الكلّ إلىٰ إطلاق التكليف، أو اشتراطه، كما لا يخفىٰ، انتهىٰ.

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ الرجوع إلىٰ البراءة إنَّما هو فيما لو كان الحدّ المشكوك حدًّا للمكلّف به، كما في مثل تردّد الواجب بين كونه القيام إلىٰ

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٣١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: ٧/ ٣١٥ من هذا الكتاب.

و مقيّدًا بعدم الإتيان بالطرف الآخر - والأكثر - أعني كونه غير مقيّد بذلك - بل يكون ذلك التكليف متحقّقًا عند الإتيان بالطرف الآخر وعند عدمه.

وإذا رجع الشكّ المذكور إلىٰ الشكّ في كون ذلك التكليف قليلًا أو كثيرًا 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 إلىٰ كيفيّة ذلك التكليف المجعول، وأمّا إذا فرض أنَّه توجّه التكليف بالقضاء عن الميّت، واشتغلت ذمّة الوليّ به، وفرض أنَّه استناب فيه ولكنّه شكّ في أنَّ هذه الاستنابة تكون

الظهر أو القيام إلىٰ الليل، أمّا إذا كان الحدّ حدًّا 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 راجعًا إلىٰ ذلك هو كون وجوب القضاء علىٰ الوليّ منحلًّا إلىٰ المنع عن تركه، فإن كان التبرّع من الأجنبيّ مسقطًا له كان الممنوع عنه هو خصوص تركه المقرون بعدم التبرّع، وإن لم يكن مسقطًا كان الممنوع عنه هو كلّ من تركه المقرون بعدم التبرّع،وتركه المقرون بالتبرّع، وحينئذٍ فيكون المنع عن تركه المقرون بالتبرّع مشكوكًا، فيرجع فيه إلىٰ البراءة.

مفرّغة لذمّته، فيكون الشكّ متوجّهًا إلىٰ فراغ[١] بعد إحراز اشتغالها، فلا ريب أنَّ المرجع حينئذٍ هو أصالة الاشتغال.

وهذا بخلاف الشكّ في كفاية التبرّع، فإنَّك قد عرفت[٢] أنَّ مرجع كفايته إلىٰ كونه رافعًا لموضوع التكليف، وحينئذٍ فيكون الشكّ في كفايته راجعًا إلىٰ الشكّ في كونه موجبًا لارتفاع موضوع التكليف، فيكون القدر المتيقّن هو تحقّق موضوع التكليف عند عدمه، وأمّا عند وجوده فيكون تحقّق الموضوع مشكوكًا، ويكون التكليف حينئذٍ مشكوكًا، والمرجع حينئذٍ هو البراءة لو لم يكن استصحاب التكليف جاريًا في البين، بل رُبّما كان استصحاب موضوع التكليف جاريًا، كما في صورة قضاء ما علىٰ الميّت، أو أداء الدين.

نعم في مثل «الحجّ عن العاجز» لا يكون الاستصحاب الموضوعيّ موجودًا، فينحصر الاستصحاب فيه بالاستصحاب الحكميّ*.

---

* **قلتُ**: بعد إرجاع الجميع إلىٰ الشكّ في كون الوجوب مشروطًا أو مطلقًا يكون الأصل العمليّ في الجميع واحدًا، استصحابًا كان أو براءةً أو اشتغالًا، كان الاستصحاب حكميًّا أو موضوعيًّا، كما أنَّ الأصل اللفظيّ يكون واحدًا في الجميع، كما عرفت فيما تقدّم[٣]، فتأمّل، انتهىٰ.

---

(١) كذا في النسختين، والمناسب (فراغ ذمّته).

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤٠) وما بعدها من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٤١)، وما بعدها من هذا الجزء.

وملخّص هذا البحث هو: أن يُقال: إنَّه قد اتّضح أنَّ الاستنابة لا دخل لها بالخروج عن عهدة التكليف لا بنحو تمام الموضوع - بأن يكون مجرّد الاستنابة كافيًا، وإن لم يفعل النائب ما استنيب عليه - ولا بنحو جزء الموضوع - بأن يكون كفاية الاستنابة مقيّدة بصورة فعل النائب - لأنَّ الواقع في التكاليف التي تدخلها النيابة هو كفاية فعل النائب بعنوان النيابة، وإن لم يكن في البين استنابة، بل كان ذلك منه تبرّعًا.

وحينئذٍ نقول: إنَّ ما دلّ على الاكتفاء بذلك إن قلنا: إنَّه في طول توجّه التكليف إلى المنوب عنه، وأنَّه واقع في ظرف الإسقاط بمعنى أنَّه بعد فرض تعلّق التكليف بالمكلّف واشتغال ذمّته به يكون فعل النائب نيابة عنه مسقطًا لذلك التكليف، كان من المستحيل أخذه في عرض توجّه التكليف إلى المنوب عنه على نحو الوجوب التخييريّ، وتعيَّن كون كفاية النيابة حينئذٍ من باب كون فعل الغير مسقطًا، غايته أنَّه لا بُدَّ في فعل ذلك الغير المفروض كونه مسقطًا من كونه على نحو النيابة، وسيأتي الكلام في إسقاط فعل الغير إن شاء الله تعالى[1].

وإن منعنا الطوليّة المزبورة بأن قلنا كما هو غير بعيد بإمكان توجّه التكليف إلى الشخصّ لكن لا بمباشرة نفسه، بل يتعلّق التكليف به بأن يفعله ولو بنائبه كما حقّق ذلك في محلّه[2] من أنَّ نتيجة الفعل المعبّر عنه باسم المصدر يكون هو المطلوب، ويكون كيفيّة طلبه بنحو الأعمّ من

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كتاب الإجارة: ٣٨٠.

إيجاده بنفسه، أو إيجاده بفعل نائبه علىٰ وجه يكون ذلك المعنىٰ الاسم المصدريّ الحاصل من فعل النائب منسوبًا إلىٰ المنوب عنه بواسطة النيابة، بحيث يكون الإتيان به بعنوان النيابة موجبًا لصحّة انتسابه إلىٰ المنوب عنه بنحو يكون هو - أعني ذلك المعنىٰ الاسم المصدريّ - فعلًا منسوبًا إلىٰ المنوب عنه، لكن لا بإيجاده بنفسه، بل بإيجاده بنائبه، ويكون محصّل التكليف المتوجّه إلىٰ المنوب عنه أنَّه افعل الحجّ - مثلًا - بنفسك أو بنائبك علىٰ وجه يمكن أنَّه لو لم يكن قادرًا علىٰ الفعل بنفسه لمرضٍ أو موت أن يتوجّه إليه التكليف بالفعل بالإتيان به بنائبه، وبذلك صحّحنا في محلّه[1] 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[2] في تصحيح ذلك كلّه بإمكان كون الميّت متوجّهًا إليه التكليف بعد موته، لكن لا بفعل نفسه، بل بفعل نائبه.

والغرض من هذا كلّه أنَّه لو قلنا بذلك يكون كفاية النيابة في عرض فعل نفس المنوب عنه، ويكون مرجع الدليل علىٰ كفاية النيابة إلىٰ نحو من التخيير بين فعل نفسه وفعل نائبه، ويكون مرجع الشكّ في كفاية ذلك إلىٰ الشكّ في التعيين في مقابل التخيير.

---

(١) يُنظر: كتاب الإجارة: ٢٧٣، وما بعدها.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

نعم، يمكن إدخال الاستنابة في المسألة بما تقدّمت الإشارة إليه من الأستاذ (قدّس 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 أولىٰ، وقد حقّق في محلّه[1] من[2] أنّ مقتضىٰ 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 موجبًا لارتفاع موضوع تكليفه - أعني اشتغال ذمّة الميّت - وأخرىٰ 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 حدوثًا ولا بقاءً.

وما في التقريرات المطبوعة[3] من كون الإطلاق الدالّ علىٰ عدم سقوط التكليف بفعل الغير كاشفًا عن عدم ارتفاع موضوع التكليف بفعل ذلك الغير، لا يخفىٰ ما فيه؛ لأنّ كلامنا في مرحلة بقاء التكليف بعد فعل الغير، ولا ريب أنّ ذلك التكليف بعد فرض كون موضوعه هو اشتغال ذمّة الميّت - مثلًا - يكون إطلاقه منوطًا ببقاء ذلك الموضوع،

(١) يُنظر: صفحة (٣٣٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) قوله: (من) من نسخة (ب).

(٣) يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ١٠٣، وفوائد الأصول: ١/ ١٤٣.

فلا يُعقل أن يكون إطلاقه كاشفًا عن بقائه.

نعم، إنَّ الإطلاق وشمول الحكم لصورة عدم وجود الموضوع كاشف عن عدم كونه موضوعًا للحكم، لكنّ ذلك إنَّما هو في صورة الشكّ في كونه موضوعًا - أعني شرطًا له - كما هو الشأن في جميع الشروط المشكوك كونها شرطًا، فإنَّ إطلاق الحكم لصورة عدمها ملازم لعدم اعتبارها بخلاف ما نحن فيه، حيث إنَّ الكلام إنَّما هو بعد فرض كون اشتغال ذمّة الميّت شرطًا وموضوعًا لتكليف الوليّ يقع الكلام في أنَّ فعل الغير هل يكون موجبًا لارتفاع ذلك الموضوع أو لا؟

ومن الواضح أنَّ ذلك التكليف - أعني تكليف الوليّ - لا إطلاق له بالنسبة إلىٰ الحالة التي يشكّ فيها في بقاء موضوعه معها كي يكون ذلك الإطلاق الملازم لعدم سقوط التكليف عنه بفعل الغير كاشفًا بالملازمة عن بقاء موضوع ذلك التكليف.

والحاصل: أنَّ فعل الغير إذا كان رافعًا لنفس التكليف لكونه رافعًا لمصلحته، كما في القسم الثاني يكون عدمه شرطًا في بقاء التكليف، فيمكن التمسّك بإطلاق التكليف علىٰ عدم كون فعل الغير رافعًا له.

أمّا إذا كان رافعًا لموضوع التكليف، فلا يكون عدمه قيّدًا في التكليف كي يكون[1] إطلاقه رافعًا للشكّ فيه، ولا يصحّ التمسّك بإطلاق التكليف في مقام الشكّ في بقاء موضوعه كي يكون الإطلاق المزبور كاشفًا عن بقاء الموضوع وعدم ارتفاعه.

---

(١) قوله: (يكون) من نسخة (ب).

وحاصل الإشكال: أنَّ ما نحن فيه من قبيل ما لو قال: «أكرم العادل»، ثمّ إنَّ الشخصّ العادل ارتكب الصغيرة، وشككنا في بقاء عدالته، ولا ريب أنَّه لا يمكن التمسّك في مثل ذلك بإطلاق «أكرم العادل» لما بعد ارتكاب الصغيرة؛ فإنَّ ذلك من أوضح موارد التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنَّ قول الشارع في خطاب الوليّ فرّغ ذمّة الميّت يكون موضوع[1] هو اشتغال ذمّة الميّت، ويكون فعل الغير موجبًا للشكّ في بقاء ذلك الموضوع الموجب للشكّ في بقاء ذلك التكليف علىٰ 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 جاريًا كي يُقال: إنَّ الإطلاق المذكور كاشف عن عدم سقوط التكليف؛ ليكون ملازمًا لبقاء الموضوع، ولا يندفع هذا الإشكال بما أفيد[2] من كون الشيء رافعًا لموضوع التكليف ملازمًا لاعتبار عدمه في بقاء التكليف.

وذلك لما هو واضح من أنَّ اشتراط عدم الشيء الناشيء عن كون ذلك الشيء رافعًا لموضوع التكليف عبارة أخرىٰ عن اشتراط بقاء التكليف ببقاء ذلك الموضوع الذي قد عرفت[3] أنَّ الشكّ في بقائه يكون موجبًا لسقوط

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

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤٠) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٤٠) من هذا الجزء.

التمسّك بالإطلاق المزبور، فلا ريب في سقوط الإطلاق، ويتعيّن الرجوع إلىٰ الأصل العمليّ، وهو استصحاب شغل ذمّة الميّت - أعني استصحاب موضوع التكليف - ثمّ استصحاب نفس التكليف المتوجّه إلىٰ الوليّ بعد فرض عدم جريان الاستصحاب في موضوع التكليف.

لكن يتوجّه عليه حينئذٍ إنَّه لا يجري مع الشكّ في الموضوع، ثمّ إلىٰ أصالة الاشتغال علىٰ نحو الترتيب والطوليّة التي مرجعها إلىٰ[1] أنَّه لا يرجع إلىٰ المتأخّر إلّا بعد سقوط المتقدّم، هذا كلّه فيما يكون فعل الغير رافعًا لموضوع التكليف.

وأمّا فيما لم يكن رافعًا للموضوع، بل لم يكن رافعًا إلّا للمصلحة، فمرجعه إلىٰ الشكّ في الإسقاط، ومرجع الشكّ في الإسقاط إلىٰ الشكّ في اشتراط بقاء التكليف بعدم حدوث ذلك المشكوك إسقاط التكليف[2].

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 يجرِ الإطلاق المذكور فيما نحن فيه من جهة الشكّ في البقاء تعيّن الرجوع إلىٰ استصحاب نفس التكليف، ومع الغض عنه فالمرجع إلىٰ أصالة الاشتغال، وذلك كلّه واضح لا غبار عليه.

---

(١) قوله: (إلىٰ) من نسخة (ب).

(٢) كذا في النسختين.

النيابة في الحجّ عن المريض

فائدة: إنَّ النيابة في الحجّ عن المريض لو قلنا باستحالة التخيير بين فعل نفسه وفعل نائبه كما مرَّ[1] تفصيّله يكون من قبيل السقوط بفعل الغير، ويكون من قبيل مسقط المصلحة، ودعوىٰ كونه من قبيل رافع الموضوع نظرًا إلىٰ أنَّه يكون موجبًا لفراغ ذمّة المريض من الحجّ، لا يخفىٰ ما فيها؛ إذ ليس في البين خطاب للمريض بتفرّيغ ذمّته من الحجّ كي يكون فعل النائب عنه رافعًا 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 يخفىٰ أنَّه سيأتي في محلّه[2] - إن شاء الله تعالىٰ - في بيان الوجوب التخييريّ أنَّ مرجعه إلىٰ أنَّ التكليف بكلِّ واحدٍ من العدلين مشروط في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر.

وعلىٰ ذلك يترتّب الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال عند الشكّ في التخيير الشرعيّ في مقابل التعيين، بخلاف الشكّ في التخيير العقليّ في مقابل التعيين، فإنَّ مرجعه إلىٰ الشكّ في الأقلّ والأكثر العقليّ المعبّر عنه بالأقلّ والأكثر التحليليّين الذي قد حقّق في محلّه[3] أنّ المرجع في مقام الشكّ فيه إلىٰ البراءة من التعيين.

ولكن لا يخفىٰ أنَّه لو بنينا علىٰ ذلك في حقيقة التخيير الشرعيّ يكون

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٣١)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة ٢/ ٢٢٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٧/ ٢٨١ من هذا الكتاب.

نحو التمسّك بالإطلاق علىٰ نفيه عين التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي كفاية فعل الغير بلا نيابة، لرجوع كلٍّ منهما إلىٰ التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي اشتراط بقاء التكليف بفعل آخر أعمّ من أن يكون ذلك الفعل الآخر هو عدل الوجوب التخييريّ، كفعل النائب بعنوان النيابة بناءً علىٰ رجوعه إلىٰ التخيير الشرعيّ، أو يكون ذلك الفعل الآخر هو فعل الغير بلا عنوان النيابة، فلا يتمّ ما أفاده قدّس سرّه من اختلاف نحويّ الإطلاق.

نعم، لو لم يكن الوجوب التخييريّ الشرعيّ راجعًا إلىٰ اشتراط التكليف بكلٍّ من العدلين بعدم العدل الآخر في مرحلة البقاء، بل قلنا أنَّ نحو الوجوب التخييريّ مغاير لنحو الوجوب التعيين[1] علىٰ التفصيل الذي يأتي في محلّه[2] يكون التمسّك بإطلاق الخطاب علىٰ نفيه مغايرًا لنحو التمسّك به علىٰ نفي كفاية فعل الغير؛ لأنَّ مرجع الأوَّل إلىٰ الأخذ بأنَّ مقتضىٰ الإطلاق هو التعيين؛ لأنَّ التخيير يحتاج إلىٰ مؤنة زائدة، ومرجع الثاني إلىٰ الأخذ بعدم اشتراط بقاء التكليف بعدم فعل الغير، وهما متغايران.

لكن بناءً علىٰ ذلك لا يتمّ ما أفاده من الرجوع عند سقوط الإطلاق والاستصحاب إلىٰ أصالة الاشتغال؛ لعدم رجوع التخيير حينئذٍ إلىٰ المسقط للتكليف، فلاحظ وتأمّل.

وخلاصة هذا المبحث الراجع إلىٰ إثبات شرطيّة المباشرة والاختيار،

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (٣٥٧) من هذا الجزء.

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 علىٰ اعتبار الاختيار بالانصراف.

وكون الفعل المأمور به واقعًا علىٰ الوجه المحلّل، وعدم كفاية فعل الغير بعنوان النيابة أو لا بعنوانها، وعدم كفاية ما ليس بالاختيار، وما يكون علىٰ الوجه المحرّم هو التمسّك بالإطلاق لنفي ذلك كلّه بنهجٍ واحد، وهو التمسّك بإطلاق التكليف علىٰ عدم كونه مشروطًا في مرحلة البقاء بحصول أحد هذه الأمور إلّا ما يكون منها رافعًا لموضوع التكليف، فإنَّ الإطلاق المزبور لا يجري فيه.

ثمّ بعد غض النظر عن الإطلاق المزبور، والرجوع إلىٰ الأصول العمليّة يتعيّن الرجوع في جميعها إلىٰ استصحاب نفس التكليف بعد حصول أحد هذه الأمور إلّا ما يكون منها رافعًا 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 حتّىٰ ما كان منها علىٰ نحو الوجوب التخييريّ، وحتّىٰ ما كان منها رافعًا للموضوع، فلاحظ وتأمّل.

وفيه: أنَّ الانصراف إمّا أن يكون مستندًا إلىٰ المادّة، وإمّا أن يكون مستندًا إلىٰ الهيئة.

أمّا الأوَّل، ففيه: أنَّ 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 المدّعىٰ منها؟

وإن كانت بنفسها من العناوين الاختياريّة مثل «التعظيم» و«الإهانة» ونحوهما فهي بنفسها مختصّة بما يكون قصدًا 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 إلىٰ خصوص ما كان بالقصد والاختيار.

ولو تمَّ الانصراف المذكور لأوجب سقوط الضمان فيما لو كان الاتلاف بلا قصد ولا اختيار، مع إنَّه لم يلتزم بذلك أحد.

وبالجملة: فلا مستند لدعوىٰ الانصراف من المادّة أو الهيئة إلىٰ خصوص ما يكون عن قصدٍ واختيار.

نعم، رُبّما يكون عدم الاختيار واصلًا إلىٰ درجة لا يُعد معه الفعل فعلًا عرفًا، كما ذكره الشيخ قدّس سرّه في باب الافتراق عن مجلس

العقد[١] بأنّه لو حمله إنسان وأخرجه عن المجلس لم يتحقّق الافتراق الذي هو حدّ خيار المجلس، بخلاف ما لو خرج ساهيًا، ولكن أين هذا ممّا نحن فيه، أعني دعوىٰ خروج مطلق ما يكون بلا قصد وبلا اختيار؟

نعم، لا بُدَّ فيما نحن فيه من القصد والاختيار، وأنَّ ما يكون فاقدًا لذلك خارج عن حيّز الأمر، لكن لا للانصراف المتقدّم، بل من جهة الطلب الذي تحقّق بالهيئة.

وإن شئت قلت: إنَّ مقتضىٰ الوجوب والطلب هو كون متعلّقه اختياريًّا للمكلّف لوجهين:

أحدهما: ما تحقّق في محلّه[٢] عند العدليّة من أنّه لا بُدَّ في متعلّق الطلب من الحسن الفاعليّ كالحسن الفعليّ، بمعنىٰ 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، فإنَّ الاتّصاف بالحسن أو القبح الفاعليّ موقوف علىٰ القصد والاختيار، وإلّا فلا يتّصف الفعل بحسن أو قبح فاعليّ.

ثانيهما: أنّك قد عرفت[٣] في باب الطلب والإرادة أنّه لا فرق بين التكوينيّ من ذلك والتشريعيّ، غير أنَّ الطلب والإرادة التكوينيين

---

(١) يُنظر: كتاب المكاسب: ٥/ ٧٢، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٩٢) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٩٢) من هذا الجزء.

يكونان متعلّقين بنفس الفعل، فلو تعلّقا بفعل الغير صدر منه قهرًا ولو بلا اختيار.

أمّا الإرادة والطلب التشريعيّين فإنّما يتعلّقان بالفعل بتوسّط إرادة الفاعل؛ فإنَّ الطلب التشريعيّ -كما عرفت- عبارة عن تحريك المولىٰ العبد نحو الفعل ببعث إرادته نحوه، وفي الحقيقة هو تحريك إرادة العبد واختياره نحو الفعل المطلوب للمولىٰ، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون متعلّق الطلب والوجوب أمرًا اختياريًا له؛ ليكون طلب المولىٰ محرّكًا لاختياره نحوه، فلا يشمل ما كان بلا قصدٍ وبلا اختيار.

فتلخّص: أنَّ مقتضىٰ الأمر أن يكون متعلّقه معتبرًا فيه القصد والاختيار، وأنَّ ما كان مجرّدًا عن ذلك لا يكفي عنه إلّا إذا دلّ الدليل بالخصوص علىٰ كفايته، فيرجع حينئذٍ إلىٰ كونه رافعًا لموضوع التكليف أو لمصلحته، ويكون الكلام فيه عين الكلام في كفاية التبرّع حرفًا بحرف.

في اعتبار المباشرة والقصد والاختيار

والحاصل[1]: أنَّ الأمر ملاكًا وخطابًا لا يشمل ما يكون بلا قصدٍ وبلا اختيار، أمّا من جهة الخطاب فلما عرفت[2] من كون الأمر والطلب إنّما يكون محرّكًا لإرادة العبد نحو المطلوب فلا بُدَّ أن يكون متعلّقه معتبرًا فيه القصد والاختيار، وأمّا من جهة الملاك، فليس المراد به في هذا المقام المصلحة والحسن الفعليّ، بل المراد به الحسن الفاعليّ.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٩٩) من هذا الجزء.

وقد عرفت[1] أنَّ تحقّقه متوقّف علىٰ قصد الفعل واختياره، وحينئذٍ فلا يكون ما وقع عن غفلة أو حال النوم - مثلًا - كافيًا إلّا أن يدلّ الدليل علىٰ الاكتفاء، ويكون مرجع الاكتفاء به إلىٰ كونه رافعًا لمصلحة الأمر أو لموضوعه، وذلك راجع إلىٰ كون التكليف مشروطًا بعدمه، فمع الشكّ في ذلك ينفىٰ بالإطلاق.

وأمّا اعتبار كون الفعل المأمور به واقعًا علىٰ النحو المحلّل وعدم كفاية ما كان منه محرّمًا، فملخّص الكلام فيه: أنَّ المحرّم إمّا أن يكون بينه وبين المأمور به العموم والخصوص المطلق، وحينئذٍ يخصّص أحدهما بالآخر ولا تنتهي النوبة إلىٰ دخول المحرّم تحت الأمر، وإمّا أن يكون بينهما العموم من وجه، فتدخل المسألة في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وبناءً علىٰ الامتناع وتقديم جانب النهي يكون المحرّم خارجًا عن تحت الأمر ملاكًا وخطابًا، وبناءً علىٰ إمكان الاجتماع من جهة الاكتفاء بتعدّد الجهة يكون مورد الاجتماع خارجًا ملاكًا عن حيّز الأمر؛ لعدم اتّصافه بالحسن الفاعليّ واتّصافه بالقبح الفاعليّ وإن كان باقيًا علىٰ ما هو عليه من المصلحة والحسن الفعليّ، وإذا لم يكن متّصفًا بالحسن الفاعليّ لم يشمله الأمر، ولا يصحّ الاكتفاء به إلّا إذا دلّ الدليل علىٰ الاكتفاء به، وحينئذٍ يكون مرجع ذلك الدليل إلىٰ كون مورد الاجتماع رافعًا لمصلحة الأمر، فيكون الأمر مشروطًا

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

بعدمه، فمع الشكّ في ذلك ينفىٰ بالإطلاق.

فقد تلخّص: أنَّ مقتضىٰ الإطلاق هو اعتبار المباشرة، وكون الفعل محلّلًا، وعدم الاكتفاء بالاستنابة، ولا التبرّع، ولا ما وقع بلا قصدٍ ولا ما كان محرّمًا، وأنَّ مرجع الدليل الدالّ علىٰ الاكتفاء بالاستنابة إلىٰ كون الوجوب تخييريًّا والدليل الدالّ علىٰ الاكتفاء بواحدٍ من البواقي إلىٰ كونه شرطًا في بقاء الموضوع، أو مصلحة التكليف، وأنَّ مقتضىٰ الإطلاق هو عدم الاكتفاء بشيء من هذه الأمور.

هذا تمام الكلام في التوصّليّ بالمعنىٰ الأعمّ، وقد عرفت أنَّ مقتضىٰ الأصل اللفظيّ هو عدم التوصّليّة بهذا المعنىٰ، وهذا كلام وقع في البين.

الأمر الثاني في مقتضى الأصل اللفظيّ عند الشكّ في الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر

وعمدة الكلام إنَّما هو في التوصّليّ بالمعنىٰ الأخصّ، وهو ما يقابل التعبّديّ الذي هو مرجع القيد الأخير من القيود السابقة، وقد عرفت[1] أنَّ العباديّ هو ما شُرّع لأن يتعبّد به، ويكون فعله مظهرًا للعبوديّة.

فنقول: إنَّ كون الفعل كذلك يتحقّق تارةً بالإتيان به بداعي الأمر، وأخرىٰ بالإتيان به بداعي آخر من الدواعي التي ذكروا أنَّها محقّقة لعباديّة الفعل.

وعمدة الكلام إنَّما هو في الداعي الأوَّل، وأنَّه لو كان موردًا

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٢٧) من هذا الجزء.

للشكّ فهل الأصل اللفظيّ يقتضي اعتباره أو أنَّه يقتضي عدم اعتباره؟ وأمّا الدواعي الأخر فسيأتي الكلام[1] فيها عند الفراغ من الكلام علىٰ هذا الداعي - إن شاء الله -.

والكلام في تحقيق الأصل في اعتبار هذا الداعي وعدم اعتباره يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأولىٰ في موضوع التكليف ومتعلّقه وانقساماته

الأولىٰ: أنَّ موضوع التكليف هو ما كان فرض وجوده مأخوذًا في التكليف، بحيث يكون ذلك التكليف واردًا علىٰ ذلك الموضوع المفروض الوجود، مثل «العالم» في وجوب «إكرام العالم» و«المستطيع» في وجوب الحجّ علىٰ 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 إنَّ لكلٍّ من موضوع التكليف ومتعلّقه انقسامات أوّليّة طارئة عليه في نفسه، مع قطع النظر عن كون الأوّل موضوعًا للتكليف، أو كون الثاني متعلّقًا له، وانقسامات ثانويّة طارئة عليه باعتبار نفس التكليف.

مثال الانقسام الأوّل: انقسام موضوع التكليف إلىٰ كونه قادرًا علىٰ الفعل - مثلًا - أو عاجزًا عنه، مستطيعًا أو غير مستطيع، ونحو ذلك.

وانقسام متعلّق التكليف إلىٰ الأقسام اللاحقة له في نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به، مثل انقسام الإكرام المأمور به إلىٰ كونه واقعًا في الوقت الكذائيّ، وكونه واقعًا في الوقت الآخر، ونحو

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٩) من هذا الجزء.

ذلك من انقساماته بحسب الزمان والمكان والأحوال اللاحقة له.

ومثال الانقسام الثاني: انقسام موضوع التكليف الذي هو المكلّف - مثلًا - إلىٰ كونه عالمًا بذلك التكليف وكونه جاهلًا به.

وانقسام متعلّق التكليف إلىٰ كونه واقعًا بداعي الأمر، وكونه واقعًا لا بداعيه، فإنَّ النحو الأوَّل من الانقسام انقسام طارىء علىٰ نفس الموضوع أو متعلّق التكليف مع قطع النظر عن نفس التكليف، فلا يكون طروّ هذا النحو من الانقسام متوقّفًا علىٰ التكليف.

والنحو الثاني من الانقسام إنَّما يكون طارئًا علىٰ الموضوع، أو علىٰ متعلّق التكليف باعتبار تعلّق التكليف، فإنَّ انقسام المكلّف إلىٰ كونه عالمًا بالحكم وكونه جاهلًا به إنَّما يطرأ عليه بعد فرض تعلّق الحكم به، وهكذا انقسام متعلّق الأمر إلىٰ كونه واقعًا بداعي الأمر وكونه واقعًا لا بهذا الداعي؛ فإنَّه إنَّما يلحقه بعد فرض تعلّق الأمر به.

الانقسامات الأوَّليّة لموضوع التكليف

ثمّ إنَّ الانقسامات الأوَّليّة اللاحقة لموضوع التكليف أو متعلّقه لا بُدَّ أن يكون الحكم بالقياس إليها في مقام الثبوت مطلقًا أو مقيّدًا، ويستحيل أن يكون مهملًا.

نعم، في مقام الإثبات يمكن أن يكون الحكم بالقياس لها مهملًا مثلًا كون المكلّف بالحجّ مستطيعًا أو غير مستطيع من الانقسامات الأوَّليّة اللاحقة لموضوع التكليف بالحجّ، ففي مقام الثبوت إذا جعل الشارع وجوب الحجّ علىٰ المكلّف، فإمّا أن يجعله علىٰ خصوص المستطيع من المكلّفين، وإمّا أن يجعله علىٰ المطلق، سواء كان

مستطيعًا أو غير مستطيع، ويستحيل من العالم الملتفت إلىٰ كون من يورد عليه التكليف قابلًا للاتّصاف بالاستطاعة وللاتّصاف بعدمها أن يجعل ذلك التكليف واردًا علىٰ المهمل من هذه الجهة بأن لا يعتبر فيه الإطلاق، ولا التقييد.

نعم، من كان غافلًا عن ذلك فلأجل غفلته يورد التكليف علىٰ المهمل من هذه الجهة، أمّا العالم الملتفت إلىٰ الانقسام المذكور فيستحيل في حقّه إيراده في مقام الثبوت علىٰ المهمل من جهة هذا الانقسام، بل لا بُدَّ في ذلك من أحد الأمرين، أمّا الإطلاق بأن يورده علىٰ مطلق المكلّف مستطيعًا أو غيره، أو التقييد بأن يورده علىٰ خصوص المستطيع، وكلا الأمرين ممكن.

نعم، في مقام الإثبات يمكن أن يكون الدليل الذي يدلّ علىٰ وجوب الحجّ علىٰ المكلّف مهملًا من هذه الجهة - أعني كونه مستطيعًا أو غير مستطيع -، هذا في الانقسامات الأوّليّة.

في الانقسامات الثانويّة لموضوع التكليف

وأمّا الانقسامات الثانويّة فقد عرفت أنَّ منها ما يكون لاحقًا للموضوع، ومنها ما يكون لاحقًا لمتعلّق التكليف، أمّا ما كان منها لاحقًا لموضوع التكليف كانقسام المكلّف إلىٰ كونه عالمًا بالتكليف، وكونه جاهلًا به، فيستحيل تقييد الموضوع بها في مقام إيراد التكليف عليه، فلا يمكن أن يكون وجوب الحجّ - مثلًا - واردًا علىٰ خصوص من كان عالمًا بهذا الوجوب، وإذا كان التقييد

مستحيلًا كان الإطلاق، كذلك، لما حقّقناه في محلّه[1] من الملازمة بين الإطلاق والتقييد إمكانًا واستحالة.

وتقريب الاستحالة بالنسبة إلىٰ فعليّة التكليف - يعني بالنسبة إلىٰ أخذ العلم بالتكليف الفعليّ قيدًا في موضوع التكليف الفعليّ - واضح؛ فإنَّ فعليّة الوجوب معلّقة علىٰ تحقّق موضوعه، وإذا كان موضوعه هو العالم بهذا الوجوب كان تحقّق ذلك الموضوع موقوفًا علىٰ فعليّة ذلك الوجوب لاستحالة تحقّق العلم بالتكليف قبل تحقّق التكليف، وحينئذٍ فيلزم الدور، فلا يمكن أخذ العلم بالتكليف الفعليّ موضوعًا لذلك التكليف الفعليّ.

أمّا بالنسبة إلىٰ التكليف الإنشائيّ المجعول من جانب الشارع - أعني إيجاب الحجّ مثلًا - علىٰ كلّيّ المستطيع من دون نظر إلىٰ فعليّة الوجوب وتحقّق الاستطاعة بأن يُؤخذ العلم بذلك الحكم الكلّيّ قيدًا في موضوعه الكلّيّ أيضًا، فلا يلزم منه الدور؛ إذ لا يلزم منه أن يكون إنشاء ذلك الحكم وجعله موقوفًا علىٰ تحقّق علم المكلّف به؛ ليكون ذلك مستلزمًا للدور بضميمة أنَّ تحقّق العلم بذلك الحكم الإنشائيّ موقوف علىٰ الحكم الإنشائيّ، كما كان يلزم ذلك من أخذ العلم بالتكليف الفعليّ موضوعًا له، لكنّ الدور وإن كان بنفسه غير لازم إلّا أنَّه يلزم عليه ما هو المنشأ في بطلان الدور، أعني تقدّم الشيء رتبة علىٰ نفسه - أعني كون الشيء سابقًا في الرتبة

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦٦) من هذا الجزء.

علىٰ نفسه، بحيث تكون رتبته قبل رتبة نفسه، فإنَّ الدور - إنَّما يكون محالًا من هذه الجهة.

وبيان ذلك هو: أنَّ العلم بالحكم متأخّر في الرتبة عنه، كما هو واضح، فلو أخذ في موضوعه لكان متقدّمًا في الرتبة علىٰ الحكم لتقدّم رتبة موضوع الحكم علىٰ الحكم نفسه، وحينئذٍ فيكون العلم بالحكم سابقًا في الرتبة علىٰ رتبة نفسه، وهو كالدور محال، مضافًا إلىٰ أنَّ المجعول بذلك الحكم الإنشائيّ هو فعليّة الحكم عند تحقّق موضوعه.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ المجعول إنَّما هو تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه، وقد عرفت أنَّ ذلك محال لكونه موجبًا للدور، وحينئذٍ فيكون المجعول محالًا، وإذا كان المجعول محالًا[1] كان الجعل أيضًا محالًا، لأنَّ محاليّة المجعول توجب محاليّة الجعل، كما هو واضح*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه إنَّما يتمّ الدور في أخذ العلم في المرتبة الفعليّة لو كان أخذه فيها علىٰ نحو جزء الموضوع؛ ليكون تحقّق الحكم في الخارج موقوفًا علىٰ تحقّق موضوعه، وتحقّق موضوعه الذي هو العلم بالحكم المطابق للواقع موقوف علىٰ تحقّق الحكم، أمّا لو كان أخذه فيه علىٰ نحو تمام الموضوع فالظاهر أنَّه لا يتمّ فيه الدور المذكور، فإنَّ تحقّق الحكم وإن توقّف علىٰ العلم به لكونه موضوعًا له إلّا أنَّ مجرّد العلم

---

(١) قوله: (محالًا) من نسخة (ب).

توضيح الدور

وتوضيح[1] ما تقدّم يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات تُوجب سهولة فهم المطلب:

المقدّمة الأولى في تعريف الدور وتقسيمه ومنشأ استحالته

الأولىٰ: أنَّ الدور عبارة عن توقّف وجود الشيء علىٰ ما يتوقّف عليه أمّا بلا واسطة، وهو الدور الصريح، أو بواسطة، أو بوسائط، وهو الدور المضمر.

وحاصله: كون الشيء من أجزاء علّة نفسه، ولازمه ذهاب الشيء وإيابه يعني أنَّه يتقدّم علىٰ نفسه ليكون علّة لها، ثمّ يعود فيكون معلولًا، فيكون وجود نفسه علّة لنفسه ومعلولًا لها، فيكون تحقّقه محالًا من هذه الجهة.

وهناك محال آخر غير الدور المصطلح وهو تقدّم الشيء علىٰ رتبة نفسه، وإن لم يلزم منه كون الشيء علةً لنفسه، ولم يكن فيه ذلك الذهاب والإياب، إلّا أنَّه كالدور في المحاليّة لاستحالة تقدّم الشيء في الرتبة علىٰ رتبة نفسه، وإن لم يكن في البين توقّف وجود علىٰ وجود[2].

به مع قطع النظر عن إصابة ذلك العلم للواقع لا يتوقّف علىٰ تحقّق ذلك الحكم وإن تأخّر عنه رتبة، فإنَّ التأخّر الرتبيّ لا يُوجب التوقّف الخارجيّ، وإنَّما يُوجب التوقّف اللحاظيّ.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ٢/ ٣٥٣، وفرائد الأصول: ٢/ ٤٤٢.

المقدّمة الثانية في إنشاء الحكم على الموضوع

المقدّمة الثانية: أنَّ شرط الحكم وقيده عبارة أخرىٰ عن موضوعه الذي يُؤخذ فرض وجوده في ذلك الحكم، فإذا جعل الشارع وجوب الحجّ مشروطًا بالاستطاعة كان ذلك عبارة أخرىٰ عن أخذ الاستطاعة مفروضة الوجود، وإيراد ذلك الحكم علىٰ تلك الاستطاعة المفروضة الوجود.

وإن شئت فقل: إنَّ المجعول إنَّما هو وجوب الحجّ علىٰ ما فرض وجوده من المكلّفين مستطيعًا، وعند تحقّق الاستطاعة للمكلّف يتحقّق ذلك الحكم ويصير فعليًّا، فيكون تحقّق الحكم متوقّفًا علىٰ تحقّق موضوعه، ويكون موضوع الحكم متقدّمًا عليه رتبة لأخذه فيه مفروض الوجود، وجعل الحكم وارد علىٰ ذلك المفروض الوجود.

المقدّمة الثالثة في التقابل بين الإطلاق والتقييد

المقدّمة الثالثة: أنَّ 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 علىٰ ذلك فروع:

منها: أنَّ كلًّا منها يحتاج إلىٰ عناية زائدة علىٰ أصل المعنىٰ الذي يرد عليه الإطلاق والتقييد، كما هو مذهب السلطان[1] في قبال مذهب المشهور - أعني عدم الحاجة في الإطلاق إلىٰ العناية الزائدة - وإنَّ المحتاج لها إنَّما هو التقييد، فإنَّ هذا المذهب مبنيّ

---

(١) يُنظر: حاشية السلطان علىٰ معالم الدين: ١٥٥.

علىٰ أنَّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، فيكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

ومنها: أنَّه إذا كان التقييد محالًا كان الإطلاق أيضًا محالًا لعين الجهة التي أوجبت محاليّة التقييد، وهذا إنَّما يبتني علىٰ أنَّ تقابلهما من قبيل العدم والملكة، وإلّا فلو كانا من قبيل الإيجاب والسلب لكان محاليّة التقييد موجبة لتحقّق الإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق حينئذٍ عبارة عن عدم التقييد، وإن لم يكن المحلّ قابلًا له.

ومنها: أنَّه بناءً علىٰ أنَّهما من قبيل العدم والملكة يمكن ارتفاعهما؛ إذ الإطلاق حينئذٍ عبارة عن عدم التقييد فيما يكون قابلًا له، فيمكن ارتفاعهما عمّا لا يكون قابلًا له، كما فيما لا يكون الانقسام ملحوظًا لغفلة ونحوها، وكما فيما يكون التقييد محالًا، كما فيما نحن فيه، فإنَّ ذلك لمّا لم يكن قابلًا للتقييد لم يمكن أن يتّصف بالتقييد، ولا بالإطلاق، وانتفاء الأمرين إنَّما يكون محالًا فيما يكون قابلًا لطروّ التقييد عليه، أمّا ما لم يكن قابلًا له فلا يكون انتفاؤهما عنه محالًا، كما لا يكون انتفاء العمىٰ والبصر عن الجدار محالًا.

وبناءً علىٰ أنَّهما من قبيل السلب والإيجاب يكون انتفاؤهما محالًا لاستحالة ارتفاع النقيضين، سواء كان المحلّ قابلًا للتقييد، أو لم يكن قابلًا له، ويكون عدم التقييد ولو لعدم قابليّة المحلّ عبارة أخرىٰ عن الإطلاق.

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 قيدًا في ذلك الموضوع بأن يكون وجوب الحجّ - مثلًا - واردًا علىٰ خصوص من كان عالمًا بذلك الوجوب؛ لامتناع ذلك بالنسبة إلىٰ أصل جعل الحكم، وبالنسبة إلىٰ فعليّته وتحقّقه.

أمّا بالنسبة إلىٰ فعليّة الحكم فلأنَّه مستلزم للدور؛ إذ لا ريب في توقّف تحقّق العلم بالحكم علىٰ تحقّق ذلك الحكم، فإذا فرض أنَّ العلم بذلك الحكم أخذ قيدًا في موضوعه كان تحقّق الحكم المذكور موقوفًا علىٰ تحقّق العلم به؛ لكونه قيدًا في موضوعه، فيكون تحقّق الحكم موقوفًا علىٰ تحقّق الحكم، وهو ما ذكرناه من الدور الصريح.

لا يُقال: إنَّ تحقّق العلم بالحكم وإن كان موقوفًا علىٰ تحقّق الحكم إلّا أنَّه لا يلزم من أخذ العلم بالحكم قيدًا في موضوعه أن يكون تحقّق الحكم موقّوفًا علىٰ تحقّق العلم بذلك الحكم ليلزم منه الدور؛ إذ لم يكن العلم بالحكم الفعليّ - أعني المتحقّق قيدًا في الموضوع - وإنَّما الذي أخذ قيدًا فيه هو العلم بالحكم الكلّيّ الإنشائيّ، فيكون تحقّق العلم بالحكم الفعليّ موقوفًا علىٰ تحقّقه، وتحقّق الحكم الفعليّ لا يكون موقوفًا علىٰ تحقّق العلم بالحكم الفعليّ، بل علىٰ تحقّق العلم بالحكم الكلّيّ الإنشائيّ.

لأنّا نقول: إنَّ الحكم الإنشائيّ عبارة أخرىٰ عن ذلك الذي أنشئ، وجعل علىٰ ما هو مفروض الوجود من أفراد موضوعه، وليس ذلك

المنشأ المجعول إلّا عين ذلك الحكم الذي تحقّق بتحقّق موضوعه، فما أخِذا قيدًا في موضوع الحكم وإن كان هو العلم بالحكم الكلّيّ الإنشائيّ، إلّا أنَّه عين العلم بالحكم الفعليّ المتحقّق عند تحقّق موضوعه، لأنَّ هذا الحكم هو عين ذلك الحكم المجعول إنشاءً.

وبعبارة أخرىٰ بعد أخذ القضيّة حقيقية قد جعل الحكم فيها علىٰ ما فرض وجوده من أفراد موضوعها، يكون ذلك المجعول هو عين ذلك المتحقّق عند تحقّق موضوعه، لا أنَّه شيء آخر، فلا مغايرة بين المجعول والمتحقّق كي يكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر ليرتفع بذلك إشكال الدور*.

---

* **قلتُ**: نعم، بناءً علىٰ أنَّ الحكم الإنشائيّ غير الحكم الفعليّ، وأنَّ الاختلاف بينهما في المرتبة يمكن أن يُؤخذ العلم بذلك الحكم الإنشائيّ قيدًا في موضوع الحكم الفعليّ، ولا يلزم منه الدور للمغايرة بين العلمين، كالمغايرة بين الحكمين.

إلّا أنَّك قد عرفت في محلّه[1] أنَّه لا محصّل لهذا الكلام، وأنَّه لا معنىٰ لكون الحكم فعليًّا إلّا تحقّق ذلك المجعول الشرعيّ بتحقّق ما أخذ مفروض الوجود من أفراد موضوعه، ولا معنىٰ للحكم الإنشائيّ إلّا جعل الحكم علىٰ ما يفرض وجوده من تلك الأفراد.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ الحكم الكلّيّ الذي تعلّق به العلم المأخوذ قيدًا في موضوعه وإن كان هو عين الحكم الفعليّ المتحقّق عند تحقّق موضوعه،

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦٣)، وما بعدها من هذا الجزء.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ الحكم الفعليّ.

وأمّا بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم الإنشائيّ المجعول* فلا يلزم فيه من أخذ العلم قيدًا في موضوع الحكم ذلك الدور المصطلح، بل يلزم عليه تقدّم الشيء علىٰ مرتبة نفسه، حيث إنَّ الموضوع بالنسبة إلىٰ حكمه نظير العلّة بالنسبة إلىٰ معلولها في تقدّمها عليه رتبة، والعلم المتعلّق بالحكم بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم يكون نظير المعلول بالنسبة إلىٰ علّته في تأخّره عنها رتبة، وحينئذٍ فلا يمكن أن يؤخذ العلم بذلك الحكم قيدًا في موضوع ذلك الحكم، بمعنىٰ أنَّ نفس جعل الحكم واردًا علىٰ موضوعه المقيّد بالعلم به يكون محالًا، وإن لم يلزم منه الدور المصطلح؛ إذ لا يكون في هذه المرحلة - أعني مرحلة الجعل - تحقّق حكم ولا تحقّق موضوع كي يُقال: إنَّ تحقّق أحدهما يكون متوقّفًا علىٰ تحقّق الآخر الذي هو الدور المصطلح، إلّا أنَّه يكون محالًا من جهة كونه مستلزمًا لتقدّم

فيكون الحكم الفعليّ متوقّفًا علىٰ العلم به، إلّا أنَّ العلم بذلك الحكم الكلّيّ لا يكون موقوفًا إلّا علىٰ جعل ذلك الحكم وإنشائه لا علىٰ فعليّته.

وبعبارة أخرىٰ: يكون فعليّة الحكم - أعني تحقّقه خارجًا - بتحقّق موضوعه موقوفًا علىٰ العلم بذلك الحكم الكلّيّ، إلّا أنَّ العلم بذلك الحكم الكلّيّ لا يكون موقوفًا علىٰ تحقّقه خارجًا.

* **قلتُ**: بمعنىٰ أنَّ ما تقدّم من الدور كان بالنسبة إلىٰ تحقّق الحكم المجعول، وأمّا بالنسبة إلىٰ أصل الجعل، انتهىٰ.

العلم بالحكم رتبة علىٰ رتبة نفسه، فمن جهة كونه علمًا متعلّقًا بالحكم يكون متأخّرًا عنه رتبة، ومن جهة كونه مأخوذًا قيدًا في موضوعه يكون متقدّمًا عليه رتبة.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ العلم بالحكم يستدعيّ أن يكون هناك حكم مفروض الوجود؛ ليكون العلم واردًا عليه، وأخذ ذلك العلم موضوعًا لذلك الحكم يستدعي أن يكون هناك علم بالحكم مفروض الوجود؛ ليكون الحكم واردًا عليه.

لا يُقال: يمكن أن يتصوّر الآمر ذلك الموضوع مقيّدًا بكونه عالمًا بالحكم الذي يُورده عليه، فيُورد الحكم علىٰ الموضوع المذكور مقيّدًا بذلك القيد، ولا يلزم من ذلك دور، ولا تقدّم الشيء علىٰ رتبة نفسه.

لأنّا نقول: إن كان المراد من كون الآمر يتصوّر الموضوع مقيّدًا بالعلم بالحكم أنَّه يتصوّر المكلّف مقيّدًا بكونه عالمًا 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 يخفىٰ من الفساد؛ إذ لا يمكن أن يتفوّه أحد أنَّ الأحكام واردة علىٰ محض الصورة الخياليّة من دون جعل تلك الصورة قنطرة إلىٰ ما في الخارج من الأفراد المفروضة الوجود، وإن كان المراد من ذلك هو جعل تلك الصورة قنطرة إلىٰ لحاظ ما في الخارج، وإيراد الحكم علىٰ ذلك الذي فرض وجوده، غاية الأمر

يكون إيراده بتوسّط تلك الصورة، كان الحكم المجعول واردًا على ما فرض، وجوده من المكلّف المقيّد بكونه عالمًا بذلك الحكم الذي فرض وجوده ثمّ تعلّق العلم به، وهذا محال كما عرفت.

مضافًا إلى أنّك قد عرفت[١] أنَّ المجعول إنَّما هو فعليّة الحكم وتحقّقه عند تحقّق موضوعه، فإذا كان ذلك - أعني تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه - المذكور محالًا؛ لأنّه يلزم منه الدور المصطلح كما تقدّم[٢]، كان الجعل المذكور محالًا؛ لأنَّ 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[٣] وفي مباحث كيفيّة جعل الطرق[٤]، فراجع.

في حال إمكان التقييد والإطلاق اللحاظيّين

ثمّ إنّه 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 إنَّما يكون بنحو متمّم الجعل، بحيث لا يتمّ ذلك إلّا بجعلين على النحو الآتي في محلّه[٥].

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٦٢)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: ٥/ ٢٥١ من هذا الكتاب.

(٤) يُنظر: ٦/ ١٤٩ من هذا الكتاب.

(٥) يُنظر: صفحة (٤١٥) من هذا الجزء.

وقد أفاد بعض أجلّة العصر[١] ما حاصله: إمكان كلّ من التقييد والإطلاق اللحاظيين من دون حاجة إلىٰ متمّم الجعل، وذلك بجعل الحكم واردًا علىٰ نفس الذات التي تكون ملازمة للعلم والجهل المتعلّق بالتكليف الوارد عليها، فيمكن أخذ تلك الذات مطلقة، بمعنىٰ جعل الحكم واردًا علىٰ نفس تلك الذات الملازمة لكلٍّ من الحالين - أعني حال العلم وحال الجهل - بنحو يكون اللازم المذكور خارجًا عن موردية الحكم، فيكون ذلك عبارة أخرىٰ عن الإطلاق اللحاظيّ، كما يمكن جعل الحكم واردًا علىٰ خصوص الذات التي يطرأ عليها العلم بالحكم، فيكون ذلك عبارة أخرىٰ عن التقييد اللحاظيّ، وقاس ذلك علىٰ 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 أجنبيًّا عن موردية الحكم.

وفيه: ما لا يخفىٰ

أمّا أوّلًا: فلما ذكر[٢] هو بنفسه في متعلّقات التكليف، مثل «الضرب» في قولنا: «اضرب» فإنّه ذكر أنَّ هناك ذاتين من الضرب، إحداهما التي يراها الآمر سابقة علىٰ الضرب، ويرىٰ طلبه متعلّقًا بها، والأخرىٰ التي يراها صادرة عن هذا الأمر - أعني الضرب - الواقع امتثالًا للأمر المذكور، فإنَّ ذات الضرب وإن كانت واحدة إلّا أنّها مختلفة بالرتبة،

(١) يُنظر: بدائع الأفكار: ١/ ٢٢٨، ومنهاج الأصول: ٢/ ٢٢.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

في كون التكليف مشروطًا بما هو خارج عن قدرة المكلّف

هذا[1] كلّه فيما يكون من الانقسامات الثانويّة لاحقًا لما هو موضوع التكليف، وأمّا ما يكون من ذلك لاحقًا لمتعلّق التكليف،

فالتي تكون متعلّقة للأمر سابقة عليه، والتي تكون ناشئة عنه متأخّرة عنه، وفيما نحن فيه يجري عين ذلك الاختلاف بالرتبة.

فإنَّ الحاكم عند إيراد حكمه على الذات يرى أنَّ هناك ذاتًا هي مورد حكمه، وهي سابقة عليه، كما أنَّه يرى ذاتًا أخرى متأخّرة عن حكمه، وهي الذات المطروّة للعلم أو الجهل بذلك الحكم، فالذاتان وإن كانتا واحدة في الخارج إلّا أنَّهما في اللحاظ متعدّدتان ومختلفتان في الرتبة، فالأولى سابقة على الحكم، والثانية متأخّرة عنه، ويستحيل أخذ الثانية موردًا للحكم المذكور.

وثانيًا: أنَّا لو سلّمنا اتّحاد الذاتين، وقلنا: إنَّ 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: إنَّ الملحوظ في حال جعل الحكم إن كان هو نفس الذات المجرّدة عن لحاظ ذلك اللازم الذي هو العلم بالحكم كان ذلك عبارة أخرى عن الإهمال وعدم الإطلاق والتقييد اللحاظيّين، وإن كان الملحوظ في مقام جعل الحكم هو الذات بلازمها المذكور كان اللازم المذكور داخلًا في اللحاظ في تلك المرتبة، وهو ما ذكرناه من محاليّة لحاظ العلم بالحكم في رتبة جعله.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

-ككونه بداعي الأمر وبقصد الامتثال أو لا بهذا القصد- فهو المقصود بالكلام في هذه المسألة، أعني أصالة التوصّليّة أو التعبّديّة.

والتحقيق: أنَّه يمتنع أخذ مثل هذا القصد قيدًا في متعلّق التكليف، وأنَّه محال من جهة الجعل، والفعليّة، والامتثال.

وبيان ذلك يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي إنَّ كلَّ ما له ارتباط ونحو تعلّق بالمأمور به إذا لم يكن داخلًا تحت قدرة المكلّف يكون التكليف مشروطًا بوجوده، ويكون أخذه في ذلك التكليف علىٰ نحو مفروض الوجود.

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 شرطًا في

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ 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 علىٰ كونه مأخوذًا فيه مفروض الوجود.

نعم، إنَّ كلَّ غير مقدور لا بُدَّ وأن يُؤخذ في التكليف مفروض الوجود، فيكون شرطًا فيه، وهذا هو المراد ممّا أفاده (دام ظلّه)، دون العكس.

نعم، ذِكرُ هذين المثالين لا يناسب ما نحن بصدده من كون غير المقدور شرطًا، ولأجل ذلك عطفته في التحرير بلفظ «بل»، فتأمّل.

التكليف، فيكون وجوب الاجتناب عن شرب الخمر مشروطًا بوجوده، ويكون وجوب الصلاة مشروطًا بدخول الوقت، ويكون وجوب الوفاء بالعقد مشروطًا بوجود العقد، ويكون وجوب قضاء ما فات مشروطًا بتحقّق الفوت، لا أنَّه 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 شرطًا 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.

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 محالًا في مقام الجعل، وفي مقام فعليّة ذلك التكليف، وفي مقام امتثاله.

أمّا الأوّل فلما عرفت من أنَّ الأمر المعتبر امتثاله في الصلاة المأمور بها يكون شرطًا في الأمر المتعلّق بها، فإذا لم يكن لنا إلّا أمر واحد، كما هو المفروض، كان الأمر المذكور مقدّمًا علىٰ رتبة نفسه؛ فإنَّه باعتبار كون امتثاله قيدًا في الصلاة يكون شرطًا في تعلّق الأمر بها، وبهذا الأمر يكون مقدّمًا من جهة تقدّم رتبة الشرط علىٰ المشروط، وباعتبار كونه مشروطًا يكون متأخّرًا، وحينئذٍ فالأمر في

مقام الجعل يكون مقدّمًا رتبة علىٰ رتبة نفسه، وهو محال ذهنيّ باصطلاح أهل المعقول، فيكون الجعل محالًا، وإن لم يلزم منه الدور الذي هو عبارة عن المحاليّة في الوجود.

وأمّا الثاني - أعني محاليّة فعليّة ذلك الأمر -؛ فلأنَّ فعليّة التكليف تتوقّف علىٰ تحقّق شرطه، فإذا كان بنفسه شرطًا لنفسه كان فعليّته وتحقّقه فعلًا موقوفًا علىٰ تحقّق نفسه، وذلك هو الدور الصريح.

وأمّا الثالث - أعني محاليّة الامتثال -؛ فلكونه حينئذٍ غير مقدور عقلًا، فإنَّ الإتيان بالصلاة - مثلًا - بداعي امتثال الأمر لا يمكن إلّا إذا كان الأمر متعلّقًا بها بنفسها ليمكن الإتيان بها بداعي ذلك الأمر.

أمّا إذا لم يكن متعلّقًا بها بنفسها، بل كان متعلّقًا بها مقيّدة بداعي الأمر لم يكن هناك أمر يدعو إليها بنفسها؛ كي يمكن أن يُؤتىٰ 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 داعيًا إليها بنفسها، وإنَّما دعا إليها مقيَّدة بذلك القيد.

---

* **قلتُ:** الأولىٰ أن يُقال: إنَّ الأمر الضمنيّ وإن تعلّق بها بنفسها إلّا أنَّ 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 مقيَّدة، مضافًا إلىٰ أنَّ الأمر الضمنيّ إنَّما يتصوّر في الأجزاء الخارجيّة دون الأجزاء العقليّة كالقيد والمقيّد؛ فإنَّه لا يكون نفس المقيّد متعلّقًا للأمر ولو ضمنيًّا.

والحاصل: أنَّ المكلّف في مقام امتثاله الأمر المتعلّق بالصلاة المقيَّدة بامتثال هذا الأمر نفسه يحتاج إلىٰ تقديم الامتثال المذكور علىٰ نفسه، بأن يكون هناك صلاة مقيّدة بامتثال الأمر، وهو يأتي بها مقيَّدة بذلك القيد، يعني أنَّه يأتي بها مقيَّدة بكونها وقعت لأجل امتثال الأمر، ومجموع هذا القيد والمقيَّد يقع منه لأجل امتثال الأمر، وبالآخرة يأتي بها بهذا الداعي - أعني الامتثال لأجل نفس هذا الداعي - فيكون هذا الداعي داعيًا إلىٰ نفسه، فيكون مقدّمًا علىٰ نفسه، والعبارة تضيق عن بيان هذا المطلب الفاسد، وبهذا المقدار كفاية.

وما يُقال: من أنَّه يمكن للآمر أن يتصوّر الصلاة مقيَّدة بداعي الأمر، فيعلّق الأمر مقيَّدة بذلك القيد[1]، قد عرفت فيما تقدّم[2] فساده، لأنَّ التصوّر المذكور إذا كان علىٰ نحو تكون الصورة حاكية عمّا يفرض وجوده في الخارج جاءت الإشكالات المتقدّمة، وإلّا كان خيالًا محضًا لا أثر له فيما نحن بصدده.

وبالجملة: فإنَّ القضايا التي يدور عليها أساسات العُلوم هي القضايا الحقيقيّة التي يكون الحكم فيها واردًا علىٰ ما هو مقدر الوجود من الأفراد.

أمّا القضايا العقليّة مثل «الإنسان نوع»، والقضايا الطبيعيّة مثل «الإنسان حيوان» إذا كان الغرض منه الحكم علىٰ صرف الطبيعة، والقضايا الخارجيّة مثل «قُتل من في العسكر»، فهي وإن لم تبنَ

---

(١) يُنظر: بدائع الافكار: ٣٣٥، وكفاية الأصول: ١/ ١٠٥.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٧٦) من هذا الجزء.

عليها أساسات العُلوم إلّا أنَّ لها مضامين محصّلة معقولة.

أمّا ما نحن فيه بناءً علىٰ أنَّ 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 راجعًا إلىٰ واحدة من هذه القضايا؛ لعدم كون ذلك الحكم حكمًا علىٰ أمر مفروض الوجود، ولا علىٰ أمر عقليّ، ولا علىٰ أمر خارجيّ طبيعيّ، أو غير طبيعيّ، بل ليس هو إلّا حكمًا علىٰ أمر خياليّ، مثل «أنياب أغوال».

في حال بقية الدواعي القريبة

هذا[1] إذا كان المقصود من كون المأمور به تعبّديًّا هو اعتبار قصد امتثال الأمر وإتيانه بداعيه.

وأمّا لو قلنا بكفاية غيره من الدواعي، مثل الإتيان به تحصيلًا للثواب، أو فرارًا من العقاب، أو لأجل مصلحته المعبَّر عنه بقصد الجهة، أو لله تعالىٰ؛ لأنّه تعالىٰ أهل للعبادة، إلىٰ غير ذلك من الدواعي التي أنهاها في الروضة إلىٰ عشرة[2]، ففيه تفصيل فقهيّ، وهو أنَّه هل هذه الدواعي كلّها في طول الامتثال وداعي الأمر بأن يأتي بالمأمور به بداعي أمره فرارًا من العقاب، أو تحصيلًا للثواب إلىٰ غير ذلك من الدواعي، كما هو رأي صاحب الجواهر قدّس سرّه من رجوع هذه الدواعي إلىٰ داعي الأمر[3]، لكونها جميعًا إنَّما تقع في طوله، لكونها بالنسبة إليه من قبيل داعي الداعي، وعليه فيعود المحذور السابق.

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١/ ١١١.

(٣) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢/ ٨٧، وما بعدها.

أو أنَّ هذه الدواعي جميعًا في عرض داعي الأمر؛ لإمكان أن يُؤتىٰ بمتعلّق الأمر فرارًا من العقاب، أو تحصيلًا للثواب، كما يصحّ أن يُؤتىٰ به لأجل الامتثال، وبداعي الأمر، ويكون مرجع جميع هذه الدواعي إلىٰ داعٍ واحد، وهو الإتيان به لله تعالىٰ، كما دلّت عليه الروايات المتضمّنة لما حاصله أنَّ الإنسان إذا أخلص لله في نيّته صحّ عمله[1]، كما هو المختار لنا، أو أنَّ جميع هذه الدواعي في طول داعي الأمر ما عدا قصد الجهة؛ فإنَّها في عرض داعي الأمر، كما هو المختار لشيّخنا أستاذ الأساتيذ قدّس سرّه[2].

وعلىٰ أيّ حالٍ، فإنَّ جميع هذه الدواعي لا يمكن أخذ شيء منها قيدًا أو جزءًا في المأمور به، أمّا قصد المصلحة المعبَّر عنه بقصد الجهة فلأنَّ المصلحة إذا كانت - كما هو المفروض - حاصلة من الإتيان بالعمل إذا كان عباديًّا كان تحقّق الجهة - أعني المصلحة - متوقّفًا علىٰ القصد - أعني قصد الجهة - ولا ريب أنَّ قصد الجهة - أعني قصد المصلحة - متوقّف علىٰ تحقّق المصلحة، فيكون قصد المصلحة موقوفًا علىٰ تحقّق المصلحة، وتحقّق المصلحة موقوفًا علىٰ قصدها، وذلك دور واضح.

وحاصل ذلك: امتناع قصد المصلحة المتولّدة من هذا القصد، وأمّا بقيّة الدواعي فأيضًا لا يمكن أخذها في متعلّق الأمر بحيث

---

(١) يُنظر: الكافي: ٣/ ٢٦٨، كتاب الصلاة، باب من حافظ علىٰ صلاته أو ضيّعها، ح٣.

(٢) يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٢/ ٤٨.

يكون الأمر متعلّقًا بالفعل المقيّد بكونه صادرًا لأحد هذه الدواعي، لأنَّ الإرادة التشريعيّة من المولىٰ إنَّما تتعلّق بما تتعلّق به إرادة العبد، ولأجل ذلك قلنا: إنَّ الطلب يكون محرّكًا لإرادة العبد نحو مراد المولىٰ[1].

ولا ريب أنَّ إرادة العبد إنَّما تتعلّق بنفس الفعل، وتكون تلك الدواعي باعثة له علىٰ إرادة ذلك الفعل، فلا يكون شيء منها متعلّقًا لإرادته كي يكون متعلّقًا لأمر المولىٰ وإرادته.

وبالجملة: فلا يمكن أن تكون الإرادة الواحدة من المولىٰ جامعة لنفس الفعل وللداعي إليه، وهذا مطلب سيّال في جميع الدواعي علىٰ الأفعال؛ فإنَّها بأسرها لا يمكن أن تكون قيدًا لما تعلّقت به إرادة المولىٰ، بحيث تكون الإرادة الواحدة من المولىٰ متعلّقه بنفس الفعل وبالداعي للعبد علىٰ 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 تدّثُ في تقريب إمكان أخذ العباديّة في متعلّق الأمر ما حاصله: أنَّه من الممكن أن يكون عباديّة الفعل المعتبرة قيدًا فيه عبارة عن عنوان منطبق علىٰ نفس الفعل، ويكون ذلك العنوان متحقّقًا بإتيان ذلك الفعل بأحد هذه الدواعي،

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩٣، و ٣٥٧) من هذا الجزء.

ولا يلزم علىٰ أخذ ذلك العنوان قيدًا في متعلّق الأمر شيء من تلك الإشكالات السابقة؛ إذ ليس هو عبارة عن نفس تلك الدواعي، بل هو أمر مغاير لها[1].

غاية الأمر أنَّ تحقّق أحد تلك الدواعي يكون محقّقًا لذلك العنوان، فإنَّما يُؤتىٰ بالفعل بأحد تلك الدواعي لأجل أنَّ ذلك محقّق للعنوان المعتبر قيدًا في الفعل المأمور به، لا لأجل أنَّ الإتيان بأحد تلك الدواعي معتبرًا بنفسه في متعلّق الأمر؛ كي تتوجّه تلك الإشكالات السابقة.

هذا ما أفاده تدّظ، وهو من التحقيقات الدقيقة، إلّا أنَّه يرد عليه أنّ ذلك العنوان إن كان ممّا يمكن للمكلّف قصده ويدخل تحت إرادته واختياره كان قصده كافيًا في حصول ما هو المطلوب من دون حاجة إلىٰ أحد هذه الدواعي، وإن لم يكن العنوان المذكور كذلك لم يصحّ أن يقع متعلّقًا للأمر، بل يكون متعلّق الأمر هو المحصّل لذلك العنوان والمحقّق له ممّا يدخل تحت قدرة المكلّف، فيكون المأمور به هو المحصّل والمحقّق*.

---

* **قلتُ**: هذا إشكال سيّال يذكره (دام ظلّه) في كلِّ ما يكون من هذا القبيل، وحاصله: أنَّ ما هو من أمثال هذه العناوين بالنسبة إلىٰ ما تتحقّق

---

(١) هذا ما نقله الميرزا النائينيّ تدّظ عن السيّد الشيرازيّ تدّظ، وذكر أنَّه لم يسمعه منه وإنَّما نقله عن تقريرات الأندرمانيّ لدرسه تدّظ، كما سيأتي في صفحة (٣٩٧) من هذا الجزء، فلاحظ.

حاصل الإشكال العامّ الجاري في جميع الدواعي هو أنَّ داعويّة الداعي عبارة عن صدور الإرادة عنه بحيث كان تعلّق الإرادة بالفعل منبعثًا عن ذلك الداعي، وهذا المعنىٰ - أعني انبعاث الإرادة عن الداعي - لا يُعقل أن يكون تحت الإرادة، بل يكون فوق الإرادة؛ لكونه سابقًا عليها، أو يكون ذلك المعنىٰ تومًا[1] مع الإرادة بدعوىٰ كون صدور الإرادة عن ذلك الداعي يكون في رتبة الإرادة، لا أنَّه سابق عليها.

وعلىٰ أيّ حال لا يُعقل أن يكون تحت الإرادة، فلا يُعقل تقيّد متعلّق تلك الإرادة بكونه صادرًا عن ذلك الداعي، أيّ داعٍ كان من الدواعي.

به، إن كان من قبيل العناوين التوليديّة كان الأمر متعلّقًا في الحقيقة بنفس العنوان، وكان داخلًا تحت القصد والاختيار، وكان هو وما يتحقّق به شيئًا واحدًا خارجًا، وإن اختلفا مفهومًا، ويكون الأمر المتعلّق بأحدهما عين الأمر المتعلّق بالآخر في كون كلٍّ من الأمرين متعلّقًا بالفعل الخارجيّ الذي هو صادر من المكلّف، فلو كان قصد أحد الدواعي من الأفعال التوليديّة بالنسبة إلىٰ ذلك العنوان يكون الأمر المتعلّق بذلك العنوان متعلّقًا بذلك القصد، فيعود المحذور السابق.

وإن 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، وإنَّما المقدور هو تلك المقدّمة الإعداديّة، انتهىٰ.

---

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

وهذا الإشكال إنَّما يتوجّه علىٰ أخذ ذلك المعنىٰ في متعلّق الأمر بحيث كان متعلّق الأمر مقيّدًا بكونه صادرًا عن أحد الدواعي؛ إذ لا بُدَّ أن تكون إرادة العبد متعلّقه بنفس ما تعلّقت به إرادة المولىٰ، فإذا فرضنا أنَّ متعلّق إرادة المولىٰ كان مقيَّدًا بالقيد المزبور كان متعلّق إرادة العبد مقيَّدًا بذلك القيد.

وقد عرفت[1] أنَّ ذلك محال، أمّا بناءً علىٰ تعدّد الأمر، وأنَّ الأمر الأوَّل 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 تصرّفًا في متعلّق الأمر الأوَّل كي يكون موجبًا لتقييد متعلّقه بذلك القيد ليلزم عليه أن تكون إرادة العبد متعلّقة بما هو مقيَّد بذلك القيد، بل يكون الأمر الثاني تصرّفًا في امتثال الأمر الأوَّل.

فإنَّ حاصل الأمر الثاني أنَّه لتكن إرادتك المتعلّقة بذلك الفعل المأمور به منبعثة عن الأمر الأوَّل، أو عن أحد الدواعي الأخر، فيكون تصرّفًا في المرتبة السابقة علىٰ الإرادة، لا أنَّه تصرّف فيما هو تحت الإرادة، وفي الحقيقة ليس هذا أمرًا حقيقيًّا ليلزم عليه أنَّه لا بُدَّ في متعلّقه أن يكون إراديًّا لنحتاج إلىٰ إرادتين:

إحداهما: متعلّقة بنفس الفعل، **والأخرىٰ** متعلّقة بإنبعاث تلك الإرادة عن أحد الدواعي؛ ليشكل عليه بأنَّ صدور الإرادة وانبعاثها

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨١) من هذا الجزء.

عن أحد الدواعي المذكورة لا يُعقل أن يكون متعلّقًا للإرادة، بل هو أمر إرشاديّ كاشف عن تضيّق[1] وتحديد في امتثال الأمر الأوّل ومبيّن، لأنَّ امتثاله لا يحصل بمجرّد تعلّق الإرادة بالفعل، والإتيان به بتلك الإرادة بأيّ داعٍ كانت تلك الإرادة، بل لا بُدَّ أن يكون الباعث لتلك الإرادة والمحرّك لها هو أحد الدواعي الخاصّة.

بقية الدواعي هل ملحقة بقصد الأمر أولا؟

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ هذا الإشكال - أعني استحالة أخذ الداعي في متعلّق الإرادة - جارٍ في جميع الدواعي حتّىٰ مثل «المصلحة» و«الملاك» و«الحسن الذاتيّ» ونحو ذلك، كما أنَّ الظاهر أنَّ الإشكال السابق المذكور في خصوص المصلحة جارٍ في بقيّة الدواعيّ حتّىٰ مثل كونه لله تعالىٰ، فإنَّ قصد كونه لله تعالىٰ يتوقّف علىٰ أن يكون العمل قابلًا لوقوعه لله تعالىٰ، وكونه كذلك يتوقّف علىٰ كونه عباديًّا، وكونه عباديًّا يتوقّف علىٰ قصد كونه لله، وكذلك الثواب، فإنَّ قصد الثواب من الفعل يتوقّف علىٰ كون ذلك الفعل ممّا يترتّب عليه الثواب، وكونه كذلك يتوقّف علىٰ كونه عباديًّا، وكونه كذلك يتوقّف علىٰ قصد الثواب منه، وهكذا الكلام في بقيّة الدواعي.

نعم، في خصوص كون العمل لله تعالىٰ قد يُقال: إنَّ قصد كونه له تعالىٰ لا يتوقّف علىٰ العباديّة المتوقّفة علىٰ القصد المذكور، بل يكفي أن يقصد كون نفس العمل لله تعالىٰ، وإذا تحقّق منه ذلك القصد كان الفعل عباديًّا، علىٰ تأمّل في ذلك أيضًا من جهة أنَّ الفعل

---

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

الذي يوقعه الفاعل بقصد كونه لله تعالىٰ لا بُدَّ فيه من قابليّة كونه له تعالىٰ، وهو موقوف علىٰ التعبّد؛ إذ ليس كل فعل قابلًا؛ لأن يقصد به كونه لله، بل لا بُدَّ فيه من القابليّة، إمّا بأن يكون في نفسه عباديًّا، أو يكون مأمورًا به من قِبَله تعالىٰ، والمفروض انتفاء الثاني، لأنَّ الفرض عدم توسّط قصد الأمر، وحينئذٍ ينحصر تصحيح القصد المذكور بالقابليّة المتوقّفة علىٰ التعبّد الموقوف علىٰ القصد المذكور.

ثمّ إنَّه قد يجاب عن إشكال أخذ الداعي في متعلّق الإرادة التشريعيّة بالمناقشة في المقدّمة الثانيّة القائلة بأنَّه لا بُدَّ من اتّحاد متعلّق الإرادة التشريعيّة مع متعلّق إرادة العبد، بأن يُقال: إنَّ ذلك إنَّما هو فيما يكون داخلًا 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 المولىٰ: أريد منك الصلاة الصادرة عن إرادتك المنبعثة عن الداعي الفلانيّ، كما سيأتي[3] - إن شاء الله تعالىٰ - 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

---

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

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

(٣) يُنظر: ٢/ ١٠٦، وما بعدها من هذا الكتاب.

هو الإشكال المعروف في اختياريّة نفس الإرادة الذي هو العمدة في شبهة الجبر، وقد تقدّم[١] الكلام فيه.

نعم فيه إشكال آخر، وهو إنَّه لا بُدَّ في الأمر من كونه من دواعي إرادة العبد، فكيف يُعقل أن يكون متعلّقًا بنفس إرادة العبد، أو أحد دواعيها؟ إذ لا يُعقل في مثل هذا الأمر أن يكون داعيًا لإرادة العبد بمتعلّقه؛ إذ الغرض أنَّ متعلّقه ليس هو ما تحت إرادة العبد، بل هو نفس الإرادة، أو داعي الإرادة، فتأمّل.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ جميع ما قدّمناه كان مبنيًّا علىٰ أنَّ التعبّديّة والتوصّليّة من صفات المأمور به، بحيث كان الأمر فيهما واحدًا بالهويّة، وكان الاختلاف المذكور في المتعلّق نفسه بأن يكون تارةً ممّا لا بُدَّ من الإتيان به بأحد تلك الدواعي، وأخرىٰ يكون الإتيان به بنفسه كافيًا، والأوّل هو التعبّديّ، والثاني هو التوصّليّ، وقد وقع الإشكال السابق في أخذ ذلك الداعي في متعلّق الأمر، وقد تقدّم[٢] تفصيل ذلك.

التعبّديّة والتوصّليّة صفات للأمر أو المأمور به

ويمكن أن يُقال: إنَّ التعبّديّة والتوصّليّة ليست من صفات المأمور به، وإنَّما هي من صفات الأمر، بحيث إنَّ الأمر التعبّديّ مخالف بالهويّة للأمر التوصّليّ، مع أنَّ المتعلّق في الجميع واحد، وهو نفس الفعل، ولكن إذا كان الأمر المتعلّق به تعبّديًّا، بمعنىٰ أنَّه

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩٦، و ٣٠٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٧٦) من هذا الجزء.

شُرّع لأجل التعبّد بمتعلّقه، لم يكن الإتيان بنفس ذلك المتعلّق كافيًا في سقوط ذلك الأمر، بل لا بُدَّ من الإتيان به بذلك الداعي، وإذا كان الأمر المتعلّق به توصّليًّا، بمعنىٰ أنَّه لم يكن الغرض من تشريعه هو التعبّد بمتعلّقه كان الإتيان بنفس ذلك المتعلّق كافيًا في سقوط ذلك الأمر من دون توقّف علىٰ الإتيان به بداعي الأمر، أو غيره من الدواعي، فالتعبّديّة والتوصّليّة من صفات الأمر، وأثرها في المتعلّق، فيكتفىٰ بمجرّد الإتيان به إذا كان الأمر توصّليًّا، ويتوقّف الاكتفاء به علىٰ الإتيان به بأحد تلك الدواعي إن كان الأمر المتعلّق به تعبّديًّا.

ويرشد إلىٰ ذلك ما تقدّم[1] من تعريف التعبّديّ بأنَّه ما شُرّع لأجل التعبّد به؛ إذ لا معنىٰ لتشريع نفس الفعل، وإنَّما المشرّع هو وجوبه المتعلّق به، ويكون تشريع ذلك الوجوب لأجل التعبّد بمتعلّقه، ويدلّ علىٰ ذلك، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ اللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2]، ولو كانت العباديّة صفة للمتعلّق لقال: (وما أمروا إلّا بأن يعبدوا الله... إلخ)، فلمّا قال: «أمروا ليعبدوا» دلّ ذلك علىٰ أنَّ الغرض من ذلك الأمر هو العبادة، وأنَّ العباديّة من أوصاف الأمر باعتبار أنَّها هي الغرض منه.

وبالجملة: فإنَّ مفاد الأمر فيهما وإن كان واحدًا إلّا أنَّه لمّا كان الغرض من الأوَّل لا يحصل إلّا بالتعبّد، بخلاف الثاني فإنَّه ليس الغرض منه إلّا محض حصول متعلّقه، فيكون الأمر وصلة إلىٰ

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٢٧) من هذا الجزء.

(٢) سورة البيّنة: الآية ٥.

حصوله، صحّ تسمية الأوّل بالتعبّديّ، والثاني بالتوصّليّ، والمقصود من الغرض في هذا المقام ليس عبارة عن المصلحة في الفعل التي تدعو الآمر لأن يأمر به، بل المقصود منه العلّة الغائيّة المترتّبة علىٰ نفس ذلك الأمر*.

في بيان أنَّ الأغراض مراتب طوليّة

* **قلتُ:** والمصلحة في الفعل وإن كانت غايةً إلّا أنَّها مترتّبة علىٰ نفس الفعل، فتكون غرضًا من نفس الفعل، وداعيًا علىٰ إرادة الشارع له، وتعلّق طلبه به بخلاف الغرض فيما نحن فيه؛ فإنَّه غاية مترتّبة علىٰ نفس الأمر، فتكون غرضًا من نفس الأمر وداعيًا علىٰ إيجاد الشارع لذلك الأمر، وإرادته لذلك الأمر.

وبعبارة أخرىٰ: 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): أنَّ الشارع يُوجد الأمر ويجعله تارةً لأجل أن يتعبّد به، وأخرىٰ يُوجده لأجل مجرّد التوصّل به إلىٰ متعلّقه، والأوّل هو التعبّديّ، والثاني هو التوصّليّ، فيكون الفارق بين الأمرين هو كون الغرض من الأوّل غير الغرض من الثاني، مع اتّحادهما في الحقيقة، أو أنَّهما مختلفان في الحقيقة ـن جهة اختلاف الغرض، بحيث كان اختلافهما فيه موجبًا لكون نحو أحدهما غير نحو الآخر.

وكيف كان، فالذي يظهر ممّا أفاده (دام ظلّه) أنَّ الغرض بمعنىٰ المصلحة المترتّبة علىٰ الفعل محفوظ في كلا الأمرين، وإنَّما المائز بينهما

في غرض آخر، وهو ما يترتّب علىٰ نفس الأمر من التعبّد به، أو التوصّل به إلىٰ حصول ما هو المتعلّق.

وفيه: أنَّه لا شبهة في أنَّ الغرض من الأمر هو التوصّل به إلىٰ حصول متعلّقه، وأنَّ الغاية المترتّبة علىٰ حصول متعلّقه هو ما فيه من المصلحة، فتكون تلك المصلحة هي الغرض الباعث علىٰ ذلك الأمر، سواء كان توصّليًّا، أو تعبّديًّا، وكون التعبّديّ له غرض آخر غير مترتّب علىٰ متعلّقه، بل يكون مترتّبًا عليه نفسه غير معقول، إلّا بأن تكون تلك المصلحة التي كانت مترتّبة علىٰ الفعل غير مترتّبة عليه بنفسه، بل إنَّما تترتّب عليه إذا كان بنحو التعبّد.

وحينئذٍ فيكون الغرض أمرًا واحدًا، وهو المصلحة المترتّبة علىٰ الفعل، ولكن تارةً تترتّب عليه بنفسه، وأخرىٰ لا تترتّب عليه، إلّا إذا كان علىٰ نحو التعبّد، فيكون الحاصل أنَّ الغرض من الأمر هو التعبّد بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، والغرض من التعبّد به هو حصول المصلحة المتوقّفة علىٰ ذلك، فيكون الغرض المذكور واقعًا في طول المصلحة، ويكون هناك سلسلة من الأغراض ترتّب بعضها علىٰ بعض، فالغرض من الأمر هو كونه داعيًا للمكلّف علىٰ الإتيان بمتعلّقه، والغرض من كون[1] داعيًا لذلك هو حصول ذلك المتعلّق في الخارج، والغرض من حصوله في الخارج هو ما فيه من المصلحة.

---

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

في هذه الليلة[1] كرّر (دام ظلّه) ما نقله عن السيّد قدّس سرّه وذكر أنّه لم يسمعه منه، وإنّما نُقِلَ له ذلك عن تقريرات الأندرمانيّ[2] لدرسه، وأفاد أنّه قدّس سرّه لعلّه ذكره وجهًا في جملة الوجوه لمدخليّة التعبّد في المأمور به، لا أنّه مختاره.

في إشكال الميرزا على السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أورد عليه بأنّه لايمكن الالتزام به فقهًا؛ 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*.

هذا حال جميع الأوامر غير أنّ الأوامر التعبّديّة لما كان حصول المصلحة من متعلّقاتها متوقّفًا على التعبّد كان هذا القيد - أعني التعبّد - واقعًا في تمام الأغراض السابقة، ويكون الغرض من الأمر هو كونه داعيًا للإتيان بمتعلّقه بعنوان التعبّد، والغرض من ذلك هو حصول متعلّقه في الخارج بعنوان التعبّد، والغرض من ذلك هو ترتّب المصلحة المذكورة.

في تأييد كلام السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه

* **قلتُ**: تماميّة هذا الإيراد تتوقّف على كون ذلك العنوان داخلًا تحت القصد والاختيار، وإمكان التفكيك بين قصده وداعي التقرّب.

ولعلّ غرض السيّد قدّس سرّه هو دعوى الملازمة بينه وبين قصد التقرّب المدّعى كونه محقّقًا له، وأنّ ذلك العنوان غير داخل تحت القصد

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) لم أعثر على تقريره المذكور.

ثـمّ إنَّـه (دام ظلّـه) ذكـر بقيّـة الدواعـي، وأشـكل علـىٰ أخذهـا في المتعلّـق بـأنَّ الداعـي إنَّمـا يكـون علّـة لتعلّقًـا لإرادة المكلّـف بالفعـل، فلا يُعقـل أن يكـون متعلّقًـا للإرادة المنبعثـة عنـه، وإذا لـم يكـن متعلّـق الإرادة المكلّـف لـم يُعقـل أن يتعلّـق بـه أمـر الآمـر وإرادتـه، لأنَّ ذلـك إنَّمـا يتعلّـق بمـا تتعلّـق بـه إرادة المكلّـف.

والاختيـار، وأنَّـه يكفـي في تعلّـق الخطـاب بـه كـون مـا يحقّقـه مـن الإتيـان بالفعـل بداعـي التقـرّب مقـدورًا مـن دون حاجـة إلـىٰ كـون العنـوان المذكـور بنفسـه مقـدورًا ومقصـودًا للمكلّـف.

وحينئـذٍ فينحصـر الإيـراد عليـه بمـا نقلنـاه[1] عنـه (دام ظلّـه) ليلـة أمـس مـن أنَّـه إن كان ذلـك العنـوان بالنسـبة إلـىٰ داعـي التقـرّب مـن قبيـل العناويـن التوليديّـة كان تعلّـق الأمـر بأحدهمـا عيـن تعلّقـه بالآخـر، وحينئـذٍ فتعـود الإشـكالات السـابقة، وإن كان داعـي التقـرّب بالنسـبة إليـه مـن قبيـل المقدّمـات الإعداديّـة لـم يصـحّ أن يكـون متعلّقًـا للتكليـف.

ولـم يذكـره (دام ظلّـه) في مجلـس البحـث، وإنَّمـا أفـاده (دام ظلّـه) بعـد الفـراغ عـن البحـث عندمـا عرضـت بخدمتـه مـا حاصلـه: مـا تقـدّم مـن أنَّـه لعلّ غـرض السـيّد تدُمْ هـو دعـوىٰ الملازمـة، وعـدم دخـول العنـوان تحـت القصـد والاختيـار، وأنَّـه لا يعرفـه المكلّـف، وإنَّمـا هـو عنـوان واقعـيّ يعلمـه الله ولا يعرفـه المكلّـف، وإنَّمـا يمكنـه إيجـاده بإيجـاد مـا يلازمـه ويحقّقـه مـن الإتيـان بالفعـل بداعـي الأمـر والتقـرّب، انتهـىٰ.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٢) من هذا الجزء.

في تقريب دعوى المغايرة بالهويّة بين التعبّديّ التوصّليّ

ثمّ إنّه ذكر (دام ظلّه) ما تقدّم[١] من دعوىٰ المغايرة بالهويّة بين الأمر التعبّديّ، والأمر التوصّليّ، وذكر له تقريبين:

أحدهما*: أنَّ الأمر التعبّديّ ما جعل لأن يكون هو الداعي علىٰ الإتيان بالمتعلّق، والأمر التوصّليّ ما جعل لأجل التوصّل به إلىٰ حصول متعلّقه، فإن كان هناك من الدواعي الخارجيّة ما يدعو المكلّف علىٰ الإتيان بمتعلّقه كان ذلك كافيًا في سقوطه، وإن لم يكن له أحد الدواعي الخارجيّة كان الأمر المذكور داعيًا.

وأورد عليه:

أوّلًا: إنَّ مجرّد كون الداعي منحصرًا في الأمر، وعدم كونه منحصرًا فيه لا يُوجب الاختلاف بين الأمرين بالهويّة، لأنَّ ذلك خارج عن حقيقة الأمر.

وثانيًا: بأنَّ ذلك لا يتمّ فقهًا إلّا علىٰ مسلك صاحب الجواهر قدّس سرّه من حصر الدواعي في العبادات بداعي امتثال الأمر[٢].

---

* **قلتُ**: ولعلّ ما قيل من الفرق بينهما بكون النظر في الأمر التعبّديّ إليه نفسه، وفي التوصّليّ يكون النظر إلىٰ متعلّقه راجع إلىٰ هذا الوجّه[٣]، وإلّا فلا وجّه ولا معنىٰ لكون النظر إلىٰ نفس الأمر إلّا بمعنىٰ قصد الآمر التأمّر الذي يلزمه عدم اعتبار المصلحة في المتعلّق الذي هو علىٰ الظاهر خلاف مذهب العدليّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢/ ٨٧، و٩/ ١٥٥، وما بعدها.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

وثالثًا: بأنَّه مستلزم لتقدّم الشيء علىٰ نفسه رتبةً، حيث إنَّ مرتبة كون الأمر داعيًا علىٰ 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 أنَّه لا يجب علىٰ المكلّف تحصيّل المصالح، وإنَّما يجب علىٰ الآمر الحكيم أن يجعل أمره علىٰ نحو يكون محصّلًا لتلك المصالح، ولا يجب علىٰ العبد إلّا الإتيان بنفس ما تعلّق به الأمر، وحينئذٍ فلا يصحّ أن يكون نفس الأمر علىٰ نحو يكون موجبًا لتحصيل المصلحة علىٰ المكلّف، وإن لم يكن ذلك قيدًا في المتعلّق، بل كان قيدًا في نفس الأمر.

وإن كان المراد من الغرض في هذا المقام أمرًا آخر غير المصالح والمفاسد بأن يكون المراد أنَّ الغرض من الأمر التعبّديّ هو التعبّد به بأن يؤتىٰ بمتعلّقه بداعيه، والغرض من الأمر التوصّليّ هو مجرّد التوصّل به إلىٰ حصول متعلّقه وإن لم يكن حصوله بداعي الأمر، بحيث تكون جهة التعبّديّة الناشئة عن كون الغرض من الأمر هو

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٥) من هذا الجزء.

التعبّد به لاحقة لنفس الأمر، وهكذا الحال في جهة التوصّليّة، وحينئذٍ فيكون الغرض في الأوامر التعبّديّة أخصّ من متعلّق الأمر، بخلاف التوصّليّة؛ فإنَّ الغرض فيها يكون مساويًا للمتعلّق، أو إنَّه يكون أعمَّ منه.

ويرد علىٰ هذا التقريب ما أوردناه علىٰ التقريب الأوَّل من الإيرادات الثلاثة[1]، فإنَّ مجرّد كون الغرض من الأمر والفائدة المترتّبة عليه هو التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه لا يكون موجبًا لكون التعبّديّة من الجهات اللاحقة لنفس الأمر التعبّديّ علىٰ وجه يكون مغايرًا بالهويّة للأمر التوصّليّ.

ولو سلّم ذلك كان لازمه انحصار الدواعي في العبادات بداعي امتثال الأمر، ولو سلّم ذلك كان لازمه تقدّم الشيء علىٰ نفسه رتبة، حيث إنَّ التعبّد بالأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه متأخّر رتبة عن رتبة نفس الأمر، فلا يُعقل أن يكون متقدّمًا علىٰ نفسه بأخذه في هويّة نفس الأمر المفروض أنَّه سابق عليه في الرتبة*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّه لا وجه لكون الغرض من الأمر التعبّديّ هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه إلّا أنَّ المصلحة لا تحصّل بمجرّد الإتيان بمتعلّقه، وأنَّ حصولها منه يتوقّف علىٰ الإتيان به بداعي الأمر، فيكون الغرض عين المصلحة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٣) من هذا الجزء.

وقد عرفت فيما تقدم[١] أنَّه لا محصّل للغرض في هذا المقام إلّا المصلحة في المتعلّق، وإن كانت في البين أغراض مترتّبة إلّا أنَّها طوليّة، والغرض الأخير هو المصلحة، وعن تقيّده بتقييد تلك الأغراض الواقعة في طريق الوصول إليه، وحينئذٍ فيكون أحد وجهي التقريب الثاني راجعًا إلىٰ الوجه الآخر.

وأمّا التقريب الأوَّل فالظاهر رجوعه إلىٰ التقريب الثاني؛ فإنَّ كون الأمر التعبّديّ مجعولًا، لأن يكون هو الداعي علىٰ الإتيان بمتعلّقه عبارة أخرىٰ عن أنَّ الغرض منه ذلك - أعني كونه داعيًا -، وقد عرفت رجوع الغرض إلىٰ المصلحة، إلّا أن يكون الوجه الأوَّل راجعًا إلىٰ ما ذكرناه من المعنىٰ الثاني؛ لما قيل: من كون النظر في الأمر التعبّديّ إلىٰ الأمر نفسه[٢] الذي عرفت[٣] أنَّه خلاف مذهب العدليّة، فتكون جميع هذه الوجوه الثلاثة راجعة إلىٰ وجه واحدٍ، وهو أنَّ الغرض من الأمر التعبّديّ - أعني المصلحة المترتّبة علىٰ متعلّقه - لا تحصل إلّا بالإتيان بداعي الأمر.

نعم، لا يكون هذا موجبًا للاختلاف بين الأمرين بالهويّة، وإنَّما يكون اختلافًا في المصلحة المترتّبة علىٰ المتعلّق المعبّر عنها بالغرض.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/ ١٥٥، وما بعدها.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٩٣) من هذا الجزء.

المقدّمة الثالثة في مقتضى الأصل اللفظيّ

المقدّمة[١] **الثالثة**[٢] في أنَّ مقتضىٰ الأصل اللفظيّ هو كون الأمر تعبّديًّا، كما هو مختار صاحب الإشارات[٣]، أو كونه توصّليًّا، كما هو مختار شيخنا تغمّده فيما نقله عنه في التقريرات[٤] علىٰ ما هو ببالي، أو لا هذا ولا ذاك، كما هو الحقّ والمختار.

في أدلّة أصالة التعبّديّة

استدلّ صاحب الإشارات علىٰ ما اختاره من أصالة التعبّد بوجهين:

ثمّ إن كان المراد انحصار المصلحة بالإتيان به بداعي الأمر توجّه عليه الإشكال الفقهيّ المتقدّم لصحّة الاكتفاء ببقيّة الدواعي علىٰ مسلك غير صاحب الجواهر[٥]، وإن كان المراد أنَّ المصلحة تتوقّف علىٰ الإتيان به بداعي قربي وإن لم يكن ذلك هو داعي الأمر بخصوصه، لم يتوجّه عليه الإشكال المذكور.

نعم يتوجّه عليه أنَّه لا يجب علىٰ المكلّف تحصيل المصالح، وإنَّما يجب علىٰ الآمر الحكيم أن يكون أمره وافيًا بالمصلحة المطلوبة، وأمّا إشكال تقدّم الشيء علىٰ نفسه، فهو إنَّما يتوجّه إذا حصرنا الداعي الذي تتوقّف عليه المصلحة بداعي الأمر، وقلنا: إنَّ ذلك داخل في هويّة الأمر التعبّديّ، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تغمّده هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٣٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٦هـ).

(٢) كذا في النسختين، والصحيح (الأمر الثالث).

(٣) يُنظر: إشارات الأصول: ١/ ٥٦، وما بعدها.

(٤) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٥) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/ ١٥٥، وما بعدها.

الوجه الأوّل في كون الفعل بداعي الأمر

أحدهما: أنَّ الأمر حقيقته بعث إرادة العبد، وتحريكها نحو الفعل، فلا بُدَّ أن تكون إرادة العبد منبعثة عن الأمر، وهو معنىٰ كون الفعل بداعي الأمر.

وفيه أوّلًا: أنَّه لو تمّ هذا الاستدلال لكان مقتضاه انحصار الداعي في العبادات بداعي الأمر، كما هو مسلك صاحب الجواهر قدس سره[1]، وقد عرفت[2] ما فيه.

وثانيًا: أنَّ الأمر وإن كان محرّكًا لإرادة العبد نحو الفعل المأمور به، إلّا أنَّ نظر الآمر في هذه المرحلة إلىٰ الإرادة نظر آليّ، وإنَّما تمام المنظور إليه هو الفعل نفسه، فليس للآمر نظر استقلاليّ إلىٰ تلك الإرادة؛ كي يكون انبعاثها عن الأمر معتبرًا، وإذا لم يكن للآمر نظر استقلاليّ للإرادة، وكان النظر إليها نظرًا آليًّا، وكان المنظور إليه بالاستقلال هو الفعل نفسه؛ كان مجرّد إرادة العبد للفعل وصدوره عنه بإرادته كافيًا في موافقة ذلك الأمر، وإن لم تكن الإرادة المذكور منبعثة عن الأمر، بل كانت منبعثة عن شيء آخر غير الأمر.

والحاصل: أنَّ الأمر، وإن كان محرّكًا للإرادة نحو الفعل، وكان جعل الأمر من قبيل خلق الداعي إلىٰ المكلّف، إلّا أنَّ اعتبار كون الإرادة المذكورة منبعثة عن الأمر يحتاج إلىٰ عناية أخرىٰ، ونظر استقلاليّ إلىٰ تلك الإرادة.

---

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/ ١٥٥، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٨٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

ومن الواضح أنَّه لا يمكن للآمر أن ينظر في رتبة جعل أمره إلىٰ كونه محرّكًا للإرادة؛ لما عرفت فيما تقدّم[1] من أنَّ ذلك موجب لتقدّم الشيء علىٰ نفسه، فلا يمكن للآمر أن ينظر في رتبة جعل أمره إلىٰ كون ذلك الأمر محرّكًا للإرادة فضلًا عن نظره إلىٰ نفس الإرادة واعتبار انبعاثها عن الأمر.

وإن شئت فقل: إنَّ الأمر وإن كان محرّكًا للإرادة، إلّا أنَّ ذلك التحريك تحريك تشريعيّ نظير التحريك التكوينيّ في أنَّه لا يكون منظورًا إليه استقلالًا؛ كي يكون التحريك المذكور معتبرًا في الأمر، كما أنَّ الإرادة التي كان هذا الأمر محرّكًا لها نحو المراد لا تكون منظورًا إليها استقلالًا، وإنَّما المنظور الاستقلاليّ في جعل الأمر هو نفس ذلك المراد.

هذا تمام الكلام في إبطال الدليل الأوَّل ممّا استدلّ به صاحب الإشارات علىٰ مختاره من أصالة التعبّديّة*.

في تأييد كلام المحقّق الكلباسيّ قدّس سرّه

* **قلتُ**: قد يُقال: إنَّ صاحب الإشارات[2] لم يدّعِ أنَّ في لفظ الأمر دلالة علىٰ التقييد بكون انبعاث إرادة العبد عن الأمر؛ كي يُقال في ردّه إنَّ التقييد المذكور يحتاج إلىٰ النظر الاستقلاليّ إلىٰ إرادة العبد، وتحريك الأمر لها نحو المراد، والمفروض أنَّ النظر إلىٰ ذلك آليّ، والغرض منه التوصّل إلىٰ حصول المراد، وهو نفس الفعل، بل إنَّ ما يدّعيه صاحب

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: إشارات الأصول: ١/ ٥٦، وما بعدها.

الإشارات هو أنَّ الأمر لمّا كان محرّكًا لإرادة العبد نحو الفعل كان مقتضىٰ إطلاق هذا الأمر اعتبار كون الإرادة منبعثة عن الأمر؛ لأنَّ كفاية تعلّق الإرادة بالفعل وإن لم تكن منبعثة عن الأمر يحتاج إلىٰ عناية زائدة.

وهذا نظير ما تقدّم[1] من الأستاذ (دام ظلّه) من الاستدلال علىٰ اعتبار كون المتعلّق صادرًا بالإرادة، وعدم الاكتفاء بما يصدر عنه سهوًا أو غفلةً أو في حال النوم بأنَّ الأمر لمّا كان محرّكًا لإرادة العبد نحو المأمور به كان مقتضىٰ ذلك اعتبار كون الفعل صادرًا بالإرادة، وعدم الاكتفاء بما يصدر سهوًا وغفلة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنَّه بعد فرض كون النظر إلىٰ التحريك، وإلىٰ إرادة العبد نظرًا آليًّا، وأنَّ المنظور إليه استقلالًا إنَّما هو نفس الفعل، لا يكون التوصّليّ وحده محتاجًا إلىٰ العناية الزائدة؛ بل كما يكون ذلك محتاجًا إلىٰ العناية الزائدة يكون اعتبار التعبّد أيضًا محتاجًا إلىٰ العناية الزائدة، لأنَّ كلًّا منهما جهة زائدة علىٰ ما تضمّنه الأمر من النظر الاستقلاليّ إلىٰ حصول الفعل.

وأمّا اعتبار كون الفعل صادرًا بالإرادة في قبال ما يكون عن سهوٍ أو غفلةٍ، فإنَّما قلنا به من جهة كون الأمر تحريكًا للإرادة، فلا يشمل ما كان مجرّدًا عن الإرادة، وأين هذا من اعتبار كون تلك الإرادة منبعثة عن الأمر؟

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٥٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

وبالجملة: فإنَّ اعتبار نفس الإرادة إنَّما يكون من جهة أنَّ الأمر بعث وتحريك لها نحو الفعل، وهذا المقدار لا يحتاج في اعتباره إلىٰ أزيد ممّا يتكفّله إطلاق الأمر بطبعه - أعني كونه تحريكًا للإرادة نحو الفعل - بلا حاجة فيه إلىٰ النظر الاستقلاليّ للإرادة.

وهذا بخلاف اعتبار كون تلك الإرادة منبعثة عن الأمر؛ فإنَّه يحتاج إلىٰ عناية زائدة علىٰ أصل ما يتكفّله الأمر بصرف طبعه، ولا بُدَّ فيه من النظر الاستقلاليّ إلىٰ الإرادة.

ولكن قد يُقال: إنَّ المنظور إليه استقلالًا في الأمر إنَّما هو حصول الفعل من العبد، وقد حرّك إرادة العبد نحوه توصّلًا إلىٰ حصوله، فلا يكون النظر إلىٰ تحريك الإرادة، ولا إلىٰ الإرادة نفسها نظرًا استقلاليًّا، وإنَّما يكون النظر إليهما نظرًا عبوريًّا لأجل التوصّل بهما إلىٰ ما هو المنظور إليه بالاستقلال - أعني نفس الفعل - وحينئذٍ فكما أنَّ اعتبار كون الإرادة منبعثة عن الأمر يحتاج إلىٰ العناية الزائدة، والنظر الاستقلاليّ إليها، فكذلك اعتبار نفس الإرادة يحتاج إلىٰ العناية الزائدة، والمطلب مشكل يحتاج إلىٰ تأمّل.

والإنصاف: أنَّ كلًّا من الإرادة وكونها منبعثة عن الأمر لا يحتاج إلىٰ عناية زائدة، بل يكفي في اعتبار كلّ منهما نفس الأمر؛ فإنَّه بصرف طبعه يقتضي تحريك العبد نحو إرادة الفعل، ومقتضىٰ ذلك طبعًا هو تحرّك العبد نحو إرادة الفعل المذكور، وصيرورة إرادته ناشئة عن تحريك ذلك الأمر، كلُّ ذلك يقتضيه السير الطبعيّ في هذه السلسلة، وأنَّ الإرادة غير

المنبعثة عن تحريك الأمر والفعل الصادر عن غير إرادة كلّ منهما خارج عن هذه السلسلة، ويكون تقيّد المتعلّق بكونه صادرًا عن الإرادة، وكون الإرادة صادرة وناشئة عن تحريك الأمر من باب التقيّد الطبعيّ الذي يقتضيه طبع الأمر وإن لم يلحظه الآمر، فلا يتوجّه عليه حينئذٍ أنَّ النظر إلىٰ التحريك والإرادة نظر آليّ لا[1] ذلك إنَّما يرد لو كان المدّعىٰ هو التقييد لحاظيّ[2]، بل هو طبعيّ اقتضاه سير الأمر بصرف طبعه.

وبالجملة: أنَّ الأمر لمّا كان باعثًا ومحرّكًا إلىٰ الفعل كان الفعل بالطبع متقيِّدًا بكونه منبعثًا عنه، لأنَّ ذلك هو الواقع في سلسلة الأمر، وأمّا غيره فخارج عن هذه السلسلة لا يكتفىٰ به إلّا بدليل خارج، وحينئذٍ ينقلب الأصل اللفظيّ، بل الأصل العمليّ أيضًا، فتأمّل.

وبهذا البيان يظهر الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ فلا حاجة إلىٰ الالتزام بكون داعي الأمر قيدًا في متعلّقه؛ كي يكون موردًا للإيرادات المذكورة.

ورُبّما يشهد بذلك أو يؤيده: عدم الدليل الوافي علىٰ عباديّة شيء من العبادات[3] المذكورة، كما أنَّه لا يحتاج إلىٰ تعدّد الأمر؛ كي يلزم عليه كون داعي الأمر مأمورًا به بالأمر الثاني.

والمفروض: أنَّ ما هو من قبيل الدواعي يستحيل تعلّق الأمر به،

---

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

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

(٣) في نسخة الأصل عدم وضوح بمقدار ثلاث كلمات، وفي نسخة (ب) (من آية أو رواية).

كما عرفت[1] 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؛ فإنَّ الإطاعة التي يحكم بها العقل هي عبارة عن الانبعاث عن الأمر بالإتيان بمتعلّقه، وأمّا نفس الفعل بداعٍ آخر، أو الواقع سهوًا أو نسيانًا، فليس هو إلّا من قبيل الاكتفاء بغير المأمور به؛ لما عرفت من أنَّ البعث إلىٰ الفعل موجب قهريّ لتقيّد ذلك الفعل بالانبعاث عن ذلك، ففي جميع تلك الموارد لا يكون الاكتفاء به من باب أنَّه ينطبق عليه الفعل المأمور به، بل إنَّ الفعل بما أنَّه مأمور به لا ينطبق علىٰ تلك الأفعال، وغايته أنَّها تكون مسقطة للأمر باعتبار كونها وافية بمصلحة المأمور به أو رافعة لموضوع الأمر، ونحو ذلك من موجبات السقوط.

وللشيّخ تدثُّل في أخذ الأجرة علىٰ المستحبّات عبارة لا يمكن تفسيرها إلّا بما ذكرناه من أنَّ الفعل المستحب المأتي به بداعي الأجرة لا يكون مصداقًا للمستحب، فإن كان عباديًّا بطلت الإجارة عليه، وإلّا كانت الإجارة عليه صحيحة، غايته أنَّه لا يكون الفعل مصداقًا للمأمور به بما أنَّه مستحب، فراجعه[2].

كما إنَّ لازم ذلك هو عدم الاكتفاء في صحّة العبادة بالإتيان بها للمصلحة، أو لغير ذلك من الدواعي الإلهيّة غير الراجعة إلىٰ داعي

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كتاب المكاسب: ٢/ ١٤٢، وما بعدها.

الأمر، كما هو مذهب صاحب الجواهر تَدَّسُّ[1]، ولا بُعدَ فيه؛ فإنَّ الداعي هو الغاية المترتّبة علىٰ الفعل، فالعبد ينبعث عن الأمر لأجل ما يترتّب علىٰ ذلك من الامتثال، وإنَّما يريد الامتثال لأجل ما يترتّب عليه من الثواب، أو الفرار من العقاب، إلىٰ غير ذلك من الدواعي.

أمّا لو كان قصده نفس الثواب، أو نفس المصلحة بلا توسّط الامتثال فلا يبعد الحكم ببطلان عمله، ولو دلّ دليل علىٰ صحّته لزم الحكم بذلك لكنّه خارج عن مقتضىٰ نفس الأمر من الانبعاث عن الأمر، وكونه هو الداعي بمعنىٰ ما يترتّب عليه من الحصول علىٰ عنوان الامتثال؛ إذ لا معنىٰ للداعي إلّا العلّة الغائيّة، ويستحيل كون الأمر علّة غائيّة، وإنَّما العلّة الغائيّة هي امتثاله.

والحاصل: أنَّ 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 شاعرًا بأنَّ الفعل الذي يأتي به إنَّما هو انبعاث عن الأمر، ولازم ذلك قهرًا كون الامتثال علّة غائيّة لذلك الفعل، أمّا الإتيان بالفعل بداعي غاية أخرىٰ فهو خارج عن موضوع الإطاعة التي حكم بها العقل، ولا يكتفىٰ به إلّا بدليل خارج عن الأمر؛ لأنَّ ذلك لم يكن انبعاثًا عن الأمر، وإن كان المأتي مطابقًا للمأمور به إلّا أنَّ العقل لا يجتزي به ما لم يكن مصداقًا للإطاعة التي حكم

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/ ١٥٥، وما بعدها.

الوجه الثاني في الأدلّة السمعيّة

وأمّا دليله الثاني فهو الأدلّة السمعيّة، وأهمّ تلك الأدلّة الآية الشريفة، والحديث المستفيض.

أمّا الآية فهي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[1] دلّت علىٰ انحصار أوامره تعالىٰ بالعباديّ، ولا يعدل عن هذا العموم إلّا بمخصّص[2].

وفيه أوّلًا: أنّه لو تمّت دلالة الآية علىٰ ما ذكر لكان العموم مخصّصًا بالأكثر، فإنّ أغلب الواجبات في الشريعة توصّليّة.

وثانيًا: أنّ هذه الآية ليست في مقام حصر أوامره تعالىٰ بالتعبّديّات، بل هي في مقابل عبادة المشركين، كما يدلّ عليه ما قبلها[3]، فيكون الغرض منها نفي عبادة غيره تعالىٰ، لا أنّ أوامره منحصرة بالعباديّات.

وحاصل مضمونها: أنّهم ما أمروا لأن يعبدوا غير الله، وإنّما

بلزومها في كلِّ 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) سورة البيّنة: الآية ٥.

(٢) يُنظر: إشارات الأصول: ١/ ٥٦، وما بعدها.

(٣) وهي قوله تعالىٰ: ﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ﴾ سورة البيّنة: الآية ١.

أمروا لأن يعبدوه وحده مخلصين له الدين، فأين هذا ممّا نحن فيه؟

وأمّا الحديث الشريف فهو قوله ﷺ: **«إنّما الأعمال بالنيّات»**[١]، وجه الدلالة هو ما قدّمناه من الحصر لدلالته علىٰ عدم الاكتفاء بالأعمال إلّا بالنيّة، وهو معنىٰ كون العمل تعبّديًّا.

وفيه: ما أوردناه علىٰ الاستدلال بالآية الشريفة أوّلًا من أنّه موجب لتخصيص الأكثر.

وثانيًا: أنَّ مفاد هذا الحديث الشريف أنَّ الثواب علىٰ الأعمال إنّما يدور مدار النيّة، كما مثّل في بعض الروايات لذلك بالمجاهد القاصد وجه الله والجنة، والقاصد تحصيل المال والغنيمة، وأنَّ لكلٍّ منهما ما قصده*.

---

* ثمّ لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده (دام ظلّه) نقلًا عن صاحب الفصول لم نجده في كتابه، بل الذي ذَكَرَه في هذا الكتاب هو أصالة التوصّل، ونقل الاستدلال بالآية الشريفة والحديث الشريف عن العلّامة وأجاب عنه[٢].

ولعلّ القائل بأصالة التعبّد هو صاحب الحاشية، فإنَّ في كلامه بعض الإشعار بذلك، فراجعه في شرائط المكلّف به[٣].

وأمّا ما نقله عن الشيخ قدس سره، فلم أعثر عليه، وكلامه في القطع الإجماليّ في الرسائل[٤] ظاهر بخلاف ذلك، وما في التقريرات[٥] صرّح

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٨٣، كتاب الطهارة، ب٤، ح ٢١٨.

(٢) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٧٠.

(٣) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ٧١٤.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٧٧.

(٥) مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

وأمّا ما نقله في التقريرات[١] عن شيخنا تدّثُ من أصالة التوصّل، فالتعرّض له تفصيلًا يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنَّ الاحتمالات المقابلة بين الإطلاق والتقييد ثلاثة:

الأوَّل: أنَّها من قبيل السلب والإيجاب، فيكون الإطلاق عبارة عن عدم التقييد بقولٍ مطلق، سواء كان التقييد ممكنًا، أو لم يكن ممكنًا.

الثاني: أنَّها من قبيل العدم والملكة.

الثالث: أنَّها من قبيل الضدّين.

ومحصّل ذلك أنَّ الإطلاق عبارة عن كون الحكم واردًا في مورد

بخلافه، وإن كان في بعض عبائره اضطراب.

أفاد (دام ظلّه) أنَّ ما نقله عن صاحب الفصول كان اشتباهًا، وإنَّما هو صاحب الإشارات[٢]، وأمّا ما نقلناه عن الشيخ تدّثُ في التقريرات فصدر كلامه صريح في نفي الإطلاق في المقام، ومع ذلك فقد عبّر عند قوله: «والتحقيق... إلخ»[٣] بأنَّ ظاهر الأمر التوصّليّة، ولم يعلم المراد من هذا الظهور بعد منع الإطلاق.

وبالجملة: فلم يتحصّل لنا ما أراده بهذه العبارة[٤].

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٢) يُنظر: إشارات الأصول: ١/ ٥٦، وما بعدها.

(٣) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٤) وجدنا في نسخة الأصل عبارة لم يتّضح لنا محلّها، ونصّها: (أفاد (دام ظلّه) في بعض الليالي أنَّ بعض التقسيمات اللاحقة لمتعلّق التكليف لا يمكن أخذها فيه ولو بنتيجة الإطلاق، أو نتيجة التقييد، مثل «الإطاعة» و«العصيان»).

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، وعلىٰ كلٍّ واحدٍ من هذين الوجهين الآخرين لا بُدَّ من كون المورد قابلًا للتقييد.

غاية الأمر أنَّه 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 ثابتًا في مورد وجود القيد وفي مورد عدمه، كانت المقابلة بينهما مقابلة ضدّيّة.

والأوَّل* من هذين الوجهين هو مذهب المشهور.

والثاني من هذين الوجهين هو مذهب السلطان[1] ومن تأخّر

---

* لا يخفىٰ أنَّ هذا الذي رسمته من كون الأوَّل 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 إلىٰ مقدّمات الحكمة، فإنَّ ما حرّرته من أنَّ الاحتياج إليها مبنيٌّ علىٰ كون المقابلة ضدّيّة، ولو قلنا بأنَّها مقابلة العدم والملكة لما احتجنا في التمسّك في الإطلاق إلىٰ المقدّمات المذكورة، لم أضبطه عنه (دام ظلّه)، ولعلّ الذي أفاده هو عكس ذلك، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: حاشية السلطان علىٰ معالم الدين: ١٥٥.

عنه، ومنهم الشيّخ قدّس[١].

وعلىٰ أيّ حال فلا بُدَّ في جريان الإطلاق من أن يكون المورد قابلًا للتقييد، وعلىٰ ذلك[٢] ومنه يظهر الوجه في دلالة عدم ذكر القيد في مقام البيان علىٰ إرادة المطلق؛ إذ لو لم يكن المورد قابلًا للتقييد لا يكون عدم ذكر القيد دالًا علىٰ إرادة المطلق - ولو كان المتكلّم حكيمًا وكان في مقام البيان - لجواز أن يكون مراده المقيّد، ولكن لم يذكر القيد؛ لأنّه لا يمكنه التقييد، وعلىٰ مذهب المشهور يكون عدم ذكر القيد مع كون المورد قابلًا له كافيًا في تحقّق الإطلاق، وعلىٰ مذهب السلطان لا يكون ذلك كافيًا، بل لا بُدَّ من إثبات كون الحكم متحقّقًا 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 علىٰ أنَّ المتكلّم لو كان غرضه جعل الحكم في خصوص مورد القيد لبيّنه، فلمّا لم يُبيِّنه علمنا أنَّ مراده جعل الحكم في مورد القيد وعدمه، والشيخ قدّس اختار في ذلك الباب[٣] مذهب السلطان الذي قد عرفت أنَّ لازمه عدم جريان الإطلاق في المورد الذي لا يكون قابلًا للتقييد، بل قد عرفت أنَّ هذا لازم مذهب المشهور أيضًا من أن المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة.

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٢) كذا في النسختين.

(٣) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

وقد عرفت أنَّ ما نحن فيه لا يكون قابلًا للتقييد، فكيف صحّ له تدثُّ التمسّك على نفي اعتبار التعبّد وعلىٰ أصالة التوصّل بالإطلاق؟

ونظير ذلك ما صنعه في باب المقدّمة الموصلة من التمسّك بالإطلاق، وما صنعه في الاستدلال علىٰ اشتراك التكاليف بين العالم والجاهل بإطلاق أدلّة التكاليف، فإنَّ هذه الموارد الثلاثة ممّا يمتنع فيها التقييد.

ومقتضىٰ مختاره تدثُّ في باب المطلق والمقيّد عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في مورد يمتنع فيه التقييد، ولا يتمّ ما أفاده تدثُّ في هذه المقامات الثلاثة إلّا علىٰ الوجه الأوّل من وجوه المقابلة، وهو كونها من قبيل الإيجاب والسلب، وأنَّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد، وإن لم يكن المورد قابلًا له.

وحينئذٍ فالحقّ في مسألتنا هذه بناءً علىٰ ما نختاره في باب المطلق والمقيّد من مذهب السلطان، وتوقّف التمسّك بالإطلاق علىٰ إمكان التقييد هو سقوط الإطلاق عن أن يكون دليلًا علىٰ أصالة التوصّل، كما أنَّه قد اتّضح لك فساد ما استدلّ به لإصالة التعبّد، فالمختار حينئذٍ هو عدم نهوض الأصول اللفظيّة علىٰ شيء من التوصّليّة والتعبّديّة، وعليه فينحصر الأمر في مقام الشكّ في الرجوع إلىٰ ما تقتضيه الأصول العمليّة.

المقدّمة الرابعة في التمسّك بالإجزاء العقليّ

المقدّمة[١] **الرابعة**[٢]: فيما أفاده الشيّخ تغمّده فيما نقله[٣] عنه في التقريرات من التمسّك على أصالة التوصّليّة بالإجزاء العقليّ[٤].

فنقول: لا ريب في حكم العقل بالإجزاء، وسقوط الأمر عند الإتيان بمتعلّقه بجميع ما له دخل فيه من الإجزاء والشرائط الداخلة والخارجة.

ولكنّ عمدة الكلام في تحقّق ذلك الحكم العقليّ عند الإتيان بنفس المتعلّق مع الشكّ في مدخليّة قصد التقرّب فيه، والمفروض أنَّ عدم التقييد لا يمكن أن يكون مزيلًا لهذا الشكّ؛ لما عرفت من عدم إمكان أخذ المتعلّق المذكور مقيّدًا بقصد التقرّب، سواء فسّر بداعي الامتثال، أو ببقيّة الدواعي التي يجمعها كون العمل لله تبارك وتعالىٰ.

وبعد الفراغ عن عدم التقييد بالقيد المزبور، فلو فرض أنَّ الغرض كان متعلّقًا بالعمل المقيّد بهذا القيد، بحيث كان للإتيان بالفعل بذلك الداعي مدخليّة في حصول الغرض، لم يكن تعلّق الأمر بنفس العمل وافيًا بتحصيّل الغرض، بل لا بُدَّ من أمر آخر يتعلّق بالإتيان بذلك المتعلّق بداعي أمره الذي تعلّق به، فيكون الأمر الثاني متمّمًا للجعل، حيث إنَّ الجعل الأوّل لمّا لم يكن وافيًا بغرض المولىٰ لزمه الجعل الثاني؛ ليكون المجموع وافيًا بتحصيل

---

(١) أرّخ المقرر تغمّده هذا المقطع من البحث الأربعاء: (غرّة ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٢) كذا في النسختين.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (نُقِل).

(٤) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

غرضه، ويكون المتحصّل من الجعلين منتجًا نتيجة التقييد، لا أنَّ ذلك عبارة عن التقييد؛ لما عرفت[1] من عدم إمكانه.

وهذا مطلب سيّال في كلِّ ما يكون الجعل الواحد غير وافٍ بتحصيل غرض لمولىٰ؛ فإنَّه يحتاج إلىٰ الجعل الثاني، ويكون الجعل الثاني متمّمًا للجعل الأوَّل، سواء كان غرضه متعلّقًا بالمقيّد، أو كان متعلّقًا بالمطلق، ويكون المتحصّل من الجعلين منتجًا نتيجة التقييد، أو يكون منتجًا نتيجة الإطلاق، كما في مسألة العلم والجهل بالحكم، فإنَّ الغرض إذا فرض تعلّقه باختصاص التكليف بخصوص العالم به، والمفروض أنَّه لا يمكن جعل التكليف المذكور متوجّهًا إلىٰ خصوص العالم به، لم يكن للمولىٰ بُدّ من تحصيل غرضه بجعلين:

أحدهما جعل التكليف علىٰ عنوان المكلّف المعرّىٰ 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 أنَّ ذلك هو عين التقييد، ولو فرض أنَّ غرضه تعلّق بإطلاق ذلك التكليف وتحقّقه في حقّ الجاهل والعالم، والمفروض عدم إمكان الإطلاق من هذه الجهة، فلا بُدَّ للمولىٰ في تحصيل غرضه المذكور من جعلين:

أحدهما: جعل نفس التكليف، **والآخر** إشراك الجاهل مع العالم

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٥) من هذا الجزء.

في ذلك التكليف وهو ما يدلّ علىٰ الاشتراك، ويكون نتيجة هذين الجعلين هي نتيجة الإطلاق، وهكذا الحال في كلّ ما لا يكون الجعل الواحد وافيًا بتحصيل غرض المولىٰ، وما نحن فيه من هذا القبيل*.

في بيان حال الأمر بالغسل لصوم الغد

* **قلتُ**: إنَّ مجرّد كون الأمرين ناشئين عن ملاكٍ واحدٍ لا يُوجب كون الثاني منتجًا نتيجة التقييد، بل إنَّ الأمر الأوَّل يسقط بمجرّد الإتيان بمتعلّقه؛ إذ لا وجّه لبقائه إلّا عدم وفائه بالغرض، فيعود المحذور الذي أورده في الكفاية[1] أمّا وجوب الغسل ليلًا بالنسبة إلىٰ من وجب عليه الصوم في غدٍ، فهو وإن كان بمتمّم الجعل، وكان هو ووجوب الصوم ناشئين عن ملاكٍ واحد، إلّا أنَّ أصل وجوب الصوم متعلّق بالصوم عن طهارة.

غاية الأمر أنَّ ملاك ذلك الوجوب لمّا كان حصوله واستيفاؤه متوقّفًا علىٰ الأمر بالغسل قبل الفجر، ولم يكن الأمر الغيريّ المقدّميّ وافيًا بتحصيل الغسل قبل الفجر؛ لعدم تحقّق وجوب الصوم قبل الفجر؛ لعدم حصول شرطه قبيل الفجر، كان من اللازم علىٰ الحكيم أن يأمر بالغسل نفسيًّا قبل الفجر تحصيلًا لذلك الملاك المتوقّف علىٰ كون الصوم عن طهارة من الجنابة، لا أنَّ وجوب الغسل نفسيًّا يكون منتجًا نتيجة التقييد.

وبالجملة: أنَّ عدم صحّة الصوم بلا غسل لم يكن من جهة أنَّ وجوب الغسل نفسيًّا قبل الفجر الذي هو متمّم الجعل بالنسبة إلىٰ وجوب الصوم يكون منتجًا لتقييد الصوم بالغسل، بل إنَّ عدم صحّته من جهة أنَّ الصوم المأمور به بالأمر الأوَّل مقيّد بالطهارة من الجنابة، وأنَّ وجوب الغسل الذي هو متمّم الجعل إنَّما احتجنا إليه لتصحيح وجوب

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٦، وما بعدها.

الغسل للصوم قبل حصول شرط وجوبه؛ لما عرفت من عدم معقوليّة وجوب المقدّمة قبل حصول شرط وجوب ذيها، لا لأجل أن يكون منتجًا نتيجة التقييد في وجوب الصوم، بل إنَّ وجوب الصوم في حدّ نفسه كان متعلّقه مقيّدًا بالطهارة، فتأمّل.

فيكون الأمر الثاني لأجل التمكّن من استيفاء القيد، لا أنَّه موجب للتقييد، ولا هو منتج نتيجة التقييد، ولأجل ذلك نقول: إنَّه أمر نفسيّ، لكنّه بالغير يعني أنَّه ناشٍ عن صلاح في غيره، لا عن صلاح في نفس متعلّقه.

ثمّ إنَّ تقييد الفعل العباديّ بكونه بداعي الأمر وإن كان غير معقول، إلّا أنَّه ما المانع من كون التقييد هو نفس عنوان التقرّب بأن يُقال: «صلِّ متقرّبًا»، غايته أنَّ المكلّف في مقام الامتثال يأتي بالصلاة بداعي الأمر، أو بداعي الثواب، أو بداعٍ آخر من الدواعي المصحّحة لكونها عبادة، ويكون إتيانها بأحد تلك الدواعي محقّقًا لما اعتُبر فيها من عنوان التقرّب.

وبالجملة: أنَّ عنوان التقرّب إليه تعالىٰ لا يكون في حدّ نفسه متوقّفًا علىٰ الأمر، بحيث إنَّه يكون أخذه فيها في مقام تعلّق الأمر بها محالًا، وإن كانت محقّقات ذلك العنوان متوقّفة عليه، فتأمّل، فإنَّ من جملة تلك المحقّقات هو الإتيان بها بداعي الأمر، وهو وإن لم يكن بنفسه قيدًا في المأمور، بل هو محقّق لما هو القيد - أعني قصد التقرّب - إلّا أنَّه لا يتمكّن منه المكلّف لتوقّفه علىٰ تعلّق الأمر بذات الصلاة، والمفروض: أنَّه لم يتعلّق الأمر بذاتها، وحينئذٍ فيسجل إشكال الكفاية في عدم القدرة علىٰ تحصيل ذلك القيد[1]، فراجع وتأمّل.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٦، وما بعدها.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ كون الجعل الثاني إنَّما يكون متمّمًا للجعل الأوَّل ويكون مجموعهما منتجًا نتيجة التقييد إذا كانا معًا ناشئين عن ملاكٍ واحدٍ لكي يكون هناك غرض واحد يتوقّف تحصيله علىٰ كلا الجعلين.

أمّا إذا كان لكلٍّ واحدٍ من الجعلين ملاك مستقلّ، وغرض مستقلّ لم يكن الثاني متمّمًا للجعل الأوَّل ومنتجًا نتيجة التقييد، بل كانا من قبيل التكليف في تكليف، والواجب في واجب، بحيث إنَّه لو أتىٰ بالواجب الأوَّل سقط أمره ولغىٰ الأمر الثاني لبقائه بلا موضوع، غاية الأمر: أنَّه يعصي في عدم امتثاله للأمر الثاني.

وأمّا ما رُبّما يُقال: من أنَّه في صورة عدم وفاء الجعل الأوَّل بحصول الغرض لا حاجة إلىٰ الجعل الثاني، لحكم العقل بعدم سقوط الأمر عند عدم حصول الغرض، وإلزام العقل بإسقاط الأمر بالإتيان بما يتوقّف عليه حصول الغرض، من دون حاجة إلىٰ الجعل الثاني للاكتفاء عنه بالحكم العقليّ المذكور[1].

ففيه: أنَّ العقل إنَّما وظيفته الإدراك وليس هو مشرّعًا، وغاية ما يدركه العقل في هذا المقام أنَّ الأمر الأوَّل لا يفي بتحصيل ما هو الغرض، وليس من شأنه أن يجعل علىٰ المكلّف لزوم الإتيان بما يتوقّف عليه حصول الغرض؛ إذ لا ريب أنَّ المكلّف إنَّما يلزمه الإلزام الشرعيّ وليس للعقل أن يلزمه بامتثال ما لم يأمر به الشارع.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٧.

نعم فيما لم يكن الجعل الأوّل وافيًا بتمام الغرض كان على الآمر العالم الحكيم أن يوجّه التكليف إلى العبد على نحو يكون وافيًا بغرضه، ولو بما ذكرناه من الجعلين.

أما إذا فرض أنّه لم يجعل إلّا الجعل الاوّل، فلا يحكم العقل على 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 أيضًا، 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 استنادًا 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

---

* **قلتُ**: نعم في مقام الشكّ في حصول الغرض بمجرّد الإتيان بمتعلّق الجعل الأوّل لا بُدَّ من الركون إلى البراءة في نفي الجعل الثاني، انتهى.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٢) من هذا الجزء.

الفراغ عن أخذ تلك النتيجة يكون الإتيان بما يطابقها موردًا لحكم العقل بسقوط الأمر.

فيما ذكره الشيخ الأنصاريّ لاعتبار التعبّديّة

ثمّ إنَّ[1] الشيخ تدثّل ذكر لاعتبار التعبّديّة وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك من جهة الغرض، وتوقّف حصوله على الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر.

والثاني: تعدّد الأمر على نحو يكون الأمر الثاني متمّمًا للجعل[2].

أمّا ما أفاده تدثّل من الوجه الأوّل فلا يخفى ما فيه، وقد تقدّم[3] الكلام عليه.

وتوضيحه: أنّه إمّا أن يكون مراده من الغرض هو المصلحة، أو يكون المراد به شيئًا 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 بداعٍ قربي وإن لم يكن هو داعي الأمر، بل كان مجرّد كونه له تعالى بأحد الوجوه المتقدّمة التي أنهاها في شرح اللّمعة إلى عشر[4]، والجامع هو الإتيان به له تبارك

---

(١) أرّخ المقرر تدثّل هذا المقطع من البحث السبت: (٤ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٩٤) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١/ ١١١.

وتعالىٰ، كما يدلّ عليه بعض الروايات الدالّة علىٰ أنّه إذا كان بنيّةٍ صالحةٍ يريد بها ربّه.

وأمّا الكبرىٰ، فلإنَّ كون الغرض التعبّد بالأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه إن كان من جهة توقّف حصول المصلحة علىٰ ذلك كان راجعًا إلىٰ المصلحة، وإن كان المراد به شيئًا آخر غير المصلحة فهو أمر غير معقول، ولا دليل علىٰ اعتباره، فالعمدة هو المصلحة.

ولا ريب في أنَّ ترتّبها علىٰ الإتيان بالفعل بداعي التقرّب لا يكون من قبيل العناوين التوليديّة، بل يكون الفعل المذكور بالنسبة إليها من قبيل المقدّمات الإعداديّة.

وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون لازمة التحصيّل علىٰ المكلّف؛ لعدم دخولها تحت قدرته واختياره؛ لما عرفت غير مرّة في المائز بين المقدّمات الإعداديّة والعناوين التوليديّة، وأنَّ ما كان من القبيل الثاني يكون داخلًا تحت اختيار الفاعل ويصحّ تعلّق إرادته به، فيمكن أن يتعلّق به الأمر ويقع متعلّقًا للعقود والإيقاعات، ويمكن أخذه شرطًا في المعاملات، ويصحّ عليه الإجارة والجعالة، وأنَّ ما يكون من القبيل الأوّل لا يصحّ أن يدخل تحت شيء من هذه الأمور.

وبعد الفراغ عن كون الإتيان بالفعل بالداعي القربيّ بالنسبة إلىٰ ما يترتّب عليه من المصلحة التي هي عبارة عن الغرض من قبيل المقدّمات الإعداديّة، وأنَّه لا يصحّ أن تكون المصلحة لازمة التحصيّل علىٰ المكلّف، لعدم دخولها تحت قدرته واختياره، وإنَّما يكون الداخل تحت قدرته واختياره هو مقدّمتها الإعداديّة - أعني

الإتيان بالفعل بالداعي القربيّ - فهذا هو الذي يمكن أن يتعلّق به الأمر، ويكون لازم التحصيل علىٰ المكلّف، فإن أمر به الشارع لزم اتباع أمره، وإلّا لم يجب علىٰ المكلّف تحصيله، وإنَّما يجب عليه تحصيل ما أمر به دون ما لم يتعلّق به الأمر.

ودعوىٰ أنَّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض إنَّما تسلم فيما إذا أمر الشارع علىٰ وجه يكون أمره محصّلًا لغرضه، أمّا إذا لم يكن في البين أمر شرعيّ فلا يكون العقل مشرعًا، ولا نبيًّا مرسلًا، وإنَّما وظيفته الإدراك والحكم بلزوم الإطاعة والانقياد لما أمر به الشارع دون ما لم يأمر به وإن تعلّق به غرضه، لأنَّ العهدة عليه في تحصيل الغرض علىٰ وجهه يكون أمره محصّلًا لغرضه لا علىٰ المكلّفين.

وحينئذٍ فلو فرض أنَّ غرض الشارع تعلّق بهذا الفعل، لكن لا مطلقًا، بل مقيّدًا بداعٍ قربيّ، فهذا الغرض وإن لم يمكن له أن يستوفيه بجعلٍ واحدٍ؛ لما عرفت فيما تقدّم[1] من الإشكالات السابقة، إلّا أنَّه يمكنه أن يستوفيه بجعلين بأن يجعل أمرًا متعلّقًا بنفس الفعل، وآخر متعلّقًا بالإتيان به بداعي الأمر الأوَّل، أو بداعٍ قربيّ - أيّ داعٍ كان من الدواعي الآنفة الذكر - ويكون ذلك منتجًا نتيجة التقييد، لا أنَّه من قبيل الواجب في واجب؛ لما عرفت من الفرق بين القبيلين[2].

وإنَّ حاصل الفرق هو صدور الأمرين المذكورين في الأوَّل عن ملاكٍ وغرضٍ واحد، وفي الثاني عن ملاكين وغرضين.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٧٦- ٣٨٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤١٥) من هذا الجزء.

وبذلك يندفع ما يُقال* على تصوير التعبّديّة بما أفاده الشيخ قدس سره[١] من الجعلين بأنَّ الأمر الأوَّل إن سقط بمجرّد الإتيان بمتعلّقه بقي الأمر الثاني لغوًا لا موضوع له، وإن لم يسقط بذلك كان عدم سقوطه من جهة عدم حصول الغرض، وأنَّ العقل حاكم بأنَّه ما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، وإذا كان العقل حاكمًا بذلك فلا حاجة إلى الجعل الثاني[٢].

وفيه: ما عرفت من أنَّ الأمر الأوَّل لا يسقط بمجرّد الإتيان بمتعلّقه، ولكن لا من جهة حكم العقل بأنَّه يلزم تحصيل الغرض، بل من جهة الأمر الثاني الذي يكون بضميمة الأمر الأوَّل منتجًا نتيجة التقييد، فإنَّ ذلك الأمر الثاني هو الملزم للمكلّف بأن لا يكتفي في امتثال الأمر الأوَّل بالإتيان بمتعلّقه مجرّدًا، بل لا بُدَّ من الإتيان به بداعي الأمر، أو بداعٍ قربيّ، فصار الحاصل في تصوير الأمر العباديّ أنَّه يكون ناشئًا عن مصلحة وغرض متعلّق بالفعل المقيّد بداعٍ قربيّ، ولكن هذا الغرض لا يمكن للآمر أن يستوفيه بأمرٍ واحدٍ لما تقدّم[٣] من الإشكالات، فلا بُدَّ له من أن يستوفيه بأمرين يتعلّق أحدهما بنفس الفعل، والآخر بالإتيان به بداعي

---

* ما أورد به في الكفاية[٤].

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول ١/ ١٠٧.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٧٦- ٣٨٠) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول ١/ ١٠٧.

ذلك الأمر الأوّل أو بداعٍ آخر من الدواعي السابقة، ويكون الأمر الثاني متمّمًا للأمر الأوّل في استيفاء الغرض والمصلحة.

وهذا هو الوجه الثاني ممّا أفاده الشيخ تدّثُ[1].

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 كاشفًا عن أنَّ غرضه كان متعلّقًا بذلك الفعل، وأنَّ ذلك الأمر كان بنفسه وافيًا بتمام غرضه؛ إذ لو كان غرضه متعلّقًا بالفعل المقيّد بداعي التقرّب لم يكن الأمر المذكور وافيًا 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 كاشفًا عن أنَّ غرضه كان متعلّقًا بذلك الفعل بنفسه، وإنّ ذلك الأمر كان بنفسه وافيًا 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 تدّثُ من توجيه الأمر العباديّ بما أفاده من تعدّد الأمر.

ولكن بقي إشكال وحاصله: أنّا قد تقدّم منّا[2] أنَّ الداعي لا يُعقل أن يكون متعلّقًا لإرادة المكلّف؛ لأنّه عبارة عن المحرّك للإرادة نحو المراد، فهو سابق في الرتبة علىٰ الإرادة، فكيف يُعقل أن يكون متعلّقًا لها؟ وإذا لم يكن متعلّقًا لإرادة المكلّف لم يصحّ أن يتعلّق به الأمر؛

---

(١) يُنظر: مطارح الأنظار: ١/ ٣٠٣.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٨٢) من هذا الجزء.

لأنَّه إنَّما يتعلّق بما تتعلّق به إرادة المأمور.

وحينئذٍ، فنقول: إنَّ الأمر الأوَّل فيما نحن فيه تعلّق حسب الغرض بنفس الفعل، والأمر الثاني تعلّق بالإتيان به بداعي التقرّب، ففي الحقيقة يكون الأمر الأوَّل متعلّقًا بنفس الإتيان بالمتعلّق، والأمر الثاني تعلّق بأن يكون ذلك الإتيان بداعي التقرّب، فيكون الأمر الثاني متعلّقًا بداعي التقرّب، وقد عرفت[1] أنَّه غير داخل تحت الإرادة، فكيف صحّ تعلّق الأمر به؟

ويمكن الجواب عنه بأنَّه داخل تحت الاختيار والإرادة ولو بواسطة الرياضة النفسيّة بتصوّر ما يترتّب علىٰ وجوده من الطاعة والانقياد، وعلىٰ تركه من العصيان، وما ذكرناه من أنَّه غير داخل تحت الإرادة المراد منه أنَّه غير داخل تحت الإرادة التي يكون هو الداعي إليها؛ لكونها معلولة له، لا أنَّه لا يكون داخلًا تحت الإرادة بقولٍ مطلق، بمعنىٰ أنَّه ليس من الأمور الاختياريّة*.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه بناءً علىٰ ذلك يكون في الامتثال في العبادات إرادتان للعبد؛ إحداهما متعلّقة بنفس الفعل، والأخرىٰ متعلّقة بالداعي، كما أنَّ هناك إرادتين تشريعيّتين؛ إحداهما متعلّقة بنفس الفعل، والأخرىٰ بأن يكون الأمر المذكور داعيًا للإتيان به، ومن الواضح؛ أنَّه ليس في ناحية العبد إلّا إرادة واحدة متعلّقة بنفس الفعل، غايته أنَّها كانت بداعي الأمر.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٤) من هذا الجزء.

ملخّص في احتياج التعبّديّ إلى جعلين، والتوصّليّ إلى واحد

فقد تلخّص[1] لك من جميع ما تقدّم أنَّ الواجب التعبّديّ يحتاج إلىٰ جعلين، والتوصّليّ يكفي فيه الجعل الواحد، ويعبّر عن الأوَّل بنتيجة التقييد، وعن الثاني بنتيجة الإطلاق، فإنَّ الغرض إذا كان علىٰ وجه لا يكفي فيه الجعل الواحد لا بُدَّ للمولىٰ في تحصيله من الجعل الثاني، ويكون هذا الجعل الثاني متمّمًا للجعل الأوَّل في استيفاء ما بقي من الغرض، ويكون هذا الجعل الثاني منتجًا نتيجة التقييد، كما فيما نحن فيه، وكما في مسألة الغسل قبل الفجر لمن وجب عليه صيام ذلك اليوم، فإنَّ الغرض لمّا تعلّق بالصوم عن طهارة

فالأولىٰ أن يُجاب عن هذا الإشكال؛ بأنَّه إن كان المراد من الإشكال المزبور هو دعوىٰ كون الداعي علىٰ إرادة الفعل غير مقدور للعبد.

كان الجواب عنه بمنع كونه غير اختياريّ، بل هو اختياريّ ولو بواسطة ما أفاده تدّثُ من الرياضة النفسيّة، ولو التزمنا بخروج ذلك عن الاختيار لانسدّ باب الأوامر العباديّة بالمرّة حتّىٰ لو قلنا: إنَّ لزوم الإتيان بداعي الأمر كان بحكم العقل، إذ العقل لا يكلّف بغير المقدور، وبما هو خارج عن الاختيار.

وإن كان المراد منه هو أنَّه لا بُدَّ في الأمر من كونه داعيًا علىٰ الإرادة، والمفروض أنَّ الأمر الثاني ليس كذلك، كان الجواب عنه أنَّ ذلك إنَّما هو في الأوامر المتعلّقة بنفس الفعل كالأمر الأوَّل، أمّا ما يتعلّق بنفس الإرادة أو بأحد دواعيه فلا يكون الأمر في مثل ذلك داعيًا لإرادة العبد، فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث في يوم الأحد: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

من الحدث الأكبر، وكان ذلك الغرض لا يمكن استيفاؤه بإيجاب الصوم المقيّد؛ لأنَّه مستلزم لوجوب المقدّمة وهي الغسل قبل وقت ذيّها - أعني الصوم -؛ فإنَّه 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 متمّمًا للجعل الأوّل في تحصيل الغرض ومنتجًا نتيجة التقييد، لكنّ الإيجاب المذكور المجعول بهذا الجعل الثاني إنَّما يكون إيجابًا غيريًّا، بخلاف الإيجاب المجعول ثانيًا فيما نحن فيه فإنَّه نفسيّ.

وقد يكون الإيجاب الثاني طريقيًّا للتحرّز عن الوقوع في مخالفة التكليف المجعول أوَّلًا، كما في إيجاب الاحتياط المجعول في باب الدماء والفروج؛ فإنَّه لمّا تعلّق غرضه بالاجتناب عن المحرّم منها بقولٍ مطلق حتّىٰ في مقام الجهل بها وعدم العلم، ولم يمكن أن يكون مجرّد جعل التحرّيم وافيًا بهذا الغرض -لحكم العقل بعدم لزوم التحرّز عند عدم العلم- استوفاه بالجعل الثاني الذي هو إيجاب الاحتياط، ويكون هذا الجعل الثاني منتجًا نتيجة الإطلاق.

وهكذا الحال في الأوامر في باب الطرق والأمارات، ومن ذلك وجوب الفحص، ووجوب التعلّم إلىٰ غير ذلك من الأوامر الطريقيّة التي يكون الغرض من جعلها هو التحرّز عن مخالفة الواقع، إمّا مطلقًا -كما في مسألة الدماء والفروج- وإمّا في خصوص مرتبة من

الجهل-كما في وجوب الفحص والتعلّم- ومنه أيضًا ما يرجع إلىٰ حفظ القدرة.

وهذا باب واسع تترتّب عليه ثمرات مهمَّة، والضابط فيه هو ما ذكرناه من عدم كون الجعل الأوَّل وافيًا بالغرض، وإمكان استيفاء ما بقي من الغرض بالجعل الثاني.

ثمّ نقول فيما نحن فيه: إنَّه إذا كان الآمر بصدد تحصيل تمام غرضه، وكان في مقام البيان من هذه الجهة، فإن صدر منه الجعل الثاني كان ذلك الأمر تعبّديًّا، وكان من قبيل نتيجة التقييد، وإن لم يصدر منه الجعل الثاني كان الأمر توصّليًّا، وكان من قبيل نتيجة الإطلاق، فيكون ما نحن فيه كسائر المطلقات والمقيّدات في أنَّه إن ثبت التقييد أخذ به، وإلّا فإن كان في مقام البيان أخذ بالإطلاق.

غاية الأمر أنَّ الإطلاق والتقييد الاصطلاحيّين يكونان في رتبة نفس الجعل الأوَّل، وفيما نحن فيه يكون الإطلاق والتقييد متأخّرًا عنه في الرتبة، فإن صدر منه الجعل الثاني في الرتبة الثانية عن الجعل الأوَّل 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 إلىٰ ما تقتضيه الأصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال علىٰ ما هو محلّ النزاع في مسألة الأقلّ والأكثر.

وقد يفرّق بين ما نحن فيه وبين مسألة الأقلّ والأكثر، فيقال فيما نحن فيه بلزوم الرجوع إلىٰ الاحتياط والاشتغال، وإن قلنا

بتلك المسألة بالبراءة، ويقرّب ذلك بأحد وجوه:

أحدها: أنَّ الشكّ في اعتبار داعي التقرّب يكون موجبًا للشكّ في حصول الغرض بدونه، ومع الشكّ في حصول الغرض يكون المرجع هو الاشتغال دون البراءة.

ثانيها: أنَّه مع الشكّ في ذلك يكون موجبًا للشكّ في سقوط الأمر، ومع الشكّ في ذلك يحكم العقل بلزوم الإتيان بذلك الداعي، وعدم الاكتفاء بمجرّد الفعل.

ثالثها: أنَّ الشكّ في ذلك يكون موجبًا للشكّ في حصول المصلحة، ومع الشكّ في حصولها يكون العقل ملزمًا بما يقطع معه في حصولها.

ولا يخفىٰ ما في هذه الوجوه؛ فإنَّها مبنيّة علىٰ ما تقدّم[1] من الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ من جهة الغرض، أو من جهة حكم العقل بالاجتزاء بمجرّد الفعل في الثاني دون الأوَّل، أو من جهة المصلحة وتوقّفها في الأوَّل علىٰ قصد التقرّب دون الثاني.

وقد عرفت[2] فساد كلٍّ واحدٍ من هذه المباني، وأنَّ الحقّ هو أنَّ الفرق بينهما بأنَّ التعبّديّ يحتاج إلىٰ أمرين، والتوصّليّ لا يحتاج إلّا إلىٰ أمرٍ واحد، وعليه فمع الشكّ في الأمر الثاني يكون المرجع هو البراءة.

ثمّ إنَّه بعد الغض عمّا تقدّم من فساد كلٍّ واحدٍ من تلك المباني

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٨)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٦٤، و٣٨٠، و٣٨٤) من هذا الجزء.

لو فرض أنَّ الفرق بين الأمرين من ناحية الغرض، أو من ناحية المصلحة، لم يكن وجه للفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة الأقلّ والأكثر؛ فإنَّ تلك المسألة أيضًا يكون الشكّ فيها موجبًا للشكّ في حصول الغرض أو المصلحة مع عدم الإتيان بالجزء المشكوك، فينبغي أن يُقال فيها بالاشتغال أيضًا، مضافًا إلىٰ أنَّ الأغراض والمصالح ممّا لا يجب تحصيلها علىٰ المكلّف؛ لعدم دخولها تحت قدرته واختياره، وإنَّما يكون المقدور له هو نفس الفعل الخارجيّ الذي هو مقدّمة إعداديّة لها.

ولو أغضي النظر عن ذلك وسلّم أنَّ ترتّب تلك المصالح علىٰ تلك الأفعال من قبيل العناوين الثانويّة التوليديّة، وكانت تلك الأفعال الخارجيّة محقّقات لما هو المطلوب، أعني تلك المصالح التي فرض أنَّها عناوين ثانويّة توليديّة مترتّبة عليها كان الشكّ حينئذٍ من قبيل الشكّ في المحقّق والمرجع فيه الاحتياط سواء كان محقّقًا شرعيًّا، أو كان محقّقًا غير شرعيّ بعد فرض كون الأمر متعلّقًا بذلك العنوان البسيط الذي يكون الفعل الخارجيّ محقّقًا له، ورُبّما فصل في المحقّق بين أن يكون شرعيًّا، أو يكون غير شرعيّ، فالتزم في الأوّل بالرجوع إلىٰ البراءة من اعتبار ما شكّ في مدخليّته في تحقّق ذلك المطلوب - أعني العنوان البسيط - كما في أفعال الوضوء بالنسبة إلىٰ عنوان الطهارة لو فرض تعلّق الأمر بذلك العنوان دون نفس الأفعال المذكورة؛ فإنَّه لو شكّ في اعتبار المضمضة - مثلًا - في تلك الأفعال في ترتّب ذلك العنوان عليها لأمكن الرجوع إلىٰ أصالة

البراءة من اعتباره فيها.

وهذا بخلاف المحقّق غير الشرعيّ؛ فإنّه لا يمكن الرجوع في موارد الشكّ فيما يعتبر فيه إلىٰ البراءة؛ لعدم كون ذلك الترتّب بجعل الشارع.

وفيه: أنّه لا فرق بين المقامين في لزوم الرجوع إلىٰ الاشتغال.

وتوضيح ذلك: أنّه لا بُدَّ في مجرىٰ البراءة من كونه مجهولًا مجعولًا شرعيًّا يكون رفعه ووضعه بيد الشارع، ويكون في رفعه المنّة علىٰ المكلّفين والمحقّق وإن كان شرعيًّا لا يكون جامعًا لهذه الشرائط.

أمّا أوّلًا: فلعدم كونه مجهولًا؛ إذ لا شكّ في كون الأكثر محقّقًا ومحصّلًا لذلك العنوان البسيط الذي هو المطلوب، وإنّما وقع الشكّ في كون الأقلّ محقّقًا ومحصّلًا، فهو عكس مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ المعلوم هناك هو الأقلّ، والأكثر يكون مشكوكًا.

وبالجملة: فبعد فرض كون المحصّليّة أمرًا مجعولًا شرعيًّا قابلًا 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.

وثانيًا: أنّ الذي يترتّب عليه الوجوب، ويلحقه العقاب والثواب إنّما هو نفس وجوب ذلك العنوان البسيط دون المحصّل.

---

(١) يُنظر: كتاب الخصال: ٢/ ٤١٢، باب التسعة، ح٩.

توجيهات في الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ

والحاصل[1]: أنَّ المتحصّل ممّا تقدّم من توجيهات التعبّديّ والتوصّليّ وجوه أربعة:

الوجهان اللّذان نقلناهما عن الشيخ قدس سره[2].

والثالث: هو من ناحية المصلحة، وإنَّها في التعبّديّ يتوقّف حصولها علىٰ 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 علىٰ أنَّ الغرض أو المصلحة يتوقّف حصولها علىٰ الإتيان بالمتعلّق بداعٍ قربيّ يحكم بأنَّ المولىٰ قد أمر أمرًا ثانيًا بالإتيان بالمتعلّق المذكور بهذا الداعي، بحيث إنَّ العقل يحكم بذلك نظير حكمه بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، وأنَّه بعد الاطّلاع علىٰ وجوب ذي المقدّمة يحكم بأنَّها واجبة شرعًا، فَنِعمَ الوفاق، فإنَّ الأحكام العقليّة علىٰ نحوين:

أحدهما: إدراك الحسن والقبح فيما يكون حسنًا -كالإحسان- وفيما يكون قبيحًا- كالظلم والعدوان- ويعبّر عن ذلك بالمستقلّات العقليّة.

وثانيهما: الملازمة، مثل الملازمة بين وجوب المقدّمة

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤١٧- ٤٢١) من هذا الجزء.

ووجوب ذيّها، والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه بناءً على الاقتضاء؛ فإنَّ ذلك أيضًا 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 بأنَّ الشارع قد أمر ثانيًا بالإتيان به بداعٍ قربيّ، ويكون ذلك الحكم العقليّ كاشفًا عن الحكم الشرعيّ من جهة حكمه بالملازمة بين عدم حصول المصلحة بمجرّد الإتيان بالمتعلّق وبين الأمر الثاني، فيكون الحكم العقليّ دليلًا عقليًّا 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 أنَّ العقل يحكم ابتداءً بلزوم الإتيان بالمتعلّق بداعٍ قُربيّ بلا استكشاف حكم شرعيّ، فقد عرفت فساده فيما تقدّم[1]؛ إذ ليس العقل نبيًّا مرسلًا يشرّع أحكامًا على المكلّفين*.

---

* **قلتُ**: والحاصل أنّ ما أفيد في الكفاية من أنَّ اعتبار كون المأمور به بداعي الأمر إنَّما هو بحكم العقل أن أراد به أنَّ 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

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٥، و ٤١٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٦، وما بعدها.

وأمّا الوجه الثالث - أعني أنَّ المصلحة في التعبّديّ تتوقّف علىٰ الإتيان به بداعٍ قربيّ بخلاف التوصّليّ مثلًا المصلحة في الصلاة هي النهي عن الفحشاء، وهذه المصلحة تتوقّف علىٰ الإتيان بالصلاة بداعٍ قربيّ-.

ففيه: أنَّ المصلحة المذكورة ليست من العناوين اللاحقة لها علىٰ وجه يكون من العناوين التوليديّة كي تكون داخلة تحت القدرة والاختيار، ويصحّ تعلّق التكليف بها، وإنَّما الصلاة من مقدّماتها الإعداديّة، وقد عرفت مرارًا أنَّ ما كان من هذا القبيل لا يمكن أن تتعلّق به الإرادة، ولا يجب علىٰ المكلّف تحصيله، ولا يصحّ أن يقع متعلّقًا للأمر.

نعم، يمكن أن يتعلّق الأمر بمقدّماتها الإعداديّة، وحينئذٍ فيرجع الأمر بالآخرة إلىٰ ما قدّمناه من احتياج الأمر التعبّديّ إلىٰ أمرين يكون الثاني منهما متمّمًا للجعل الأوّل في انطباقه علىٰ المصلحة التي هي الغرض الباعث علىٰ الأمر، ويكون الأمر الثاني منتجًا نتيجة التقييد، فإذا كان الآمر بصدد بيان ما له الدخل في تمام غرضه، ولم يصدر منه الجعل الثاني، كان ذلك كاشفًا عن أنَّ الأمر الأوّل

بذلك أنَّ العقل يلزم العبد بذلك الداعي من باب حكمه بلزوم الإطاعة.

ففيه: أنَّ الإطاعة التي يحكم العقل بها منحصرة بالإتيان بما تعلّق به الأمر، وأمّا استيفاء المصلحة فليس بواجبٍ علىٰ العبد، وإنَّما ذلك من وظيفة الشارع بجعل أمره وافيًا بالمصلحة.

كان منطبقًا علىٰ تمام غرضه، فيكون توصّليًّا، ولو لم يكن في ذلك المقام فلا بُدَّ من الرجوع إلىٰ ما تقتضيه الأصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال علىٰ 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 علىٰ مثل هذا القيد، وإنَّ الشكّ في اعتباره يكون موجبًا للشكّ في حصول المصلحة بدونه.

ففيه أوَّلًا: ما عرفت من عدم إمكان تعلّق الأمر بنفس المصلحة، فلا أثر للشكّ في حصولها بعد الإتيان بما تعلّق به الأمر.

وثانيًا: أنَّه لو سلّم إمكان تعلّق الأمر بها بدعوىٰ كونها عنوانًا بسيطًا، وأنَّ 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 أنَّ الشكّ في اعتبار هذا القيد يرجع فيه إلىٰ الاشتغال، والشكّ في سائر الأجزاء والشرائط يرجع فيه إلىٰ البراءة[1]؛ لأنَّ الجميع حينئذٍ يكون محصّلًا 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 أنَّ ما نحن فيه يكون من

---

(١) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٣/ ٣٣١، وما بعدها.

قبيل المحصّل العقليّ، وفي مسألة الأقلّ والأكثر من قبيل المحصّل الشرعيّ، والأوّل لا يمكن فيه الرجوع إلىٰ البراءة؛ لعدم كونه بجعل الشارع بخلاف الثاني.

وتوضيح ذلك: أنَّ الأمر إذا تعلّق بعنوان بسيط مسبّب عن أفعال خارجة، فتارةً يكون ترتّب ذلك العنوان البسيط علىٰ الأفعال الخارجيّة بجعل الشارع، كما في مثل ترتّب الطهارة من الخبث علىٰ غسل المتنجس بالماء ثلاثًا -مثلًا-، وهكذا الحال في ترتّب الطهارة من الحدث علىٰ أفعال الغسل، أو أفعال الوضوء.

وأخرىٰ لا يكون الترتّب المذكور بجعل من الشارع، بل يكون ترتّبه علىٰ تلك الأفعال ترتّبًا تكوينيًّا، كما في مثل «ترتّب الإحراق علىٰ الإلقاء في النار»، و«ترتّب القتل علىٰ الضرب بالسيف»-مثلًا-.

فالأفعال الخارجيّة في المثال الأوّل لمّا كان ترتّب المسبَّب عليها بجعل من جانب الشارع لو شككنا في اعتبار شيء فيها في ترتّب المطلوب عليها - أعني ذلك العنوان البسيط عليها - يمكن أن ينفىٰ بالبراءة، بخلاف الأفعال الخارجيّة في المثال الثاني؛ فإنَّها لمّا لم يكن ترتّب المطلوب عليها - أعني ذلك العنوان البسيط - ترتّبًا شرعيًّا، بل كان ترتّبًا تكوينيًّا لم يمكن الرجوع في مقام الشكّ في اعتبار شيء فيها إلىٰ البراءة، بل لا بُدَّ في ذلك من الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال من جهة كونه من قبيل الشكّ في المحصّل.

وبعبارة أخرىٰ: 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 إلىٰ أصالة الاشتغال؛ لعدم إمكان الرجوع إلىٰ 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؛ فإنَّه يمكن فيه نفي اعتبار مورد الشكّ المذكور بالبراءة، وقد اصطلحوا علىٰ ما يكون الترتّب فيه بجعل الشارع بالعناوين الثانويّة، وعلىٰ ما يكون الترتّب فيه تكوينيًّا بالمحصّل والمحقّق.

في الفرق بين المحصّل الشرعيّ والعقليّ

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في توضيح الفرق المذكور، ونحن نتكلّم **أوّلًا** في أصل هذه المسألة، وهي الفرق بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ في الرجوع إلىٰ البراءة والاشتغال، ثم نتعرّض **ثانيًا** لما نحن فيه، وإنَّه من هذا القبيل أم لا.

فنقول: لا يخفىٰ أنَّه يعتبر في مجرىٰ البراءة أن يكون مجعولًا شرعيًّا، وأن يكون مجهولًا، وأن يكون في رفعه توسعة علىٰ المكلّف.

أمّا الأوّل فواضح، فإنَّ 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 فلأنَّ المستفاد من هذا الحديث الشريف أنَّه بلسان الامتنان، فلا يجري إلّا في مورد يكون الرفع موجبًا للتوسعة علىٰ المكلّف، دون ما إذا كان موجبًا للكلفة والضيق عليه.

---

(١) يُنظر: كتاب الخصال: ٢/ ٤١٢، باب التسعة، ح٩.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ 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[١].

وإمّا أن نقول: إنَّ المجعول هو نفس السببيّة كما قيل[٢]، وقد بيّنّا في محلّه[٣] فساد هذا القول، وأوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه، وذكرنا أنَّه لا يحتاج بيان فساده إلىٰ أزيد من شرح مفاده، فإنَّ الفعل الخارجيّ إذا لم يكن بحيث يترشّح عنه ذلك المسبَّب، سواء كان تكليفًا، أو كان غيره من الأمور الشرعيّة، كيف يمكن للشارع أن يجعله مترشّحًا عنه؟ بمعنىٰ أنَّه يجعل السببيّة بينهما، بحيث هذا مرشحًا لذلك[٤]، وذلك مترشّحًا عنه، فلا محيص من القول بأنَّ المجعول إنَّما هو نفس المسبَّب عند تحقّق سببه، وأنَّ 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، وهكذا الحال في مسألة الطهارة من الخبث - مثلًا - عند الغسل بالماء ثلاثًا.

في أنّ المختار مجعوليّة المسبّب

وكيف كان فنقول: إن قلنا إنَّ المجعول فيما نحن فيه إن كان

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٠)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول ١/ ١٠٢، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ١/ ٥٥، ومحجّة العلماء: ٢/ ١٩٩

(٣) يُنظر: ٧/ ١٢١ و ٨/ ٨٠ من هذا الكتاب.

(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (بحيث هذه مترشحًا عنه لذلك).

هـو 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 - معلومًا، وعند عدم الإتيان بالعصر المشكوك الاعتبار والاقتصار علىٰ خصوص الغسل كان تحقّق ذلك المجعول الشرعيّ مشكوكًا، فيكون تحقّق المسبَّب في الأقلّ مشكوكًا، وفي الأكثر معلومًا، فإذا أردنا أن نجري حديث الرفع[1] فلا بُدَّ أن نجريّه في المشكوك دون المعلوم.

ولا ريب أنَّه ينتج ضدّ المقصود، فإنَّ نتيجة ذلك رفع الطهارة عند الاقتصار علىٰ الأقلّ الذي هو مجرّد الغسل بلا عصر، وهذا موجب للتضييق علىٰ المكلّف، وإنَّما الموجب للتوسعة هو إثبات الطهارة في ذلك، وهكذا الحال لو قلنا إنَّ المجعول هو السببيّة؛ فإنَّها تكون في الأكثر معلومة وفي الأقلّ مشكوكة، فإذا أجري الحديث الشريف في المشكوك كان منتجًا 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]: أنَّه لا فرق بين المحصّل العقليّ والمحصّل الشرعيّ في عدم إمكان الرجوع في مقام الشكّ إلىٰ البراءة

---

(١) قوله: (الرفع) من نسخة (ب).

(٢) أرّخ المقرّر تدَثُّر هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٣) يُنظر: صفحة (٤٣٥) من هذا الجزء.

من دون فرق في ذلك بين أن نقول: إنَّ المجعول هو المسبَّب، كما هو الحقّ والمختار، أو نقول: إنَّ المجعول هو السببيّة، وإنَّه علىٰ كلّا القولين يكون إجراء البراءة فيما جهل من المجعول الشرعيّ منتجًا عكس المقصود.

جريان البراءة والاشتغال على مجعوليّة السبب

نعم بناءً علىٰ جعل السببيّة، وعلىٰ كون جزئيّة جزء السبب، وشرطيّة شرطه مجعولة أيضًا 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 الأوَّل محال، كما أنَّ الثاني أيضًا محال؛ لما حقّقناه في محلّه[1] من أنَّ الجزئيّة وكذلك الشرطيّة إنَّما تنتزع من جعل التكليف أو الوضع مرتّبًا علىٰ المركّب أو المقيّد، وليست هي مجعولة بنفسها، وإنَّما المجعول هو ذلك التكليف أو الوضع المرتّب علىٰ المركّب أو المقيّد، وأنّ جعل ذلك التكليف أو الوضع يغني عن جعل الجزئيّة والشرطيّة، ويكون جعلها لغوًا لا طائل تحته.

والحاصل: أنَّه علىٰ فرض كون السببيّة مجعولة، وعلىٰ فرض كون جزئيّة جزء السبّب وشرطيّة شرطه مجعولة أيضًا يظهر الفرق بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ في جريان البراءة في مورد الشكّ في الأوَّل دون الثاني، لكنّه فرض محال علىٰ فرض محال،

---

(١) يُنظر: ٩/ ١٢٠ من هذا الكتاب.

وعلىٰ هذا الفرض الذي عرفت أنَّه فرض محال في محال يبتني أساس الفرق فيما نحن فيه بين مسألة الأقلّ والأكثر ممّا يكون المشكوك معتبراً في المأمور به شرعًا، وبين مثل «قصد القربة» ممّا يكون المشكوك معتبراً في الطاعة عقلًا.

المرجع عند الشكّ هو الاشتغال

وحاصل الفرق أنَّ الشكّ وإن كان في الموردين من قبيل الشكّ في محصّل ما هو المطلوب - أعني المصلحة -، ولكن لمّا كان الأوَّل محصّلًا شرعيًّا، والثاني محصّلًا عقليًّا جرت البراءة في مورد الشكّ في الأوَّل دون الثاني.

وتوضيح ذلك: أنَّ لمثل الاستعاذة علىٰ تقدير اعتبارها في الصلاة جهتين: إحداهما جهة كونها دخيلة في المأمور به، والأخرىٰ جهة كونها دخيلة في المصلحة المطلوبة ومحصّلة لها، وهاتان الجهتان متلازمتان إثباتًا ونفيًا، ولمّا كانت الجهة الأولىٰ قابلة للرفع الشرعيّ بحديث الرفع، كان رفعها ملازمًا لرفع الجهة الثانية، فحديث الرفع إنَّما يجري ابتداءً في الجهة المجعولة شرعًا، وهي جهة كون الاستعاذة واجبة في ضمن وجوب الصلاة، وبرفع هذه الجهة ترتفع الجهة الثانية وهي كون الاستعاذة دخيلة في المصلحة المطلوبة - أعني توقّف حصول المصلحة المذكورة علىٰ الإتيان بالصلاة واجدة للاستعاذة، والوجه في ارتفاع هذه الجهة - التي هي غير مجعولة شرعًا - هو ملازمتها لما هو المجعول الشرعيّ - أعني الجهة الأولىٰ التي رُفِعت بحديث الرفع.

وهذا بخلاف مثل «قصد القربة» ممّا لا يكون معتبراً في المأمور

به شرعًا وإنَّما يعتبر في الطاعة عقلًا؛ فإنَّه يكون ممحضًا للجهة الثانية - أعني مدخليّته في المصلحة المطلوبة - فليس له جهة شرعيّة كي يكون رفعها ملازمًا لارتفاع هذه الجهة.

والمفروض أنَّ هذه الجهة لا يجري فيها ابتداءً حديث الرفع؛ لما عرفت[1] من أنَّها غير شرعيّة، وإذا لم يكن حديث الرفع جاريًا 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[2] من أنَّ مدخليّته ليست بجعل الشارع، فيكون الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ في المحصّل غير الشرعيّ، فلا تجري فيه البراءة، كما عرفت فيما تقدّم[3].

هذا غاية توضيح أساس ما تقدّم من دعوىٰ الفرق بين ما نحن فيه، وبين مسألة الأقلّ والأكثر.

وفيه:

أوَّلًا: ما عرفت من فساد المبنىٰ - أعني التفرقة بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ في كون المرجع في الأوَّل هو البراءة، وفي الثاني هو الاشتغال - وأنَّ الحقّ هو الرجوع إلىٰ الاشتغال في كليهما.

وثانيًا: أنَّ مسألة المحصّل العقليّ والمحصّل الشرعيّ إنَّما

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٣٨) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٣٨) من هذا الجزء.

تكون فيما إذا كان الأمر متعلّقًا بعنوان بسيط، وكان الفعل الخارجيّ محصّلًا ومحقّقًا لذلك العنوان البسيط، وكان ذلك العنوان بالنسبة إلىٰ ذلك الفعل من قبيل العناوين التوليديّة بحيث يكون عنوانًا ثانويًّا لذلك الفعل، ويكون تعلّق الأمر بذلك العنوان ممكنًا كتعلّقه بالمعنون - أعني الفعل الخارجيّ -، بل لا يكون فرق بين أن يكون الأمر صورة متعلّقًا بنفس الفعل كأن يقول عليه السلام: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»[1]، أو يكون متعلّقًا بالعنوان ابتداءً كما في قوله تعالىٰ: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**﴾[2] في أنَّ المستفاد من الجميع هو كون المطلوب الحقيقيّ إنَّما هو ذلك العنوان الثانويّ - أعني الطهارة من الخبث - وأنَّه إنَّما أمر بالغسل في قوله عليه السلام: «**اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه**»، لكونه محصّلًا ومحقّقًا 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 محصّلًا ومحقّقًا لذلك العنوان الثانويّ الذي هو المطلوب الحقيقيّ، وإن كان الطلب متعلّقًا صورة بذلك الفعل الخارجيّ، لكنّه إنَّما يتعلّق به من جهة كونه محصّلًا لذلك العنوان الثانويّ، لا من جهة كونه بنفسه مطلوبًا، وإلىٰ

---

(١) الكافي: ٣/ ٥٧، كتاب الطهارة، باب أبوال الدواب وأرواثها، ح٣.

(٢) سورة المدّثّر: الآية ٤.

هذا النحو من الأسباب أشار السيّد المرتضىٰ قدّس سرّه فيما نقله عنه في المعالم في باب مقدّمة الواجب أنَّ النزاع في السبب قليل الجَدْوىٰ[1].

ومن الواضح أنَّ ما نحن فيه - أعني الصلاة والمصلحة - ليسا من هذا القبيل؛ إذ ليست المصلحة عنوانًا ثانويًّا ومسبّبًا توليديًّا للصلاة كي يكون الأمر المتعلّق صورة بالصلاة أمرًا 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[2] - أعني التفصيل بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ -، بل إنَّ الصلاة مقدّمة إعداديّة لتلك المصلحة، وإنَّ ترتّبها عليها يحتاج إلىٰ مقدّمات أخر هي خارجة عن قدرة المكلّف واختياره*.

هل الأمر بالصلاة عنوان توليديّ ثانويّ؟

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّا لو سلّمنا أنَّ المصلحة عنوان توليديّ ثانويّ للصلاة، وكان الأمر متعلّقًا بذلك العنوان حقيقة، وإن كان متعلّقًا بالصلاة صورة، إلّا أنَّ تعلّقه بها من جهة كونها محصّلة لما هو المطلوب حقيقة - أعني عنوان المصلحة الذي فرض أنَّه عنوان توليديّ للصلاة - كالنهي عن الفحشاء كانت الصلاة والمصلحة المذكورة نظير الإلقاء والإحراق، ولا معنىٰ لجعله من قبيل الغسل والطهارة - أعني أنَّها لا يكون من قبيل

---

(١) يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٠.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٣٦، و ٤٣٩) من هذا الجزء.

المحصّل الشرعيّ - إذ ليس ما يتولّد عنها من عنوانها الثانوي أمرًا شرعيًّا -مثل «الطهارة»-، بل هو أمر واقعيّ مترتّب علىٰ الصلاة كترتّب الإحراق علىٰ الإلقاء، ولو كان المراد من كون الصلاة محصّلًا شرعيًّا أنَّ الأمر الشرعيّ تعلّق بها ليترتّب عليها عنوانها الثانويّ، لكان تعلّق الأمر بالإلقاء ليترتّب عليه الإحراق موجبًا لكون الإلقاء محصّلًا شرعيًّا للإحراق.

ومنه يظهر لك: أنَّه لا معنىٰ لتسمية الغسل محصّلًا شرعيًّا إلّا باعتبار أنَّ ما يترتّب عليه من العنوان التوليديّ الثانوي، -وهو الطهارة- أمر شرعيّ.

ومن الواضح أنَّ الصلاة بالنسبة إلىٰ ما فرض من عنوانها الثانويّ - أعني النهي عن الفحشاء - ليست من هذا القبيل؛ إذ ليس النهي عن الفحشاء أمرًا شرعيًّا.

وحاصل الوجه الأوَّل: أنَّ المحصّل الشرعيّ ما كان ما يتحصّل به أمرًا شرعيًّا، وحاصل هذا الوجه أنَّ المحصّل الشرعيّ ما كان محصّليّته بجعل الشارع، والأوَّل راجع إلىٰ القول بجعل المسبَّب، والثاني راجع إلىٰ القول بجعل السببيّة.

والحاصل: أنّا إن قلنا: إنَّ المراد من المحصّل الشرعيّ أنَّه محصّل لأمر مجعول شرعًا -كالغسل بالنسبة إلىٰ الطهارة- لم تكن الصلاة بالنسبة إلىٰ ذلك العنوان الثانويّ محصّلًا شرعيًّا؛ إذ لم يكن ذلك العنوان مجعولًا شرعيًّا، وإن قلنا: إنَّ المراد من المحصّل الشرعيّ ما كانت محصّليّته بجعل الشارع، أمكن القول بأنَّ الصلاة محصّل شرعيّ

لذلك العنوان بدعوىٰ أنَّ محصّليّتها له بجعل من الشارع.

والقول الأوَّل مبنيّ علىٰ كون المجعول الشرعيّ هو المسبَّب، والثاني مبنيّ علىٰ كون المجعول هو السببيّة.

نعم، ولو فرض أنَّ المراد من كون الغسل محصّلًا شرعيًّا أنَّ الشارع جعل الغسل محصّلًا لما هو المطلوب - أعني الطهارة - لكانت الصلاة محصّلًا شرعيًّا باعتبار دعوىٰ أنَّ الشارع جعل الأفعال الصلاتيّة محصّلًا لما هو المطلوب من عنوانها الثانويّ - أعني النهي عن الفحشاء -، وحينئذٍ فتكون الصلاة سببًا شرعيًّا للعنوان الثانويّ، ويكون كلُّ واحدٍ من أجزائها وشرائطها جزءًا من السبّب الشرعيّ وشرطًا للسبّب الشرعيّ، كما يكون كلُّ واحدٍ من الغسلات جزءًا من السبب الشرعيّ، وكلُّ واحدٍ من الشرائط -مثل «العصر»- شرطًا لذلك السبب الشرعيّ، وحينئذٍ فكما إنَّا 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 معنىٰ لإجرائها في وجوب ذلك الجزء؛ لما عرفت من أنّ الأمر علىٰ هذا الفرض لا يكون حقيقة متعلّقًا بأفعال الصلاة، بل المأمور به الحقيقي إنَّما هو نفس ذلك العنوان لا سببه.

وبالجملة: فعلىٰ 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 إنَّما نجري البراءة في جزئيّة ما يحتمل كونه جزءًا من السبب، وشرطيّة ما يحتمل كونه شرطًا، لا في الأمر الضمنيّ المحتمل تعلّقه بذلك الجزء أو الشرط؛ إذ لا أمر بالمركّب المذكور، وإنَّما كان الأمر متعلّقًا بمسبّبه، فكذلك فيما نحن فيه ينبغي أن نجري البراءة في جزئيّة الاستعاذة التي يحتمل كونها جزءًا من السبب، لا في الأمر الضمنيّ المحتمل تعلّقه بالاستعاذة في ضمن تعلّق الأمر بالمجموع المركّب؛ إذ لا أمر بالمجموع المركّب على هذا الفرض، وإنَّما يتعلّق الأمر بالمسبَّب عن ذلك المركّب.

وعليه فيحصل الفرق بين مسألة الأقلّ والأكثر، وبين مثل «قصد القربة»، فإنَّ الشكّ في مثل «الاستعاذة» يكون شكًّا في أمر مجعول شرعًا وهو جزئيّتها للسبب، بخلاف الشكّ في قصد القربة؛ فإنَّه لا يكون شكًّا في أمر مجعول؛ إذ ليست جزئيّتها لذلك السبب بجعل الشارع، بل كانت بحكم العقل.

وعلىٰ هذا التوجيه يتوجّه ما أفاده (دام ظلّه) من الإيراد عليه:

أوّلًا: بأنَّه مبنيّ علىٰ جعل السببيّة، وعلىٰ جعل جزئيّة جزء السبب.

وثانيًا: بأنَّ المصلحة ليست من قبيل العناوين التوليديّة الثانويّة للصلاة، بل إنَّ الصلاة من مقدّماتها الإعداديّة.

وأمّا ما نقله (دام ظلّه) من توجيه التفصيل المذكور بما حاصله: أنَّ لمثل الإستعاذة جهتين:

إحداهما: الأمر الضمنيّ المحتمل تعلّقه بها في ضمن تعلّقه بالمجموع المركّب.

والجهة الأخرىٰ: كونها دخيلة في المصلحة، وأنَّ الأولىٰ شرعيّة صرفة، والجهة الثانية عقليّة صرفة، ولأجل التلازم ما بين الجهتين يكون جريان حديث الرفع في الجهة الأولىٰ موجبًا لارتفاع الجهة الثانية، بخلاف قصد القربة فإنَّها لمّا كانت ممّحضة للجهة الثانية لم يمكن إجراء حديث الرفع فيها.

فالظاهر: أنَّه لا يرد علىٰ هذا التوجيه ما أورد (دام ظلّه) أوَّلًا، وثانيًا لعدم كون هذا التوجيه مبنيًّا علىٰ التفصيل بين السبب الشرعيّ، والسبب العقليّ؛ إذ ليس مرجع هذا التوجيه إلىٰ دعوىٰ كون المصلحة عنوانًا ثانويًّا للصلاة، وأنَّ الصلاة سبب شرعيّ لما هو المطلوب - أعني العنوان الثانويّ - وإنَّ مثل «الاستعاذة» جزء شرعيّ لذلك السبب، ومثل «قصد القربة» جزء عقليّ، إذ ليس مبنىٰ هذا التوجه كما عرفت، إلّا علىٰ كون المصلحة لازمة التحصيل؛ لكونها هي الغرض الباعث علىٰ الأمر المفروض تعلّقه بالمركّب الخارجيّ، وأنَّه مع الشكّ في حصول المصلحة لا بُدَّ من الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال، وأنَّ كلًّا من الاستعاذة وقصد القربة يحتمل توقّف المصلحة عليه، ومدخليّته في حصول المصلحة، ومقتضىٰ ذلك هو الرجوع إلىٰ الاشتغال في المقامين.

ولكن لمّا كان مثل «الاستعاذة» مأمورًا بها بالأمر الضمنيّ أجريت

البراءة في أمرها الضمنيّ، وجريان البراءة في ذلك الأمر الضمنيّ موجب لارتفاع مدخليتها في المصلحة، بخلاف مثل «قصد القربة» فإنَّها لمّا لم تكن مأمورًا بها بالأمر الضمنيّ لم يمكن إجراء البراءة فيها، ويبقىٰ الشكّ في مدخليتها في قصد القربة بحاله، ومقتضاه الاشتغال.

ومن الواضح أنَّه ليس في هذا التوجيه بهذا التقريب عين ولا أثر لكون المصلحة عنوانًا ثانويًّا للصلاة، وأنَّ الصلاة سبب شرعيّ لذلك العنوان الثانويّ، وأنَّ الاستعاذة جزء شرعيّ، وقصد القربة جزء عقليّ، وأنَّ الفرق بينهما من جهة الفرق بين المحصّل الشرعيّ، والمحصّل العقليّ كي يتوجّه عليه ما أفاده (دام ظلّه) من الإيراد عليه أوَّلًا، وثانيًا.

نعم، يرد علىٰ هذا التوجيه بهذا التقريب:

أوَّلًا: أنَّ المصلحة ليست بلازمة التحصيل علىٰ المكلّف، فلا أثر للشكّ في بقائها وارتفاعها، وقد تقدّم[1] الوجه في ذلك مرارًا منه (دام ظلّه).

وثانيًا: لو سلّمنا أنَّ المصالح والأغراض لازمة التحصيل، وأنَّه مع الشكّ في حصولها يلزم الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال، لما كان جريان حديث الرفع في الوجوب الضمنيّ للاستعاذة مجديًا في ارتفاع الشكّ في مدخليّتها في المصلحة إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت.

والحاصل: أنَّ المُفَصَّل[2] بين مسألة الأقلّ والأكثر، وبين ما نحن فيه بالرجوع إلىٰ البراءة في الأوَّل دون الثاني إن كان يقول: إنَّ المصلحة

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٩.

عبارة عن عنوان ثانويّ للصلاة كالنهي عن الفحشاء، ويكون هذا العنوان عنوانًا توليديًّا للصلاة، وتكون الأفعال الصلاتيّة محصّلة لذلك العنوان، ويكون المأمور به هو ذلك العنوان، ويكون كلُّ واحدٍ من أجزاء الصلاة وشرائطها جزءًا وشرطًا لما هو سبب ومحصّل للمأمُور به، ويكون المجعول الشرعيّ هو الوجوب، وهو وارد حقيقة علىٰ نفس ذلك العنوان الثانويّ، وسببيّة الأفعال الصلاتيّة لذلك العنوان، وجزئيّة كلِّ واحدٍ من أجزاء ذلك السبب، وشرطيّة كلّ واحدٍ من شروطه، والشكّ إنَّما يقع في هذا الأخير - أعني في الجزئيّة والشرطيّة المذكورتين - فإن 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 مبنيًّا علىٰ التفصيل بين المحصّل الشرعيّ والمحصّل العقليّ، وكانت سائر أجزاء الصلاة بالنسبة إلىٰ ذلك العنوان الثانويّ، كأجزاء الغسل بالنسبة إلىٰ الطهارة، وكان مثل «قصد القربة» بالنسبة إلىٰ ذلك العنوان كأجزاء الإلقاء بالنسبة إلىٰ الإحراق.

وورد عليه ما أفاده (دام ظلّه):

أوّلًا: أنَّه مبنيّ علىٰ جعل السببيّة، وعلىٰ جعل جزئيّة السبّب الشرعيّ وكلاهما، محال كما تقدّم[1].

وثانيًا: أنَّ مصلحة الصلاة ليست من قبيل العناوين الثانويّة للصلاة،

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

بل إنَّ الصلاة من مقدّماتها الإعداديّة.

وإن كان هـذا المُفَصِّـل يقـول[1]: إنَّ الأمـر إنَّمـا يتعلّـق حقيقـة بنفـس الأفعـال الصلاتيّة، غايتـه أنَّ الغـرض مـن ذلـك الأمـر هـو تحصيـل المصلحة، وليسـت المصلحـة عنوانًـا ثانويًّـا للـصلاة، بـل إنَّ الـصلاة تكـون مقدّمـة لحصـول تلـك المصلحـة، وكان كلُّ مـا يعـتبر في الـصلاة عـقلًا أو شـرعًا مـن الأجـزاء والشـرائط ممّـا لـه دَخْـلٌ في حصـول تلـك المصلحـة، وإنَّـه مـن اللازم علىٰ المكلّف في مقـام الامتثـال أن يحـرز حصـول تلـك المصلحـة، فـإن شـكّ في شـيء مـن أجـزاء الـصلاة وشـرائطها لـم يكـن ذلـك مـن قبيـل الشـكّ في المحصّـل؛ كان موجبًـا للشـكّ في حصـول المصلحـة بدونـه، ومقتضـاه لـزوم الاحتيـاط إلىٰ أن يحـرز حصـول المصلحـة.

ولكـن مـا يكـون جـزءًا شـرعيًّا -مثـل «الاسـتعاذة»- يكـون مأمُـورًا بـه ضمنًـا، ويجـري حديـث الرفـع في ذلـك الأمـر الضمنـيّ المحتمـل وروده علىٰ ذلـك الجـزء المحتمـل، وبرفـع ذلـك الأمـر الضمنـيّ يرتفـع الشـكّ في حصـول المصلحـة بدونـه، ومـا يكـون جـزءًا عقليًّـا مثـل «قصـد القربـة» حيـث إنَّـه علىٰ تقديـر اعتبـاره ليـس لـه أمـر ضمنـيّ، لـم يمكـن إجـراء حديـث الرفـع فيـه، ويبقـىٰ الشـكّ في مدخليّتـه في المصلحـة بحالـه، ومقتضـاه لـزوم الاحتيـاط، لـم يكـن ذلـك القـول مبنيًّـا علىٰ التفصيـل بيـن المحصّـل العقليّ والمحصّـل الشـرعيّ، ولـم يـرد عليـه شـيء ممّـا أورده (دام ظلّـه) عليـه أوَّلًا، وثانيًـا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

في جريان حكم البراءة في المحصّل الشرعيّ

في[1] هذه الليلة أفاد (دام ظلّه) توضيحًا لما تقدّم منه من كون جريان حديث الرفع في المحصّل الشرعيّ مبنيًّا علىٰ محال في محال.

وحاصل ذلك: أنّا إن قلنا بأنَّ المجعول هو المسبَّب كما هو الحقّ، فقد تقدّم أنَّه حينئذٍ ينعكس الأمر، ويكون المعلوم من المجعول الشرعيّ هو الطهارة عند اجتماع الأكثر من أجزاء الغسل وشرائطه، والمجهول من المجعول الشرعيّ هو الطهارة

نعم، يرد عليه:

أوّلًا: أنَّه لا أثر للشكّ في حصول المصلحة بدون ما شكّ في مدخليّته؛ لعدم الالتزام بكون المصلحة لازمة التحصيل علىٰ المكلّف.

وثانيًا: أنَّ جريان البراءة في الوجوب الضمنيّ للاستعاذة لا يرفع الشكّ في مدخليّتها في المصلحة علىٰ تقدير كونها لازمة التحصيل، وأنَّ الشكّ في حصولها موجب للزوم الاحتياط إلّا علىٰ 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 أوّلًا وثانيًا؛ لما عرفت[2] من أنَّهما إنَّما يتوجّهان علىٰ 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 علىٰ الوجه الأوّل، ولعلّه (دام ظلّه) يعيد توضيح هذا التوجيه، فيتّضح المقصود إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث السبت: (١١ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

عند فقد ما يحتمل مدخليّته من تلك الأجزاء والشرائط، فلو أجرينا حديث الرفع فإنَّما يمكن إجراؤه في المجهول من ذلك دون المعلوم.

وحينئذٍ فتكون النتيجة عكس ما هو المطلوب من إجراء حديث الرفع، لأنَّ المطلوب هو الاكتفاء بالأقلّ في حصول الطهارة، وكذلك الحال لو قلنا إنَّ المجعول هو السببيّة.

نعم لو قلنا: إنَّ حديث الرفع يجري في جزئيّة ما يحتمل جزئيّته للغسل، أو شرطيّة ما يحتمل شرطيّته كان ذلك نافعًا فيما هو المطلوب من الاكتفاء بالأقلّ.

ولكنّه مبنيّ علىٰ كون الجزئيّة أو الشرطيّة المذكورتين مجعولين شرعًا، وعلىٰ كون السببيّة أيضًا مجعولة، وهو ما ذكرناه من المحال في محال[1]، ولا يمكن الاكتفاء بالمحال الثاني - أعني مجرّد كون الجزئيّة والشرطيّة مجعولة - إذ لو اقتصرنا علىٰ ذلك وقلنا بعدم جعل السببيّة، لم يكن جريان حديث الرفع في الجزئيّة أو الشرطيّة كافيًا فيما هو المطلوب، فإنَّ الجزئيّة والشرطيّة وإن كانت مجعولةً علىٰ هذا الفرض، إلّا أنَّها لا أثر لرفعها إذا كان المجعول هو المسبّب - أعني الطهارة -؛ لبقاء الشكّ بحاله، فلا بُدَّ أن نضمّ إلىٰ ذلك القول القول بأنَّ المجعول هو السببيّة لتكون السببيّة كحكم وارد علىٰ ذلك المجموع المركّب، ويكون رفع جزئيّة أحد أجزاء ذلك المجموع المركّب رفعًا لسببيته للطهارة، وبارتفاعها يحصل ما هو المطلوب من حصول الطهارة بالأقلّ.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٣٧) من هذا الجزء.

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 الثانويّ، بمعنىٰ أنَّ تلك الأفعال - أعني الأجزاء والشرائط - إنّما تكون مطلوبة لا بنفسها، بل بما هو[1] محصّلة لذلك العنوان علىٰ وجه يكون الجامع لتلك الأجزاء والشرائط الموجب لوحدتها هو محصّليّتها لذلك العنوان الثانويّ، كما مرَّ[2] في تصوير الجامع علىٰ القول بالصحيح، وأخذه من ناحية الغرض عنوانًا في المأمور به، فلا فرق بين أن يكون الأمر متعلّقًا بذلك العنوان الثانويّ ابتداءً، أو يكون متعلّقًا 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 مأخوذًا في تلك الأجزاء والشرائط.

وعليه فلا فرق بين كون ذلك المحتمل اعتباره من سائر الأجزاء والشرائط أو كونه من الشرائط المعتبرة عقلًا؛ فإنَّ كلًّا من هذين النحوين يكون معتبرًا في الصلاة بما أنّها محصّلة لذلك العنوان الثانويّ البسيط المأخوذ من ناحية الغرض في أنَّ جريان حديث الرفع فيه لا يكون نافعًا في الشكّ في حصول ذلك العنوان الثانويّ

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (١٤٤) من هذا الجزء.

الـذي كان مأخـوذًا قيـدًا في الـصلاة المأمـور بهـا.

في عـدم جريـان الـــبراءة علـى القول بالمحصّل

فقـد ظهـر لـك مـن هـذا أنَّـه بنـاءً علىٰ القـول بالصحيـح وأنَّ الجامـع هـو محصّليّـة تلـك الأجـزاء والشـرائط لذلـك العنـوان الثانـوي البسـيط المأخـوذ مـن ناحيـة المصلحـة والغـرض، لا يمكـن الرجـوع إلىٰ البراءة، مـن دون فـرق في ذلـك بيـن مـا يكـون محصّليّتـه بجعـل الشـارع، كمـا في سـائر الأجـزاء والشـرائط، أو يكـون محصّليّتـه بحكـم العقـل، كمـا في مثـل «قصـد القربـة».

وقـد يُوجّـه الفـرق في ذلـك بـأنَّ سـائر الأجـزاء والشـرائط لهـا حيثيتـان متلازمتـان إحداهمـا حيثيّـة كونهـا جزءًا مـن المأمـور بـه - أعنـي الـصلاة -، والأخـرىٰ حيثيّـة مدخليّتـه في محصّليّـة ذلك العنـوان الثانويّ، وبجريـان البراءة فيـه مـن الحيثيّـة الأولىٰ يرتفع الشـكّ من الحيثيّـة الثانية، فـإنَّ جريـان البراءة فيـه مـن الحيثيّـة الأولىٰ بمنزلـة حكـم شـرعيّ علىٰ أنَّ الفاقـد لـه يكـون محـصّلًا لذلـك العنـوان الثانـويّ، فـإنَّ المحصّليّـة لذلـك العنـوان وإن كانـت عقليّـةً إلّا أنَّهـا قابلـةً للتصـرّف الشـرعيّ؛ إذ مـن الممكـن للشـارع أن يحكـم علىٰ هـذه الأجـزاء والشـرائط - مثلًا - بأنَّهـا محصّلـة لذلـك العنـوان، ويكـون ذلـك مـن بـاب الاكتفـاء بذلـك الأقـلّ في مقـام محصّليّـة ذلـك العنـوان الـذي هـو الغـرض مـن الأمـر المتعلّـق بتلـك الأجـزاء.

ونظير ذلك مـا نذكـره في قاعـدة الفـراغ[1] مـن أنَّهـا حكـم علىٰ هـذا

---

(١) يُنظر: ٩/ ٣٩٧ من هذا الكتاب.

الموجود بأنَّه كافٍ في سقوط الأمر، وإن فرض واقعًا أنَّه قد ترك ذلك الجزء الذي شكّ في الإتيان به، ومحصّله حينئذٍ أنَّ الشارع اكتفىٰ بذلك الناقص.

ومن الواضح أنَّ سقوط الأمر لا يحصل إلّا بالإتيان بجميع أجزاء متعلّقه، ومع الإتيان بها لا يكون سقوطه شرعيًّا، بل عقليًّا، ومع ذلك يمكن للشارع أن يحكم علىٰ ما هو في الواقع فاقد لبعض الأجزاء بأنَّه مسقط للأمر، ومرجع هذا الحكم الشرعيّ إلىٰ أنَّه اكتفىٰ بهذا الفاقد عمّا هو الواجد.

وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنَّ كلَّ واحدٍ من الأجزاء والشرائط الواقعيّة وإن كان له المدخليّة فيما هو المعتبر في المأمور به، وهو محصّليته لذلك العنوان الثانويّ، وأنَّه لا يسقط الأمر إلّا بالإتيان بكلِّ ما هو جزء وشرط واقعًا، ومع الشكّ في أنَّ هذا جزء أو شرط لا بُدَّ من الإتيان به؛ لأنَّه مع عدم الإتيان به يحصل الشكّ في سقوط الأمر للشكّ في حصول ما هو المطلوب - أعني محصّليّة ذلك العنوان الثانوي -، ولكن لمّا كان للشارع أن يحكم علىٰ هذا الفاقد لبعض الأجزاء الواقعيّة بأنَّه محصّل لذلك العنوان ولو تنزّيلًا، ومرجعه إلىٰ الاكتفاء به في مقام تحصيل الغرض، صحّ أن يُقال: إنَّ جريان حديث الرفع في جزئيّة ما هو محتمل الجزئيّة وشرطيّة ما هو محتمل الشرطيّة ملازم للحكم الشرعيّ بأنَّ ما عدا ذلك المحتمل محصّل للغرض.

وبذلك يتّضح لك الوجه في الرجوع إلىٰ البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر مع القول بالصحيح، وأنَّ الجامع هو محصّليّة تلك الأجزاء

والشرائط لذلك العنوان الثانويّ المأخوذ من ناحية الغرض.

وهذا بخلاف مثل «قصد القربة»؛ فإنَّها لمّا كانت ممّحضة للحيثيّة الثانية إذ لم تكن جزءًا من المأمور به 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 أنَّها محصّلة لذلك العنوان البسيط المأخوذ من ناحية المصلحة والغرض، وعدم جريانها مثل «قصد القربة»، مع الالتزام بأنَّ كلًّا منهما له المدخليّة في محصّليّة ذلك العنوان المأخوذ قيدًا في المأمور به.

وفيه:

أوَّلًا: أنَّه بعد فرض أخذ العنوان الثانويّ قيدًا في المأمور به من أجزاء الصلاة وشرائطها، كيف يمكن الرجوع فيما شكّ في اعتباره من تلك الأجزاء والشرائط إلىٰ البراءة[1]؟

وثانيًا: أنَّه لا معنىٰ للتفكيك بين الحيثيّتين المذكورتين بجعل حديث الرفع جاريًا في مثل «الاستعاذة» من حيث كونها جزءًا من المأمور به، لا من حيث كونها جزءًا من محصّل ذلك العنوان.

وثالثًا: أنَّه علىٰ تقدير التسليم، وأنَّه يمكن التفكيك بين الحيثيّتين المذكورتين، نقول: إنَّ جريان حديث الرفع فيه من الحيثيّة الأولىٰ

---

(١) بياض في النسختين بمقدار ثلاثة أسطر ونصف.

وارتفاع الشكّ من الحيثيّة الثانية لا يكون إلّا بالأصل المثبت؛ لما حقّقناه[١] في باب الأصل المثبت من أنَّه غير مقصور على ما يثبت اللازم العقليّ، بل هو شامل لما يكون جاريًا في اللازم ليثبت به ملزومه الشرعيّ، ولما يكون جاريًا في أحد المتلازمين ليثبت به اللازم الآخر، وإن كانا معًا شرعيّين، كما فيما نحن فيه، فإنَّ الاكتفاء بالخالي عن المحتمل، والحكم عليه بأنَّه محصّل للغرض وإن كان شرعيًّا، إلّا أنَّه لا يترتّب على ملازمه - أعني رفع جزئيّة ذلك الجزء - إلّا بالأصل المثبت.

وبالجملة: فإنَّ كون هذا محصّلًا للغرض حكم إثباتيّ لا يمكن إثباته بمجرّد رفع تلك الجزئيّة بحديث الرفع إلّا بالأصل المثبت.

خلاصة المصالح من المقدّمات الإعداديّة للأسباب التوليديّة

وخلاصة[٢] ما تقدّم: أنَّ ملاكات الأحكام المعبّر عنها بالمصالح ليست من المسبَّبات التوليديّة لمتعلّقاتها كي تكون عناوين ثانويّة لها، وإنَّما هي - أعني المتعلّقات- من مقدّماتها الإعداديّة وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون المصلحة عنوانًا ثانويًّا للصلاة.

ولو سلّم ذلك وفرض أنَّ المصلحة المذكورة كانت عنوانًا ثانويًّا منطبقًا على الصلاة، -كالناهية عن الفحشاء- لكان الأمر المتعلّق بالصلاة متعلّقًا بها بما أنَّها ناهية عن الفحشاء؛ لما عرفت[٣] من أنَّه في العناوين التوليديّة لا فرق بين تعلّق الأمر بنفس العنوان وتعلّقه

---

(١) يُنظر: ٩/ ٢٠٥ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الأحد: (١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٣) يُنظر: صفحة (٤٤١) من هذا الجزء.

بالفعل؛ فإنَّه إنَّما يتعلّق به بما أنَّه 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: أنَّ لمثل «الاستعاذة» جهتين إحداهما كونها جزءًا من المأمور به، والأخرىٰ كونها جزءًا من محصّل ذلك العنوان، والبراءة تجري في الجهة الأولىٰ لكونها شرعيّةً، وبجريانها في ذلك يرتفع الشكّ من الجهة الثانية[1].

فيه:

أوّلًا: أنَّه بعد فرض أخذ المصلحة عنوانًا في الصلاة المأمور بها يكون المأمور به هو الصلاة الناهيّة عن الفحشاء، وحينئذٍ يكون الشكّ المذكور ممحّضًا للشكّ في المكلّف به، ولا يكون شكًّا في التكليف كي يرجع فيه إلىٰ البراءة.

وبعبارة أخرىٰ بناءً علىٰ أخذ المصلحة عنوانًا يكون كلُّ واحدٍ من أجزاء الصلاة وشرائطها معتبرًا فيها بما أنَّه ناهٍ عن الفحشاء، ويكون المأمور به هو الناهي عن الفحشاء، فيكون الشكّ في اعتبار الاستعاذة شكًّا في حصول المكلّف به بدونه - أعني الناهي عن الفحشاء - ولا يكون شكًّا في التكليف، فلا يكون للشكّ في ذلك جهتان إحداهما راجعة إلىٰ الشكّ في التكليف، **والأخرىٰ** راجعة إلىٰ الشكّ في حصول المكلّف به، بل يكون ممحّضًا للشكّ من الجهة الثانية.

---

(١) يُنظر: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ٣/ ٧٩.

وثانيًا: أنَّه لو سلّم أنَّ للشكّ المذكور جهتين إحداهما راجعة إلىٰ الشك في التكليف، وهي جهة كون الاستعاذة جزءًا من المأمور به والأخرىٰ راجعة إلىٰ الشكّ في حصول المأمور به، لو أتىٰ بالصلاة خالية من الاستعاذة لكانت الجهة الثانية مقتضية للاحتياط، والجهة الأولىٰ التي ذكر أنَّها مجرىٰ للبراءة وإن فرض جريان البراءة فيها، إلّا أنَّ أقصىٰ ما في ذلك أن لا تكون مقتضية للاحتياط، فيكون ذلك من قبيل اجتماع المقتضي واللامقتضي.

ولا ريب أنَّ المقتضي لا يدفع أثره باجتماعه مع اللامقتضي، وحينئذٍ فيؤثّر المقتضي للاحتياط أثره؛ لأنَّه بلا مانع، ولا مزاحم فلا ينفعنا الرجوع إلىٰ البراءة من الجهة الأولىٰ في التخلّص من الاحتياط الذي اقتضته الجهة الثانية، بل يكون جريان البراءة في الجهة الأولىٰ لغوًا لا فائدة فيه، ولا أثر له.

وإن قيل: إنَّ البراءة في الجهة الأولىٰ تكون مقتضية لسقوط الاحتياط الذي اقتضته الجهة الثانية، بدعوىٰ أنَّ لازم جريان البراءة في الجهة الأولىٰ هو الحكم التعبّديّ علىٰ الفاقد لذلك المشكوك بأنَّه كافٍ في سقوط الأمر، وأنَّه محصّل لذلك العنوان الذي أخذ قيدًا في المأمور به[1].

قلنا: إنَّ ذلك من أقبح موارد الأصول المثبتة؛ لأنَّ مرجعه إلىٰ الالتزام بأنَّ الشارع قد حكم بمحصّليّة الموجود والاكتفاء به في إسقاط الأمر تصحيحًا لجريان البراءة في الجهة الأولىٰ.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١/ ١٠٩.

وحاصله: أنَّه إذا توقّف جريان الأصل في مورده علىٰ جعل شرعيّ نلتزم بذلك الجعل الشرعيّ تصحيحًا 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 شرعيًّا إلّا أنَّه ليس بنفسه ملزومًا شرعيًّا لمجرىٰ الأصل، بل إنَّما نلتزم به ونجعله ملزومًا لجريان الأصل في مجراه تصحيحًا لجريان الأصل المذكور، لكونه بدونه يكون لغوًا وبلا فائدة.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص يدلّ علىٰ التعبّد بعدم جزئيّة السورة - مثلًا - من المأمور به لالتزمنا بذلك الجعل الثاني، تصحيحًا للجعل الأوّل، وإخراجًا له عن اللغويّة.

وهذا بخلاف ما إذا كان رفع الجزئيّة بالعموم في حديث الرفع؛ فإنَّه لا يمكن الحكم بشمول العموم له ثمّ تصحّح ذلك بالجعل الثاني، بل إنَّ العموم المذكور لا يكون شاملًا له من أوّل الأمر، ويكون المورد المذكور خارجًا عنه تخصّصًا لا تخصيصًا*.

---

* **قلتُ** وتوضيح ذلك: إنَّ أصالة العموم إنَّما تكون موجبة لشموله لأفراده التي لا يحتاج إدخالها فيه إلىٰ عناية أخرىٰ وجعل مستقلّ آخر دون ما يكون منها محتاجًا إلىٰ ذلك.

وبعبارة أخرىٰ: الشرط في دخول المورد تحت عموم دليل الرفع هو أن لا يكون الرفع في ذلك المورد لغوًا فما لا يكون في رفعه فائدة، بل كان

لا يخفىٰ[١] أنَّ عمدة همّنا في هذا المبحث هو تنقيح ما هو المرجع عند الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة بعد الفراغ عن عدم جريان الإطلاق والتقييد بالمعنىٰ 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:

الأوَّل: إنَّ الفرق بينها من ناحية الملاك والمصلحة، وإنَّها في الأوَّل يتوقّف حصولها علىٰ الإتيان بالمتعلّق بقصد التقرّب، وفي الثاني لا يتوقّف حصولها علىٰ 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

رفعه في نفسه لغوًا، لا يكون مشمولًا للعموم المذكور، وإن كان المرفوع شرعيًّا، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنَّ الجهة الأولىٰ منه وإن كانت شرعيّةً إلّا أنَّه لا فائدة في رفعها من جهة كون الجهة الثانية مقتضية للاحتياط، فلا يمكن أن يشملها عموم الرفع، ولا يمكن أن يكون الجعل الثاني مصحّحًا لذلك الشمول؛ لأنَّه إنَّما يلتزم به بعد الفراغ عن كون الرفع جاريًا من الجهة الأولىٰ، فكيف يمكن أن يكون مصحّحًا لجريانه فيه؟ فتأمّل.

---

(١) أرّخ المقرر تدوُّل هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٣ ربيع الثاني، ١٣٤٦هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤١٧)، وما بعدها من هذا الجزء.

متعلّقه وإن لم يكن الإتيان به بداعيه، فيكونان مختلفين بالهويّة بحيث تكون جهة التعبّديّة والتوصّليّة لونًا للأمر.

القول الثالث: إنَّ الفرق بينها من جهة الاحتياج إلىٰ جعلين في التعبّديّ، وكفاية الجعل الواحد في التوصّليّ علىٰ ما تقدّم تفصيله[١].

وهذان الوجهان مستفادان من كلام الشيخ قدس سره[٢]، وقد تقدّم[٣] منّا إنّ المختار هو الوجه الثالث، وقد أبطلنا الوجه الأوّل بما لا مزيد عليه، وقد بيّنّا أنَّه بناءً عليه يكون المرجع عند الشكّ هو الاشتغال دون البراءة، كما أنّا قد أبطلنا الوجه الثاني بما حاصله:

أوّلًا: أنَّه مبنيّ علىٰ مسلك صاحب الجواهر قدس سره من انحصار التقرّب المعتبر في العبادات بالإتيان بها بداعي الأمر دون غيره من الدواعي[٤].

وثانيًا: أنَّه مع الغض عن ذلك، وتسليم أنَّ المعتبر فيها هو خصوص الإتيان بها بداعي الأمر.

يرد عليه: أنَّه لا دليل حينئذٍ علىٰ لزوم الإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر؛ إذ أنَّ مجرّد كون الغرض من الأمر هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه وإن كان لونًا للأمر إلّا أنَّه لا يكون موجبًا للزوم الإتيان بمتعلّقه بداعيه؛ إذ لا يجب علىٰ المكلّف إلّا الإتيان بما تعلّق به الأمر كيف ما كان لون الأمر، وكيف ما كان الغرض منه.

ولكنّا الآن نقول: إنَّ هذا الإيراد الثاني لا يرد علىٰ هذا القول؛

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٣) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٦، ٢/ ٤٦١.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٢٣) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٩/ ١٥٥، وما بعدها.

فإنَّه بعد الغض عن الإيراد الأوَّل وتسلّيم أنَّ سائر الدواعي القُربيّة لا تكفي في صحّة العبادة لو فرضنا أنَّ الغرض من الأمر التعبّديّ كان هو التعبّد به بالإتيان بمتعلّقه بداعيه، وأنَّ الغرض من الأمر التوصّليّ كان هو مجرّد الإتيان بمتعلّقه وإن لم يكن بداعيه، بحيث كان ذلك لونًا للأمر وكان الأمران مختلفين بالهويّة، لكان حكم العقل بلزوم الإطاعة مختلفًا في الأمرين، ففي الأمر الأوَّل يكون الإطاعة عبارة عن الإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر، وفي الأمر الثاني يكون الإطاعة بالإتيان بنفس متعلّق الأمر.

والسرّ في ذلك: أنَّ الإطاعة التي يحكم بها العقل إنَّما هي موافقة الأمر والعمل علىٰ طبق ما يقتضيه، ولا ريب أنَّ مقتضىٰ الأمر الأوَّل هو البعث نحو المأمور به علىٰ نحو يكون الباعث علىٰ الإتيان بذلك المأمور به هو الأمر، ومقتضىٰ الأمر الثاني هو البعث نحو المأمور به وإن لم يكن الباعث علىٰ الإتيان بذلك المأمور به هو الأمر، فكانت الموافقة في الأمر الأوَّل لا تحصل إلّا بأن يكون الداعي علىٰ الفعل هو الأمر، وفي الثاني تحصّل الموافقة وإن لم يكن الداعي علىٰ الفعل هو الأمر، وحينئذٍ فلا يرد علىٰ هذا القول إلّا ما أوردناه عليه أوَّلًا*.

---

* **قلتُ**: قد تقدّم[1] منه (دام ظلّه) أنَّه يرد علىٰ هذا القول إيراد ثالث، وهو استحالة لحاظ كون الأمر داعيًا في رتبة نفس الأمر؛ لأنَّ ذلك متأخّر عنه رتبة، وقد عرضت ذلك بخدمته.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٥) من هذا الجزء.

وكيف كان فنحن نتكلّم الآن فيما يقتضيه هذا القول من كون المرجع عند الشكّ هو الاشتغال، أو البراءة.

فنقول: إنَّ الذي أفاده شيخنا تدثُ أنَّ المرجع عليه هو الاشتغال، للزوم موافقة الغرض الذي أخذ لونًا للأمر.

وقد نُقِل أنَّه أورد عليه بعض في مجلس الدرس بأنَّ ذلك يكون من قبيل الأقلّ والأكثر للشكّ في اعتبار أمر زائد، أعني قصد القربة بالإتيان بالمتعلّق بداعي الأمر.

وأنَّه تدثُ أجاب عن ذلك بأنَّه ليس المقام من هذا القبيل، وإنَّما هو من قبيل التردّد بين المتبائنين.

ولا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ من الواضح أنَّه ليس من هذا القبيل.

نعم بناءً علىٰ هذا القول يكون الأمران متبائنين ومختلفين بالهويّة، إلّا أنَّه لا يكون المتعلّق في مقام الشكّ إلّا مردّدًا بين الأقلّ والأكثر؛ فإنَّه علىٰ تقدير كون الأمر تعبّديًّا وأنَّ الغرض منه هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه يكون الإتيان بداعي الأمر معتبرًا في المتعلّق زيادةً علىٰ أجزائه وشرائطه، وعلىٰ تقدير كونه توصّليًّا يكون ذلك الأمر الزائد غير معتبر فيه، فيكون التردّد بالنسبة إلىٰ المتعلّق من قبيل التردّد بين الأقلّ والأكثر، وليس الغرض من ذلك اعتبار الشيء الزائد في المتعلّق أنَّه أخذ فيه قيدًا بحيث كان الأمر واردًا

وأجاب: بأنَّه لا ورود له؛ لأنَّ ذلك - أعني كون الإتيان بمتعلّقه بداعيه - قد أخذ لونًا في الأمر لا في متعلّقه، فتأمّل، انتهىٰ.

علىٰ المقيّد بذلك القيد الزائد؛ كي يرجع حينئذٍ إلىٰ الاختلاف بين الأمرين بالإطلاق والتقييد في ناحية المتعلّق، بل المراد بذلك أنَّ الأمر علىٰ تقدير كونه تعبّديًّا، وأنَّ الغرض منه هو الإتيان بمتعلّقه بداعيه، وأنَّ ذلك كان لونًا للأمر، أنَّ ذلك الغرض الذي أخذ لونًا للأمر يكون موجبًا للإتيان بمتعلّقه بداعيه، وإن لم يكن ذلك القيد قيدًا للمأمُور به.

ومن ذلك يظهر لك أنَّه لا يمكن القول بأنَّ هذا القيد إذا لم يكن داخلًا تحت الأمر بحيث يكون قيدًا للمتعلّق يكون لزوم الإتيان به عقليًّا، فلا تجري فيه البراءة؛ لما عرفت[1] من أن لزوم الإتيان به لم يكن عقليًّا صرفًا، بل إنَّما جاء من قبل لون الأمر وهو راجع إلىٰ الشارع، وبيده وضعه ورفعه بأن يأمر علىٰ النحو الأوَّل فيضعه، أو يأمر علىٰ النحو الثاني فيرفعه، ونحن في البراءة لا نريد أزيد من كون المرفوع أمرًا شرعيًّا يكون وضعه موجبًا للكلفة الزائدة علىٰ المكلّفين.

والحاصل: أنَّه لا ريب في أنَّ التردّد في الأمر بين كونه تعبّديًّا أو توصّليًّا بالمعنىٰ المتقدّم يكون تردّدًا بين الأمرين المتبائنين، إلّا أنَّ هذا التردّد يكون موجبًا للتردّد فيما يؤتىٰ به امتثالًا لذلك الأمر بين الأقلّ والأكثر.

ولا ريب أنَّ نفس الأمر بما أنَّه أمر صادر عن الآمر لا يكون موردًا لشيء من البراءة أو الاشتغال، وإنَّما يكون موردًا لذلك

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٦)، وما بعدها من هذا الجزء.

باعتبار إيجابه للإتيان بمتعلّقه، ولا ريب في أنَّ 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 أنَّ 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: أنَّه لو فرض أنَّ ما تعلّق به الأمر مركّب من تسعة أجزاء - مثلًا - فعلىٰ تقدير كونه تعبّديًّا كان مكلّفًا بتلك التسعة وبجزء عاشر، وهو كونها بداعي ذلك الأمر، فيلزمه الإتيان بالعشرة غاية الأمر أنَّ التسعة تكون باقتضاء تعلّق الأمر بها، والعاشر باقتضاء لون ذلك الأمر، ولا ريب في أنَّ كون لون الأمر تعبّديًّا ممّا يرجع أمر وضعه ورفعه إلىٰ الشارع، وهو موجب لزيادة الكلفة، فيكون مرفوعًا بالبراءة.

وأمّا حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الذي أخذ لونًا للأمر، فهو إنَّما يكون فيما لو أحرز كون الأمر متلوّنًا بذلك اللون دون ما إذا شكّ في ذلك، كما هو محلّ كلامنا.

نعم بعد الفراغ عن كون الأمر تعبّديًّا، وأنَّ 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؛ لأنَّه 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*.

---

* **قلتُ:** والحاصل: أنَّه بناءً علىٰ القول الثاني يكون المرجع في مقام الشكّ في أصل التعبّد هو البراءة، وأمّا بعد إحراز كون الأمر تعبّديًّا، وأنَّ الغرض منه هو الانقياد له وإطاعته 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 لونًا للأمر عبارة عن الانقياد للأمر بالإتيان بمتعلّقه بداعيه لكان مثل «قصد الوجه» و«التمييز» ونحوهما أمرًا زائدًا علىٰ ما يقتضيه الغرض الذي أخذ لونًا للأمر، وكان الشكّ في ذلك أيضًا من قبيل الأقلّ والأكثر في نفس الغرض المذكور لا في محصّله.

وبالجملة: فلا شبهة في أنَّ مثل «قصد الوجه» و«التمييز» ونحوهما إنَّما هي أمور زائدة علىٰ الإتيان بداعي الأمر، ولكنّ عمدة الكلام إنَّما هو في أنَّ ما يقتضيه الغرض الذي أخذ لونًا 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 إلىٰ البراءة من الزائد، أو أنَّ ما يقتضيه الغرض إنَّما هو الانقياد للأمر وإطاعته 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، انتهىٰ.

هـذا كلّـه فيمـا يقتضيـه القـول الثـاني مـن الأصـول العمليّـة في مقـام الشـكّ.

وأمّـا القـول الثالـث: فلا إشـكال في أنّـه بنـاءً عليـه يكـون المرجـع في مقـام الشـكّ هـو البراءة مـن الجعـل الثـاني المصطلـح عليـه بمتمّـم الجعـل الأوّل مـن دون فـرق في ذلـك بيـن أصـل قصـد داعـي الأمـر، وبيـن قصـد مثـل «الوجـه» و«التمييـز»*.

---

* **قلـتُ**: لا يخفىٰ أنَّ مقتضىٰ مـا أفـاده (دام ظلّـه) في القـول الثـاني مـن أنّـه بعـد إحـراز كـون الغـرض مـن الأمـر هـو التعبّـد يكـون الشـكّ فيمـا عـداه مـن قبيـل الشـكّ في المحقّـق، ويكـون المرجـع فيـه الاحتيـاط، أن يكـون الأمـر كذلـك علىٰ القـول الثالـث؛ فإنّـه بعـد العلـم باعتبـار الإطاعـة والانقيـاد للأمـر الأوّل يكـون الشـكّ في مثـل «قصـد الوجـه» مـن قبيـل الشـكّ في المحقّـق، ويكـون المرجـع فيـه هـو الاحتيـاط.

فـرّق (دام ظلّـه) بيـن الغـرض بمعنىٰ المصلحـة، والغـرض المذكـور في هـذا المقـام، فـإنَّ الغـرض بالمعنىٰ الأوّل يكـون أمـرًا واقعيًّـا يكـون تحصيلـه علىٰ الآمـر الحكيـم بـأن يجعـل أمـره وافيًـا بتحصيلـه، فـإن وفىٰ بـه الجعـل الواحـد، كمـا في التوصّليّ فهـو، وإلّا فلا بُـدَّ مـن الجعـل الثـاني المتمّـم للجعل الأوّل في انطباقـه علىٰ الغـرض.

أمّـا الغـرض بالمعنىٰ الثـاني فإنّمـا هـو لـون وكيفيّـة للأمـر، وهـو كـون الغـرض مـن الأمـر هـو التعبّـد بـه بالإتيـان بمتعلّقه بداعيـه، فلا يكـون عبارة عن المصلحـة التـي يلـزم علىٰ الآمـر الحكيـم استيفاؤهـا، بـل يكـون هـذا الغـرض ملقىٰ علىٰ المكلّـف، ويكـون تحصيلـه علىٰ المكلّـف لا علىٰ الآمـر.

وهـذا الغـرض لا يحتـاج في اسـتيفائه إلـىٰ جعـلٍ ثـانٍ، بـل يكفـي فيـه جعلـه لونًـا للأمـر علـىٰ نحـو لازم التحصيـل علـىٰ المكلّـف، ويكـون تلـوّن ذلـك الأمـر بذلـك اللـون موجبًـا لزيـادة الكلفـة علـىٰ المكلّـف.

وكيف كان فيكـون التعبّديـة زيـادة كلفـة علـىٰ المكلّـف، والمرجـع فيهـا إلـىٰ البراءة سـواء قلنـا إنَّهـا مـن قبـل المصلحـة الموجبـة للاحتيـاج إلـىٰ الأمـر الثـاني، أو قلنـا إنَّهـا مـن قبـل الغـرض بهـذا المعنـىٰ الثـاني الموجـب لكـون الغـرض المذكـور لونًـا للأمـر؛ فإنَّهـا أيضًـا تكـون موجبـة لزيـادة كلفـة علـىٰ المكلّـف، وإنَّ التردّد بيـن التعبّـديّ والتوصّلـيّ مـن قبيـل التردّد بيـن الأقـلّ والأكثـر؛ لمـا عرفـت[1] مـن أنَّـه في التعبّـديّ يكـون التكليـف أزيـد منـه في التوصّليّ، فجعلهـا مـن المتبائنيـن ظاهـر الفسـاد.

(١) يُنظر: صفحة (٤٦٢) من هذا الجزء.

فهرس المحتويات

مقدّمة المركز ٧

مقدّمة التحقيق ٩

الأمر الأوّل: ترجمة صاحب الأبحاث آية الله الميرزا النائينيّ في سطور ١٣

الأمر الثاني: ترجمة المقرّر للأبحاث آية الله الشيخ حسين الحلّيّ في سطور ٢١

نسبه ونسبته ومولده ونشأته ٢١

دراسته وأساتذته ٢٢

عطاءه الفكريّ وتأليفاته ٢٢

تقريرات بحوثه ٢٦

منهجه العلميّ في البحث والتدريس ٢٨

من أبرز تلامذته ٣٠

وفاته ٣٠

الأمر الثالث: استعراض لأهمّيّة الأبحاث ٣٣

الأمر الرابع: نحن وهذا الكتاب ٣٩

الأمر الخامس: وصف النُّسخ وعملنا في التحقيق ٤٣

وصف النُّسخ المعتمدة ٤٣

الخاتمة في الخطوات المتَّبعة في تحقيق الكتاب ٤٩

كلمة شكر وتقدير ٥٣
نص إجازة الميرزا النائينيّ للشيخ الحلّيّ في الاجتهاد والرواية ٥٥

المباحث اللفظيّة

الأمر الأوّل: في مرتبة علم الأصول وتعريفه وموضوعه ٨٢
تعريف علم الأصول ٨٢
موضوع علم الأصول ٨٣
في الفرق بين العوارض الذاتيّة والغريبة ٨٥
الأمر الثاني: الكلام في المعنىٰ الحرفيّ ٨٧
الكلام في المعنىٰ الحرفيّ ٨٧
المقام الأوَّل: في حقيقة المعنىٰ الحرفيّ ٨٧
في معاني الحروف النسبيّة وغير النسبيّة ٨٨
في الفرق بين الظرف المستقرّ واللغو ٩١
جعل الآليّة والاستقلاليّة من عوارض الاستعمال وشرط الوضع ٩٣
في المعاني الحرفيّة وأركانها الأربعة ٩٥
في جواب المقرّر عن الإشكال بطريقٍ آخر ٩٨
في تعريف الحرف حسب رواية أبي الأسود الدؤليّ ١٠٢
في عدم كون المصدر واسمه مادّة الاشتقاق ١٠٤
في بيان معنىٰ الحركة المذكورة في الرواية ١٠٧
المقام الثاني: في وضع الحروف والأسماء الملحقة بها ١١٢

المقدّمة الأولىٰ: في بيان كلّيّة المعنىٰ الحرفيّ وجزئيّته..... ١١٣
المقدّمة الثانية: في تحرير النزاع في كلّيّة المعنىٰ الحرفيّ وجزئيّته ١١٥
المقدّمة الثالثة: في مبنىٰ ذلك النزاع ١١٥
في مبنىٰ القول بكلّيّة المعنىٰ الحرفيّ..... ١٢١
وهم ودفع..... ١٢٢
في الأدلّة علىٰ القول بجزئيّة المعاني الحرفيّة..... ١٢٢
الكلام في كيفيّة وجود الكلّيّ الطبيعيّ ١٢٤
في تقسيم الوضع إلىٰ الشخصيّ والنوعيّ ١٢٧
الأمر الثالث: في مراتب الوجود ومعنىٰ الاستعمال ١٢٨
الأمر الرابع: في استعمال اللفظ في نفسه..... ١٢٩
الأمر الخامس: في وضع المركّبات ١٣٠
الأمر السادس: في تبعيّة الدلالة للإرادة ١٣١
عدم صحّة التجوّز في المركّبات ١٣٢
الأمر السابع: في الحقيقة الشرعيّة..... ١٣٣
الأمر الثامن: في الصحيح والأعمّ..... ١٣٤
جملة من مفسدات العبادات لا تؤثّر في الصحيح والأعمّ ١٣٤
فصل في الصحيح والأعمّ ١٣٤
في تصوير الجامع بين الأفراد..... ١٣٥
في تصوير الجامع بلحاظ وحدة الأثر ١٣٧
في إشكالات الأخذ بالجامع من وحدة الأثر..... ١٤٠

تصوير الجامع بلحاظ وحدة الملاك والعلل ١٤١
المائز بين الدواعي والمسبّبات التوليديّة ١٤٣
في ضابط العناوين الإعداديّة ١٤٤
ملخّص الضابط في العناوين التوليديّة ١٤٦
في الوظيفة العمليّة عند الشكّ في العنوان ١٤٩
تقريبان لأخذ الجامع من ناحية علل الأحكام ١٥٠
في تصوير الجامع علىٰ القول بالأعمّ ١٥١
الأمر الأوّل: في الأركان ١٥١
الأمر الثاني: معظم الأجزاء ١٥١
ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمّ ١٥٦
فيما يُستفاد من صحيحة حمّاد ١٦٠
الكلام في ألفاظ المعاملات ١٦١
في توجيه ما أفاده المحقّق الخراسانيّ ١٦٤
في توجيه ما أفاده الشهيد الأوّل ١٦٦
في توجيّه ما أفاده الشهيد الثاني ١٦٩
الأمر التاسع: في الاشتراك اللفظيّ والترادف ١٧٧
الأمر العاشر: في استعمال اللفظ في اكثر من معنىٰ واحد ١٧٧
الأمر الحادي عشر: في المشتقّ ١٧٨
المقدّمة الأولىٰ: في بيان المراد من المشتقّ ومحلّ النزاع فيه ... ١٧٨
في أقسام المحمولات والنزاع فيها ١٧٩
الكلام في مسألة الرضاع ١٨١

العودة إلىٰ الأمر الأوّل في الفرق بين العناوين الذاتيّة والعرضيّة ١٨٢
المقدّمة الثانية: في شمول النزاع لاسم الزمان ١٨٤
المقدّمة الثالثة: في المراد من الحال ١٨٥
في بيان إطلاقات (الحال) وتمييز المراد منها ١٨٨
المقدّمة الرابعة: في كون النزاع في مرحلة الوضع ١٩١
توضيح مسلك السكّاكيّ وبيان فساده ١٩٢
في تزييف القول بكون النزاع في الحمل والتطبيق ١٩٣
المقدّمة الخامسة: في شرح هيئة المشتقّ ١٩٧
في أنّ مبدأ الاشتقاق المصدر أو اسم المصدر ٢٠٠
في وجه تقدّم المصدر رتبة علىٰ الفعل الماضي ٢٠٨
في الفرق بين المصدر واسم المصدر ٢١٠
المقدّمة السادسة: في وجه بساطة المشتقّ ٢١٤
المقدّمة السابعة: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه ٢١٦
دليل المحقّق الجرجانيّ علىٰ كون المشتقّ بسيطًا ٢٢٤
الأقوال في مسألة المشتقّ والحقّ فيها ٢٢٧
البرهان الأوّل: في تبادر خصوص المتلبّس الفعليّ ٢٣٢
البرهان الثاني: في صحّة السلب عمّن انقضىٰ عنه التلبّس ٢٣٢
مفاد الهيئة قلب العرض غير المحمول إلىٰ المحمول ٢٣٣
البرهان الثالث: في كون المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس بالفعل ٢٣٧

في توجيه وردّ تصوير الجامع بناءً علىٰ التركيب.....٢٤٣
في توضيح عدم وجود جامع علىٰ القول بالتركيب ٢٤٥
الأدلّة علىٰ كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ ٢٥٣
وجه الاستدلال بآية ﴿لَا يَنَالُ عَهدِي الظَّالِمِينَ﴾ ٢٥٤
في استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس ٢٥٧
في دعوىٰ كثرة استعمال المشتقّ في المنقضي ممنوعة.....٢٦٠
تنبيهات في المشتقّ.....٢٦٦
التنبيه الأوّل: في استعمال المشتقّ في المنقضيّ بلحاظ حال التلبّس ٢٦٦
التنبيه الثاني: في عدم شمول النزاع لاسم الآلة واسم المفعول.....٢٦٩
التنبيه الثالث: في حمل الصفات عليه تعالىٰ ٢٧٤
كيفيّة اتّحاد الصفات مع ذاته تعالىٰ ٢٧٨
التنبيه الرابع: فيما أفاده في الكفاية من المغايرة المفهوميّة ٢٨٠
التنبيه السادس: في عدم اعتبار التلبّس الحقيقيّ في صدق المشتقّ.....٢٨٠
التنبيه الخامس: في اعتبار قيام المبادىء بالذات ٢٨٠

المباحث الأصولية

المقام الأوّل: في مادّة الأمر.....٢٨٧

المبحث الأوّل
في الأوامر

الجهة الأولىٰ: في معنىٰ مادّة الأمر ٢٨٩
الجهة الثانية: في أنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب ٢٩٠
الجهة الثالثة: في اعتبار العلو في معنىٰ الأمر ٢٩٠
المقام الثاني: في صيغة الأمر ٢٩١
الجهة الأولىٰ: في مفاد صيغة الأمر اللفظيّ وأنّها لإنشاء الطلب ٢٩١
الجهة الثانية: في الطلب والإرادة ٢٩٢
الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيَّة ٢٩٣
في المغايرة بين الطلب والإرادة ٢٩٤
في إشكال الجبر ودفعه ٢٩٦
في أنّ معنىٰ صيغة «افعل» هو النسبة الإيقاعيّة ٢٩٧
المقدّمة الأولىٰ: في بيان الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة ٢٩٩
المقدّمة الثانية: في صدور الأفعال باختيار النفس ٣٠٠
في معنىٰ التفويض ٣٠٢
في معنىٰ التوفيق، والخذلان، والأمر بين الأمرين ٣٠٣
تقريب آخر لاندفاع الجبر ٣٠٦
في فساد دعوىٰ اتّحادهما مفهومًا وخارجًا ٣٠٧
في الأوامر الامتحانيّة تشمل الطلب أم لا ٣٠٨

الجهة الثالثة: في دلالة صيغة الأمر علىٰ الوجوب ٣٠٩
في الفارق بين الوجوب والندب ٣١١
في بساطة الوجوب والندب وعدم تركّبهما ٣١٣
في دلالة صيغة (افعل) علىٰ الوجوب بحكم العقل ٣١٤
في استعمال الماضي والمضارع في الطلب ٣٢١

تقسيمات الواجب وفيه فصول

الفصل الأوّل

في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ

الأمر الأوّل: في معنىٰ التعبّديّ والتوصّليّ.....٣٢٦
في قيد المباشرة في المأمور به ومقتضىٰ الإطلاق.....٣٢٨
فيما يدخله النيابة يتصوّر علىٰ أنحاء.....٣٣٢
في حكم فعل النائب والمتبرّع ٣٣٣
الجهة الأولىٰ: في التمسّك بالإطلاق علىٰ نفي الاكتفاء بالاستنابة ٣٣٨
الجهة الثانية: في التمسّك بالإطلاق لنفي الاكتفاء بفعل الغير بلا استنابة ٣٣٩
بيان المراد من كفاية التبرّع.....٣٤٠
في مقتضىٰ الأصل العمليّ بالنسبة إلىٰ الاستنابة ٣٤٣
النيابة في الحجّ عن المريض ٣٥٢
في أنّ الوجوب التخييريّ مرجعه إلىٰ التكليف.....٣٥٢
في اعتبار شرط الاختيار عند صدور الفعل ٣٥٤

في اعتبار المباشرة والقصد والاختيار ٣٥٧
الأمر الثاني: في مقتضىٰ الأصل اللفظيّ عند الشكّ في الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر ٣٥٩
المقدّمة الأولىٰ: في موضوع التكليف ومتعلّقه وانقساماته ٣٦٠
الانقسامات الأوّليّة لموضوع التكليف..... ٣٦١
في الانقسامات الثانويّة لموضوع التكليف..... ٣٦٢
توضيح الدور..... ٣٦٥
المقدّمة الأولىٰ: في تعريف الدور وتقسيمه ومنشأ استحالته ٣٦٥
المقدّمة الثانية: في إنشاء الحكم علىٰ الموضوع ٣٦٦
المقدّمة الثالثة: في التقابل بين الإطلاق والتقييد ٣٦٦

في انقسامات المتعلّق والموضوع

في حال إمكان التقييد والإطلاق اللحاظيّين ٣٧٢
في كون التكليف مشروطًا بما هو خارج عن قدرة المكلّف . ٣٧٤
في حال بقية الدواعي القريبة ٣٧٩
في تصوير السيّد الشيرازيّ إمكان أخذ الدواعي في المتعلّق . ٣٨١
بقية الدواعي هل ملحقة بقصد الأمر أو لا؟ ٣٨٥
التعبّديّة والتوصّليّة صفات للأمر أو المأمور به ٣٨٧
في بيان أنَّ الأغراض مراتب طوليّة ٣٨٩
في إشكال الميرزا علىٰ السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه ٣٩١
في تأييد كلام السيّد الشيرازيّ قدّس سرّه ٣٩١
في تقريب دعوىٰ المغايرة بالهويّة بين التعبّديّ التوصّليّ ٣٩٣

المقدّمة الثالثة: في مقتضىٰ الأصل اللفظيّ ٣٩٧
في أدلّة أصالة التعبّديّة ٣٩٧
الوجه الأوّل: في كون الفعل بداعي الأمر ٣٩٨
في تأييد كلام المحقّق الكلباسيّ تتمّة ٣٩٩
الوجه الثاني: في الأدلّة السمعيّة ٤٠٥
المقدّمة الرابعة: في التمسّك بالإجزاء العقليّ ٤١١
في بيان حال الأمر بالغسل لصوم الغد ٤١٣
فيما ذكره الشيخ الأنصاريّ لاعتبار التعبّديّة ٤١٧
ملخّص في احتياج التعبّديّ إلىٰ جعلين، والتوصّليّ إلىٰ واحد ٤٢٣
توجيهات في الفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ ٤٢٩
في الفرق بين المحصّل الشرعيّ والعقليّ ٤٣٤
في أنّ المختار مجعوليّة المسبّب ٤٣٥
جريان البراءة والاشتغال علىٰ مجعوليّة السبب ٤٣٧
المرجع عند الشكّ هو الاشتغال ٤٣٨
هل الأمر بالصلاة عنوان توليديّ ثانويّ؟ ٤٤١
في جريان حكم البراءة في المحصّل الشرعيّ ٤٤٩
في عدم جريان البراءة علىٰ القول بالمحصّل ٤٥٢
خلاصة المصالح من المقدّمات الإعداديّة للأسباب التوليديّة ٤٥٥
في بيان الإشكال في إجراء البراءة ٤٥٦