شرح كفاية الأصول

أسئلة وأجوبة

الجزء الأول

شرح كفاية الأصول

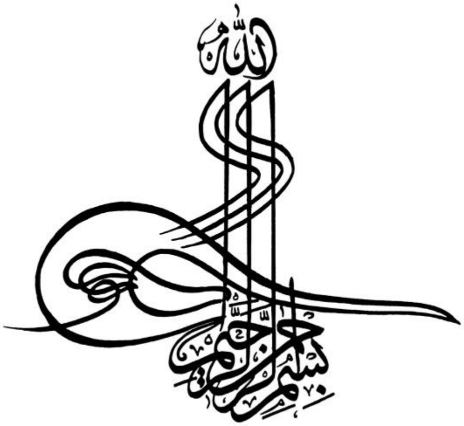
أَسْئِلَةٌ وَأَجْوِبَةٌ

الجزء الأول

الشيخ علي حمود العبادي

هوية الكتاب

عنوان الكتاب	شرح كفاية الأصول..أسئلة وأجوبة: ج١
المؤلف	الشيخ علي حمود العبادي
الإخراج الفني	الشيخ حسين المالكي
الطبعة	الأولى
سنة الطبع	١٤٤٤هـ ـ ٢٠٢٣م
عدد النسخ	١٠٠٠


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستَعين والحمد لله الذي خلق الإنسان فعدّله، وعلّمه البيان ففضّله، والحمد لله على نعمت ولاية محمد سيد رسلك، وعترته الأطهار ولاة أمرك، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وآله، إمام الرحمة، وهادي الأمة، والمنقذ من الضلالة، والسلام على علي ابن أبي طالب عليه السلام، وصيه وخليفته، وعلى عترته الطاهرة عليهم السلام، الأئمة الهادية، لا سيما صاحب العصر والزمان، الإمام الحجة بن الحسن المهدي القائم أرواح من سواهم فداهم.

أما بعد.. لا يخفى أنّ كتاب «كفاية الاصول» أحد الكتب الأصولية التي احتلت موقع الصدارة لما يتضمنه من عرض المطالب الأصولية بعبارات قصار لأتقن المباني وأرقى التحقيقات، وهذا ما نلمسه واضحاً من توجّه الأنظار إلى شرحه والتعليق عليه، فبلغ عدد شروحه وحواشيه أكثر من مائة وخمسين شرحاً وحاشية، ومن هذا المنطلق أصبح هذا الكتاب مدار التدريس في مرحلة السطوح العليا في الحوزاة العلميّة.

وكيف لا تكون كذلك وهو من مؤلفات شيخ الفقهاء والمجتهدين أُستاد الفضلاء آية الله العلّامة الآخوند ملا محمد كاظم الخراسانى روح الله روحه الزكية واعطاه الله تعالى بكل كلمة فى هذه الصحيفة نوراً من رحمته.

ومن الملاحظات الحَريّة بالإلتفات أنّ الأعلام الأفاضل، أصحاب السماحة والفضيلة الأساتذة الحجج، عكفوا على الشرح والتعليق على هذا الكتاب واعتنوا به عناية فائقة ولم يتركوا شاردة ولا واردة لكشف النقاب عن مضمونه وبيان مطالبه إلّا وذكروها، وقد يتعسّر الإتيان بشيء جديد في ذلك.

إلّا أنّ النقطة التي نتوخاها في هذه المحاولة المتواضعة هو ما تضمنه شرحنا لهذا الكتاب هو عرضه على شكل سؤال وجواب بصورة مختصرة خالية من الاطناب الممل والإختصار المخل، وهي طريقة تختلف عن طريقة الشرح المزجي أو طريقة الشرح المقطعي، ويمكن تسجيل مميزات شرح الكتاب على شكل سؤال وجواب بما يلي:

١ - أن طرح السؤال يساهم في فهم المطالب بشكل يلفت القارئ والباحث إلى دقة المطلب، وبيان النكتة المهمّة فيه.

٢- كثير من المقدمات قد طويت بين أحشاء الكتاب، لذا فانّ طرح السؤال يكشف عن تلك المقدمات المطوية.

٣- جملة من الأقيسة والبراهين في هذا الكتاب جاءت بشكل مضمر، وعرضه بطريقة السؤال ينبه على وجود البرهان والقياس لكي يلفت الباحث إليه.

٤- غالب أقوال الأعلام أشار إليها المصنف بنحو الإشارة، وقد ابرزناه بطريقة سؤال وجواب لكي يكون واضحاً.

٥- جملة من الإشكالات على المطالب لم يعرضها المصنف بشكل تفصيلي، وإنّما اكتفى الإشارة إليها، وطريقة السؤال تلفت إلى هذه الإشكالات والتساؤلات.

٦- ذكرنا عبارة المصنف تحت شرح كل فقرة، لكي يتضح تطبيق الشرح على المتن.

وقد اتبعت في هذا الشرح عدد من الخطوات منها: العرض على طريقة السؤال والجواب كما سلف، وكذلك عنونة المطالب والإشكالات ونحوها مما يساهم في فهم المواد بأقل جهد، وكذلك إعانة المدرس على إيصال المادة إلى الطلبة من دون عناء، مضافاً إلى أنّ الشرح عزز بوضع خلاصة لرأي المصنف في نهاية كل مطلب.

ومن الجدير بالذكر إنهّ توجد في متن الكفاية كلمة(افهم) أو (تأمل) ونحوها، وفي هذا الشرح لم أتعرض لها، لما فيها من الاحتمالات المتعددة لمراد المصنف، فحذفتها مراعاة للاختصار، ولكون الكثير من الشراح والمعلقين قد ذكروها بما لا مزيد عليه.

ولايفوتنا أن نشير إلى إنّه قد يوجد في بعض الموارد اختلاف في بيان مقصود الشيخ الأخوند﵀، فقد ذكر الأعلام عدد من الاحتمالات لمقصود المصنف، ولكنّ مراعاة للاختصار ذكرت الاحتمال الأقرب، لاسيما وأنّ المهم هو وصول المطلب إلى الطالب لغرض التدريب والاطلاع على المباحث الأصولية، سواء كان مقصود المصنف هذا الاحتمال أو ذاك.

وأسأل اللهّ تعالى أن يبارك بجميع الجهود المبذولة من قبل الأعلام في بيان مطالب هذا الكتاب، وأن يتقبَّل منّي هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرِّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت﵈ وأن تكون موضع رضاهم﵈، لاسيما مولانا حجته في أرضه الحجة بن الحسن المهدي﵊ روحي وأرواح العالمين له الفداء، إنّه الجواد الكريم.

علي حمود العبادي

المقدمة: في بيان أمور

الأمر الأول: موضوع علم الأصول

الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه

الأمر الثالث: كيفية استعمال المجازي

الأمر الرابع: لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه

الأمر الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعانب، وعدم دخل الإرادة فيها

الأمر السادس: وضع المركبات

الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز

الأمر الثامن: أحوال اللفظ وتعارضها

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية

الأمر العاشر: الصحيح والأعم

الأمرالحادي عشر: الاشتراك اللفظي

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

الأمر الأول: موضوع علم الأصول

س: ما هو الغرض من البحث في موضوع علم الأصول؟

ج: الغرض الأساسي في هذا الأمر هو بيان أمرين:

الأول: بيان ما هي منزلة موضوع العلم من موضوعات مسائله حيث قال ﵀: «إن موضوع كل علم هو نفس موضوعات المسائل».

الأمر الثاني: بيان المسائل حيث عبّر: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة..».

نعم؛ هناك عدّة أمور أخرى تظهر من كلام المصنف، وهي:

١ ـ ما هو موضوع العلم على نحو العام؟

٢ ـ ما هو المناط في العرض الذاتي؟

٣ ـ ما هو المناط في تمايز العلوم؟

٤ ـ ما هو موضوع علم الأصول بشكل خاص؟

س: ما هو موضوع كل علم؟

ج: موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. ـ أي: بلا واسطة في العروض، ولكي يتضح ذلك ينبغي معرفة المراد من العوارض الذاتية:

العوارض جمع عارض، وأعراض جمع عرض، والفرق بينهما: أنّ العرض يقال على مبدأ الاشتقاق؛ كالبياض مثلا، والعارض كالعرضي يقال على المشق كالأبيض

مثلا. والسّبب في التعبير بالعوارض دون الأعراض هو أنّ المراد بالعوارض هنا هي المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات فكانت عوارض، لأنّ المحمول دائما أو غالبا ـ يكون من المشتقات.

والمراد بالعوارض هو المصطلح عند المنطقي؛ وليس ما هو المصطلح عند الفلسفي، لأنّ العرض عند الفلسفي عبارة عن ماهية شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع ويقابله الجوهر.

أما العرض عند المنطقي فهو ما يكون خارجا عن ذات الشيء ومتحدا معه في الخارج، ويقابله الذاتي.

والمراد بالعرض الذاتي كما عرّفه المصنف بقوله: «أي: بلا واسطة في العروض» وفيه عدة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أنّ تفسير المصنف للذاتي بقوله: «بلا واسطة في العروض» هو من باب التنوّع بالعبارة، فيكون العرض الذاتي عنده ما هو العرض الذاتي عند المشهور بمعنى: أنّه جرت عادة المصنفين على ذكر أمور منها: موضوع العلم، والمصنف قد ذكر موضوع العلم تبعا لهم من دون مناقشة على من تقدم عنه، لكنّ هذا الاحتمال ليس مرادا للمصنف قطعا، لأنّ العدول عن تفسير القوم لا بدّ أن يكون لغرض، والغرض في المقام هو: عدم صحّة تفسيرهم، وخطأهم في تفسير العرض الذاتي.

الاحتمال **الثاني**: أن يكون التفسير «بلا واسطة في العروض» لإعطاء القاعدة الكلية؛ مع قطع النظر عن كلام القدماء ردّا أو إمضاء. بمعنى: أنّ الملاك في الذاتيّة عدم الوساطة في العروض سواء لم يكن له واسطة أصلا، أو تكون الواسطة في الثبوت.

والعوارض الغريبة: هي ما تكون لها واسطة في العروض كالحركة للجالس في السفينة، فإنّها غير ذاتية، فلا تدخل في البحث.

وهذا الاحتمال يمكن أن يكون مرادا للمصنف؛ حيث إنّ الغرض من عدوله عن كلام القوم: هو إعطاء القاعدة الكلية.

الاحتمال الثالث: أن يكون التفسير«أي: بلا واسطة في العروض» ردّا على القدماء، وتنبيها على خطأهم في تفسير العرض الذاتي، وهذا الاحتمال أقرب من الاحتمال الثاني فيكون مرادا له. وعلى هذا الأساس لا بد من بيان ما هو المناط في العرض الذاتي على مسلك القدماء؛ كي يتضح خطأهم في تفسير العرض الذاتي.

فنقول: المراد بالعرض والعارض ما يقابل الذاتي الذي يطلق في باب الكليات الخمس؛ وليس الذاتي الذي يطلق في باب البرهان. والذاتي في باب الكليات الخمس هو ما لم يكن خارجا عن الشيء، وهو على ثلاثة أقسام:

١ ـ الجنس.

٢ ـ النوع.

٣ ـ الفصل.

كما في علم الميزان. فالمراد من العارض والعرض، هو: مقابل هذا المعنى من الذاتي؛ لا خصوص المقولات التسع العرضية.

و العارض بهذا المعنى على أقسام:

١ ـ أن يكون عارضا لنفس الشيء بلا واسطة لا ثبوتا ولا عروضا؛ مثل التعجب اللاحق للإنسان، لكن هذا المثال لا يخلو عن إشكال، لأنّ التعجب عارض للإنسان بواسطة إدراكه أمرا غريبا، فلا يكون ما يعرض الإنسان بلا واسطة أصلا، بل هناك واسطة في الثبوت.

٢ ـ أن يكون عارضا لنفس الشيء مع الواسطة؛ وهي إمّا داخلية أو خارجية، والداخلية على قسمين: إمّا مساوية للشيء المعروض كالتكلّم العارض للإنسان لكونه ناطقا.

٣ ـ وإمّا تكون الواسطة أعم منه كالحركة الإرادية له لكونه حيوانا.

والواسطة الخارجية على أربعة أقسام:

١ ـ خارجية مساوية للشيء المعروض؛ كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجّب.

٢ ـ خارجيّة أعم من المعروض؛ كعروض التحيّز للأبيض بواسطة الجسم الأعم منه.

٣ ـ خارجية أخصّ من المعروض؛ كعروض الضحك للحيوان بواسطة الإنسان الأخصّ منه.

٤ ـ خارجية مباينة للمعروض؛ كعروض الحرارة للماء بواسطة النار، والحركة للجالس بواسطة السفينة، فهذه أقسام سبعة للواسطة الخارجية.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ القدماء اتفقوا على كون بعض هذه الأقسام ذاتيا وهي الثلاثة من السبعة؛ أي: ما يكون عارضا بلا واسطة أصلا، أو بواسطة جزء مساو، أو بواسطة أمر خارج مساو، واتفقوا أيضا على كون بعضها الآخر غريبا، وهي الثلاثة الأخيرة من الأربعة.

الفرق بين قول المصنف وغيره في العرض الذاتي

س: ما الفرق بين المصنف وغيره في العرض الذاتي

ج: اختلف القدماء فيما يكون عارضا بواسطة جزء أعم من المعروض؛ كالحركة الإرادية للإنسان لكونه حيوانا، هذا على مذهب القدماء وأمّا على مذهب المصنف فجميع هذه الأقسام من العوارض الذاتيّة؛ إلّا مثال الحركة للجالس بواسطة السفينة الذي تكون الواسطة فيه واسطة في العروض.

ولكي يسهل تطبيق رأي المصنف وغيره في الأمثلة المذكورة نذكرها من خلال الجدول التالي:

الأمثلة	رأي المصنف في الذاتي وغيره	رأي غير المصنف في الذاتي
الإنسان متعجّب	ذاتي	ذاتي
الإنسان متكلم	ذاتي	ذاتي
الإنسان متحرّك بالإرادة	ذاتي	مختلف فيه
الإنسان ضاحك	ذاتي	ذاتي
الإنسان أبيض	ذاتي	غير ذاتي
الحيوان ضاحك	ذاتي	غير ذاتي
الماء حار	ذاتي	غير ذاتي
جالس السفينة متحرّك	غير ذاتي	غير ذاتي

وممّا تقدم يتضح خطأ القدماء في تفسيرهم للعرض الذاتي، لأنّ المحمولات المبحوث عنها في العلوم لابد أن تكون من العوارض الذاتية، لكنها على مناط القدماء في العوارض الذاتية تكون من العوارض الغريبة؛ لأنّ أغلب المحمولات تعرض لموضوعاتها بواسطة المباين أو الأخصّ أو الأعمّ، مثلا: المحمولات المبحوث عنها في علم الفقه عارضة لأفعال المكلفين بواسطة المصالح في المأمور بها، أو المفاسد في المنهي عنها، ولا ريب في كونها مباينة لأفعال المكلفين، فيلزم خروج أغلب مسائل الفقه أو كلّها عن كونها مسائله، وكذا في علم الأصول، وعلم النحو؛ لأنّ البحث في علم

الأصول مثلا عن معنى مطلق الأمر؛ هل هو حقيقة في الوجوب أو الندب؟ مع إنّ البحث عن مطلق الأمر بمنزلة البحث عن عوارض الجنس، لأنّ البحث فيه يكون عن معنى الأمر الواقع في الكتاب والسّنة وهو نوع لمطلق الأمر، ويبحث في علم النحو عن الرفع والنصب مع إنّهما يعرضان الكلمة إمّا بواسطة نوعها أي: الفاعل والمفعول، فتكون الواسطة أخصّ من المعروض، أو بواسطة أمر مباين لها وهو وضع الواضع. فيلزم ما ذكرناه من الإشكال أي: يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبة لا عن العوارض الذاتية، ولهذا عدل المصنف عما قالوه دفعا للإشكال الوارد على تفسيرهم، والإشكال لايرد على ما ذكره المصنف، لأنّ المناط في الذاتيّة عنده عدم الواسطة في العروض، وليست الواسطة واسطة في العروض فيما إذا كانت مباينة للمعروض أو أعم منه أو أخصّ منه كما تقدم تفصيله، وبهذا يتضح أنّ الواسطة في جميع الأمثلة المتقدمة واسطة في الثبوت، فتكون من العوارض الذاتية، على رأي المصنف؛ إلّا مثال حركة جالس السفينة فالواسطة فيه واسطة في العروض.

والنتيجة أنّ موضوع كل علم هو نفس موضوعات ذلك العلم، عينا وما يتحد معها خارجا، والمراد بعينا أي ذاتا وخارجا. فالكلمة عين الفاعل في قول النحاة: الفاعل مرفوع، وعين المفعول في قولهم: المفعول منصوب، وعين المضاف إليه في قولهم: المضاف إليه مجرور، وعين الفعل في قولهم: الفعل المدخول لأدوات الشرط مجزوم، وهكذا في موضوع الفقه مثلا هو بعينه امثال الصلاة والصيام وبعنوانه الكلي المتحد معها خارجا هو فعل المكلّف. نعم مفهوم فعل المكلف غير مفهوم الصلاة، وموضوع علم الاصول بعينه هو الأمر والنهي، وبعنوانه الكلّي هو ما يقع نتيجة بحثه في طريق الاستنباط، مثلا بعد البحث وإثبات حجية الخبر يقال: وجوب الفعل الفلاني مؤدى الخبر ومؤدى الخبر لازم المتابعة، وهذا ما ذكره بقوله: (أما المقدمة: ففي بيان أمور. **الأول**: أن موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا بواسطة

في العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا وإن كان يغايرها مفهوما تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده).

س: ما هي مسائل العلم؟

ج: مسائل كل علم عبارة عن مجموعة قضايا مختلفة ومتعددة يجمعها جامع واحد، وهو أنها تشترك في التأثير في تحصيل الغرض الذي لأجله دوّن العلم، فمسائل علم النحو ـ مثلا ـ عبارة عن المضاف إليه مجرور والفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وهكذا، وهذه قضايا مختلفة تؤثّر في تحصيل صيانة اللسان عن الخطأ في مقام التحدث الذي هو الغرض من علم النحو.

فالجامع للمسائل هو الاشتراك في مدخليتها في الغرض الّذي لأجله دوّن العلم، والشاهد عليه تداخل علمين في مسألة الواحدة؛ كمسألة التجري حيث يتداخل فيها الفقه والاصول والكلام، وما ذلك إلّا لأجل تعلّق غرض الفقيه والاصولي والمتكلم فيها، فلو كان الجامع هو الموضوع ـ كما هو عليه المشهور ـ لما أمكن التّداخل. وكذا مسألة الأمر موضوع للوجوب، ومسألة النهي موضوع للحرمة، تشترك في تحصيل الغرض من علم الأصول، لأنها تساعد الفقيه في مقام الاستنباط وفي تحصيل الغرض من علم اللغة لأنها تعيّن المعنى اللغوي للأمر والنهي. ومن هنا يمكن عدّ هذه المسائل من مسائل علم الأصول واللغة معا، وهذا ما ذكره بقوله: (والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّه على ما ذكرت من أنّ الجامع لمسائل العلم هو الغرض من العلم وليس الموضوع، فإذا فرض تعلّق

غرضين مختلفين بجميع مسائل العلم لا بعضها، لا بدّ من تدوين علمين كل منهما لأجل غرض وهذا ممّا يرفضه العقل السليم، وإن قلت: بتدوين علم واحد وعدم التداخل في جميع المسائل نقول: ذلك في التّداخل في بعض المسائل أيضا لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد؟ وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما في ما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما).

ج: الجواب عن الإشكال يكون بوجهين:

الأول: إنّ هذا بعيد جدّا، بل ممتنع عادة، إذ لا يوجد في العلوم المدوّنة علمان مشتركان في جميع المسائل.

الجواب الثاني: لو فرض تحقّق ذلك خارجا فأنّه لا بد من تدوين علم واحد، لأنّ العقلاء يقبّحون تدوين علمين كذلك، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإنّ العقلاء يستحسنون تدوين علمين، لأنّ الاختلاف في بعض المسائل يكفي لتحسين العقلاء بجعلهما علمين، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال: مضافا إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما بإسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى).

س: بماذا تتمايز العلوم عند المصنف؟

ج: توجد أقوال في ملاك تمايز العلوم، فالجمهور ذهب إلى أن تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الموضوعات؛ أي: أنّها تتمايز بوحدة موضوعاتها. وقال بعض: إنّها تتمايز بوحدة محمولاتها. أمّا المصنف فذهب إلى إنّها تتمايز بالأغراض؛ لا بالموضوعات ولا المحمولات. وأمّا بطلان القول الثاني فواضح إذ لم يدّعه أحد يعرف.

وأمّا بطلان القول الأول فلما يلي:

أولاً: ما تقدم من: تحسين العقلاء تدوين علمين أو علوم لأغراض وإن كانت مسائلها متحدة من حيث الموضوع؛ كمسائل الصرف والنحو، فالكلمة ـ مثلا ـ إمّا ثلاثية أو رباعية، وإمّا معربة أو مبنية، فهذه المسألة وإن كانت واحدة من حيث الموضوع، لكن تعدّد الغرض يوجب تعددها، وهي باعتبار الأول من الصرف؛ لأن الغرض من الصرف معرفة ذات اللفظ من حيث كونه ثلاثيا أو رباعيا، صحيحا أو معتلا، ماضيا أو مضارعا، مفتوح العين أو مضمومها أو مكسورها. وباعتبار الثاني يكون من النحو، لأنّ الغرض من النحو هو: معرفة أحوال الكلمة من حيث الإعراب والبناء.

ثانياً: ما تقدم من تقبيح العقلاء تدوين علمين مع وحدة الغرض وإن كان موضوع المسائل ومحمولها متعددين، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات وإلا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد).

س: هل يمكن أن لا يكون لموضوع علم عنوان خاص واسم مخصوص؟

ج: **أجاب المصنف** بنعم، قد لا يكون لموضوع العلم ـ وهو: الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل ـ عنوان خاصّ واسم مخصوص، فيمكن أن يعبّر عنه بكلّ ما دلّ عليه، لأنّ الغرض مترتّب على ذات الموضوع وواقعه سواء عرف اسمه وعنوانه أم لا؛ بداهة عدم تأثير للعنوان والإسم في موضوعية الموضوع، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص

واسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلا).

س: ما هو موضوع علم الأصول عند المصنف؟

ج: موضوع علم الاصول هو: الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل من دون أن يكون له عنوان خاصّ واسم مخصوص، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة).

س: ما هو جواب المصنف على المحقق القمي الذي يقول بأنّ موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلّة الأربعة بوصف الدليلية أو بما هي هي أي ذواتها مع قطع النظر عن كونها أدلة كما هو مختار صاحب الفصول؟

ج: **أجاب المصنف** على القول الأوّل الذي عليه المشهور واختاره المحقق القمي ـ وهو أنّ موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلّة الأربعة بوصف الدليلية ـ بأنّ لازمه خروج كثير من المسائل الاصولية عن علم الاصول ودخولها في المبادئ التصديقية. وذلك لأنّ البحث في كل علم يجب أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه بعد الفراغ عن ثبوته. واما البحث عن ثبوت الموضوع بمفاد «كان» التامة، فهو يدخل في البحث عن مباديه التصديقية وخارج عن البحث عن مسائله. فإذا كان موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بوصف الدليلية، لكان البحث عن حجية الخبر الواحد بحثا عن ثبوت الموضوع وليس بحثا عن العوارض. وكذلك البحث عن حجية ظواهر الكتاب، وحجية الاجماع وحجية العقل..ونحوها من المسائل.

ومن الواضح أنّ البحث عن ثبوت الموضوع خارج عن مسائل العلم وداخل في مبادئه التصديقية، وكذلك تخرج الأصول العملية عن المسائل الأصولية، لأنّ البحث فيها ليس بحثا عن عوارض احدى الأدلة الأربعة.

وكذلك تخرج مباحث الاستلزامات العقلية، اذ البحث فيها ليس عن عوارض الادلة .. فلا يبقى إلّا مباحث الألفاظ؛ فتنحصر المسائل الأصولية في مباحث الألفاظ فقط. ولهذا عدل المحقق صاحب «الفصول» عن ذلك، والتزم بأنّ موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلة، والبحثعن دليليتها بحث عن عوارضها، وليس بحثا عن ثبوت الموضوع بمفاد «كان» التامة ليكون خارجا عن مسائل الاصول.

أما إشكال المصنف على مختار صاحب الفصول ـ وهو كون الموضوع الأدلة الأربعة، بما هي هي أي ذواتها مع قطع النظر عن كونها أدلة ـ فيرد عليه: أنّه على هذا ايضا يلزم خروج عدة من المسائل الاصولية عن علم الاصول، من قبيل مسألة «حجية الخبر الواحد»، فان البحث عن حجيته ليس بحثا عن عوارض السنة ولا عن عوارض غيرها من الأدلة. وذلك لأن السنة عبارة عن نفس قول المعصوم ـ عليه السلام ـ وفعله وتقريره، ومن الواضح أنّ خبر الواحد ليس من السنة، لأنّه قول الراوى. ومن الظاهر انّ البحث في علم الاصول لا بد ان يكون عن عوارض احدى الأدلة الأربعة، وإلا فليس من مسائله. وحيث أنّ البحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن عوارض احدى الأدلة، فلا يكون منها.

وكذلك يخرج عن موضوع علم الأصول البحث عن عمدة مباحث التعادل والتراجيح ـ أي حجية أحد الخبرين تعيينا عند وجود المرجّح وتخييرا عند فقده ـ بل تخرج أيضا مسألة حجية خبر الواحد عن الأصول، لأنّ البحث في هذه المباحث ليس من السنة، ولا بحثا عن سائر الأدلّة، أما عدم كونها بحثا عن سائر الأدلة فواضح، وأما عدم كونها بحثا عن السنة، فلأنّ المراد بالسنة نفس قول المعصوم، والحجية حينئذ تصير من عوارض حاكي السنة لا من عوارض السنة نفسها، هذا بناء على كون موضوع الأصول هي ذوات الأدلة، واما بناء على كونه خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، فالأمر اوضح فان البحث عن كون الشيء دليلا مطلقا أو فى حال من الحالات أم لا

ليس بحثا عن أحوال الدليل المفروغ دليليته، بل هو فى الحقيقة اثبات الدليل بوصف الدليلية فهو فى الحقيقة من المبادى التصديقية لا من المسائل، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة[1] بل ولا بما هي هي[2] ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد لا عنها ولا عن سائر الأدلة).

س: ما هي محاولة الشيخ الأنصاري في ارجاع البحث عن حجية الخبر الى السنة الواقعية؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الشيخ الانصاري حاول إنّ يرجع البحث عن حجيّة الخبر الى أنّ السّنة الواقعية ـ وهي قول المعصوم وفعله وتقريره ـ هل تثبت بالخبر الواحد كما تثبت بالخبر المتواتر وبالخبر المحفوف بالقرائن القطعية أم لا؟ كما إنّ البحث في مسألة التعادل والتراجيح يرجع الى أنّ بأحد الخبرين المتعارضين تعيينا أو تخييرا تثبت السّنة الواقعية أم لا؟ فيكون البحث في كلتا المسألتين راجعا الى البحث عن عوارض الموضوع بمفاد كان الناقصة وإنّ المسألتين تعدّان من مسائل العلم لا من مباديه؟

وأجاب المصنف على محاولة الشيخ بأنّ رجوع البحث إلى البحث عن ثبوت السنة غير مفيد في دفع الإشكال، لأن البحث عن ثبوت الموضوع وتحققه وما هو مفاد كان التامة، ليس بحثا عن عوارضه الذاتية لكي يكون من المسائل، بل يجب أن يكون

---

(١) كما هو المشهور بين الأصوليين.

(٢) صرح به صاحب الفصول، الفصول: ٤.

مفادها بينا أو مبينا في علم آخر أعلى من هذا العلم لتكون هذه بالنسبة إلى موضوعه من مفاد كان الناقصة، ولو لم تكن بينا أو مبينا في علم أعلى من هذا العلم فلا بد وأن يبحث في نفس العلم من باب المبادىء لا المسائل، لأن المسائل تكون باحثة عن مفاد كان الناقصة والهلية المركبة وهو ثبوت شيء لشيء مثل: كان زيد قائما، وهذا ما ذكره بقوله: (ورجوع البحث فيهما في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد[1] وبأي الخبرين في باب التعارض فإنّه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثا عن عوارضه فإنها مفاد كان الناقصة).

س: ما هو جواب المصنف لما يقال من أنّ الإشكال المذكور أي: رجوع البحث إلى البحث عن المبادئ إنّما يرد عليه فيما إذا كان المراد بالثبوت الثبوت الواقعي التكويني وهو مفاد كان التامة، فيكون البحث من المبادئ. وأمّا إذا كان المراد بالثبوت الثبوت التعبدي الذي مرجعه إلى حكم الشارع بالحجية والعمل بالخبر تعبدا؛ فيندرج هذا البحث في العوارض، لكونه مفاد كان الناقصة، ويخرج عن المبادئ، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي وأما الثبوت التعبدي كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة).

ج: إنّ الثبوت التعبدي وإن كان مفاد كان الناقصة فيكون من العوارض، إلّا إنّه من عوارض الخبر الحاكي للسنة لا من عوارضها. والمفيد في دفع الإشكال: أن يكون الثبوت التعبدي من عوارض السنة لا من عوارض حاكيها، فلا يندفع الإشكال بارادة الثبوت التعبدي، والحاصل إنّ الثبوت إن كان واقعيا فليس من العوارض للسنة، بل من المبادئ. وان كان تعبديا فهو وإن كان من العوارض، إلّا إنّه من عوارض الخبر لا

(١) انظر فرائد الأصول: ٦٧.

السنة التي هي من الأدلة الأربعة وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال: نعم لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكي لها فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به وهذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى.

و بالجملة الثبوت الواقعي ليس من العوارض والتعبدي وإن كان منها إلا أنه ليس للسنة بل للخبر فتأمل جيدا).

س: إذا كان المراد من السنة ما يعم حكاية السنة ـ أي: أعم من القول والفعل والتقرير والخبر الحاكي، فهل يكون هذا موجبا لدخول مسألة حجية خبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين وحينئذ يكون البحث عن حجيته بحثا عن عوارض السّنة بمفاد كان الناقصة ومن المسائل؟

ج: **أجاب المصنف** بنعم وإن كان موجبا أن يكون البحث عن حجية خبر الواحد بحثا عن عوارض السّنة، إلّا أنّه يرد إشكال آخر عليه؛ وهو لزوم خروج سائر مباحث الحجج وكثير من مباحث الألفاظ، فالبحث عن العام والخاص، والملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها والشهرة والأصول العملية لا يخص الأدلة الأربعة؛ بل يعم غير الأدلة الأربعة لأنّ مباحث الألفاظ لا تختص بألفاظ الكتاب والسنة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كان المراد[1] من السنة ما يعم حكايتها، فلأن البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها كما لا يخفى).

(١) هذا مراد صاحب الفصول، الفصول: ١٢.

يؤيد كون موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة لا خصوص الأدلة الأربعة هو تعريف ـ القوم المشهور على ألسنتهم ـ الأصول بأنه «العلم بالقواعد ...» إلخ.

ووجه التأييد: أنّ مقتضى صيغة الجمع المعرف باللام ـ أي: القواعد ـ هو العموم، فكل مسألة تقع في طريق الاستنباط هي من مسائل الأصول؛ سواء كانت من الأدلة الأربعة أم لم تكن.

فلو كان موضوع الأصول هي الأدلة الأربعة؛ لكان الأنسب في تعريف الأصول أن يقال: «بأنّه علم بالمسائل التي يبحث فيها عن أحوال الكتاب والسنة والإجماع والعقل» وسبب كونه مؤيدا وليس دليلا هو إنّ القائل بهذا التعريف من القائلين بكون الموضوع هو الأدلة الأربعة فيمكن أن يكون اللام في القواعد للعهد، فيكون إشارة إلى الأدلة الأربعة، وهذا ما ذكره بقوله: (ويؤيد ذلك تعريف الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية).

س: لماذا كان تعريف المصنف لعلم الأصول أولى من تعريف المشهور؟

ج: إن أولوية تعريف المصنف لعلم الأصول ـ بأنّه صناعة يعرف بها القواعد الّتي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل- من تعريف المشهور بالعلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، لوجهين:

الأول: استبدال لفظة العلم بالصناعة.

الثاني: اشتماله على قوله: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».

وأمّا وجه أولوية تبديل لفظة العلم بالصناعة فلأمرين:

الأول: إنّ علم الأصول كما تقدم عبارة عن نفس المسائل والقواعد وليس العلم بها.

الثاني: إنّ العلم هو إدراك فقط، ومن الواضح أنّ الإدراك وحده من دون التطبيق العملي لا يكفي لاستنباط الحكم الشرعي، وهذا بخلاف الصناعة التي هي إدراك مع العمل على طبق ذلك الإدراك.

وأمّا وجه أولوية تعريف المصنف لاشتماله على الزيادة. فلانّ تعريف المشهور لا يشمل الأصول العملية، ولا الظن الانسدادي على الحكومة.

ولكي يتضح خروج الأصول العملية عن تعريف المشهور ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ الأصول العملية تنقسم إلى العقلية والشرعية. والعقلية على أقسام وهي:

١ ـ البراءة.

٢ ـ الاحتياط.

٣ ـ التخيير.

ثم العقلية بأقسامها ليست ممّا يستنبط بها الأحكام الشرعية، بل هي إمّا مجرد تنجيز في مقام العمل كالاحتياط بمعنى: حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، أو تعذير في مقام العمل من قبيل حكمه بقبح العقاب بلا بيان في البراءة العقلية وحكمه بالتخيير في الدوران بين المحذورين. وأمّا الأصول الشرعية فهي وظائف ظاهرية للمكلف الشاك في مقام العمل ولا يستنبط بها الأحكام الشرعية.

إذا اتضحت هذه المقدمة فيتضح خروج الأصول العملية عن تعريف المشهور، ودخولها في قول المصنف أي: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، فيكون تعريف المصنف جامعا.

وأمّا خروج الظن المطلق -بناء على الحكومة -عن تعريف المشهور: فلأنّه لو تمت مقدمات الانسداد يحكم العقل بمتابعة مطلق الظن، فيكون كالعلم مجرد التنجيز والتعذير وليس الاستنباط، وهذا بخلاف القول بكشف مقدمات الانسداد عن حكم

الشارع بحجيّة مطلق الظن؛ لأنّه حينئذ يستنبط به الحكم الشرعي. فلا يلزم خروجه عن تعريف المشهور.

س: لماذا قال المصنف: إنّ الأولى هو تعريفه، مع إنّ تعريف المشهور غير صحيح أصلا.

ج: إنّ الأولوية يمكن أن تكون تعينية كالأولوية في قوله تعالى: ﴿**وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ**﴾[1]، وحينئذ يجب عدول المصنف عن تعريف المشهور إلى ما هو مذكور، فلا مجال للإشكال والسؤال.

ويمكن أن تكون الأولوية ترجيحية فيكون تعريف المشهور صحيحا؛ لكن الأرجح ما ذكره المصنف، لأنّ التعاريف عنده تعاريف لفظية لا حقيقية، فلا يجب أن يكون جامعا ومانعا.

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ العرض الذاتي ما ليس بواسطة في العروض.

٢ ـ موضوع كل علم هو: نفس موضوعات مسائل ذلك العلم.

٣ ـ المسائل: هي قضايا متشتتة لا المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها.

٤ ـ تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.

٥ ـ موضوع علم الأصول هو: الكلي المتحد مع موضوعات المسائل من دون أن يكون له عنوان خاص واسم مخصوص؛ لا خصوص الأدلة الأربعة.

---

(١) الأنفال: ٥٧

الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه

س: ما هو تعريف الوضع عند المصنف؟

ج: الوضع: هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وهذا التعريف هو تعريف بما هو لازم معناه، وليس تعريفا لحقيقة الوضع، لأنّه بمعناه المصدري عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى إمّا بالإنشاء مثل أن يقول: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، أو بالتعهد بأن يقول: متى أردت تفهيم هذا المعنى استعمل هذا اللفظ فيكون الوضع عندئذ من صفات الواضع. وما ذكره المصنف هو الوضع بمعناه الاسم المصدري، فيكون من صفات اللفظ، وهو لازم الوضع بمعناه المصدري؛ فإن اختصاص اللفظ بالمعنى يشمل ما إذا حصل الاختصاص المذكور بالإنشاء، أو التعهد أو كثرة الاستعمال.

ولعل الوجه في تعريف الوضع بلازم معناه المصدري هو ما أشار إليه بقوله: «وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيّني»، فإنّ الوضع بمعنى: اختصاص اللفظ بالمعنى قابل للتقسيم إليهما، وهذا ما ذكره بقوله: (الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني، كما لا يخفى).

س: ما هي أقسام الوضع باعتبار تصور الموضوع؟

ج: أقسام الوضع باعتبار تصور الموضوع أربعة أقسام.

ولكي تتضح أقسام الوضع ينبغي تقديم مقدمة، وهي: أنّ الوضع: هو الربط بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له، فلا بد للواضع أن يلاحظ اللفظ والمعنى، ولا يخفى أنّ المعنى المتصور حال الوضع إمّا كلي وعام، أو جزئي وخاص، وعلى كلا

التقديرين: اللفظ إما يوضع للعام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة. ثم هذه الأقسام تختلف؛ منها: ما لا خلاف في إمكانه ووقوعه ومنها: ما لا خلاف في إمكانه، وإنّما الخلاف في وقوعه، ثم في مصداقه، ومنها: ما وقع الخلاف في إمكانه، وعدم إمكانه.

وإذا اتضحت هذه المقدمة فنقول: أقسام الوضع أربعة وهي:

الأول: أن يلحظ معنى عاما ويوضع اللفظ لذلك المعنى العام، كوضع أسماء الأجناس وهو صحيح عند الجميع، لإمكان جعل العام آلة لتصور المعنى العام.

الثاني: أن يلحظ معنى عاما ويوضع اللفظ لمصاديقه وأفراده الجزئية. كوضع الحروف وأسماء الاشارة.

الثالث: أن يلحظ معنى خاصا ويوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص. كوضع الأعلام وهو صحيح عند الجميع، لإمكان جعل الخاص آلة لتصور الخاص.

الرابع: الوضع خاص والموضوع له عام. وهو غير ممكن، لأنّ الخاص بما هو خاص لا يكون وجها للعام ولا آلة للحاظه، فإنّ الخاص مع تشخصه يباين العام مع كليته، والمباين لا يكون وجها للمباين، ولهذا يقال في علم المنطق: إنّ الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا، فالخاص لا يكون وجها للعام ولا لسائر الأفراد. هذا بخلاف الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنّ العام يصلح أن يكون آلة للحاظ أفراده مثل: «حيوان ناطق»؛ فإنّه مرآة لزيد وعمرو وأحمد وهو من وجوه أفراده، ومعرفة وجه الشيء معرفة الشيء ولو بوجه، هذا في مقام الثبوت. وأمّا في مقام الإثبات فسيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أخرى وإمّا يكون معنى خاصا لا يكاد يصح إلّا وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها

ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنّه بما هو خاص لا يكون وجها للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلا ولو بوجه).

س: ما هو جواب المصنف على توهم صاحب البدائع القائل بإمكان الوضع الخاص والموضوع له العام؟

ج: ينبغي أولا توضيح التوهم، و**حاصله:** أنّه قد يكون تصور الخاص موجبا لتصور العام، لأنّ الخاص كالإنسان مثلا يتضمن العام كالحيوان، فللواضع أن يتصور العام في ضمن الخاص، ثم يضع اللفظ له. لذا هذا القسم بمكان من الإمكان.

و أمّا جواب المصنف: إنّ الواضع إذا تصور العام بتصور الخاص لأصبح الوضع عاما كالموضوع له، وذلك لأنّ تسمية الوضع بالعام والخاص تابعة لتصور المعنى، فإن كان المتصور معنى عاما، فيسمى الوضع عاما، وإذا كان خاصا، يسمى خاصا، والحال في المقام أن المتصوّر هو المعنى العام. غايته: يكون تصور العام بتصور الخاص، فلابد أن يكون الوضع عاما، كما يكون الموضوع له عاما، فلا يكون قسما آخر، وإنّما يرجع إلى القسم الأول، ولعله لخفاء الفرق بينهما على بعض الأعلام التزم بثبوت قسم رابع، مع إنّ الفرق واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص فإنّ الموضوع له وهي الأفراد لا يكون متصورا إلّا بوجهه وعنوانه وهو العام، وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر، ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام[1] وعدم تميزه بينهما كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع وهو أن يكون الوضع خاصا مع كون الموضوع له عاما، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل).

---

(١) انظر البدائع: ٣٩.

س: ما هما التوهمان اللذان ذكرهما المصنف لوضع الحروف وأسماء الأشارة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: التوهم **الأول**: ما ذهب إليه جماعة من أن الوضع في الحروف وما ألحق بها من الأسماء المذكورة يكون عاما، والموضوع له خاص، مثلا: في الضمائر يلاحظ الواضع المعنى الكلي للمفرد المذكر، ثم يضع هذا بإزاء الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي، فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا، ومثل ذلك الضمائر والموصولات.

والتوهم **الثاني**: هو ما ذهب إليه جماعة آخرون ـ منهم التفتازاني ـ وهو أنّ المستعمل فيه في الحروف والمبهمات خاص، وذلك لخصوصيّة تنشأ من الاستعمال مع كون الموضوع له كالوضع عاما، مثل: أن يلاحظ الواضع كلي الابتداء، فيضع له لفظة «من». ف(من) موضوعة للابتداء ويطلق على كل ابتداء، وحينئذ يكون الموضوع له عاما كنفس الوضع.

ولكي يتضح جواب المصنف على كلا التوهمين لابد من تقديم مقدمة، وهي: التحقيق في المعاني الحرفية وبيان الأقوال فيها:

القول الأول: إنّ للحروف معان مقابل المعاني الاسميّة؛ أى: أنّ معانيها غير مستقلة، بخلاف المعاني الإسمية فإنّها معان مستقلة.

القول الثاني: الحروف لم توضع لمعنى أصلا، فهي كعلامات الإعراب، التي وضعت لكي تكون قرينة على كيفيّة إرادة مدخولها؛ مثلا: وضعت لفظة «في» في قولنا زيد في الدار لكي تكون قرينة على ملاحظة الدار؛ لا بما هو موجود عيني خارجي، بل بما هي موجود أيني وظرف مكان لزيد مثلا،

القول الثالث: أنّ الحروف وضعت للمعاني الكلية، كأسماء الأجناس، من دون فرق بين معاني الحروف والأسماء في عالم المفهومية، كما لا فرق بينهما من حيث الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وأنّ الكل فيها عامّ؛ وإنّما الفرق بينهما يكون فيما هو

خارج عن المعنى وهو: الاستقلالية في الأسماء، والآلية في الحروف، وهما من قيود الوضع ومميزاته ـ على ما سيأتي بيانه ـ من دون أن تكونا دخيلتين في الموضوع له، فالمعنى في حدّ ذاته لا يتصف بالاستقلال ولا بعدمه، وإنّما نشأ كل منهما من اشتراط الواضع وهما من توابع الاستعمال وشؤونه، وهذا هو مختار المصنف.

إذا اتضحت هذه المقدمة: نقول: إنّ في وضع الحروف والأسماء المرادفة كلفظي «من وابتداء» مثلا أقوال:

القول الأول: المشهور بين المتأخرين من أنّهما مختلفان في جزئية وكلية الموضوع له؛ أى: أنّ الموضوع له في الحروف خاص وجزئي، وفي الأسماء عام وكلي، فالواضع تصور ولاحظ مفهوم الابتداء، ووضع لفظه للمفهوم العام الكلي، ووضع لفظة «من» لمصاديق ذلك المفهوم الكلي، فالوضع فيهما عام والموضوع له والمستعمل فيه في الاسم عام، وفي الحرف خاص. وهذا ما أشار إليه بقوله: «فقد توهم أنّه وضع الحروف».

القول الثاني: عن بعض المتأخرين: أنّ الاختلاف بين الحروف والأسماء إنّما هو في جزئية المستعمل فيه وكليّته؛ بعد الالتزام بعمومية الوضع والموضوع له فيهما. بمعنى: أنّ الوضع والموضوع له فيهما عام. والمستعمل فيه في الاسم عام، وفي الحرف خاص. وهو الذي أشار إليه بقوله: «كما توهّم أيضا»

القول الثالث: وهو ما إختاره المصنف: أنّ الموضوع له والمستعمل فيه كالوضع فيهما عام، والاختلاف بينهما جاء من جهة اشتراط الواضع، أى: أنّ معنى (من وابتداء) متحد ذاتا وهو مفهوم الابتداء، ومختلف لحاظا، فشرط الواضع أن يستعمل لفظ ابتداء إذا لوحظ المعنى استقلاليا، ويستعمل لفظة من إذا لوحظ آليا وحالة للغير، إذ ليس هناك ما يوجب جزئية الموضوع له من الخصوصية؛ سواء كانت تلك الخصوصية هي الوجود الخارجي أو الوجود الذهني المعبّر عنه باللحاظ، أمّا **الأول**: فلما هو واضح من أنّ كثيرا ما يستعمل الحرف في معنى كلي؛ كما إذا وقع في دائرة

الإنشاء والحكم مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فمن الواضح تحقق الامتثال في الابتداء من أيّ نقطة من نقاط البصرة، والانتهاء إلى أيّ نقطة من نقاط الكوفة، كتحققه في السير بأيّ نحو كان مع عدم القرينة على التعيين، وهو ظاهر في عموم الموضوع له للحرف كالاسم؛ وإلّا لكان تحقق الامتثال متوقفا على ابتداء خاص وهو لم يقصده الآمر، ولم يقل به أحد، ولذلك التجأ صاحب الفصول للتخلص من الاشكال إلى جعله جزئيا إضافيا، وهو واضح البطلان؛ لأنّ الجزئي الإضافي كلي، فلا يكون الموضوع له خاصا؛ وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق حسب ما يؤدي إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كليا، ولذا التجأ بعض الفحول[1] إلى جعله جزئيا إضافيا وهو كما ترى).

وأمّا الثاني: أي الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ- بأن يكون الموضوع له نفس الوجود العرضي الذهني، بأن يقال: كما أنّ الموجود الخارجيّ قد يكون قائماً بنفسه فيعبّر عنه بالجوهر وقد يكون قائماً بالغير فيعبّر عنه بالعرض، كذلك الموجود الذهني فإنّ المعنى قد يلاحظ بنفسه، فيكون اسميّاً، وقد يلاحظ آليّاً، حالة لمعنى آخر فيكون حرفياً، وعليه يكون معنى الحرف باعتبار أخذ واقع اللحاظ الآلي فيه وتقوّمه بمعنى آخر، جزئياً ذهنياً، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيا إلّا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله كحال العرض فكما لا يكون في الخارج إلّا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلّا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنّه ما دل على معنى في

---

(١) المراد من بعض الفحول، إما صاحب الفصول، الفصول: ١٦، وإمّا المحقق التقي، هداية المسترشدين: ٣٠.

غيره، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانيا كما لوحظ أولا ولو كان اللاحظ واحدا).

وأورد عليه المصنف: لا يعقل الالتزام بأخذ اللحاظ جزء للمعنى المستعمل فيه في الحروف وذلك للزوم ثلاثة محاذير:

المحذور الأوّل: لزوم اجتماع لحاظين عند استعمال الحرف، وهو على خلاف الوجدان، وبيانه: إنّ كلّ استعمال لابد أن يكون مسبوقا باللحاظ، فإذا **قلت**: زيد قائم، فلا محالة من تصوّر المفردات وتصوّر الهيئة التركيبية قبل الاستعمال لكي يتمكّن منه اختيارا، كما هو الحال في سائر الأفعال الاختيارية فإذا فرض أنّ مفهوم الحرف متوقّف على لحاظه ذهنا، فليزم أن يجتمع فيه اللحاظان، فإذا قال المتكلم: كن على السطح، فإنّ (على) لا بدّ من لحاظه مرتين بخلاف (كن وسطح) فإنّهما يتصوّر المعنى فيهما مرّة، وعند الرجوع إلى الوجدان يظهر أنّه لا فرق بين الحرف وسائر كلمات الجملة من جهة تصوّر المعنى في الجميع مرّة واحدة، هذا ما أشار إليه بقوله: (إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا في المستعمل فيه، وإلّا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة أنّ التصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ وهو كما ترى).

المحذور الثاني: لو وقع الحرف عقيب تكليف من أمر أو نهي، فإن قلنا بتقيّد المعنى الحرفي باللحاظ الذهني لزم أن لا يمكن امتثاله، كما إذا قال المولى: سر من البصرة الى الكوفة، لأنّ متعلّق التكليف هو السير ابتداء من البصرة الملحوظ ذهنا، والابتداء المقيد باللحاظ يكون موجودا ذهنيا والموجودات الذهنية مباينة مع الموجودات الخارجية فيستحيل أن يصدق على الخارج، فيكون من التكليف بما لا يطاق إلّا إذا جرّد عن خصوصية، فأنّ المأمور به يكون قابلا للانطباق على الخارج وتكليفه يكون بما يطاق كسائر التكاليف المتعلقة بالطبائع، إلّا أنّ التجريد على خلاف فرضهم، وهذا ما ذكره

بقوله: (مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلي العقلي عليها حيث لا موطن له إلّا الذهن فامتنع امتثال مثل سر من البصرة إلّا بالتجريد وإلغاء الخصوصية).

ومما ينبغي التنبيه عليه هو أنّ المصنف اصطلح على كلّ موجود ذهني ب (الكلي العقلي) كما في المقام، وهذا على خلاف اصطلاح المنطقي فأنّ المنطقيين يعبّرون عن مجموع الكلّي الطبيعي والمنطقي مثل: (الإنسان الكلّي) ب (الكلي العقلي)، والمقصود حسب دعوى القائل بجزئية المعنى الحرفي أنّ المعنى في الحرف يكون مقيّدا باللحاظ الذهني الى المقيد بالكلّي على ما يتوهّم من اصطلاحه.

المحذور الثالث: النقض بمعاني الأسماء، لأنّ الحرف كما يكون ملحوظا ذهنا قائما بغيره وحالة لغيره كذلك الإسم يكون ملحوظا ذهنا مستقلا وقائما بنفسه، فلو لم يكن اللحاظ الاستقلالي جزء لمفهوم الإسم فيجب أن لا يكون اللحاظ الآلي جزء لمفهوم الحرف، لأنّ اللحاظ الاستقلالي ليس جزء لمفهوم الابتداء، فلا بدّ أن يكون الأمر في الحرف أيضا كذلك، ولا وجه ليكون معنى الحرف جزئيا بسبب اللحاظ الآلية ويكون معنى الإسم كليا وإن لوحظ استقلاليا، ولأجل هذه المحاذير بنى المصنف على كلية المعنى الحرفي وإنّ اللحاظ الآلي لا يوجب جزئية معناه، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلّا كلحاظه في نفسه في الأسماء وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى).

ثم ذكر المصنف خلاصة البحث في الحروف: وحاصلها، ليس المعنى في كلمة «من» الابتدائية، وفي لفظ الابتداء ـ مثلا ـ إلّا مفهوما واحدا وهو مفهوم الابتداء، فحيث لا يعتبر في لفظ الابتداء، لحاظ الابتداء في نفسه ومستقلا، كذلك لا يعتبر في معنى كلمة «من» لحاظ المعنى في غيره وآليا.

وبعبارة أخرى: كما أن الاستقلالية لا تعتبر جزءا من معنى الاسم، كذلك لا تعتبر الآلية جزءا من معنى الحرف، وكما لا يكون لحاظ الاستقلال في الاسم موجبا لجزئية المعنى، فليكن لحاظ الآلية في الحرف غير موجب لجزئية المعنى. فالوضع والموضوع له في كليهما عام، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة ليس المعنى في كلمة من ولفظ الابتداء مثلا إلّا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلا كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة وكما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: على ما ذكرتم من أنّ اللحاظ الذهني لا دخل له في المعنى الحرفي، كما لا دخل له في المعنى الاسمي «لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى»؟ ولازمه هو الترادف المستلزم لصحة استعمال كلمة «من» مكان لفظ الابتداء وبالعكس، وهو باطل بالضرورة؛ إذ لا يصح أن يقال «سرت ابتداء البصرة» مكان «سرت من البصرة»؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ولزم كون مثل كلمة من ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها وهو باطل بالضرورة كما هو واضح).

ج: لكي يتضح الفرق بين الحرف والاسم إنّما هو في الوضع ـ بمعنى: أنّ لكل منهما وضع خاص به، ولا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر ـ ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ الواضع وإن وضع الاسم والحرف لمعنى واحد وهو المفهوم الكلي؛ إلّا إنّ لهذا المفهوم حالتين: حالة استقلالية وفي نفسه وحالة تبعية وفي غيره، ثم اشترط الواضع شرطا وهو: أن المستعمل يستعمل الإسم إذا تصور ولاحظ المعنى مستقلا وفي نفسه، ويستعمل الحرف إذا تصوره آليا وحالة لغيره.

وأوجب هذا الاشتراط عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، وإن اتفق الاسم والحرف في ذات المعنى الموضوع له.

وقد تقدم أنّ نحو إرادة المعنى بمعنى كونه آليا أو استقلاليا ليس من الخصوصيات والمقوّماته المأخوذة في المعنى، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته).

خلاصة رأي المصنف في الوضع

١ ـ الوضع: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى فيشمل التعييني والتعيّني.

٢ ـ الوضع باعتبار تصور المعنى الموضوع له على أربعة أقسام في مقام الثبوت. وما وقع منها هو اثنان:

١ ـ الوضع الخاص والموضوع الخاص.

٢ ـ الوضع العام والموضوع له العام.

٣ ـ إنّ كلا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وأسماء الإشارة والضمائر عام كأسماء الأجناس.

الوضع في الخبر والإنشاء والفرق بينهما

س: كيف يكون الوضع في الإنشاء؟

ج: **ذكر المصنف:** كما أنّ معنى لفظي من وابتداء متحد ذاتا في مفهوم الابتداء وأن لحاظ الآلية والاستقلالية خارجان عن الموضع له، وشرطهما الواضع، كذلك يمكن أن

يكون معنى هيئة بعت الاخباري وبعت الإنشائي واحدا بالذات وهو النسبة الصدورية بين البيع وفاعله، أمّا قصد الإخبار والإنشاء فهما خارجان عن الموضوع له ـ نعم شرطهما الواضع ـ وليسا جزء للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، ففي مرحلة الثبوت تكون بعت الخبري موضوع ليستعمل في معناه بقصد ثبوت معناه في موطنه ـ أحد الأزمنة الثلاثة ـ والإنشائي منه موضوع ليستعمل في معناه بقصد إيجاد مضمونه وتحقّقه وثبوته، مع اتفاقهما في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه؛ لأنّ القصدين من شؤون الاستعمال وحالاته.

وأمّا في مرحلة الإثبات فيما تردّد السامع في أنّ المتكلّم قصد الخبرية أو الإنشائية، فالظاهر إنّ طبع الجملة يقتضي الحمل على الخبرية إذا قامت مقدمات الحكمة، لأنّ الإنشائيّة تحتاج الى بيان زائد، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضا كذلك فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وإن اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل).

الوضع والمستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر

س: ما هي كيفية الوضع والمستعمل فيه في أسماء الاشارة والضمائر؟

ج: ممّا ذكره المصنف في الحروف والخبر والإنشاء يتضح أنّ حال أسماء الإشارة والضمائر حال الحروف، بمعنى أنّ أسماء الإشارة موضوعة للإشارة الى معانيها، وإنّ كلمة (ذا) موضوعة للإشارة الى المفرد المذكّر، وكذلك الحال في بقية أسماء الإشارة، فالموضوع له والمستعمل فيه فيه هو كلّي المفرد المذكّر المشار اليه وليس المفرد المذكّر المتصف بكونه مشارا اليه لكي يكون جزئيا.

والضمائر كذلك أيضا، فأنّ بعضها وهو ضمير الغائب من قبيل: (هو) موضوع للمفرد المذكّر الغائب الكلّي ويقصد به الفرد الخاص، من دون أن يكون هذا القصد

داخلا في المعنى الموضوع له لكي يوجب جزئيته، وبعضها مثل (إيّاك) موضوع للتخاطب للمذكّر الحاضر، فالإشارة والتخاطب وإن كان لشخص معيّن إلّا أنّه لا يوجب كون الموضوع له والمستعمل فيه جزئيا، لأنّ الإشارة والتخاطب غير داخلين في المعنى من دون فرق بين المفرد والتثنية والجمع وبين المذكّر والمؤنّث، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه قد انقدح مما حققناه أنّه يمكن أن يقال إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضا، وبالجملة دعوى أنّ الموضوع له والمستعمل فيه في الأسماء المزبورة كالوضع فيها عامّ وإنّما الخصوصية والتشخّص ناشئة من الإشارة والتخاطب، حيث أنّ الإشارة لا تكون إلاّ إلى الشخص، والخطاب لا يكون إلاّ مع الشخص، غير بعيدة . عام وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب به المعنى والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنّما هو المفرد المذكّر، وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التّخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلى الشّخص أو معه، غير مجازفة).

س: ما هي خلاصة آراء المصنف فيما تقدم من الوضع؟

ج: ملخص ما تقدم من تحقيق المصنف هو أنّ التشخص الناشئ من الاستعمالات ـ كتشخص مفهوم المفرد المذكر بالإشارة إليه، وتشخص المفاهيم الإخبارية والإنشائية في الذهن بقصد الإخبار والإنشاء، وتشخص معاني الحروف في الذهن بلحاظها حالة للغير، وتشخص معاني الأسماء في الذهن بلحاظها استقلالا ـ لا يوجب تشخص المستعمل فيه، ولا تشخص الموضوع له؛ ولا يوجب جعل التشخص جزءا من الموضوع له أو المستعمل فيه؛ لأنّ التشخص من شؤون الاستعمال وأطواره، فيستحيل أخذه في المعنى الموضوع له؛ لأنه مستلزم للدور، لأنّ تشخص المعنى متوقف على

الاستعمال، فلو أخذ في المعنى لكان الاستعمال متوقفا عليه؛ للزوم لحاظ المعنى وتصوّره عند الاستعمال، فيلزم الدور وهو محال، كما قرر في محله. ولا فرق في عدم تشخص المعنى بسبب التشخص الناشئ عن الاستعمال بين الحروف وأسماء الأجناس، وهذا ما ذكره بقوله: (فتلخص مما حققناه أنّ التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصا خارجيا كما في مثل أسماء الإشارة أو ذهنيا كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما من غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الأجناس، ولعمري هذا واضح ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا في الحرف عين ولا أثر، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخر[(١)]).

س: ما هو منشا التوهم :أنّ قصد المعنى الحرفي بما هو في غيره في الحروف من خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه؟

ج: ذكر المصنف لعل منشأ هذا التوهم لأجل توهم أنّ قصد المعنى الحرفي بما هو في غيره ـ أي: الآلية ـ من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة عما ذكرناه من أنّ قصد المعنى من اللفظ بجميع أنحائه كالآلية والاستقلالية والإخبارية والإنشائية وغيرها ليس من شؤون المعنى الموضوع له؛ لاستلزامه الدور كما تقدم، ولو كان قصد المعنى في الحروف من شؤونه فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه؛ كما في الأسماء من شؤون المعنى وموجبا لجزئيته، مع إنّه لم يقل أحد بأنّ المعنى في أسماء الأجناس خاصا. فالخصوصية المترتبة على قصد المعنى لا توجب جزئيته سواء كان المعنى اسميا أو حرفيا، فكل من الموضوع له والمستعمل فيه فيهما عام، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو

---

(١) صاحب الفصول، الفصول: ١٦.

المستعمل فيه، والغفلة من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شئونه وأطواره، وإلّا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنّه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق).

الأمر الثالث: كيفية استعمال المجازي

س: ما هو محل النزاع في استعمال اللفظ مجازا؟ وما هو رأي المصنف في مناط صحة الاستعمال المجازي؟

ج: **محل النزاع**: هل أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي يتوقف على الوضع، كما هو الحال في المعنى الحقيقي أم لا؟ وتوضيح ذلك هو: إنّ اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له إمّا أن يكون صحيحا فهو المجاز، وإمّا أن لا يكون صحيحا فهو الغلط، واختلفوا في المائز بينهما، وما هو المصحّح للاستعمال، فالمشهور: أنّ المصحح هو: الوضع بمعنى ترخيص الواضع وإذنه مثل أن يقول: إنّي وضعت كلمة (أسد) للحيوان المفترس وأذنت أن يستعمل فيما يناسب هذا المعنى من المعاني، واعتبروا الفاقد للمناسبة يكون من الغلط، واستدلّوا عليه بأنّ الاستعمال ملازم للوضع.

وأورد عليه: أنّه لا ملازمة، فأنّ المهمل يصحّ استعماله فتقول: (ديز لفظ) مع أنّه غير موضوع قطعا، كما سيأتي من المصنف في المسألة الآتية.

وذهب جماعة ومنهم المصنف الى إنّ المصحح للاستعمال هو: تحسين الطبع السليم له وإن لم يكن شيء من تلك العلائق المذكورة في علم البيان، والغلط هو ما لم يستحسنه الطبع، وإن كان واجدا لبعض تلك العلائق فإطلاق الرقبة على الإنسان يستحسن طبعا بخلاف العروق والكبد، مع إنّ جميعها أعضاء أساسية في البدن، واستدل له بشهادة الوجدان على حسن الاستعمال فيما استحسنه الطبع واستهجان ما يستقبحه الطبع وليس للواضع تعيين الوظيفة للمتكلم.

ثم ذكر المصنف أنّ الظاهر صحة استعمال اللفظ في نوعه مثل: «ضرب» في قولهم: «ضرب فعل ماض» حيث يكون «ضرب» نوعا من الفعل، أو مثله كقولنا: زيد في ـ

ضرب زيد ـ فاعل، إذا أردنا به مثله في ذلك هو أن استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له: لأنّ استعمال اللفظ في نوعه أو مثله لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز؛ فلذا جعله من قبيل استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا نفسه.

ولا يخفى أنّه لا ثمرة علمية لهذا البحث ولا للبحث الآتي، وهذا ما ذكره المصنف: (صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع وجهان، بل قولان أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه، والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله كما يأتي الإشارة إلى تفصيله[1]).

إذن صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له ـ كالمجازات ـ وعدم صحته ترجع إلى الاستحسان والاستهجان الطبيعي، لا إلى موافقة الواضع وترخيصه أو عدم موافقته. ولا معنى لصحة الاستعمال إلّا حسن الاستعمال في المحاورات والخطابات، فلا يعتد بما قيل من أن المجازات لها وضع نوعي.

---

(١) في الأمر الرابع.

الأمر الرابع: لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه

س: ما هو الغرض من عقد الأمر الرابع؟

ج: لكي يتضح الغرض لابد من تقديم مقدمة: وهي إنّ استعمال اللفظ في المعنى على قسمين: إمّا حقيقي أو مجازي. وأمّا استعمال اللفظ في اللفظ فعلى أقسام أربعة:

القسم الأول: استعماله في نوعه. من قبيل قول أهل التصريف: «ضرب فعل ماض» قاصدين لفظ نوع الفعل الماضي أي: الثلاثي المجرّد.

القسم الثاني: استعماله في صنفه، من قبيل قول النحاة: «زيد» في «ضرب زيد فاعل» قاصدين صنف اللفظ المرفوع الذي أسند إليه الفعل أي: الفاعل، لأنّ المرفوع على أصناف منها: المبتدأ، والخبر.

القسم الثالث: أن يستعمل اللفظ ويريد مثله كما في المتن: (ضرب كلمة) الذي ذكر في القسم الاول، حيث أنّه إذا قصد بذلك نوعه يكون من القسم الأوّل، وإذا قصد به مثله يكون من القسم الثالث، والفارق بالقصد، وقد تقدم أنّ صحة الاستعمال وعدم صحته يكون بتحسين الطبع ولا شك في أنّ الطبع يستحسن الاستعمالات الثلاث.

وتوهم إناطة صحة الاستعمال بالوضع غير صحيح، لأنّ الألفاظ المهملة تستعمل أيضا، فيلزم أن تكون موضوعة، ولو قلنا أنّها أيضا موضوعة، فيرد عليه أنّه لم يبق لفظ مهمل، هو واضح البطلان فهذه الإطلاقات الثلاث صحيحة ومستحسنة وأنّها تختلف عن سائر الإطلاقات، لأنّها لم تستعمل في المعنى وإنّما استعملت لتفهيم اللفظ، ومن أجله لم تكن استعمالا حقيقيا ولا مجازيا كما عرفت.

القسم الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة شخص ذاك اللفظ مثل (زيد إسم) إن أريد نفس هذا اللفظ الواقع في الكلام، وأمّا إذا لم يقصد ذاك اللفظ بالخصوص يكون من

القسم الثاني، والفارق هو القصد في هذا المقام أيضا، وهذا ما ذكره بقوله: (الرابع لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، به كما إذا قيل ضرب مثلا فعل ماض أو صنفه كما إذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد.

و قد أشرنا[1] إلى أنّ صحة الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع وإلّا كانت المهملات موضوعة لذلك لصحة الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى).

س: ما هو إشكال صاحب الفصول على القسم الرابع ـ وهو إطلاق اللفظ وإرادة شخص ذاك اللفظ ـ ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **ملخص الإشكال**: يلزم في هذا الاستعمال أحد محذورين عقليين على نحو مانعة الخلو، لأنّه إمّا أن نقول بأنّ زيدا المذكور موضوع للقضية يكون دالّا على المعنى أم لا؟ فعلى الأول يلزم اتحاد الدّال والمدلول، لأنّه حينئذ المدلول نفس لفظ (زيد) المذكور حسب الفرض واتحادهما غير معقول، لأنّهما متضايفين، أو نقول بأنّه لم يكن دالّا على المعنى، فيلزم تركّب القضية العقلية المحكية للقضية اللفظية من جزءين: هما المحمول والنسبة، بدون الموضوع مع أنّ القضية سواء كانت لفظية أم عقليّة أم خارجية لا بدّ من تركّبها من ثلاثة أجزاء، مضافا الى أنّ النسبة الّتي هي إضافة بين الشيئين المعبّر عنهما بالمنتسبين متقوّمة بهما، لأنّ النسبة لا تتحقق بطرف واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول أو تركب القضية من جزءين كما في

---

(١) أشار إليه في الأمر الثالث.

الفصول[1]. بيان ذلك أنّه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد وإلّا لزم تركبها من جزءين، لأن القضية اللفظية على هذا إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين مع امتناع التركب إلّا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين).

وأجاب المصنف على صاحب الفصول بجوابين:

الجواب الأول: لدفع المحذور الأوّل: إذا قلنا بثبوت الدلالة فلا يلزم اتحاد الدال والمدلول، وذلك لكفاية التغاير الاعتباري بينهما لأنّهما متضايفان كما تقدم، ولا يجب وجود التغاير الحقيقي المعتبر في العلّة والمعلول، فيمكن أن يكون الشيء الواحد دالّا باعتبار ومدلولا باعتبار آخر، كما يقول الإمام زين العابدينعليه السلام: (بك عرفتك) وقول الإمام أمير المؤمنينعليه السلام: (يا من دلّ على ذاته بذاته) فزيد باعتبار أنّه لفظ صادر من متكلّم يكون دالّا وباعتبار أنّه محكوم عليه لقوله (إسم) يكون مدلولا، وهذا ما ذكره بقوله: وهذا ما ذكره بقوله: (**قلت**: يمكن أن يقال إنّه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتبارا وإن اتحدا ذاتا فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالا ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولا).

الجواب الثاني ـ لدفع المحذور الثاني ـ لو التزمنا بعدم ثبوت الدلالة، فلا يلزم تركب القضية العقلية من جزءين، بل الأجزاء الثلاثة موجودة، لأنّ الموضوع في تلك القضية هو نفس (زيد) المذكور موضوعا في القضية اللفظية، فتكون القضية اللفظية خالية عن الموضوع، وهذا غير ضائر، لأنّ المهم هو عدم خلوّ القضية العقلية من الموضوع. نعم هذا لم يكن على نحو القضايا المتعارفة، لأنّه لم يتعارف جعل اللفظ بما هو لفظ ومجرّد عن المعنى موضوعا في القضية المحكية، وحقيقة هذا الاستعمال هو إيجاد لفظ زيد بداعي حضور نفس هذا اللفظ في الذهن لا معناه، وهذا ما ذكره بقوله: (مع

(١) الفصول: ٢٢، عند قوله: فصل قد يطلق اللفظ ... الخ.

أنّ حديث تركب القضية من جزءين لو لا اعتبار الدلالة في البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه وإلّا كان أجزاؤها الثلاثة تامة وكان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ ونفسه غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقة).

س: تركب القضية العقلية من جزءين هل هو من استعمال اللفظ بشيء؟

ج: تركب القضية العقلية من جزءين ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، لأنّ الاستعمال لابد فيه من وجود لفظ ومعنى حتّى يتحقق فناء اللفظ في المعنى على مبنى المصنف، ، وهذا ما ذكره بقوله: (وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء).

بل يمكن أن يقال: ليس أيضا من باب استعمال اللفظ في المعنى، فيما إذا اطلق اللفظ واريد به نوعه أو صنفه، لأنّ اللفظ حقيقة هو فرد النوع أو الصنف ومصداقهما، فلم يتحقق في الإطلاقات الثلاثة حقيقة الاستعمال الّذي هو فناء اللفظ في نظره، لأنّ ما مذكور فيها هو أنّ اللفظ فرد من النوع أو الصنف، والفرد لا يكون حاكيا عن النوع أو الصنف، وهذا ما ذكره بقوله: (بل يمكن أن يقال إنّه ليس أيضا من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه فإنّه فرده ومصداقه حقيقة لا لفظه، وذاك معناه كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجا قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاك، وقد حكم عليه ابتداء بدون واسطة أصلا لا لفظه كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه).

ثم استدرك بقوله(نعم..) والغرض منه بيان أنّ القسم الثالث (استعمال اللفظ وإرادة مثله) يكون استعمالا حقيقة على مسلكه، لأنّ الملفوظ لم يكن فردا لما قصده، بل شيء آخر مشابه له، فلا مانع من انطباق قانون الاستعمال عليه لتحقق الاثنينية المعتبرة

فيه وتحصل الحكاية فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى).

ثم استدرك على قوله: «بل يمكن أن يقال ...» لأجل القول بأنّ جعل إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه من باب الاستعمال، كاستعمال اللفظ وإرادة مثله؛ ببيان: أنّ لفظ «ضرب» في قولنا «ضرب فعل ماض» وإن كان فردا للنوع؛ لكنه إذا قصد به حكايته عن النوع ودلالته عليه يصير من باب الاستعمال، نظير ما إذا قصد به فرد مثله؛ لما هو واضح: من امتناع انطباق المباين على مثله، فلا محالة يكون من باب الاستعمال، لا إيجاد الموضوع، هذا في المثل. وأمّا في النوع أو الصنف: فيجوز أن يكون إطلاق اللفظ من باب الاستعمال، كما يجوز أن يكون من إيجاد الموضوع، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلّا أن يقال إنّ لفظ ضرب وإن كان فردا له إلّا أنه إذا قصد به حكايته وجعل عنوانا له ومرآته كان لفظه المستعمل فيه وإن حينئذ كما إذا قصد به فرد مثله).

وحاصل ما ذكره المصنف في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أنّه قد قال **أولاً**: إن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه كإرادة شخصه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى، ثم تنزّل عن هذا بقوله: «اللّهم إلّا إن يقال ...» ليقول بأنّ ذلك من باب الاستعمال، وصحّحه بقياس ذلك بإطلاق اللفظ وإرادة المثل بمعنى: كما إذا أطلق اللفظ وأريد به المثل كان الإطلاق من باب استعمال اللفظ في المعنى؛ كذلك إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف؛ إذا قصد به الحكاية.

ثم يبيّن بقوله: «وبالجملة» نتيجة التنزّل عما سبق وهي جريان كلا الوجهين في إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف؛ وذلك لوجود ملاك كلا الوجهين، فإنّ الملاك في كون الإطلاق من باب الاستعمال أن يقصد به الحكاية، كما في إرادة المثل، كما أنّ الملاك في عدم كونه من باب الاستعمال أن لا يقصد به الحكاية، كما في إرادة الشخص.

فإذا كانت إرادة النوع بملاك إرادة المثل كان الإطلاق من باب الاستعمال، وإن كانت بملاك إرادة الشخص لم يكن من باب الاستعمال، بل كان من باب إيجاد الموضوع في الخارج، كما عرفت، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة فإذا أطلق وأريد به نوعه كما إذا أريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ في المعنى وإن كان فردا منه وقد حكم في القضية بما يعمه وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من هذا الباب، لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهرا ليست كذلك كما لا يخفى وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض).

الأمر الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعاني وعدم دخل الإرادة فيها

س: ما هو محل البحث في المقام؟

ج: لكي يتضح محل البحث ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ الدلالة كالإرادة على أقسام ثلاثة: ١ ـ الدلالة التصورية. ٢ ـ الدلالة التفهيمية. ٣ ـ الدلالة التصديقية.

والإرادة التصورية: عبارة عن الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، وهي لا تتوقف على غير العلم بالوضع، وليس للإرادة دخل عليها فتكون تابعة للوضع فقط.

والدلالة التفهيمية: المعبر عنها بالدلالة التصديقية أيضا؛ فهي تتوقف على العلم بالوضع وكذا على إحراز أنّ المتكلم في مقام التفهيم، ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

والدلالة التصديقية: هي دلالة اللفظ على مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي وهي ثابتة ببناء العقلاء، وتتوقف زائدا على ما تقدم على إحراز عدم قرينة منفصلة على الخلاف.

اذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: إنّ محل الكلام هي الدلالة التصديقية وليس الدلالة التصورية؛ لما تقدم من أنّها غير تابعة للإرادة أصلا، فوقع الخلاف في أنّ الدلالة التصديقية هل هي تابعة للإرادة أم لا؟ ومنشأ الخلاف هو الخلاف في الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصورية أو أنّها الدلالة التصديقية؟.

والمعروف والمشهور هو الأول ـ أي الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية ـ ببيان: أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لا بد أن يستند إلى سبب وذلك السبب هو الوضع، فالدلالة التصورية هي الدلالة الوضعية،

وكيف كان فإنّ الغرض من هذا الأمر الخامس هو دفع توهم كون الدلالة تابعة للإرادة، وقد ردّ المصنف هذا التوهم، كما سيتضح.

س: ما هو دليل المصنف على عدم تبعية الدلالة للإرادة؟

ج: إختار المصنف أنّ اللفظ موضوع لذات المعنى من حيث هو، لا من حيث أنّه مراد؛ لاستحالة دخول وصف (كونه مرادا) في المعنى الموضوع له جزء أو قيدا، وذلك لأنّ دخوله فيه يستلزم محاذير ثلاثة:

المحذور الأول: إنّ كون اللفظ مرادا للمتكلم من لوازم ومقومات الاستعمال هو متأخر بالطبع عن المستعمل فيه، فلا يصح أن يكون من قيود المستعمل فيه، لأنّه لو أخذ قيدا من قيوده لزم تقدم ما هو متأخر وهو مستحيل، ثم ما لا يكون قيدا للمستعمل فيه بطريق أولى، بل يلزم الدور، وبيانه: إنّ قصد المعنى وإرادته يتوقف على استعمال اللفظ في معناه، فلو أخذ قصد المعنى قيدا له لزم توقف استعمال اللفظ فيه على قصده وإرادته وهو الدور.

والحاصل: أنّ قصد المعنى على أنحائه من شؤون الاستعمال؛ فلا يؤخذ قيدا في المستعمل فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه).

المحذور الثاني: وتقريبه من خلال القياس الاستثنائي وهو: لو كان للإرادة دخل في المعاني جزءا أو شرطا لما صح الحمل والإسناد في مثل «زيد قائم»، ـ و«ضرب زيد» إلّا بتجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة، والتالي باطل، فالمقدم مثله، وحيث أنّ القياس الاستثنائي لا يتم الاستدلال به إلّا بعد ثبوت الملازمة بين المقدم والتالي، لذا نقول: إنّ الملازمة في المقام ثابتة بداهة إنّه مع دخل الإرادة في المعاني لا يصح الحمل أو الإسناد إلّا بالتجريد؛ لما هو واضح من أنّ المحمول في مثال «زيد قائم»، والمسند في مثال: «ضرب

زيد» هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان، فلا محالة من التصرف فيهما بالتجريد وإلغاء الإرادة عنهما، هذه هي الملازمة.

وأمّا بطلان التالي، فلأن الالتزام بالتجريد مع كونه موجبا للمجازية، ولغوية أخذ الإرادة قيدا للموضوع له مخالف للوجدان، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مضافا إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف).

المحذور الثالث: على فرض أنّ الإرادة جزء المعنى الموضوع له يلزم أن يكون الموضوع له في أسماء الأجناس خاصا والوضع عامّا، وهذا وإن لم يكن مستلزما للمحذور العقلي، لكنّه على خلاف ما تسالموا عليه من أنّ الوضع في أسماء الأجناس عام والموضوع له عام أيضا، والإشكال فيه: أنّه على القول بتقيّد المعنى بالإرادة يكون معنى الإنسان: الحيوان الناطق المراد بالإرادة الحقيقة، لا الحيوان الناطق المطلق، والحيوان الناطق المقيد بالإرادة يكون جزئيا، وهذا ما أشار إليه بقوله: «مع إنّه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاما والموضوع له خاصا، وهو باطل بالضرورة).

وقد ذكر المصنف توهما وأجاب عنه وهو إنّ الموجب لجزئية المعنى هو أخذ الإرادة الحقيقة الخارجية في الموضوع له، وأنّا ننكر ذلك ونقول بأنّ المأخوذ في المعنى: الإرادة المفهومية، وهي لا توجب جزئية المعنى؟

وأجاب المصنف بأنّ أحدا لم يقل بأخذ مفهوم الإرادة في المعنى، بل القائلين بالتبعية يقولون بأنّ المأخوذ في المفهوم هو: الإرادة الحقيقة القائمة بشخص المستعمل، وهو موجب لجزئية المعنى،

وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه بداهة أنّ المحمول على زيد في زيد قائم والمسند إليه في ضرب زيد مثلا هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان، مع أنّه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاما والموضوع له

خاصا لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه كما لا يخفى وهكذا الحال في طرف الموضوع).

س: ما هو توهّم صاحب الفصول؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: توهّم صاحب الفصول على ما نقل عن العلمين (الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي) أنّهما قالا: (إنّ الدلالة تتبع الإرادة) ففهم صاحب الفصول بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة لا للمعاني المجرّدة عن القصد أي إنّ الإرادة تكون جزء أو قيدا للموضوع له، أي الدلالة تتبع الإرادة.

وأجاب المصنف في توجيه كلام العلمين: إنّ المتكلم إذا تكلّم بكلام يكون لكلامه دلالتان: الأولى الدلالة التصورية وهي خطور المعاني الأفرادية قهرا من الألفاظ الحاصل بمجرّد السماع منه، إذا كان المستمع عالما بالوضع وإن كان المتكلم نائما أو هازلا، والثانية: الدلالة التصديقية وهي: دلالة الجملة التركيبية على أنّ للمتكلم إذعان بثبوت النسبة الخبرية في إخباره بمجيء زيد وأنّه أراد الإخبار بذلك، أمّا الدلالة التصورية، فلا تتوقف على القصد، وإنّما تحصل حتّى لوكان المتكلم سكرانا أو نائما، وأمّا الثانية ـ التصديقية ـ فهي تتوقف على قصد المتكلم وإرادته لمضمون الكلام، وإلّا لم تتحقق تلك الدلالة، فلا بدّ أن يحرز السامع إنّ المتكلم بصدد الإفادة وبيان مراده وأنّه قاصدا لظاهر كلامه لكي يكون حجّة له على الخصم، وإذا لم يحرزه السامع فلم تحصل له تلك الدلالة التصديقية، وإن حصلت الدلالة الاولى لمفردات كلامه، والبحث في المقام في الدلالة التصورية لا التصديقية. لأنّ تبعية الدلالة عند السامع لإرادة المتكلم بالتصديق تكون من باب تبعية مقام الإثبات للثبوت ومن باب تبعية الكشف والظهور للواقع المكشوف، لأنّه لو لم يكن للمدلول في الواقع ثبوت لما حصلت تلك الدلالة لدى السامع، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما حكي عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظرا إلى كون الألفاظ

موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه بعض الأفاضل[١] بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف فإنّه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة وإلّا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار).

س: ما هو تقريب الإشكال بكون الدلالة التصديقية كاشفة عن الإرادة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال يقول: لو كانت الدلالة التصديقية كاشفة عن الإرادة للزم أن لا يكون هناك دلالة عند فقدان الإرادة عند خطأ المتكلم بأن قال: «زيد قائم»، بدل أن يقول: «زيد نائم»، أو قال: رأيت أسدا وعلمنا بأنّه لم يرد رؤية الأسد أي: الحيوان المفترس، بل أراد رؤية الرجل الشجاع، أو اعتقد السامع بإرادة شيء ولم يكن ذلك الشيء مرادا؛ فيلزم في هذه الموارد أن لا يكون هناك دلالة؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إنّ قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطإ والقطع بما ليس بمراد أو الاعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد).

وأجاب المصنف: نعم؛ نلتزم بأن لا يكون ـ حين الخطأ أو القطع بما ليس مرادا للمتكلم ـ دلالة، بل التخيل والجهالة ولا محذور في الالتزام بعدم الدلالة التصديقية في الفرضين، وليس ما ظنّه الجاهل من الدلالة إلّا ضلالة وجهالة.

---

(١) صاحب الفصول: ١٧.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف: أنّ الإرادة ليست جزءا ولا قيدا للموضوع له، كي تكون الدلالة الوضعية تابعة لها، وهذا ما ذكره بقوله: (**قلت**: نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة).

ثم ذكر المصنف بأنّه لا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغي صدوره وهو كون الألفاظ موضوعة للمعاني المقيدة بالإرادة، والذي يلزم منه كون الدلالة التصورية تابعة للإرادة مع إنّ الدلالة التصورية غير تابعة للإرادة قطعا كما تقدم، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم في التحقيق والتدقيق).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

الدلالة التصورية لا تتوقف على الإرادة، بل يكفي فيها مجرد العلم بالوضع.

الأمر السادس: وضع المركبات

س: ما هو الغرض من هذا البحث؟

ج: الغرض هو دفع توهم وجود وضع آخر للمركبات، وتقريبه: لا شك في أنّ لقولك: (زيد قائم) أوضاع متعدّدة فالمفردات أي (زيد، قائم) لها أوضاع، فزيد حيث أنّه جامد له وضع لمجموع مادّته وهيئته، وأمّا قائم فإنّ لهيئته وهي هيئة (فاعل) وضع كما إنّ لمادّته أعني (ق، ا، ء، م) وضع آخر، فالهيئة تدل على أنّ الحدث صادر منه وإنّ المادّة دالّة على حدث القيام، وهذه المعاني تقتضي أوضاعا مستقلّة. وللهيئة التركيبية للجملة أيضا وضعا، ولهذا نجد أنّ الجملة التركيبية تفيد معنى لا يستفاد ذلك المعنى من المفردات، فالجملة الاسميّة لها معنى والجملة الفعلية تفيد معنى آخر، ولذا يقولون: إنّ تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر، وهذا ممّا لا كلام فيه ولا إشكال.

وأنّما الكلام في أنّ المركّب بمادّته هيئته هل يكون له وضع آخر غير الأوضاع الّتي ذكرناها أم لا؟ ذهب بعضهم الى أنّ للمركّب وضعا غير ما ذكرناه من الأوضاع، وأنكره المحققون ومنهم المصنف.

س: ما هو دليل المصنف على عدم الوضع في المركبات غير وضع مفرداتها؟

ج: استدل المصنف بوجهين:

الوجه الأول: بعد فرض ثبوت الوضع للمفردات وللهيئة التركيبية، يكون الوضع للمركب لغوا، لأنّهما وافيان بحكمة الوضع، فالتفهيم والتفهّم يحصل بهما، فلا حاجة الى وضع ثالث لمجموع المركب،

ففي زيد قائم ستة أوضاع خاصة ووضع مجموعي:

١ ـ وضع مادة زيد شخصيا.

٢ ـ وضع اعرابه نوعيا فانّ رفعه علامة الابتداء.

٣ ـ وضع مادة قائم شخصيا.

٤ ـ وضع هيئته نوعيا لمن صدر منه المبدا.

٥ ـ وضع رفعه نوعيا للخبرية.

٦ ـ وضع هيئة الابتداء والخبر نوعيا للنسبة بينهما.

أمّا وضع مجموع الأمور الستة نوعيا للمعنى المراد من الجملة الخبرية، فيرد عليه بكونه لغوا لحصول المقصود بالاوضاع الستة، وهذا ما ذكره بقوله: (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم وضرب عمرو بكرا شخصيا وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعيا، بداهة أنّ وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها، كما لا يخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها).

الوجه الثاني: إنّ الوضع المركب يستلزم دلالة اللفظ على المعنى مرّتين فقولك: زيد قائم يدل مرّة على معنى اللفظين بمقتضى وضعهما، واخرى على المعنى الموضوع له في هذا التركيب، وهذا خلاف الوجدان لأنّه لم يخطر في ذهن أحد المعنى إلّا مرّة واحدة، وهذا ما ذكره بقوله: (مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها).

س: ما هو توجيه المصنف لبعض العبائر الموهمة لوضع ثالث للمركب؟

ج: التوجيه لبعض العبارات الموهمة بثبوت الوضع للمركب: هو أنّهم يريدون بذلك ثبوت الوضع للهيئة التركيبية غير ما للمفردات من الأوضاع، وهو صحيح كما ذكرنا، إلّا أنّ الظاهر من العبائر أنّهم يقولون بوضع آخر غير وضع الهيئات، فالتوجيه ممّا لا يرضى به صاحب القول.

ثم يقول المصنف: إنّ ما أوقعهم في هذا الوهم هو أنّهم وجدوا لبعض الجمل معان لا تستفاد من الأوضاع المذكورة، من قبيل ما يقال: إنّ فلانا يقدّم رجلا ويؤخّر اخرى، والمراد منه حال التحيّر والترديد، وهذا لا يستفاد من شيء من الأوضاع المتقدمة، لذا زعموا أنّ ذلك يستفاد من نفس المركب، فيجب أن يكون ذلك نتيجة وضعه لهذا المعنى، وغفلتهم عن أنّ هذا التركيب هو من قبيل الكنايات، والمقصود الأصلي فيها (المكنّى عنه وهو الملزوم) وأمّا اللفظ الّذي هو اللازم فقد جعل قنطرة لأجل تفهيم المكنّى عنه، ولهذا يقولون: إنّ الصدق والكذب في الكناية يدوران مدار صدق المكنّى عنه وكذبه، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل منهما).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

لا مجال لتوهم الوضع في المركبات غير وضع مفرداتها مادة وهيئة.

الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز

س: ما هو التبادر الذي هو من علامات الحقيقة؟

ج: ذكرت علامات للوضع للحقيقة منها:

١ ـ تبادر المعنى من حاق اللفظ.

٢ ـ عدم صحة السلب أو صحة الحمل.

٣ ـ الاطراد، وقبل بيان معنى التبادر نقدم مقدمة وهي: إنّ علمنا بالوضع، كما إذا علمنا إنّ لفظ الأسد موضوع للحيوان المفترس فلا كلام، وإن جهلناه كما إذا جهلنا أنّ كلمة الصعيد موضوعة لأيّ معنى، فلا بدّ من الرجوع الى علائم الحقيقة والمجاز، وقد ذكروا علامات لتشخيص المعنى الحقيقي عن المجازى ولا ثمرة عملية لهذه المسألة كسائر الامور المذكورة هنا، فإنّ الظهور حجة سواء كان ظهورا وضعيا أم ظهورا عرفيا مع القرينة.

والعلامة الاولى للوضع هو التبادر وهو انسباق المعنى من اللفظ الى الذهن من دون قرينة إذا كان السامع من أهل اللسان، والتبادر كاشف (إنّي) عن إثبات الوضع إذ لولاه لما تبادر، والمفروض عدم وجود قرينة حالية أو مقالية أو حكمة أو شهرة وهو من أهل اللسان، وإن لم يكن من أهل اللسان فيمكنه أن يجعل التبادر عند أهل اللسان علامة الوضع، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه بداهة أنّه لو لا وضعه له لما تبادر).

س: ما هو تقريب الإشكال على لزوم الدور؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ التبادر لا يحدث إلّا عند من كان عالما بالوضع، فالتبادر يكون موقوفا على العلم بالوضع، فإذا كان علامة للوضع فقد توقف العلم بالوضع

على التبادر وهذا هو الدور، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يقال: كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنّه موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار).

وأجاب المصنف: بأنّ العلم الّذي يكون موقوفا على التبادر غير العلم الّذي يتوقف عليه التبادر، فأنّ الأوّل وهو العلم الّذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، والذي يتوقّف عليه التبادر بحيث لا يمكن الرجوع الى التبادر بدونه هو العلم الإجمالي المرتكز عند أهل اللسان والعارف باللغة ـ أي الصور الذهنية لا العلم الإجمالي الاصطلاحي ـ لوجود صور إجمالية مغفول عنها في ذهن العارف، فإذا تأمّل وراجع الى ذهنه تبدلت تلك الصور الى الصور التفصيلية الواضحة، وبهذا يثبت التغاير بين العلمين وينحل إشكال الدّور، هذا اذا كان المراجع الى التبادر من أهل اللسان، وأمّا إذا لم يكن من أهل اللسان وأراد استعلام الوضع من طريق التبادر عند أهل اللسان، فلا مجال للدّور، لأنّ التبادر يتوقف على علم العالم بالوضع، والعلم الذي يتوقف على التبادر هو علم المستعلم، فيكون التغاير بين العلمين حقيقيا، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه فإنّ العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أن يخفى).

س: هل يشترط في التبادر أن يكون من حاق اللفظ؟

ج: نعم يعتبر في التبادر الذي يكون علامة للحقيقة أن يكون التبادر من حاق اللفظ، فليس كلّ تبادر يكون علامة للوضع، وعليه لا بدّ في مقام الاستعلام من إحراز استناد التبادر الى حاقّ اللفظ وأنّه لم يكن هناك قرينة، فإن لم يكن محرزا لا يكون التبادر علامة، فلا يكون هذا التبادر علامة للحقيقة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ).

س: على فرض عدم إحراز استناد التبادر الى حاق اللفظ هل يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة لاثبات استناد التبادر الى حاق اللفظ وتتمّ العلامية؟

ج: **يقول المصنف**: إنّ أصالة عدم القرينة غير جارية في المقام، لأنّ عمدة دليلها هو بناء العقلاء وهو دليل لبّي يقتصر فيه على المتيقن، والقدر المتيقن من موارد جريانها هو: ما إذا شكّ في مراد المتكلم مع العلم بالوضع كما إذا علمنا بأنّ لفظ (الأسد) حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع وسمعنا المتكلم يتلفظ بالأسد وشككنا في أنّه أراد المعنى المجازي أو الحقيقي، فبأصالة عدم القرينة بحمل كلامه على المعنى الحقيقي. وأمّا إذا انعكس الأمر بأن تبادر الى ذهننا من لفظ (الصعيد) التراب مثلا، وشككنا في أنّ هذا التبادر هل هو من حاقّ اللفظ ليكون المتبادر معنى حقيقيا للفظ أو أنّ التبادر كان بواسطة قرينة مخفيّة، فحينئذ لا يكون معنى حقيقيا له، لأنّه يشكل التمسك بأصالة عدم القرينة في المقام لعدم إحراز ثبوت بناء العقلاء فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما فيما احتمل استناده إلى قرينة، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها كما قيل[1] لعدم الدليل على اعتبارها إلّا في إحراز المراد لا الاستناد).

س: ما هي العلامة الثانية للوضع؟

ج: العلامة الثانية هي صحة حمل المعنى على اللفظ أو عدم صحة سلبه عنه وأشار بقوله: (بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن) الى دفع إشكال الدور فأنّ ما ذكر في التبادر من الإشكال وارد هنا، فإنّ عدم صحة السلب يتوقف على العلم بالوضع والعلم بالوضع متوقف على عدم صحة السلب كما هو المفروض، وهذا هو الدور والجواب هو الجواب من الفرق بين العلمين. ثم إنّ عكس ذلك أي صحّة السلب أو عدم صحّة الحمل يكون علامة للمجاز.

---

(١) قوانين الأصول: ١٣.

وتوضيح ذلك: قسّم المنطقيون الحمل على قسمين:

١) الحمل الأولي الذّاتي، وملاكه الاتحاد بين المحمول والموضع مفهوما ووجودا وتغايرهما اعتبارا كالإنسان حيوان ناطق.

٢) الحمل الشائع الصناعي، وملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما كالإنسان ضاحك، لأنّ الحمل عبارة عن إيجاد الاتحاد بين شيئين فيعتبر فيه إمكان الاتحاد بينهما، ولهذا لا يصح حمل المباين على المباين.

نعم يكفي التغاير الاعتباري ولهذا يصح: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ المحمول عين الموضوع واقعا ويختلفان بالإجمال التفصيل، لأنّ الإنسان مجمل الحيوان الناطق، كما إنّ الحيوان الناطق مفصّل الإنسان، فإنّ كان التغاير على هذا النحو يكون الحمل أوّليا ذاتيا، وإن كان التغاير حقيقيا يكون الحمل شايعا صناعيا.

ثم إنّ الحمل إذا كان صحيحا يكون علامة للحقيقة هو ما إذا كان من القسم الأوّل وهو الحمل الأولي كما إذا شككنا في أنّ البشر حقيقة في الإنسان أم لا؟ فبإمكاننا استخباره عن طريق الحمل ونقول: (الإنسان بشر)، ونرى استقامة هذا الحمل بالأولي الذاتي ونقول: أنّه حقيقة فيه، وأمّا صحة الحمل بالحمل الشائع فلا يعرف الوضع به، لأنّ غاية ما يتبيّن منها هو أنّ الموضوع من أفراد المحمول.

وتوضيحه هو: إنّ الحمل الشائع يكون على أنحاء فتارة: يكون الموضوع فردا ومصداقا للمحمول مثل: زيد إنسان، واخرى: يكون كلّ من الموضوع والمحمول كليّا، وهذا على أقسام، لأنّه إمّا أن يكونا متساويين مثل: الإنسان ناطق، وإمّا أن تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق مثل: الإنسان حيوان، وإمّا أن تكون النسبة العموم من وجه مثل: الإنسان أبيض، ففي الصورة الاولى يعلم مصداقية الموضوع للمحمول، وفي الصور الأخر لا يعلم من الحمل سوى الاتحاد الوجودي بينهما، ولا يعرف الوضع به.

كذلك يكون سلب اللفظ عن المعنى المشكوك علامة للمجاز كقولك: الرجل البليد ليس بحمار، فيفهم أنّ (حمار) لم يكن حقيقة في البليد سواء قلنا في المجاز بمقالة المشهور في المجاز بالاستعارة وأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له أم قلنا برأي السّكاكي أي الحقيقة الادّعائية وأنّه من التصرف في الأمر العقلي، إذن صحّة الحمل أو صحّة السلب يمكن استكشاف حال اللفظ من جهة المعنى، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّعدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالا كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أنّ صحة سلبه عنه علامة كونه مجازا في الجملة.

والتفصيل أنّ عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامة كونه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية، كما أنّ صحة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منهما وإن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة وأنّ التصرف فيه في أمر عقلي كما صار إليه السكاكي).

س: ما هو إشكال الدور في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ العلم بالوضع يتوقف على عدم صحة السلب نظرا إلى جعله علامة للوضع، وعدم صحة السلب يتوقف على العلم بالوضع؛ إذ لا يصح الحكم بعدم صحة السلب إلّا بعد العلم بالوضع، وهو دور؟

وأجاب المصنف: إنّ الموقوف عليه غير الموقوف عليه، لأنّ الموقوف عليه عدم صحة السلب هو العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع، والموقوف على عدم صحة السلب هو العلم التفصيلي بالوضع، وهذا القدر من التغاير بين العلمين يكفي في رفع إشكال الدور، أو نقول: إنّ عدم صحة السلب عند أهل المحاورة علامة للوضع والحقيقة عند المستعلم الجاهل بالوضع، فلا دور، وهذا ما ذكره بقوله: (واستعلام حال

اللفظ وأنّه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل أو الإضافة إلى المستعلم والعالم فتأمل جيدا).

س: ما هي العلامة الثالثة للوضع؟

ج: قيل: إنّ الاطراد علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز.

و قبل البحث ينبغي تقديم مقدمة في بيان المراد من الاطراد:

المراد بالاطراد بمعنى: شيوع إطلاق لفظ في معنى بلحاظ خصوصية فيه، كاستعمال لفظ إنسان في أفراده بلحاظ كون كل فرد منه حيوانا ناطقا، واستعمال هيئة الفاعل في ذات قام به المبدأ، فالعالم من قام به العلم، والضارب من قام به الضرب وهكذا، فيعلم من الاطراد وضع هذه الهيئة لهذا المعنى ووضع لفظ إنسان للحيوان الناطق.

أما عدم الاطراد فهو عدم الشيوع المذكور، كاستعمال إسم المشبه به في المشبه، فإن لفظ أسد مثلا يستعمل في الرجل الشجاع للمشابهة في الشجاعة؛ لا في الرجل الأبخر مع مشابهته له في كراهة رائحة الفم.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: أنّ محل الكلام هو أنّ الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة للمجاز، ومختار المصنف أنّ الاطراد ليس علامة للحقيقة وعدمه ليس علامة المجاز، ولهذا قال: «ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضا».

س: ما هو الإشكال على علامية الإطراد على الوضع والحقيقة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الاشكال:** إنّ المجاز أيضا يكون مطّردا، فلا وجه لجعله علامة للحقيقة، فلفظ (الأسد) مطّرد في الرجل الشجاع بلحاظ علاقة المشابهة ما دامت العلاقة موجودة فتكون علاميته ساقطة.

وجواب المصنف يتوقف على مقدمة وهي: أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي يحتاج إلى وجود علاقة من العلائق المذكورة في باب المجاز، ثم العلائق المصححة للاستعمال المجازي يمكن اعتبارها بملاحظة نوعها كما يمكن اعتبارها بملاحظة صنفها.

إذا تبيّنت هذه المقدمة يتضح إنّ الإشكال المذكور إنّما يتم على فرض ملاحظة العلائق باعتبار صنفها أى: أنّ الواضع رخص الاستعمال المجازي في صنفها كاستعمال إسم المشبه به فيما يشابهه في أظهر الأوصاف كالشجاعة في الأسد مثلا، وأمّا على فرض ملاحظة نوع العلائق في المجازات، فلا يرد الإشكال، لأنّ الملحوظ في استعمال أسد في الرجل الشجاع هو مطلق المشابهة وليس المشابهة بالشجاعة. ومن الواضح لا يصح استعمال أسد في كل ما شابهه بلحاظ المشابهة، فلا يصح استعماله في الجبان الأبخر، فلا يطرد الاستعمال في المجاز، وعليه فالإشكال غير تام، وهذا ما ذكره بقوله: (ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، وإلّا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة).

س: ما هو جواب صاحب الفصول عن نقض الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي؟ وما هو ردّ المصنف؟

ج: حاصل ما أجاب به صاحب الفصول عن إشكال نقض الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي على فرض اعتبار العلاقة الخاصة: أن النقض بالإطراد المجازي يلزم لو لم نقيّد الإطراد بكونه من دون تأويل أو على وجه الحقيقة، وأمّا تقييده بكونه من دون تأويل أو على وجه الحقيقة فيوجب اختصاصه بالحقيقة، فلا ينقض بالاطراد في

المجاز بملاحظة صنف العلائق، لأنّ الاطراد في المجاز ليس من دون تأويل على مسلك السكاكي، ولا على وجه الحقيقة على مذهب المشهور، بل الاطراد في المجاز مع التأويل، أو على وجه المجاز فيخرج الاطراد في المجاز بالتقييد المذكور.

هذه خلاصة جواب صاحب الفصول عن إشكال النقض.

و قد ردّ المصنف هذا الجواب: باستلزامه الدور، لأنّ معرفة الحقيقة والوضع تتوقف على حصول الإطراد على وجه الحقيقة، ومعرفة حصول الإطراد تتوقف على معرفة الحقيقة، فيلزم الدور.

ولا يمكن التفصي عن إشكال الدور هنا بما ذكر في التبادر من الإجمال والتفصيل، ومن أنّ التبادر عند العالم بالوضع علامة للحقيقة عند الجاهل بها؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع يكفي هناك في رفع غائلة الدور، ولا يكفي في المقام لمعرفة كون الاستعمال على وجه الحقيقة أو من غير تأويل، بل لا بدّ من علم تفصيلي يلتفت إليه الإنسان، ومع هذا العلم يتم المطلوب وهو أنّه على وجه الحقيقة ولا يحتاج إلى الاطراد، وهذا ما ذكره بقوله: (وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وإن كان موجبا لإختصاص الإطراد كذلك بالحقيقة، إلّا أنّه حينئذ لا يكون علامة لها إلّا على وجه دائر، ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة أنّه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره).

خلاصة رأي المصنف

علامات الحقيقة:

١ ـ تبادر المعنى من حاق اللفظ.

٢ ـ عدم صحة السلب أو صحة الحمل.

٣ ـ الاطراد. وأمّا علامات المجاز فهي على ثلاثة أقسام:

١ ـ عدم التبادر.

٢ ـ صحة السلب.

٣ ـ عدم الاطراد.

وأمّا المصنف فيقول: بأن كل واحد من التبادر وعدم صحة السلب من علامات الحقيقة، وكذلك عدم التبادر وصحة السلب من علامات المجاز، وأمّا الاطراد فليس من علامات الحقيقة، ولا عدمه من علامات المجاز؛ لأنّ الاطراد حاصل في المعنى المجازي أيضا، فيكون أعم من الحقيقة، والعام لا يدل على الخاص.

الأمر الثامن: أحوال اللفظ وتعارضها

س: ما هي الأحوال الخمسة للفظ؟

ج: الأحوال الخمسة للفظ هي:

١ ـ **التجوز**: وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة من العلاقات المدونة في علم البيان.

٢ ـ **الاشتراك اللفظي**: وهو وضع لفظ بوضع متعدد لمعنيين أو أكثر من دون لحاظ المناسبة بين المعاني، ومن دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر كلفظ «عين» الموضوعة لينبوع الماء ولحاسة النظر، والذهب وغيرها، وكلفظ «جون» الموضوع لالأسود ولأبيض.

٣ ـ **التخصيص**: وهو استعمال لفظ العام في بعض مصاديقه مثل: «أكرم كل عالم» ويراد به علماء البلد.

٤ ـ **النقل**: وهو أن يكون اللفظ موضوعا أولا لمعنى، ثم نقل لمعنى آخر مناسب للأول؛ كلفظ «الصلاة» الموضوع للدعاء، ثم نقل في الشرع ـ بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ـ إلى الأفعال المخصوصة لمناسبتها للأول بكونها مشتملة على الدعاء.

٥ ـ **الإضمار**: وهو تقدير لفظ في الكلام من دون تجوّز في الإسناد ولا في الكلمة، مثل: ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[1] بمعنى: فاسأل أهلها، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه للفظ أحوال خمسة وهي التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار).

---

(١) يوسف: ٨٢.

س: ما هو رأي المصنف فيما لو تعارضت هذه الأحول بين أحدها والمعنى الحقيقي كدوران الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي أو بين المعنى الحقيقي والاشتراك؟

ج: في حالة دوران الأمر بين المعنى الحقيقي وغير الحقيقي من بقية الأحوال، يلزم الحمل على المعنى الحقيقي اعتمادا على أصالة الحقيقة التي هي الإمارة المعتبرة عند العقلاء في محاوراتهم، فلو أراد المتكلم أحد تلك الأحوال لا بدّ له من نصب قرينة صارفة عليه ومع فقدها، فالمعنى الحقيقي متعيّن؛ لأنّ إرادة غيره يحتاج الى القرينة والأصل عدمها، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلّا بقرينة صارفة عنه إليه).

س: ما هو رأي المصنف فيما لو كانت المعارضة بين تلك الأحوال كدوران الأمر بين التجوز والإضمار أو بين ثلاث منها؟

ج: ذكر المصنف أنّ القدماء أطالوا الكلام في ترجيح بعض الأحوال على الآخر، ولهم آراء مختلفة، والوجوه الّتي اعتمدوا عليها متضاربة، وقد ذكروا وجوها للترجيح وهي أمور استحسانية لا دليل على اعتبارها، والصحيح: هو الأخذ بالظهور العرفي فيحمل اللفظ على ما يكون اللفظ ظاهرا فيه بحسب الفهم العرفي وهو يختلف باختلاف المقامات، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلّا أنّها استحسانية لا اعتبار بها، إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

إن المرجحات المذكورة لا اعتبار بها؛ لأنّها أمور استحسانية فلا تكون حجة، فلا يجوز الاعتماد عليها، والعبرة بالظهور العرفي.

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: لكي يتضح محل النزاع نقول: لا ريب في وجود معان شرعية مستحدثة، ولا خلاف في أنّ الشارع قد استعمل فيها ألفاظا كانت موضوعة لغة لمعان معينة. وإنّما الخلاف هل نقل الشارع إليها ووضعها للمعاني الشرعية، لكي تثبت الحقيقة الشرعية أو لم ينقلها؟ بل كان يستعمل الألفاظ في المعاني الشرعية على نحو المجاز وبالقرينة، فلا تثبت الحقيقة الشرعية، كلفظ «الصلاة» فهو موضوع لغة للدعاء، وقد استعملت في لسان الشارع في الواجب الخاص وهو الصلاة؛ فهل أنّ الشارع نقل لفظ الصلاة ووضعه لهذا الواجب المعين، أو أنّه لم يضع اللفظ للفعل الخاص، بل استعمله فيه مجازا وبالقرينة؟

إذن محل النزاع في الحقيقة الشرعية فيما إذا كانت المعاني الشرعية من مخترعات الشارع فيختص بالعبادات، أما المعاملات فهي خارجة عن محل الكلام، لأنّها ليست من مخترعات الشارع، بل أمور عرفية قديمة أضاف الشارع فيها شرائط.

س: هل الحقيقة الشرعية ثابتة عند المصنف؟

ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ الوضع على قسمين: ١ ـ التعييني. ٢ ـ التعيّني.

الأول: يحصل بتعيين الواضع وتصريحه بأن يقول: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى.

و**الثاني**: يحصل بكثرة الاستعمال.

ثم الأول ـ التعييني ـ يحصل بنحوين: الأول، التصريح بإنشائه و**الثاني**: ينشأ بالاستعمال بأن يستعمل اللفظ في المعنى ويقصد بهذا الفعل أي: بالاستعمال يتحقق

وينشأ الوضع. ولا بد من نصب قرينة في هذا الاستعمال، إلّا إنّها على تحقق الوضع بهذا الاستعمال لا على دلالة اللفظ على المعنى واستعماله فيه، وبذلك اختلفت هذه القرينة عن قرينة المجاز.

ومن المعلوم إن استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بنفس الاستعمال بدون قرينة؛ لا يكون هذا الاستعمال بحقيقة ولا بمجاز.

أما عدم كونه على نحو الحقيقة: فلأن الاستعمال الحقيقي مسبوق بالوضع، وليس في المقام وضع قبل الاستعمال.

وأما عدم كونه على نحو المجاز: فلعدم لحاظ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، لكنّه يلزم أن لا يكون الاستعمال على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز وهو باطل، لأنّ الاستعمال لا يخلو عن أحد الأمرين، إلّا أنّه غير ضائر لإمكان أن لا يكون الاستعمال حقيقيا ولا مجازيا؛ كاستعمال اللفظ في مثله مثلا، لأنّ العبرة في صحة الاستعمال هو استحسان الطبع له، ومع استحسانه له لا مانع منه، ولو لم يكن شيء من العلائق المعتبرة في المجاز موجودا، فلا وجه لحصر الاستعمال في الحقيقي والمجازي، وإلّا لم يصح استعمال اللفظ في النوع أو الصنف لعدم كونه حقيقيا كما هو واضح، ولا مجازيا لعدم العلاقة.

إذا اتضحت هذه المقدمة، يتضح أنّ الوضع التعييني بالمعنى الأوّل بأن كان الشارع قد تصدى للوضع صريحا لم يثبت في المقام، بل هو مقطوع العدم؛ بداهة: أنّه لو ثبت كذلك لنقل بالتواتر ـ لعدم المانع وتوفر الدواعي على نقله ـ كيف ولم ينقل حتى بخبر الواحد؟

ولكن الوضع التعييني بالمعنى الثاني ممكن؛ بأن يستعمل في غير ما وضع له، ولكن لا لإفادة المعنى كالمجازات، بل لإفادة قصد وضعه له، ونفس هذا الاستعمال وإن لم يكن حقيقة ولا مجازا إلّا إنّ الطبع يقبله ولا يستنكره كما تقدم في استعمال اللفظ في

اللفظ، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال وهو أنّ الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وإن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلّا أنّه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز فافهم.

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة ولا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقا أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز).

س: ما هو دليل المصنف على إمكان الوضع التعييني بنفس الاستعمال؟

ج: **ذكر المصنف** أنّ العادة تقتضي ذلك، وبيانه، بعد فرض كون معاني الألفاظ المتداولة على لسان الشارع معان مستحدثة ومن مخترعات الشارع، وأنّه في مقام تفهيمها للمخاطبين، وأنّه كان يستعمل تلك الألفاظ للمعاني المستحدثة. هذا مضافا إلى إنشاء الوضع بعيد، لعدم نقله إلينا، فيثبت الوضع بالإنشاء الفعلي.

فدعوى: الوضع التعييني بهذا النحو قريبة جدا وغير مجازفة. والدليل عليه هو تبادر المعاني الشرعية من تلك الألفاظ المتداولة في لسان الشارع، وتقدم أن تبادر المعنى من حاق اللفظ من علامات الحقيقة.

ويؤيد الوضع التعييني الحاصل بنفس الاستعمال عدم وجود العلاقة مع الاستعمال في المعاني الشرعية، لأنّه لو كان الاستعمال على نحو المجاز لزم أن يكون ذلك مع العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية، وهي مفقودة، فلا علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة بمعنى الدعاء، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدا ومدعي القطع به غير مجازف قطعا ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته، ويؤيد ذلك أنّه ربما لا يكون علاقة

معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأي علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة بمعنى الدعاء).

س: ما هو جواب المصنف لما قيل من وجود العلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي في الصلاة، فاستعمال الصلاة في المعنى الشرعي إنّما هو على نحو المجاز، لأنّ علاقة الكل والجزء موجودة، فإنّ الصلاة بمعناها الشرعي تشتمل على الدعاء الذي هو معناها اللغوي؟

ج: **أجاب المصنف**: إنّ علاقة الكل والجزء وإن كانت موجودة، إلّا إن هذه العلاقة بإطلاقها لا تكفي في الاستعمال المجازي، بل هي مشروطة بشرطين:

الأول: أن يكون المركب حقيقيا.

الثاني: أن يكون الجزء من الأجزاء الرئيسية، بأن يكون مما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة.

وكلا الشرطين مفقود في المقام.

أما **الأول** فهو واضح، لأنّ الصلاة مركبة من الأجزاء المتباينة بالتركيب الاعتباري.

وأما **الثاني**: فلأنّ الدعاء ليس جزء رئيسي للصلاة، فعلاقة الكل والجزء المصححة للاستعمال مجازا مفقودة في المقام، ثم إنّ المصنف جعل هذا مؤيدا لا دليلا، لاحتمال كفاية استحسان الطبع في صحة الاستعمال المجازي، وعدم الحاجة إلى العلائق المذكورة في علم البيان، وهذا ما ذكره بقوله: (ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا).

إذن بناء على كون المعاني الشرعية مستحدثة في الشريعة الإسلامية فإنّ تحقق الحقيقة الشرعية بهذا الطريق ليس ببعيد، لأنّ النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

هو أنّ الشارع هل وضع تلك الألفاظ بإزاء تلك المعاني أو استعملها فيها مجازا؟ وهو متفرع ومبتني على كون المعاني الشرعية مستحدثة في الشريعة الإسلامية.

س: هل يمكن ثبوت الحقيقة الشرعية بناء على كون هذه المعاني ثابتة في الشرائع السابقة؟

ج: بناء على كون هذه المعاني ثابتة من قبل في الشرائع السابقة؛ كما هو مقتضى بعض الآيات الكريمة، فلا مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية، لأنّ تلك الألفاظ لم تستعمل في شرعنا إلّا في المعاني التي كانت ألفاظ العبادات مستعملة فيها في الشرائع السابقة؛ كما يستفاد من بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾ البقرة: ١٨٣، وقوله تعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ**﴾ الحج: ٢٧، وقوله تعالى: ﴿**وَأَوْصانِي بِالصَّلاةِ والزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا**﴾ مريم: ٣١. ونحو ذلك.

والظاهر من هذه الآيات: أنّ معاني الألفاظ كانت ثابتة في الشرائع السابقة وليست مستحدثة، لأنّ الصيام قد كتب على من سبق شريعتنا، والأذان بالحج يسبب إتيان الرجال من كل فجّ عميق، فلو لم يكن المعنى شائعا قبل الشريعة الإسلامية، لما قال اللهّ تعالى ﴿**أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ**﴾ وكذلك في ﴿**وَأَوْصانِي بِالصَّلاةِ**﴾ في قضية عيسى بن مريم عليه السلام، وعليه تكون ألفاظها حقائق لغوية، لأنّها كانت من قبل وليست شرعية، وأما اختلاف الشرائع في العبادات من حيث الأجزاء والشرائط فهو لا يوجب اختلاف العبادات في الحقيقة والماهية، لإمكان أن يكون هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية مثلا: ورد في الشرع: «إنّ الصلاة قربان كل تقي». ونفرض أنّها لغة ما يوجب القرب إلى اللهّ سبحانه، فإنّ اختلاف مصاديقه بحسب الشرائع لا يوجب اختلافا في هذا المعنى الذي يكون واحدا في جميع الشرائع ولا يضر بوحدته. فحينئذ لا يبقى مجال للقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

فالمتحصل: أنّ النزاع في الحقيقة الشرعية، ثم القول بثبوتها بالوضع التعييني الحاصل بالاستعمال مبنيّ على كون المعاني الشرعية أمورا اخترعها الشارع. وأمّا بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة فألفاظ العبادات حقائق لغوية لا شرعية، فلا يبقى مجال للنزاع في الحقيقة الشرعية، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾(١) وقوله تعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ**﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿**وَأَوْصانِي بِالصَّلاةِ والزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا**﴾[٣] إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية واختلاف الشرائع فيها جزءا وشرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى).

س: هل عدل المصنف من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية عما ذكره من أنّ الوضع التعييني على النحو الثاني لم يكن مجازفا؟

ج: المصنف عدل عمّا اختاره من ثبوت الحقيقة الشرعية، فبعد أن ذكر أنّ دعوى مدّعي الوضع التعييني على النحو الثاني لم يكن مجازفا، لكن مع احتمال وجود هذه المعاني في الشرائع السابقة وليست مستحدثة، لا يحصل لنا اطمئنان بكونها حقائق شرعية في المعاني الشرعية، فلا تثبت الوجوه التي استدل بها على ثبوت الحقيقة الشرعية، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أنّه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية ولا لتوهم دلالة الوجوه التي

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الحج: ٢٧.

(٣) مريم: ٣١.

ذكروها على ثبوتها لو سلّم دلالتها على الثبوت لولاه، ومنه انقدح حال دعوى الوضع التعيني معه).

س: مع الغض عن الاحتمال السابق ـ وهو احتمال وجود هذه المعاني في الشرائع السابقة لا أنّها مستحدثة ـ فهل يمكن ثبوت الحقيقة الشرعية عند المصنف؟

ج: مع الغض عن الاحتمال المتقدم، ذكر المصنف أنّ الإنصاف يقتضي ثبوت الوضع التعيّني في زمان النبي صلى الله عليه وآله في لسانه ولسان تابعيه وإنكاره مكابرة، ولا ضير في حصول الوضع بمجموع الاستعمالات الصادرة منه صلى الله عليه وآله ومن تابعيه.

ثم **استدرك المصنف** على ثبوت الوضع التعيّني في زمان الشارع في لسان النبي صلى الله عليه وآله بالخصوص، لأنّ الوضع التعيّني في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله لم يثبت، وإن ثبت في لسان غيره من تابعيه، ويكفي عدم الدليل على ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (ومع الغض عنه، فالإنصاف أنّ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل).

س: ما هي الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها؟

ج: **حاصل الثمرة**: على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يجب حمل هذه الألفاظ إذا كانت جارية في لسان النبي صلى الله عليه وآله على المعنى اللغوي بمقتضى أصالة الحقيقة، إلّا إذا كانت قرينة على ارادة المعاني المستحدثة، وبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ففيه تفصيل، وذلك لأنّه: إمّا أن يعلم تاريخ كلّ من الاستعمال والوضع فيعمل على طبق ذلك العلم، وإمّا أن لا يعلم تاريخ الاستعمال والوضع لاحتمال تقدّم الاستعمال على النقل، واحتمال العكس، وعلى احتمال تقدم النقل على الاستعمال يشكل البناء على تأخر

الاستعمال عن النقل حتّى يحمل على المعنى الشرعي، كما يشكل البناء على تأخر النقل عن الاستعمال حتى يحمل على المعنى اللغوي، فلا يمكن إجرائها في المقام لوجهين:

أحدهما: يعارضها أصالة تأخر النقل عن الاستعمال فيتساقطان.

وثانيهما: إن أريد من أصالة تأخر الاستعمال أصالة تأخر الحادث الذي بنى على حجيتها جماعة في مقابل الاستصحاب؛ لدعوى بناء العقلاء.

ففيه: أنّه غير ثابت ولا نقول به، وإن أريد به استصحاب عدم تحققه الى زمان النقل، ففيه: أنّ هذا لا أثر له وأنّما الأثر لثبوت تأخره عن النقل، وهذا لازم عقلي للمستصحب وإثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت الّذي لا نقول به.

إن قيل: إنّ أصالة عدم النقل من الأصول العقلائية المتفق على بنائهم عليها في محاوراتهم؛ كأصالة عدم التقييد وأصالة عدم التخصيص وهكذا، فلا مانع من الاعتماد عليها في المقام ويثبت بها تقدّم الاستعمال على النقل، ولأجله يحمل على المعنى اللغوي؟

والجواب: لا كلام في أصالة عدم النقل في الجملة، لكنها تجري فيما شكّ في النقل لا فيما علم به وشك في تاريخه وأنّه هل كان سابقا على الاستعمال أم لاحقا له كما هو الحال في محلّ الكلام؟ وذلك لأنّ عمدة الدليل عليه هو بناء العقلاء والقدر المتيقن منه وهو فيما شكّ في النقل، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ، ففيه إشكال، وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا، إلّا على القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك، وأصالة عدم النقل إنّما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره فتأمل).

خلاصة رأي المصنف ﷺ:

ثبوت الحقيقة الشرعية إما بالوضع التعييني الحاصل بالاستعمال، وإما بالوضع التعيّني الحاصل بكثرة الاستعمال، ثم يترجح الاحتمال الثاني على الأوّل، ولكن كلا الاحتمالين مبني على كون المعاني الشرعية من مخترعات الشارع.

وأما بناء على كون المعاني الشرعية ثابتة من قبل في الشرائع السابقة فلا يبقى مجال للنزاع؛ إذ على هذا تكون حقائق لغوية لا شرعية.

الأمر العاشر: الصحيح والأعم

الأمر الأول: جريان النزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية

س: ما هو محل النزاع في الصحيح والأعم؟

ج: بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، فلا كلام في جريان النزاع هنا، فيقال: هل إنّ الشارع وضع تلك الألفاظ لخصوص الأفراد الصحيحة من تلك الحقائق أم للأعمّ من الأفراد الصحيحة وغيرها؟

وأمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، وقلنا: أنّ الشارع استعمل تلك الألفاظ مجازا في تلك المعاني المستحدثة، فقد ذكر المصنف أنّ فيه إشكالا، ووجهه هو: أنّه بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاني المستحدثة مجازا بلا فرق بين الأفراد الصحيحة والأفراد الفاسدة، فلا مجال للنزاع في أنّ لفظ الصلاة مثلا مجاز في خصوص الفرد الصحيح منها أو أنّه مجاز في الفرد الصحيح والفرد الفاسد منها، كما يستضح، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها.

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور، منها أنّه لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال).

س: كيف يمكن تصوير الخلاف بين الصحيحي والأعمي بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية؟ وما هو ردّ المصنف؟

ج: لكي يتضح الخلاف بين الصحيحي والأعمي بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، لابد من تقديم مقدمة وهي: لا إشكال في استعمال ألفاظ العبادات في

الصحيح منها شرعا، كما لا إشكال في استعمالها في الأعم، ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون استعمالها في ألفاظ العبادات على نحو المجاز، فتلاحظ أولاً العلاقة المصححة للاستعمال المجازي بين المعنى الحقيقي اللغوي وبين المعنى المجازي الشرعي، ثم أنّ ملاحظة العلاقة على فرض تعدد المعنى المجازي ـ كما فيما نحن فيه ـ تارة: تكون عرضية بمعنى: أنّ كل معنى مجازي تلاحظ العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي. وأخرى: تكون طولية بمعنى: أنّ العلاقة تلاحظ بين المعنى المجازي والحقيقي، ثم تلاحظ العلاقة ثانيا بين المعنى المجازي الثاني وبين المعنى المجازي الأول، وهكذا بين المعنى المجازي الثاني والثالث فتكون المعاني المجازية طولية.

إذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم: أنّ المجازات في المقام طولية، وحينئذ يقال في تصوير الخلاف بين الصحيحي والأعمي: إنّ الصحيحي يقول: إنّ الشارع لاحظ العلاقة ابتداء بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي الصحيح؛ كالدعاء والصلاة الصحيحة مثلا، ثم استعمل لفظ الصلاة في الصلاة الصحيحة مجازا، وإذا أراد استعماله في الأعم لاحظ العلاقة بين الصحيح والأعم بطريق سبك المجاز من المجاز، ويأتي بقرينة أخرى لإرادة الأعم مجازا.

أما الأعمي فيقول: إن الشارع لاحظ العلاقة ابتداء بين المعنى الحقيقي وبين الأعم أي: بين الدعاء وبين مطلق الصلاة، فيحمل كلام الشارع على المعنى المجازي الأول ـ وهو الصحيح عند الصحيحي والأعم عند الأعمي ـ عند عدم قرينة أخرى معينة للآخر.

وردّ المصنف هذا التصوير، إنّ كون بعض المعاني المجازية يكون أقرب الى المعنى الحقيقي، وأنّ المعنى يكون في طوله وبواسطته يكون مجازا، معقول ثبوتا، إلّا أنّ مجرّد الإمكان الثبوتي لا يكون كافيا للإثبات، لأنّ مجرد إمكانه ما لم يعلم بوقوعه لا يجدي إلّا إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت بين خصوص الصحيح أو خصوص الأعم وبين المعنى

اللغوي، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقر على نصب قرينة صارفة فقط على إرادة أحد المعنيين بالخصوص الذي اعتبرت العلاقة ابتداء بينه وبين المعنى اللغوي، بحيث كان هذا البناء الذي استقر قرينة على أن المراد هو المجاز الأول من غير حاجة إلى قرينة أخرى معينة، إلّا إن إثبات هذا البناء من الشارع دون خرط القتاد؛ لعدم الدليل على إثبات هذا البناء من الشارع، لكي يكون مستندا لهذا التصوير في مقام الإثبات، وهذا ما ذكره بقوله: (وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره أنّ النزاع وقع على هذا في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للآخر.

وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصح هذا إلّا إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى، وأنّى لهم بإثبات ذلك).

س: كيف صوّر الباقلاني النزاع بين الصحيحي والأعم بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: تصوير الباقلاني: إنّ الشارع استعمل الألفاظ في معانيها اللغوية، فالصلاة في لسان الشارع الدعاء، لكنّه اعتبر فيها خصوصيات جعل بعضها أجزاء وبعضها شرائط، وقد أعلم تلك الخصوصيات بدالّ آخر، وكذلك الصوم والحج والزكاة الخ. فالنزاع يقع في أنّ القرينة المضبوطة التي تدل على الخصوصيات الزائدة على المعاني اللغوية، هل تدل على الخصوصيات الصحيحة أو الأعم منها؛ بمعنى: أنّ الشارع هل نصب القرينة المضبوطة على إرادة الصحيح، وإرادة الأعم تحتاج إلى القرينة الخاصة، أو

أنّ الشارع نصب القرينة على إرادة الأعم وإرادة الصحيح منها تحتاج إلى القرينة الخاصة؟

فالصحيحي يقول بالأول والأعمي بالثاني.

فمحل النزاع هي تلك القرينة وليس نفس ألفاظ العبادات؛ أي: أنّ مقتضى القرينة الدالة على الأجزاء والشرائط هو تمام الأجزاء والشرائط أو الأعم من التام والناقص.

وأجاب المصنف – بما تقدم من الجواب السابق – وهو أنّه بحسب الثبوت يكون ممكنا، لكن بحسب الإثبات لا دليل عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على (ما نسب[1] إلى الباقلاني، وذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلّا بالأخرى الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه هو تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة) فلا تغفل). هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: المراد من الصحيح والإعم

س: ما هو تفسير المصنف لمعنى الصحة، في الصحيح والأعم؟

ج: ذكر المصنف: الظاهر أنّ الصحة عند الكل ـ أي: الفقهاء، والمتكلمين، والعرف ـ لها معنى واحد وهو التمامية، لكن لوازم التمامية متعددة، كسقوط القضاء وموافقة الأمر وترتب الاثر، وبما أنّ المهم في نظر الفقيه اسقاط القضاء ففسرها به، وفي نظر المتكلم موافقة الأمر الموجبة للقربة، ففسرها بها وفي باب المعاملات ترتب الاثر ففسرت به، ومن الواضح أنّ اختلاف المهم لا يوجب تعدد المعنى، فانّه كاختلاف الحالات والانظار، وعليه فالصحة والفساد وصفان من قبيل العدم والملكة يختلفان حسب الحالات والانظار.

---

(١)انظر شرح العضدي على مختصر الأصول: ١: ٥١- ٥٢.

إذن الصحة والفساد أمران إضافيان لا أمران حقيقيان، لأنّ الأمر الحقيقي لا يتطرق إليه الاختلاف.

وكذلك اتضح أنّ تعدد المعنى لا يوجب اختلاف الصحة بحسب الحالات الطارئة على المكلف من السفر والحضر، والثنائية والثلاثية والرباعية، والجهر والإخفات والاختيار والاضطرار، إلى غير ذلك. فالصحيح في كل حالة وإن كان مخالفا للصحيح في حالة أخرى إلّا إن الصحة في جميعها واحدة وهو التمامية في هذا الحال.

ومن هنا يتضح: أنّ الصحة والفساد وإن كان يتقابلان تقابل العدم والملكة ومع ذلك فهما متضايفين بالنسبة إلى حالات المكلف؛ فالعمل الواحد يكون فاسدا بالنسبة إلى حال كالقصر للحاضر لكنّه صحيح بالنسبة إلى حال آخر، كالقصر بالنسبة إلى حال السفر، وهو معنى الإضافي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الصحة بمعنى: التمامية كما هو في اللغة، واختلاف التعابير لا يكشف إلّا عن الاختلاف في اللازم، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها: أنّ الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التمامية وتفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنّما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى.

ومنه ينقدح أنّ الصحة والفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحة وفسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حالة وفاسدا بحسب أخرى فتدبر جيدا).

الأمر الثالث: لابد من قدر جامع

س: هل على كلا القولين(الصحيح والأعم) لابد من وجود قدر جامع؟

ج: لكي يتضح تصوير الجامع على كلا القولين ينبغي تقديم مقدمة وهي:

١- ـ بطلان عدم الوضع أصلا، لكونه على خلاف الفرض إذ المفروض ثبوت الحقيقة الشرعية.

٢ ـ استعمال الصلاة في جميع ما لها من الأصناف والأفراد، وليس هذا لأجل الاشتراك اللفظي، لكونه خلاف ظاهر القولين أي: القائل بالصحيح والقائل بالأعم هذا أولا، وثانياً: لاستلزامه أن يكون للصلاة مثلا أوضاع لا حصر لها، فإنّ الوضع يستدعي تصوّر جميع ما لها من الأصناف والأفراد، وهو غير ممكن لعدم الحصر.

٣ ـ المتسالم عليه عند جميع الأصوليين هو: الاشتراك المعنوي في ألفاظ العبادات، فتكون كليا لها مصاديق حسب تعدد المصلي وحالاته.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: يجب أن يكون هناك قدر جامع على كلا القولين سواء كان الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو ظاهر كلام المصنف، أو كان الموضوع له خاصا.

وأمّا بناء على كون الموضوع له عاما كالوضع: فالأمر واضح؛ لأنّ لفظ الصلاة ونحوه من أسماء الأجناس، وقد تقدم أنّ الموضوع له فيها عام وهو الجامع.

وأمّا بناء على كون الموضوع له فيها خاصا، فالأمر كذلك بداهة: أنّ تصور جميع الأفراد إنما هو بتصور الجامع لها.

والحاصل؛ لا بد من قدر جامع على كلا القولين كما أفاده المصنف ﷺ، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على مذهب الصحيحي.

المقام الثاني: في تصوير الجامع بين الأعم من الصحيح والفاسد على مذهب الأعمي.

أمّا **المقام الأوّل**: وهو تصوير الجامع على الصحيحي: إذا لاحظنا الأثر الذي يشترك فيه جميع أفراد الصحيحة، ومصاديقها التي تختلف من حيث الكيفية والكمية، ويشار إليه بالنهي عن الفحشاء والمنكر، فيقال: إنّ طبيعة الصلاة الصحيحة إذا صدرت من أيّ مكلف وفي أيّ أيّ زمان ومكان يكون لها هذا الأثر المذكور، ونحو من الآثار من المعراجية والمقربية وغيرهما.

فهذه العناوين تشير إلى معنون واحد وهو القدر الجامع بين الأفراد، وإن لم نعرفه بعينه؛ لأنّ معرفته بعينه ليست دخيلة في مؤثريته في هذه الآثار، والاشتراك فيها يكشف عن اشتراكها في جامع واحد يؤثر في الأثر الواحد؛ لأنّ الأثر الذي يترتب على الصلاة بما لها من الأفراد التي تختلف بحسب اختلاف حالات المكلف واحد كالنهي عن الفحشاء والمنكر، فلا بد أن يكون المؤثر أيضا واحدا استنادا على قاعدة عدم صدور الواحد إلّا عن الواحد، وامتناع صدور معلول واحد عن علل متعددة، فلا بد من السنخية بين العلة ومعلولها، والواحد بما هو واحد ليست له سنخيّة مع الكثير بما هو كثير، وبما أنّ الأثر المترتب على الصلاة بما لها من الأفراد المتعددة واحد؛ فلا بد أن يكون المؤثر فيه واحدا، لأنّه لو كان الأثر الواحد مستندا إلى خصوصية كل فرد لزم تأثير العلل المتعددة في معلول واحد وهو ممتنع، والنتيجة لابد أن يكون المؤثر واحدا، وهو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحة، وهذا ما ذكره بقوله: (لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما).

س: ما هو الإشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال**: إنّ الجامع ليس هو المركب من جميع الاجزاء والشرائط، لأنّه لا يشمل الاصناف الصحيحة الناقصة ولا المركب من البعض لعدم شموله للتام، مضافا الى أنّ كل ناقص صحيح تارة وفاسد اخرى وليس أمرا بسيطا كعنوان المصلحة أو الحسن أو المطلوب، لأنّه يجب عليه الاحتياط عند الشك في اعتبار جزء أو شرط لما ثبت في محله من أنّه كلما كان المأمور به مفهوما معينا كالعناوين المذكورة وكان محصله مركبا كالصلاة، وشك في اعتبار شيء فيه، فحينئذ يجب الاحتياط ليقطع بحصول الغرض أي المفهوم المعين، والحال انّهم يتمسكون بالبراءة، مضافا الى انّه لو كان الجامع عنوان المطلوب كان طلب الصلاة مثلا دوريا، لأنّ الطلب حكم موقوف على سبق موضوعه فلو كان الموضوع عنوان المطلوب كان تحققه موقوفا على الطلب، أو يلزم الترادف بين الصلاة والمطلوب، وهذا ما ذكره بقوله: (والإشكال فيه[1] بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا إذ كل ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا وفاسدا لما عرفت، ولا أمرا بسيطا، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له، والأول غير معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها وإنّما الإجمال فيما يتحقق به وفي مثله لا مجال لها كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا.

وليس الجامع أمرا مركبا كي يقال: إنّه لا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة ونقيصة، وصحة وفسادا حسب اختلاف حالات المكلف، ولا أمرا

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ٦.

بسيطا وهو عنوان المطلوب أو ملزومه المساوي له كي يقال: أنه مستلزم للدور أو الترادف)

وأجاب المصنف: إنّ الجامع ليس مركبا ولا بسيطا مبائنا مع الأصناف متحققا بها كعنوان المطلوب ليلزم المحاذير المذكورة، بل أمر بسيط منتزع من الأصناف، فكما ينتزع من أفراد الإنسان مفهوم بسيط جامع هو مسمى لفظ الإنسان كذلك ينتزع من أصناف الصلاة الصحيحة مفهوم بسيط يسمى بالصلاة غاية الأمر أنّ المنتزع من أفراد الانسان معلوم بكنهه ـ حيوان ناطق ـ والمنتزع من أفراد الصلاة الصحيحة غير معلوم بكنهه، بل يشار إليه بالآثار كمعراج المؤمن، فالأمر به ينحل الى الاجزاء والشرائط، وعند الشك تجري البراءة.

نعم لا تجري البراءة فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل والأكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزاءهما، فلا تجري البراءة لكون الشك فيه شكا في المحصل، وأمّا في المورد الذي يكون وجود المأمور به بوجود الأجزاء والشرائط وليس له وجود مستقل منحاز عن وجودهما ـ كما فيما نحن فيه ـ كان الأصل الجاري عند الشك هو البراءة لا الاشتغال؛ لأنّ الشك في الحقيقة شك في المأمور به، لأنّ المأمور به في الحقيقة هو الأجزاء والشرائط، وهذا ما ذكره بقوله: (والإشكال فيه...مدفوع بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل والأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما هذا على الصحيح).

س: ما هو الإشكال في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد؟

ج: هذا هو المقام الثاني من البحث، والإشكال فيه: أنّ تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد في غاية الإشكال؛ لأنّه يعتبر في الصحيح الزيادة بالنسبة إلى الفاسد؛ لأنّ الصحيح هو تام الأجزاء والشرائط، والفاسد هو ناقص بعض الأجزاء أو الشرائط، وعليه فلا يمكن تصوير الجامع على الأعم؛ وذلك لأنّه لو كان الزائد دخيلا في الجامع امتنع أن يكون الناقص فردا للزائد، وإن كان الناقص دخيلا في الجامع امتنع أن يكون الزائد فردا للناقص، ومعنى وجود الجامع هو: انطباقه عليهما، وهو غير معقول لاستلزامه اجتماع النقيضين حيث يلزم أن يكون الزائد دخيلا في الجامع، وأن لا يكون دخيلا حينما يكون الناقص دخيلا فيه، وهو من اجتماع النقيضين، لذا قال المصنف: (وأمّا على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال).

الوجوه في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد على القول بالأعمي ومناقشتها

س: ماهو الوجه الأول في تصوير الجامع بين الأصناف الصحيحة والفاسدة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الوجه الأول**: إنّ الجامع هو الأركان على نحو لا بشرط بأن تكون الصلاة إسما لتكبيرة الإحرام والقيام والنية والركوع والسجود، لكي يصدق على مطلق المركب منها سواء كان واجدا لسائر الأجزاء والشرائط أم لا.

أمّا بقية الأجزاء والشرائط فهي دخيلة في المأمور به دون المسمى أي: أنّ لفظ الصلاة مثلا موضوع لذات التكبيرة والنية والركوع والسجود وغيرها من الأركان، وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فهي معتبرة في مطلوبية الصلاة شرعا لا في تسميتها عرفا، وهذا ما ذكره بقوله: (أحدها[1] أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلا وكان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى).

---

(١) هذا ظاهر صاحب القوانين: ، القوانين: ١/ ٤٤ .

وأجاب المصنف على هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: إنّ هذا الجامع لا يطرد ولا ينعكس، وأمّا عدم اطراده: فلأنّ لازمه عدم صدق الصلاة على الصلاة الفاقدة لركن مع استجماعها لسائر الأجزاء والشرائط وذلك لعدم الموضوع له وهو مجموع الأركان. وأمّا عدم انعكاسه: فلأنّ لازمه هو صدق الصلاة على فاقد جميع الأجزاء والشرائط سوى الأركان، لأنّ الأركان هي الموضوع له واللازم بكلا قسميه باطل؛ وذلك لأنّ صدق الصلاة في الأول وعدم صدقها في الثاني مما لا ينكر عرفا. فملزومهما ـ وهو كون الجامع هو الأركان ـ أيضا باطل، وهذا ما ذكره بقوله: (و فيه ما لا يخفى فإنّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى).

الوجه الثاني: لزوم مجازية استعمال اللفظ في مجموع الأجزاء والشرائط، لأنّ اللفظ موضوع للجزء وهو خصوص الأركان، فاستعماله في المجموع وإطلاقه على الواجد لجميع الأجزاء والشرائط يكون من استعمال للفظ الموضوع للجزء في الكل؛ وهو مما لا يلتزم به القائل بالأعم، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازا عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعم فافهم).

س: ما هو الوجه الثاني في تصوير الجامع للأعمي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء الأركان أم غيرها أم المركب منهما؛ فصدق الصلاة مثلا وعدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم وعدمه، وفرق هذا الوجه عن سابقه هو ابتناء هذا الوجه على الصدق العرفي المنوط بوجود المعظم، بخلاف الوجه السابق، حيث يكون المسمى فيه جملة خاصة من الأجزاء؛ من دون إناطة بالمعظم الذي

يناط به الصدق العرفي، فالصدق العرفي لاينفك عن المعظم، وهذا ما ذكره بقوله: (**ثانيها**: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه).

وأجاب المصنف: بأنّ المعظم ليس أمرا مشخصا مستمرا مع الأصناف، لأنّه ليس المراد هو مفهوم المعظم، بل مصداقه، والمعظم في صلاة الظهر غير المعظم في الصبح والمعظم فيه غير المعظم في الوتر والمعظم في حال الاختيار غير المعظم في حال الاضطرار وهكذا، مضافا إلى أنّه يلزم تبادل ما هو الداخل في المسمى والخارج عنه، فالركوع والسجود مثلا داخل في المعظم في حق القادر، لكنه خارج عنه في حق العاجز، بالعكس الإيماء وقصد بدليته عن الركوع والسجود، ويلزم في الصلاة التامة تردد كل جزء بين كونه هو الخارج عن المسمى أو غيره وهو، وخلاف الوجدان، وكذلك يلزم المجازية في التامة بالبيان المتقدم، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه مضافا إلى ما أورد على الأول أخيرا أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة وخارجا عنه أخرى، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند إجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات).

س: ما هو الوجه الثالث في تصوير الجامع على الأعمي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الوجه الثالث** هو أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية.

ولكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة، وهي: أنّ الموضوع له في المركب على قسمين:

الأول: لا يقبل الطوارئ من الزيادة والنقصان والتغيرات، وإنّما يكون لكل جزء من أجزائه مدخلية في الموضوع له، وينتفي من انتفاء أي جزء انتفاؤه، كما في أسامي المقادير والمعاجين.

الثاني: الموضوع له يؤخذ بنحو يقبل الطوارئ، فلا يلزم من انتفاء كل جزء انتفاؤه، كما في الأعلام الشخصية، فإنّ العلم موضوع للمركب بلا شبهة، ولكن طريان نقض الأجزاء وتغير العوارض غير قادح في التسمية، ولذا يستمر صدق زيد مثلا مع طريان حالات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إنّ أسامي العبادات من قبيل القسم الثاني، فكما لا تضر في التسمية في الأعلام الشخصية تغير وطريان الحالات والعوارض من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء؛ فكذلك في العبادات، فالجامع هو المركب القابل للطوارئ، وهذا ما ذكره بقوله: (**ثالثها**: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك فيها).

وأجاب المصنف: هناك فرق بين الموضوع له في الأعلام الشخصية وبينه في ألفاظ العبادات، فالموضوع له في الأعلام الشخصية محفوظ معين في جميع الأحوال؛ إذ الموضوع له فيها هو الشخص، وهو مشخص بالوجود الخاص، فحيث كان الوجود باقيا كان الشخص باقيا، وإن تغيرت عوارض الوجود من زيادة ونقصان ونحوهما من الحالات، فالموضوع له أمر ثابت محفوظ في جميع هذه الحالات، وصدق الإسم عليه إنّما هو لصدق المسمى دائما.

وهذا بخلافه في ألفاظ العبادات؛ فإنّها موضوعة لنفس المركبات المختلفة كما وكيفا بحسب اختلاف حالات المكلف، فلا بدّ من أن يفرض ما يجمع أجزائها وحالاتها؛ لكي يوضع اللفظ بازائه، ولكن ليس فيها ما يجمع شتاتها؛ لأنّه ليس في المركبات

العبادية شيء معين محفوظ مع الأصناف، لكي يكون هو الموضوع له، فإنّ ألفاظ العبادات موضوعة للمركبات ولا جامع بينها على مذهب الأعمي؛ لأنّه لا أثر للفاسد حتى يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص والتشخص إنّما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا وإن تغيرت عوارضه من الزيادة النقصان غيرهما من الحالات الكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعا له إلّا ما كان جامعا لشتاتها وحاويا لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها).

س: ما هو الوجه الرابع في تصوير الجامع على الأعمي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الوجه الرابع**: إنّ الواضع لاحظ الصلاة الصحيحة التامة مثلا، ولاحظ ديدن العرف وهو التسامح وتنزيل الناقص المماثل للتام في الأثر –وهو معراج المؤمن ـ والفاسد المشابه للتام في الشكل منزلة الصحيح التام، فالناقص في الجملة عندهم هو التام، فوضع لفظ الصلاة من الأول للجامع أي للتّام الأعم من التام الحقيقي والتام الادعائي كمذهب السكاكي في لفظ اسد مثلا، وبعبارة أخرى إنّ الواضع لاحظ الصلاة الصحيحة التامة ووضع لفظ الصلاة لها، ولما كان ديدن العرف هو التسامح وتنزيل الناقص في الجملة منزلة التام فحينئذ يحصل الأنس بين لفظ الصلاة وبين الناقص، فباستعمالهم له فيه مرة أو مرتين مجازا ينقلب الوضع التعييني الأولي المتعلق بالتام الحقيقي إلى الوضع التعيني المتعلق للجامع أي التام الاعم من الحقيقي والادعائي، وهذا ما ذكره بقوله: (**رابعها**: أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلّا أنّ العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون

تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي[1] في الاستعارة، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة).

وأجاب المصنف بأنّ الوضع للأعم بأحد النحوين المذكورين إنّما يتم في أسامي المركبات التي لها تام واحد مضبوط كالمعاجين والدار والسرير ونحوها، وكالمقادير من المثقال والمتر المن وغيرها، فيجعل هذا التام مقياسا ويلاحظ تسامح العرف المذكور بالنسبة إليه، فيتعلق الوضع التعييني أو التعيني للجامع على تفصيل تقدم، لكن هذا لا يتم في مثل الصلاة التي يتعدد فيها الصحيح التام، لأنّ التام يختلف حسب اختلاف الحالات من السفر والحضر والقدرة والعجز وغيرها، فالصلاة أربع ركعات صحيحة في حق الحاضر، وفاسدة في حق المسافر، والصلاة عن جلوس صحيحة في حق العاجز عن القيام، وفاسدة في حق القادر عليه، وهكذا فالجامع أي التام الأعم من الحقيقي والادعائي في الحاضر شيء وفي المسافر شيء آخر وهكذا فيلزم الوضع للمتعدد لا للجامع الواحد، نعم يمكن أن يقال: أنّ الصحيح التام كالصوم واحد كالمركبات المذكورة، وهذا ما ذكره بقوله: (و فيه: أنّه إنّما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا خاصا، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات وكون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى فتأمل جيدا).

---

(١) مفتاح العلوم: ١٥٦.

س: ما هو الوجه الخامس في تصوير الجامع؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصله**: إنّ حال ألفاظ العبادات حال أسامي المقادير والأوزان؛ حيث إنّها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، وهي إمّا بوضع الواضع، أو بكثرة الاستعمال في الأعم، فيقال: كذلك الأمر في ألفاظ العبادات بمعنى: كما أنّ الموضوع له في أسامي المقادير والأوزان هو الجامع بين الزائد والناقص ـ حيث أنّ الواضع وإن لاحظ حين الوضع مقدارا خاصا لتحديد الكيلو مثلا لكن لم يضع لفظ الكيلو بإزاء خصوص المقدار، بل وضعه للجامع بينه وبين الزائد والناقص في الجملة، وهكذا الرطل والمثقال وغيرها من أسامي الأوزان ـ فكذلك الموضوع له في ألفاظ العبادات؛ فإنّ الشارع وإن لاحظ فيها جميع الأجزاء والشرائط إلّا أنّه لم يضع لفظ الصلاة مثلا بإزائها بالخصوص، بل وضعها بإزاء الجامع بينها وبين الناقص في الجملة، فيكون اللفظ حقيقة في التام والزائد والناقص في الجملة؛ وعليه فإطلاق اللفظ على الزائد والناقص لا يكون مجازا.

وبهذا يظهر الفرق بين هذا الوجه وسابقه ـ الرابع ـ وهو: أن المدعى في الوجه السابق هو وضع اللفظ للصحيح التام ابتداء، ثم استعماله في الناقص إنّما هو من باب تنزيله منزلة الواجد؛ بخلاف هذا الوجه الخامس حيث أن المدعى فيه هو وضع اللفظ من الأول للأعم من الزائد والناقص، وهذا ما ذكره بقوله: (**خامسها**: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان مثل الحقة والمثقال والوزنة إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقدارا خاصا إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص أو أنّه وإن خص به أولا إلّا أنّه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنّهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانيا).

وأجاب المصنف: بأنّ الإشكال هو نفس الإشكال على الوجه الرابع، وهو كون قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير والأوزان قياسا مع الفارق، لأنّ الصحيح بمعنى تام الأجزاء مضبوط ومعلوم في المقادير والأوزان، وهو خلاف ألفاظ العبادات، لأنّ

الصحيح بمعنى تام الأجزاء والشرائط لا يكون مضبوطا فيها في جميع الحالات، بل يختلف باختلافها، فليس هناك ما هو مضبوط من الصحيح، لكي يلاحظ التام والناقص بالنسبة إليه لكي يوضع لفظ الصلاة للأعم منهما، وهذا ما ذكره بقوله: (و فيه: أنّ الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا).

الأمر الرابع: الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين

س: ما هو الوجه الذي ذكره المصنف من كون الوضع والموضوع له ـ في ألفاظ العبادات ـ عامين؟

ج: هذا هو الأمر الرابع ذكره قبل التعرض لأدلة الطرفين، و**حاصله**: أنّ الوضع في أسماء العبادات كسائر أسماء الأجناس يكون عامّا والموضوع له أيضا عامّ، واحتمال كون الموضوع له فيها خاصا بعيد جدّا، لأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو:

الأمر الأول: كون الموضوع له خاصا يستلزم مجازية استعمال ألفاظ العبادات في الجامع؛ في مثل: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ**﴾، و«الصلاة معراج المؤمن»، وعمود الدين، والصوم جنّة من النار، لأنّ هذا الاستعمال من استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا.

الأمر الثاني: منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثلة المذكورة. لأحد وجهين:

الوجه الأول: يلزم أن يكون الاستعمال في الجامع مجازا على ما هو المفروض وهو يحتاج إلى القرينة الصارفة وهي مفقودة في الأمثلة المذكورة. ومن انتفائها نستكشف انتفاء المجاز.

الوجه الثاني: إنّ الظاهر أنّ القضية في المقام طبيعية؛ لكون الآثار من المعراجية ونحوها مترتبة على طبيعة الصلاة من دون لحاظ الخصوصية من السفر والحضر ونحوهما. ولازمه أنّ ألفاظ العبادات قد استعملت في الجامع فيكون استعمالها فيه كاشفا عن جواز استعمالها فيه، فمنع استعمالها فيه بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى، ونتيجة الأمرين المذكورين: أنّ الموضوع له في ألفاظ العبادات كالوضع عام، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها أنّ الظاهر: أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل (الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ والصلاة معراج المؤمن وعمود الدين والصوم جنة من النار) مجازا أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهاية).

الأمر الخامس: ثمرة النزاع في الوضع للصحيح والأعم في ألفاظ العبادات

س: ما هي ثمرة النزاع عند الشك في جزئية شيء، أو شرطيته للمأمور به؟

ج: ثمرة النزاع: أمّا بناء على القول بالوضع للصحيح، فهي عدم جواز التمسك بالاطلاق أو العموم عند الشك في اعتبار شيء جزءا أو شرطا، فلا بد فيه من الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاحتياط على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنّ معنى الوضع للصحيح ركنية كل ما اعتبر في المركب اي دخله في المسمى، فإذا أمر بالصلاة وبيّن الأمور المعتبرة فيها واحتمل وجوب السورة لرواية ضعيفة كان الخطاب مجملا، لتردد مسمى الصلاة بين المركب من التسعة أو العشرة، فيشك في صدق الصلاة على فاقدها، والحكم في الخطاب المجمل لابد من إحراز كون المولى في مقام بيان جميع ما اعتبر في المركب ينفي المشكوك بالاطلاق المقامي، لأنّه لو كان معتبرا كان عدم البيان في مقام البيان نقضا للغرض، أمّا إذا شك في

كونه في مقام البيان أو احرز عدم كونه فيه، فحينئذ يرجع الى الأصل العملي من براءة أو احتياط على الخلاف في باب الاقل والاكثر الارتباطيين.

أمّا بناء على القول الأعمي فيجوز التمسك بالإطلاق أو العموم عند الشك في اعتبار شيء جزءا أو شرطا، لأنّ معنى الوضع للأعم ركنية بعض الاجزاء وقيدية بعضها، فإذا أمر بالصلاة وبيّن الامور المعتبرة فيها واحتمل وجوب السورة، فان كان المشكوك محتمل الركنية كان الخطاب ايضا مجملا للشك في صدق الصلاة على فاقدها وحكمه ما تقدم على الوضع للصحيح، وإن كان محتمل القيدية كان الخطاب مطلقا للقطع بصدق الصلاة على فاقدها، وإنّما الشك في قيديتها وحكم المطلق أنّه إن احرز كون المولى في مقام البيان ينفي المشكوك بالاطلاق اللفظي، وكذا إن احتمل كونه في مقام البيان لبناء العقلاء عليه عند الشك فيه، وامّا إذا احرز كونه في مقام الاهمال أي السكوت، فبناء على المشهور من وضع المطلق على الطبيعة المطلقة ينفي وجوبها بأصالة الاطلاق، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحي

وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمي في غير ما احتمل دخوله فيه مما شك في جزئيته أو شرطيته، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات وبدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين).

أمّا **رأي المصنف** في صورة إجمال الخطاب وإهماله، فيتضح بعد بيان الفرق بين بينهما، والفرق: أنّ الأول هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم على موضوعه، كما إذا كان اللفظ مشتركا لفظيا ولم ينصب قرينة معيّنة لمصلحة مثلا.

والثاني: هو تشريع الحكم على موضوعه في الجملة، مع تعلق غرض المتكلم بعدم تعرض جميع الجهات الدخيلة في الحكم.

وإذا تبيّن الفرق يتضح حال إجمال واهمال الخطاب، فحكمه بعدم الفرق بين القولين ـ الصحيح والأعم ـ في الرجوع إلى الأصل العملي، إمّا الاشتغال على كلا القولين، أو البراءة كذلك، لأنّ المقام حينئذ من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمرجع فيها إمّا البراءة وإمّا الاحتياط على القولين، لأنّ الخلاف فيها ليس مبنيا على الخلاف في الصحيح والأعم، بل التمسك بالبراءة مبتني على القول بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، والشك البدوي بالإضافة إلى الزائد، فحينئذ لا مانع من الرجوع إلى البراءة على كلا القولين.

وأما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالي: فلا بد من الاحتياط والرجوع إلى قاعدة الاشتغال على كلا القولين، فلا ملازمة بين القول الأعمي وبين الرجوع إلى البراءة، وبهذا يتضح الإشكال في الثمرة الثانية التي نقلها «المحقق القمي» عن «الوحيد» رحمهما الله وهي: أنّ الأعمي يتمسك بالبراءة في موارد الشك في الأجزاء والشرائط، والصحيحي يتمسك بقاعدة الاشتغال والاحتياط في تلك الموارد، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح بذلك أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح[1] ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح).

س: ما هي الثمرة الثالثة في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الثمرة الثالثة:** هي لو نذر شخص بأن يعطي درهما لمن صلى، فعلى القول بالصحيح: لا يحصل الوفاء بالنذر إلّا بإعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة، وبناء

---

(١) انظر القوانين: : ١/ ٤٠.

على الأعم: يحصل الوفاء بالنذر بإعطاء الدرهم لمن صلى مطلقا حتى لو كانت صلاة فاسدة؟

وأجاب المصنف: بأنّ هذه الثمرة وإن كانت صحيحة في نفسها، إلّا أنّها أجنبية عن المقام؛ لأنّها ليست ثمرة للمسألة الأصولية، لأنّ الملاك في كون المسألة أصولية أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الكلية. والملاك في كون المسألة فقهية هو تطبيق الحكم الكلي على مصاديقه وثمرة النذر من قبيل الثاني، فلا تكون هذه الثمرة ثمرة للمسألة الأصولية، وإن كانت تامة في نفسها، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما قيل[1] بظهور الثمرة في النذر أيضا.

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البر فيما لو أعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الإسم على الأعم وعدم البر على الصحيح، إلّا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة لما عرفت من أنّ ثمرة المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية فافهم).

س: ما هي أدلة القول للوضع للأعم من الصحيح والفاسد؟

ج: استدل بعدد من الوجوه وهي:

الوجه الأول: التبادر، ولكي يتضح الاستدلال به ينبغي تقديم أمور:

الأول: ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنّه على القول بعدم ثبوتها وأن الشارع استعملها مجازا في الصحيح، فلا معنى لدعوى التبادر.

الثاني: أن يكون التبادر من حاق اللفظ، وإلّا فلا يكون من علامات الحقيقة، كما تقدم.

---

(١) القوانين: ١/ ٤٣.

الثالث: أن يكون حصول التبادر في زمان الشارع، والعلم بحصوله كذلك يكون أحد طريقين:

الأول: نجد أنّ المتبادر منها هو الصحيح، وقد أخذناه ممن قبلنا، وكان المتبادر عنده هو الصحيح إلى أن يصل إلى زمان الشارع. هذا هو الاستصحاب القهقري.

الثاني: أصل عدم النقل من المعنى اللغوي إلى الأعم؛ بل نقل إلى الصحيح بعد العلم بحصول أصل النقل.

فإذا تمت هذه الأمور وحصل التبادر فيكون، دليلا على القول بالصحيح.

س: ما هو جواب المصنف على دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات بتقريب: أن الألفاظ على هذا القول مجملات، لوقوع الشك في جملة من أجزاء الصلاة وشروطها، فعلى القول بالوضع للصحيح التام يكون معناها مجملا مرددا بين الأقل والأكثر، فكيف يدعى الصحيحي تبادر الصحيح التام من ألفاظها وأيّهما الصحيح التام أفهل هو الأقل أو الأكثر؟

وأجاب **المصنف:** بأنّ التنافي بين الإجمال والتبادر إنّما يتم لو كانت ألفاظ العبادات مجملات من جميع الجهات، بحيث لا تكون مبيّنة لا من حيث المفهوم ولا من حيث المصداق، وليس الأمر كذلك؛ إذ قد عرفت: كون معانيها ومصاديقها مبيّنة معلومة بوجوه عديدة ولو من جهة آثارها؛ مثل كونها معراجا للمؤمن، وعمود الدين، وناهية عن الفحشاء والمنكر، وقربانا لكل تقي، وهذا ما ذكره بقوله: (استدل للصحيحي بوجوه: أحدها التبادر، ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه).

الوجه الثاني: صحة سلب لفظ الصلاة عن الفاسد

بتقريب: يصح أن يقال: إنّ صلاة الحائض ليست بصلاة، فلو كان لفظ الصلاة موضوعا للجامع بين الصحيح والفاسد لم يصح سلبه عن الفاسد، فيصح سلب لفظ «الصلاة» عن الفاسدة بالمداقة العقلية، وإن لم يصح بالمسامحة لرعاية المشابهة في الصورة، فيصح إطلاق لفظ الصلاة عليها بالعناية والمجاز، وهذا ما ذكره بقوله: (**ثانيها:** صحة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة، وإن صح الإطلاق عليه بالعناية).

الوجه الثالث: الأخبار، وهي على طائفتين:

الأولى: مفادها: إثبات بعض الآثار للمسميات، وهي لا تترتب على غير الصحيحة، لأن ظاهر «الصلاة عمود الدين»، أو «معراج المؤمن» هو إثبات الأثر على ما يسمى بالصلاة، ومن والواضح أنّه أثر للصلاة الصحيحة فيكشف عن كون لفظ الصلاة اسما للصحيح؛ لأنّه لو كان موضوعا للأعم لترتبت هذه الآثار على الصلاة الفاسدة، وهو باطل بالضرورة، لأنّ الفاسد بمنزلة العدم، فلا يكون منشأ للآثار والخواص.

الثانية: مفادها: نفي الطبيعة والماهية بمجرد انتفاء جزء أو شرط.

والاستدلال بالطائفة النافية للماهية للصحيحي يتوقف على مقدمة، حاصلها:

١ ـ إنّ ظاهر قول الشارع: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، و«لا صلاة إلّا بطهور» نفي الحقيقة والماهية لا نفي الكمال والصحة.

٢ ـ أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة لا على نحو المجاز.

إذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم: أن مفاد هذه الطائفة هو نفي حقيقة الصلاة عند انتفاء الجزء أو الشرط، ومن الواضح أنّ هذا إنّما يتم على القول بالصحيح؛ إذ لو كان الموضوع له للفظ الصلاة هو الأعم، فلا يلزم انتفاء الحقيقة والطبيعة بانتفاء أحد

أجزائها أو شرطا من شرائطها، لأنّه لا يلزم بانتفاء واحد منهما إلّا انتفاء الصحة، **والنتيجة**: إنّ الفاقدة للجزء أو الشرط ليست بصلاة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثالثها الأخبار، الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل (: الصلاة عمود الدين)[١] أو (معراج المؤمن) و(: الصوم جنة من النار)[٢] إلى غير ذلك أو نفي ماهيتها وطبائعها مثل (: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[٣] ونحوه مما كان ظاهرا في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا)

إن قيل: أن استدلالكم بالروايات المتقدمة مبني على أن يكون الاستعمال في كلتا الطائفتين على نحو الحقيقة؛ فيكون استعمال لفظ الصلاة في خصوص الصحيح في الطائفة الأولى على نحو الحقيقة، واستعمال كلمة لا لنفي الجنس في نفي الحقيقة والطبيعة في الطائفة الثانية على نحو الحقيقة.

لكن نقول: إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى مجازا، وكذلك إرادة نفي الصحة مجازا من الطائفة الثانية وهو بمكان من الإمكان، بل إرادة نفي الصحة منها أولى، وذلك لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال، وحينئذ لا يتم الاستدلال بها على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح؟

وأجاب المصنف بأنّ ذلك يحتاج الى قرينة وهي مفقودة، بل الأمر في قوله عليه السلام: (لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد) أيضا كذلك، غايته أنّ نفي الحقيقة يكون على نحوين: على نحو الحقيقة وعلى نحو الادّعاء والمبالغة، ففي قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب ولا صلاة إلّا بطهور)[٤] يكون على النحو الأوّل وفي قوله عليه السلام: (لا صلاة

(١) دعائم الاسلام: ١/ ١٣٣، جامع الأخبار: ٨٥، الكافي: ٣/ ٩٩ باب النفساء الحديث ٤.

(٢) الفقيه: ٢/ ٤٤ باب فضل الصيام، الحديث ١ و٥.

(٣) غوالي اللآلي: ١/ ١٩٦، الحديث ٢ وغوالي اللآلي: ٢: ٢١٨ الحديث ١٣.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٥٦ ح ١ ب ١ من ابواب الوضوء.

لجار المسجد) يكون على النحو الثاني، فلو لم يكن في مقام نفي الحقيقة لما دلّ على المبالغة، وهذا ما ذكره بقوله: (وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ونفي الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)[1] مما يعلم أنّ المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضا بنحو من العناية لا على الحقيقة وإلّا لما دل على المبالغة).

الوجه الرابع: ديدن العقلاء وضع الالفاظ للمركبات التامة

أنّنا نقطع بأنّ طريقة وديدن الواضعين للألفاظ بإزاء المركبات هو وضع الألفاظ للمركبات التامة لا الناقصة، وهو مقتضى الحكمة من الوضع لأجل التفهيم في المحاورات، وهو الذي تدعو إليه الحاجة.

والظاهر: أن الشارع غير متخط لهذه الطريقة على فرض أن يكون هو الواضع للمستحدثات، ومن هنا يمكن أن يقال: بأنّ الألفاظ وضعت للمعاني الصحيحة، ومن الواضح: أن هذه الدعوى تتوقف على إثبات الأمور التالية:

١ ـ على فرض التسليم بهذا الاستدلال، فهو يتم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، لأنّه لا يتم إلّا بالوضع التعييني.

٢ ـ إن عادة الواضعين والمخترعين جرت على وضع الألفاظ للمركبات التامة؛ بدعوى: أن مقتضى حكمة الوضع هو تفهيم المعاني التامة والصحيحة دون الناقصة والفاسدة.

---

(١) وسائل الشيعة ٣/ ٤٧٨ الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٣ ـ إنّ الشارع اتبع طريقتهم لتوفر تلك الحكمة في وضع الألفاظ للمركبات الشرعية، بل سلك مسلكهم ووضع الألفاظ لخصوص الصحيح. وبهذا يتضح القول بالوضع للصحيح.

وأجاب المصنف: إنّ هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة في حد ذاتها، لكنّها قابلة للمنع، لأنّها تتوقف على إثبات ما ذكرناه من الأمور الثلاث، وإثباتها دونه خرط القتاد، وذلك لأنّ كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجية، وقد مرّ فساد قياس ألفاظ العبادات بالمركبات الخارجية، في تصوير الجامع.

مضافاً إلى العلم بعدم تخطي الشارع عن طريقة الواضعين، وهذا ما ذكره بقوله: (**رابعها:** دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحيانا إلى استعمالها في الناقص أيضا، إلّا أنّه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة تنزيلا للفاقد منزلة الواجد. والظاهر أنّ الشارع غير متخط عن هذه الطريقة، و لا يخفى أنّ هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلّا أنّها قابلة للمنع).

س: ما هي الوجوه التي استدل بها القائلون بالوضع للأعم من الصحيح والفاسد من العبادات؟

ج: الوجه الأول: تبادر الأعم من ألفاظ العبادات عند اطلاقها، لأنّه إذا قيل: «زيد صلّى» كان المتبادر منه الجامع بين الصحيح والفاسد، وهو من علامات الوضع والحقيقة.

ويرد عليه:

أولاً: تبادر الأعم ينافي ما تقدم من دعوى تبادر الصحيح.

وثانياً: إنّ تبادر الأعم لا يعقل إلّا بعد وجود الجامع. وتقدم الإشكال في تصويره، بل يمكن أن يقال: بامتناع تبادر الأعم بعد ما تقدم من امتناع تصوير الجامع على القول

بالأعم، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد استدل للأعمي أيضا بوجوه، منها تبادر الأعم: وفيه: أنّه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر).

الوجه الثاني: **عدم صحة السلب**: إنّ اللفظ لا يصح سلبه عن الفاسد حقيقة، وهو علامة كونه حقيقة فيه، وهذا الوجه مشترك بين القولين.

وأورد عليه: تقدم أنّه يصح سلب اللفظ عن الفاسد، ولا يصح حمله عليه حقيقة، نعم يصح الحمل عليه مسامحة، وتقدم ما في الجواب، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها عدم صحة السلب عن الفاسد، وفيه منع لما عرفت).

الوجه الثالث: **صحة التقسيمإلى الصحيح والفاسد** وهو دليل على الأعمية، بتقريب: أنّ المقسم لابد أن يكون مشتملا على الأقسام، اشتمال الكلي على مصاديقه وأفراده، فيكون أعم من الأقسام، ومقتضى أصالة الحقيقة أنّ الاستعمال في المقسم الجامع بين الصحيح والفاسد على نحو الحقيقة؛ فيكون دليلا على الوضع للأعم.

وأورد عليه المصنف: بأّن مجرد الاستعمال في الأعم لا يدل بالوضع للأعم إلّا من باب كون الأصل في الاستعمال على نحو الحقيقة؛ وهو يتم لو لم يكن هناك دليل على خلاف أصالة الحقيقة؛ لأنّ موضوعها الشك، وهو يرتفع بالدليل، وقد تقدم قيام الدليل على الوضع للصحيح من التبادر وغيره، فلا مجال لإجراء أصالة الحقيقة، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم. وفيه أنّه إنّما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية).

الوجه الرابع: **استعمال اللفظ في الأخبار في الفاسد**؛ كما في: «بني الإسلام على الخمس... فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه»، «ودعى الصلاة أيام أقرائك»، ومحل الاستشهاد في الرواية الأولى هو قوله: «فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه» أي: الولاية،

بتقريب: أنّ مفاد الرواية: أنّ الناس أي: العامة أخذوا بالأربع المذكور قبل الولاية أي: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ومن الواضح أنّ الأربع المذكورة بدون الولاية فاسدة، كما هو مقتضى الأمر الأول. ولازم ذلك: استعمال ألفاظ العبادات المذكورة في الرواية في الأعم؛ إذ لو كانت موضوعة للصحيح لكان يلزم أنّ يقال: «لم يأخذ الناس بشيء منها» لعدم صدقها على الفاسد حينئذ، وحيث أنّ الاستعمال على نحو الحقيقة، فلازم الجميع: أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للأعم وهو المطلوب.

أما الاستدلال بالرواية الثانية لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منه، وهذا ما ذكره بقوله: (و منها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كقوله عليه الصلاة والسلام: بني الإسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء ..و (قوله عليه السلام: دعي الصلاة أيام أقرائك)[1] ضرورة أنّه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها)

ونوقش بما يلي:

المناقشة الاولى المشتركة: إنّ غاية ما يدل عليه الخبران وما يشبههما أنّ الصلاة استعملت في الفاسدة. وفيه أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، والصحيحي لا ينكر استعمالها في الفاسد مجازا مع القرينة، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة).

المناقشة الثانية: وهي مختصة بالاستدلال بالرواية الاولى نقول: أنّ المراد من الصلاة والزكاة والصوم والحج خصوص الصحيح منها بقرينة قوله عليه السلام: (بني الإسلام)، ومن الواضح أنّ بناء الإسلام يكون على الصلاة الصحيحة وكذلك الصوم

---

(١) الكافي: ٣/ ٨٨ باب جامع في الحائض والمستحاضة الحديث ١.

والزكاة والحج، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مما بني عليها الإسلام).

إن قيل: لا يمكن أن يكون المراد من تلك العبادات خصوص الصحيحة منها؛ لقوله عليه السلام: (أخذ الناس بأربع) فإنّ عبادة منكري الولاية باطلة قطعا فالبناء على بطلان الصلاة بدون الولاية واستعمال اللفظ في خصوص الصحيح في الخبر لا يجتمعان، وقد استعمل اللفظ مرّة اخرى في الفاسد في قوله عليه السلام: (فلو إنّ أحدا صام نهاره الخ)؟

وأجيب: عبّر عليه السلام عن صلاتهم بلفظ الصلاة على حسب اعتقادهم وإن كانت باطلة في الواقع، لأنّهم كانوا يعتقدون صحّتها، وأمّا الجملة الثانية فأنّ استعمال الصلاة في الفاسدة يكون لأحد الوجهين: إمّا أن يكون جريا على طبق اعتقادهم، كما في الجملة الاولى، وإمّا أن يكون مجازا من جهة مشابهتها ومشاكلتها للصحيحة، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم والاستعمال في قوله

فلو أن أحدا صام نهاره .. كان كذلك أي بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكلة).

المناقشة الثالثة: وهي مختصة بالاستدلال بالرواية الثانية وحاصلها: أنّ الاستدلال أنّما يتم إذا كان النهي مولويّا، وعليه يلزم النهي عن الغير المقدور إن كان المراد خصوص الصحيح، وأمّا إذا كان النهي للإرشاد الى عدم صحة الصلاة منها وأنّها غير قادرة على إتيان الصلاة الصحيحة، فيسقط الاستدلال، ويصح إرادة خصوص الصحيح في الخبر؛ إذ لو كان النهي مولويّا لزم أن تكون الصلاة (أي المسمّى عرفا) محرّما ذاتيا على الحائض حتّى إذا كان مخلّا بها من جهة اخرى كالإخلال بقصد القربة، أي تأتي بصورة الصلاة الخالية عن القصد، وهذا ممّا لا يظنّ أن يلتزم به المستدل؛ لأنّ المستفاد من الروايات (بناء على القول بالحرمة الذاتية لصلاة الحائض كما هو المختار

والثابت في محله) إنّ المحرّم هو صلاة الحائض إذا فرضت صحيحة من غير جهة الحيض، فلا بدّ حينئذ من التقييد في الرواية (دعي الصلاة الصحيحة من غير جهة الحيض) ومعه لا يكون دليلا على القول بالأعمّ، وهذا ما ذكره بقوله: (وفي الرواية الثانية الإرشادإلى عدم القدرة على الصلاة، وإلّا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمى في العرف بها ولو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتا وإن لم تقصد به القربة، ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيدا).

الوجه الخامس: إذا تعلّق النذر وأخواته (العهد والقسم) بترك الصلاة في الأمكنة المخصوصة مثل الحمام وأمثاله الذي يكره فيه الصلاة، فلو كانت الصلاة إسما للأعم، فلا ريب في الصحة ولزوم الحنث بفعلها في مكان تعلّق النذر، وإن كانت إسما للصحيح منها ففيه إشكال؛ لبطلان الصلاة لحرمتها الملازمة لوجوب الترك بسبب النذر، ولاستلزام الحنث المحال، وذلك لأنّ: صحة تعلّق النذر تتوقف على كون متعلقه مقدورا للناذر، لأنّه لو لم يكن الفعل مقدورا كان الترك أيضا غير مقدور، فإذا تعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة فصحّة هذا النذر يستلزم عدم القدرة على فعله، وهو يستلزم عدم القدرة على الترك، وحينئذ يفسد النذر لأجل تعلّقه بغير المقدور، فصحّة النذر مستلزم لعدم القدرة على المنذور وعدم القدرة على المنذور مستلزم لعدم صحّة النذر، فصحة النذر مستلزم لعدم صحة النذر، أو إنّ تعلق النذر مستلزم لعدم تعلقه، أو إنّ وجوده مستلزم لعدم وجوده وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها أنّه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى،

بل يلزم المحال فإنّ النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا يكاد يكون معه صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال).

وأجيب بوجهين.

الوجه الأولّ: إن أريد أنّه لا يمكن إرادة الصلاة الصحيحة، لأنّها غير معقولة فهو حق، إلّا أنّه لا يقتضي الوضع للأعمّ، بل يمكن أنّه استعمل في الأعم، وإن أريد استكشاف الوضع منه فهو متوقف على أنّ الاستعمال علامة الحقيقة، وهو ممنوع.

الوجه الثاني: إنّ متعلق النذر هو الصلاة الصحيحة، أي الواجد لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة فيه مع قطع النظر عن تعلق النذر بها، ومع إيجادها بما لها من الأجزاء والشرائط فقد حنث النذر، وإن كانت فاسدة بملاحظة تعلّق النذر بتركها، والصلاة الصحيحة بهذا المعنى مقدورة للناذر فعلا وتركا من دون أن يلزم محال؛ إذ لا يلزم من فرض وجوده عدمه، لأنّ الفساد معلول وأثر للنذر، ولا يعقل أن يؤثّر في النذر، لأنّه حينئذ يلزم تأثير ما هو متأخّر في المتقدم. نعم لو كان مراد الناذر ترك الصلاة الصحيحة الفعلية في نفسها ومن حيث النذر كان النذر باطلا لعدم القدرة على متعلقه، وهذا ما ذكره بقوله: (**قلت**: لا يخفى أنّه لو صح ذلك لا يقتضي إلّا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقدح أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان).

بقي أمور ثلاثة

الأمر الأول: أسامي المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم

س: هل يجري النزاع في الصحيح والأعم في المعاملات؟

ج: قبل الولوج في البحث لا بد من بيان ما هو محل النزاع في باب المعاملات.

وبيان ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنّ في كل معاملة يحصل أمران:

الأول: القول أو الفعل المقصود به إيجاد المعنى؛ من قبيل الإيجاب والقبول في القول، أو إشارة الأخرس في الفعل.

الثاني: المعنى المقصود إيجاده كالملكية الحاصلة بالقول أي: عقد البيع أو بالفعل، أي: التمليك بالإشارة مثلا، فالأول يسمى سببا، والثاني مسببا.

إذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم: أنّ المعاملات فيها أسباب ومسببات، وأساميها، إمّا موضوعة للأسباب أو للمسببات، والنزاع فيها يجري فيها إذا كانت ألفاظها موضوعة للأسباب، وأما لو كانت موضوعة للمسببات كالملكية والزوجية والحرية ونحوها من الأمور الاعتبارية، فلا مجال للنزاع أصلا؛ وذلك لعدم اتصافها بالصحة والفساد لكي يقال أنّها موضوعة للصحيح أو للأعم؛ بل يدور أمرها بين الوجود والعدم. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لعدم اتصافها بهما» أي: بالصحة والفساد.

وبعبارة أخرى: أن النزاع يجري في المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون له وجودان، أحدهما: يترتب عليه الأثر، والآخر: لا يترتب عليه الأثر، وحينئذ يصح أن يقال: بأنّ اللفظ موضوع لخصوص ما يترتب عليه الأثر أو للأعم منه ومن غيره، وأمّا ما لا يقبل الاتصاف بهما لعدم تعدد نحو وجوده، فلا مجال للنزاع فيه.

وعلى رأي المصنف: فإنّ أسامي المعاملات كألفاظ العبادات فكما أنّ ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيحة، فكذلك ألفاظ المعاملات لا يبعد دعوى كونها موضوعة للعقود الصحيحة المؤثرة في الملكية، أو في علقة الزوجية أو في الحرية.

والمصنف جزم في باب العبادات بأنّ ألفاظها موضوعة للصحيح، ولم يجزم هنا ذلك الجزم، لذا قال: «لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا» أي: كألفاظ العبادات، وهذا ما ذكره بقوله: (بقي أمور: **الأول**: إنّ أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى أما إن كانت موضوعة للأسباب

فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا وعرفا).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بوجود معاملات لا يقرّها الشرع المقدس، ويقرها العرف مثل معاملة الصبي المالك فإنّها فاسدة بنظر الشرع، وصحيحة بنظر العرف، فكيف يقال: إنّ معنى العقد هو الصحيح بنظر كل من الشرع والعرف؟

ج: **حاصل الجواب**: إنّ هذا الاختلاف بين الشرع والعرف لا يوجب الاختلاف في المعنى، بل هذا الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في المحقق والمصداق؛ فالشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا، وينبهه على أنّ الشيء الفلاني دخيل في العقد المؤثر، لأنّ العرف قد يشتبه في تطبيق الصحيح الواقعي على ما لا يكون مؤثرا وصحيحا واقعا، والشارع ينبهه على خطئه، فالصحيح شرعا هو الصحيح عرفا، فلا يكون الثاني أعم من الأول، وهذا ما ذكره بقوله: (والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئة

الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم).

الأمر الثاني: كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها

س: ما هو الغرض من عقد الأمر الثاني؟

ج: الغرض هو دفع إشكال أورد على القائلين بالصحيح في المعاملات.

و**حاصل الإشكال**: أنّه بناء على الوضع للصحيح: ـ تكون ألفاظ المعاملات مجملة، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلتها، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في المعاملة.

وأجاب المصنف: بناء على القول بأنّها أسامي للأسباب، فلو شككنا في جزئية شيء أو شرطية شيء فلا مانع من التمسك بإطلاق مثل: (أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ)[1] لنفي جزئية شيء أو شرطيته، بخلاف العبادات، لأنّ العبادات ماهيّات مخترعة الشارع وليست معروفة عند العرف، ولهذا تكون الإطلاقات في العبادات مجملة، إذ لم يعلم أنّ الصلاة الصحيحة عند الشارع، هل أنّها مع السورة أو بدونها، لذا لا يجوز التمسك بالإطلاق لنفي الجزئية فيها بناء على القول بالصحيح كما تقدّم، أمّا المعاملات فحيث أنّها أمور عرفيّة عقلائية أمضاها الشارع، فلا إجمال فيها، إذ لم يخترعها الشارع لكي لا يكون معلومة عند العرف. غايته: أنّ الشارع زاد قيودا لا ترتبط بالمفهوم، فإن كان الإطلاق في مقام البيان لا بدّ من حمله على أنّ المؤثر في نظر العرف يكون مؤثرا عند الشارع من دون اعتبار أمر زائد على ما يعتبره العرف؛ لأنّه لو كان عنده شيئا زائدا على ذلك كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، فإن لم يوجد ما يصلح أن تكون قرينة، فيستكشف منه أنّه لم يعتبر شيئا في تأثير المعاملة، ولذا نجد أغلب الفقهاء يتمسّكون بالإطلاق في

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

أبواب المعاملات مع أنّهم قائلون بالصحيح في المسألة، وهذا ما ذكره بقوله: (الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شئ في تأثيرها شرعا، وذلك لأنّ إطلاقها ـ لو كان مسوقا في مقام البيان ـ ينزل على أنّ المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره، لأنّه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب، بان عدم اعتباره عنده أيضا، ولذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح) .

ثم استدرك المصنف: بأنّ ما تقدّم من جواز الرجوع الى الإطلاق إنّما هو فيما علمنا بأنّ الشرط المشكوك اعتباره عند الشارع لم يكن معتبرا عند العقلاء ولم يكن داخلا في المفهوم العرفي، فالعنوان العرفي صادق على الفاقد لذاك الشيء، وأمّا إذا شككنا في صدق العنوان العرفي على الفاقد لاحتمال دخله في المعاملة العرفية، فلا مجال للتمسك بالإطلاق حينئذ، بل لا بدّ من استصحاب عدم ترتّب الأثر، ومن أجله ذهبوا الى أصالة الفساد في المعاملة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جيدا).

الأمر الثالث: دخل شيء في المأمور به

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلا في المسمى فينتفي بانتفائه، وما لا يكون دخيلا فيه، فلا ينتفي المسمى بانتفائه، بل يصدق بدونه، فيكون

هذا الأمر تمهيدا للتفصيل الذي التزم به بعض في مسألة الصحيح والأعم؛ من الذهاب إلى الصحيح في الأجزاء، وإلى الأعم في الشرائط.

وليس الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم الجزء المستحب وإمكانه في الواجب؛ كالقنوت في الصلاة، كما في بعض التقارير، لأنّ الاحتمال الأول هو الأنسب بالبحث، بل هو صريح كلامه، كما سيتضح.

س: ما هي أقسام دخل الشيء في المأمور به؟

ج: أقسام دخل الشيء في المأمور به:

١ ـ أن يكون مقوّما للمأمور به ودخيلا في ماهيته بنحو الجزئية كتكبيرة الإحرام، والركوع، والسجود ونحوها؛ فهي أجزاء للصلاة، بمعنى يكون متعلق الأمر مؤلفا من ذلك الشيء ومن عدة أجزاء أخر، وقد اعتبرها الشارع حقيقة واحدة، وتعلق بها أمر واحد من جهة تأثيرها في غرض وحداني، وهذا ما ذكره بقوله: (إن دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه ومن غيره وجعل جملته متعلقا للأمر فيكون جزءا له وداخلا في قوامه).

٢ ـ أن يكون خارجا عنه أي: عن المأمور به، فلا يكون جزءا للمأمور به لكنه داخل في ماهيته شرطا، كما إذا أخذ في الماهية خصوصية لا تتحقق إلّا بذلك الشيء الدخيل شرطا، وهو ما سماه المصنف بالمقدمة، حيث قال: «فيكون من مقدماته» وهو على أقسام:

الأول: أن يكون سابقا على المأمور به كالطهارة بالنسبة للصلاة.

الثاني: أن يكون مقارنا للمأمور به؛ كالاستقبال والستر بالنسبة إلى الصلاة.

الثالث: أن يكون لاحقا للمأمور به؛ كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم المقدم عليها؛ فإنّ الخصوصية المأخوذة في المأمور به لا تحصل بدون ذاك الشرط الذي يعتبر تارة: سابقا، وهذا ما ذكره بقوله: (وأخرى بأن يكون خارجا عنه،

لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما إذا أخذ شيء مسبوقا أو ملحوقا به أو مقارنا له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته).

٣ ـ أن يكون مقوّما للفرد والتشخص بنحو الجزئية أي: يكون ذلك الشيء موجبا لتشخص المأمور به مثل: كثرة الذكر في الركوع مثلا، وهذا ما ذكره بقوله: (وثالثة بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه).

٤ ـ أن يكون موجبا لتشخص المأمور به بنحو الشرطية، فيحصل مزية للمأمور به بسبب الشيء الموجب لتشخصه؛ كالصلاة في المسجد، أو مع القنوت، أو تحصل المزية لها بتكرر الأذكار في ركوعها وسجودها. أو يحصل بسبب تشخص المأمور به نقصان فيه كالصلاة في الحمام، أو لا يحصل شيء منهما كالصلاة في البيت، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ودخل هذا فيه أيضا طورا بنحو الشطرية وأخرى بنحو الشرطية فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحوين في حقيقة المأمور به وماهيته موجبا لفساده لا محالة)

س: ما هو حكم الأقسام المتقدمة؟

ج: إنّ الإخلال بما يكون مقوّما للمأمور به ودخيلا في ماهيته الماهية سواء كان جزءا أو شرطا ـ يوجب الفساد ـ لعدم تحقق المسمى، لأنّ الدخيل في الماهية دخيل في المسمى، وهذا بخلاف الإخلال بما له دخل في تشخص المأمور به سواء كان جزءا أو شرطا؛ حيث لا يوجب فساده.

والوجه فيه: إنّ الإخلال به ليس إخلالا بنفس الماهية، بل بالخصوصية التي لا يقدح انتفاؤها إلّا بالمزية المسببة عنها كانتفاء خصوصية كون المكان مسجدا فهو لا يوجب انتفاء طبيعة الصلاة مطلقا حتى في غير المسجد، وهذا ما ذكره بقوله: (فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحوين في حقيقة المأمور به وماهيته موجبا لفساده لا محالة؛ بخلاف ما له الدخل في تشخصه وتحققه مطلقا شطرا كان أو شرطا؛ حيث لا يكون

الإخلال به إلّا إخلالا بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه كالصلاة في الحمام).

وأما ما لا يكون دخيلا في المأمور به أصلا؛ لا بنحو الجزئية بكلا قسميه، ولا بنحو الشرطية؛ كالقنوت في الصلاة، حيث يكون مطلوبا في الصلاة، أو كالمتابعة في صلاة الجماعة فإنّ وجوبها نفسي، وللصلاة دخل ظرفي في مطلوبيتها. أو كان قبل الواجب أو المستحب؛ كالمضمضة والاستنشاق قبل الواجب أو المستحب؛ بناء على عدم كونهما جزءا منه أو بعد أحدهما؛ كاستحباب بعض الأدعية بعد الصلاة، فحكمه: عدم كون الإخلال فيه موجبا للإخلال بالمأمور به، ووجهه: إنّ الإخلال بهذا المطلوب النفسي لا يوجب إخلالا بالطبيعة المأمور بها ولا بفردها، لعدم دخله في شيء منهما لا شطرا ولا شرطا بحسب الفرض، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه بلا دخل له أصلا لا شطرا ولا شرطا في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفا في مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوبا إلّا إذا وقع في أثنائه فيكون مطلوبا نفسيا في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية ولا تشخصا وخصوصية أصلا).

س: أي من الأقسام المتقدمة ما له دخل في التسمية وما ليس له دخل فيها؟

ج: لا شبهة في إنّ الأخير ـ ما لا يكون دخيلا في المأمور به أصلا؛ لا بنحو الجزئية، ولا بنحو الشرطية ـ لا دخل له في التسمية بأسامي العبادات، فلا يدخل في النزاع بين الصحيحي والأعمي، وكذا لا شبهة في خروج ما له دخل في تشخص المأمور به عن محل النزاع، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيا في التسمية بأساميها وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقا).

وأما **القسم الثاني** – أن يكون خارجا عن المأمور به أي: ليس جزءا للمأمور به، لكنه داخل في ماهيته شرطا ـ فيمكن أن يقال بعدم دخله في التسمية، فانتفاؤه لا يوجب انتفاء المسمى، وإن قلنا بكون الجزء دخيلا في المسمى.

ومن هنا ظهر الفرق بين جزء الماهية وشرطها بدخل الأول في التسمية دون الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (وما ما له الدخل شرطا في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسمية بها).

واما ما له دخل جزء الماهية في التسمية دون شرطها؛ فيكون الإخلال بالجزء مخلا بالتسمية، أما الإخلال بالشرط فلا يكون الإخلال به مخلا بالتسمية، وهذا ما ذكره بقوله: (مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها دون الإخلال بالشرط لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة وكذلك ألفاظ المعاملات.

٢ ـ الإخلال بما له دخل في ماهية المأمور به موجب للإخلال بالتسمية؛ سواء كان شرطا للماهية أو جزءا لها.

الأمر الحادي عشر: الاشتراك اللفظي

س: ما هو محل البحث في المقام؟

ج: لكي يتضح محل الكلام، ينبغي تقديم مقدمة، وهي تتضمن أمرين:

الأمر الأول: أنّ الاشتراك على قسمين:

أولاً: الاشتراك المعنوي: وهو ما إذا كان للفظ معنى واحد كلي يصدق على المصاديق الكثيرة؛ كلفظ الإنسان مثلا.

ثانياً: أنّ الاشتراك اللفظي يقابل الترادف؛ والترادف ما يكون لفظين لمعنى واحد؛ كالأسد والليث للحيوان المفترس، والاشتراك ما يكون معنيين للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعا لكل معنى بوضع مستقلّ؛ مثل: لفظ جون للأبيض والأسود مثلا.

وبهذا يتضح الفرق بين المشترك المعنوي واللفظي، ففي الثاني يكون الوضع متعددا دون الأول.

الأمر الثاني: أن الامكان على قسمين:

أولاً: الإمكان الذاتي. **والثاني**: الإمكان الوقوعي.

وإذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو القسم الثاني من القسمين أي: الاشتراك اللفظي والامكان الوقوعي.

س: ما هي الأقوال في المشترك اللفظي؟

ج: اختلفوا في المشترك اللفظي على أقوال:

ذهب بعض إلى استحالته وقوعا مطلقا، وبعض آخر ذهب إلى استحالته في القرآن الكريم دون غيره، وثالث: إلى وجوبه، ورابع: إلى إمكانه وقوعا. وهذا الأخير هو مختار المصنفﷺ، كما سيتضح.

ثم معنى الإمكان الوقوعي هو: ما لا يلزم من وقوعه محال، فوقوعه أقوى دليل عليه، ولهذا قال المصنفﷺ: «الحق وقوع الاشتراك»

س: ما هي أدلة المصنف على وقوع الاشتراك اللفظي؟

ج: استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: النقل، حيث نقل في اللغة الاشتراك في ألفاظ كثيرة كالعين للنابعة والباكية، والمولى للسيد والعبد، وجون للأبيض والأسود، والقرء للطهر والحيض، ونحوها من الألفاظ المشتركة بين المعنيين أو المعاني، وهذا النقل مما يوجب الاطمئنان، بل القطع على وقوع الاشتراك.

الوجه الثاني: التبادر بمعنى يتبادر الطهر والحيض مثلا من القرء إذا استعمل بدون قرينة معيّنة لأحدهما.

الوجه الثالث: عدم صحة السلب أي: عدم صحة سلب لفظ القرء عن الحيض والطهر، وهكذا، وهذا ما ذكره بقوله: (الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد).

س: ما هو دليل القائل بإستحالة الاشتراك؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: لكي يتضح الدليل ينبغي تقديم مقدمة، وهي أنّ الوضع تابع للحكمة، وهي: التفهيم وإبراز ما في الضمير من جانب المتكلم، والتفهّم من جانب السامع، وعند انتفاء تلك الحكمة يكون الوضع لغوا، فصدوره مستحيل عادة عن العاقل.

إذا اتضحت هذه المقدمة، يقول المستدل أنّ الاشتراك يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لذا تبطل حكمة الوضع، ولازمه عدم إمكانه الوقوعي المسبب عن تنافي الاشتراك لحكمة الوضع، وهذا هو المقصود بالاستحالة من القائل بها، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن).

وأورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إمكان التفهيم والتفهّم من اللفظ المشترك بواسطة القرائن الواضحة الدلالة على المقصود من البديهيات؛ لأنّ اللفظ تارة يدل على المقصود بنفسه، وأخرى يدل عليه بواسطة القرائن الواضحة، فلا يلزم التنافي بين الاشتراك وحكمة الوضع.

فتعليل المستدل بخفاء القرائن أخص من المدعى، لاختصاصه بصورة خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلا على منع الاشتراك مطلقا، وهذا ما ذكره بقوله: (لمنع الإخلال أولا لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة).

الوجه الثاني: منع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الواضع، لأنّ الغرض كما يتعلق بالتفهيم والتفهم، كذلك قد يتعلق بالإجمال والإهمال، ولتحصيل هذا الغرض لا بد من الاشتراك، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانيا لتعلق الغرض بالإجمال أحيانا).

س: ما هو القول الثالث؟ وما هو دليله؟ وما هو جواب المصنف؟

القول الثالث: التفصيل بين القرآن وغيره، فذهب الى أن الاشتراك في القرآن الكريم محال دون غيره.

واستدل له: بأّن الاشتراك في القرآن يقتضي أحد أمرين:

أحدهما: يلزم التطويل بلا طائل:

ثانيهما: الإهمال والإجمال، وكلاهما لا يليق بكلامه تعالى، فيكون الإشتراك باطلا، لأنّ الله تعالى حينما يستعمل اللفظ المشترك، إمّا أن يعتمد في بيان المراد منه على القرائن

الدالة على ذلك؛ ولازمه التطويل بلا طائل. وإمّا أن لا يعتمد على شيء في ذلك، فيلزم الإهمال والإجمال، وكلاهما باطل. فيكون استعمال اللفظ المشترك في القرآن مستحيلا منه تعالى.

وأورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: أنّنا نختار الاعتماد على القرينة، ولزوم التطويل بلا طائل إنّما يصح لو كانت القرينة لغرض تعيين المراد من المشترك، وأمّا لو كانت لغرض آخر؛ لكن كانت تلك القرينة دالة بالدلالة الالتزامية على المعنى المراد من اللفظ المشترك؛ فلا يلزم التطويل بلا طائل، لذا يكون الدليل أخص من المدعى؛ لإختصاصه بصورة كون القرينة لتعيين ما هو المراد من المشترك لا لغرض آخر زائد على بيان المراد.

الوجه الثاني: نختار عدم الاعتماد على القرينة، وما ذكرتم من لزوم الإجمال ـ وهو لا يليق بكلامه تعالى ـ إنّما يتم لو لم يتعلق الغرض بالإجمال، وهو قد يتعلق بالإجمال، كما أخبر تعالى بوقوعه، كما في قوله تعالى: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾، فالمتشابه هو المجمل، وقد وقع في القرآن الكريم في عدد من الموارد، ولا مانع منه أصلا إذا تعلق الغرض به، ودعت الحاجة إلى الإتيان به، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى، وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتي به لغرض آخر ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض وإلا لما وقع المشتبه في كلامه وقد أخبر في كتابه بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه ﴿**(مِنْهُ) آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[1]).

---

(١) آل عمران: ٧.

س: ما هو القول الرابع؟ وما هو دليله؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: هذا القول يذهب إلى وجوب الاشتراك في اللغات مقابل القول بامتناعه، ويتضح ذلك بعد بيان مقدمة مركبة من أمرين: **الأول**: إنّ الألفاظ متناهية، لأنّها مركبة من الحروف الهجائية المتناهية، ومن الواضح أن المركب من المتناهي متناه.

الثاني: إنّ المعاني غير متناهية، ومن البديهي: عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي.

إذا اتضحت هذه المقدمة يتضح ضرورة الالتزام بالاشتراك لتكون الألفاظ وافية بالمعاني؛ إذ لولاه لما كانت الألفاظ وافية بالمعاني، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها).

وناقشه المصنف بوجوه:

الوجه الأول: إنّ الوضع بإزاء المعاني الغير المتناهية غير معقول، لاستلزامه أوضاعا غير متناهية ومن المحال صدورها من واضع متناه، وهو ما ذكره بقوله: (وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية).

الوجه الثاني: لو سلمّنا إمكان الاشتراك؛ كما إذا كان الواضع هو الله تعالى، إلّا إنّه لا يجدي، لأنّ الوضع مقدمة للاستعمال، وهو يكون بمقدار الحاجة، والاستعمال متناه لصدوره عن البشر، وهو غير قادر إلّا على استعمال متناه، وحينئذ لا بد من أن تكون المعاني التي تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهية؛ لأنّ وضع الألفاظ بإزاء المعاني غير المتناهية يصبح لغوا، لكونه زائد على مقدار الحاجة إلى الاستعمالات المتناهية، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو سلّم لم يكد يجدي إلّا في مقدار متناه).

الوجه الثالث: أنّ المعاني الجزئية وإن لم تكن متناهية، إلّا إنّ المعاني الكلية متناهية كالألفاظ، وعليه لا مانع من وضع الألفاظ بإزاء كليات المعاني، وهو يغني عن وضعها للمعاني الجزئية، وهذا ما ذكره بقوله: (مضافا إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن

كانت غير متناهية، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى).

الوجه الرابع: إنّ المحذور الذي ذكره صاحب هذا القول يلزم لو كان اللفظ موضوعا بإزاء جميع المعاني، ويكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقة، وأمّا إذا كان موضوعا لبعض المعاني، واستعماله في الباقي مجازا، فلا يلزم المحذور؛ لأنّه لا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقي معان متعددة مجازية، فإنّ باب المجاز واسع، هذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ المجاز باب واسع).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

س: ما هو محل البحث في المقام؟

ج: لكي يتضح محل البحث ينبغي تقديم مقدمة وهي: إنّ ما يستعمل فيه لفظ واحد من المعنيين أو المعاني تارة: مما يمكن الجمع بينهما؛ كأن يقال: رأيت عينا وأراد منه البصر والذهب، وأخرى: مما لا يمكن الجمع بينهما كأن يقال: هذه المرأة ذات قرء ويراد بالقرء: الحيض والطهر.

إذا اتضحت هذه المقدمة يتضح أنّ محل الكلام ما إذا كان الجمع بين المعنيين ممكنا؛ سواء كان كلا المعنيين من المعاني الحقيقية كالاشتراك اللفظي، أو أحدهما من المعاني الحقيقية والآخر من المعاني المجازية، وكان الاستعمال في كل منهما على نحو الإنفراد؛ بنحو يكون كل من المعنيين مرادا بمفرده واستقلاله بأنّ يكون الاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين.

بهذا يتضح: إنّ استعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث، لأنّه في حكم الاستعمال الواحد في المعنى الواحد.

وفي المقام أقوال أهمها: ١ ـ الجواز مطلقا ٢ ـ بالمنع مطلقا ٣ ـ بالتفصيل، والمجوّزون على أقوال، بعضهم ذهب الى: أنّ الاستعمال غلط والبعض الأخر ذهب إلى أنّه مجاز، وثالث قال: أنّه حقيقة، أما المصنف فقال: أظهر الأقوال عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا مطلقا أي: من دون فرق بين المفرد والتثنية والجمع، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد

والاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلّا فيه على أقوال[١]. أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا).

س: بيّن قول المصنف، وما هو دليله؟

ج: توضيحه يتوقف على مقدمة، وهي: بيان حقيقة الاستعمال. وقيل: إن حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، وعليه يجوز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؛ لأنّه لا مانع أن يكون الشيء الواحد علامة وكاشفا عن أمرين، فيمكن نصب علامة واحدة لبيان جهتين كرأس الفرسخ، ومقام أحد الأماكن، وأما لو قلنا أن الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى بجعله مرآة ووجها له بحيث يكون كأنه هو الملقى رأسا؛ كان الاستعمال في المتعدد ممتنعا.

إذا اتضحت هذه المقدمة نأتي إلى محل البحث، وهو أن حقيقة الاستعمال عند المصنفﷺ هو: إفناء اللفظ في المعنى، لذا يمتنع الاستعمال في المتعدد، لأنّ الاستعمال إذا كان كذلك فهو يستدعي أن يلحظ اللفظ طريقا وآلة إلى المعنى لفنائه فيه فناء الوجه في ذي الوجه، يكون بوجه نفسه وكأنه الملقى ولذا يسري إلى المعنى قبح اللفظ وحسنه كما هو واضح، ومن المعلوم لا يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد بداهة، أنّ لحاظه في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، لأنّ ارادته لمعنى لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، وحينئذ يكون استعماله في معنيين يستلزم إفناءه مرتين، وهو يقتضي أن يلحظ اللفظ بلحاظين آليين وهو ممتنع ـ لاستحالة اجتماع المثلين في شيء واحد في آن واحد ـ وذلك لأنّ لحاظ اللفظ فانيا فيه ووجها للمعنى ينافي لحاظه وجها لمعنى آخر؛ لاستلزامه الجمع بين المثلين.

---

(١) القوانين: ١/ ٦٧.

وقيل في توضيح ذلك: إن اللفظ الواحد بالنسبة إلى معنيين من قبيل القلنسوة الواحدة بالنسبة إلى رأسين؛ فكما لا يمكن جعلها على رأسين في آن واحد بحيث تكون محيطة بتمام كل من الرأسين، كذلك لا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانيا في معنيين ووجودا ووجها لهما معا.

والنتيجة: امتناع استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد.

وعليه: فلا يمكن جعل اللفظ الواحد وجها لمعنيين؛ إلّا إذا كان المستعمل واللاحظ أحول العينين، لأنّ الأحوال من يرى الواحد اثنين فيلاحظ كلّا منهما فانيا في معنى، وهذا ما ذكره بقوله: (وبيانه أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجها وعنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين وفانيا في الاثنين إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين).

س: ما هو قول صاحب المعالم؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: اختار صاحب المعالم جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، بتقريب: إنّ استعماله فيه بنحو الحقيقة في التثنية والجمع، وبنحو المجاز في المفرد، وعلله في المعالم: بأنّ اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في أكثر من معنى فيه إلغاء للقيد المذكور فيكون استعمالا في غير ما وضع له، ويكون مجازيا بعلاقة الجزء والكل، لأنّ اللفظ الموضوع للكل استعمل في الجزء ولا يأتي هذا البيان في غير المفرد، لأنّ التثنية

والجمع في قوة تكرار اللفظ، فيكون لهما حكم التكرار، فحيث يصح إرادة معنى معين من لفظ «عين» وإرادة غيره من لفظ «عين» آخر، كذلك يصح إرادة المعنيين معا من لفظ «عينين» بلا تجوّز لأنّهما في قوة قولك: «عين وعين».

وناقشه المصنف: بعدم وجود دليل على اعتبار الواضع قيد الوحدة في المعنى؛ لأنّ المتبادر هو ذات المعنى وليس الذات المقيدة بقيد الوحدة، فيكون اللفظ موضوعا للمعنى على نحو كونه لا بشرط.

وأما قيد الوحدة وغيره من العوارض: فهو خارج عن المعنى الموضوع له، وليس من مقوّماته، بل اعتبار قيد الوحدة ممتنع لو كان المراد بالوحدة وحدة المعنى حال الاستعمال؛ لما تقدم من امتناع دخل ما هو الناشئ من الاستعمال في الموضوع له، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز ولو لا امتناعه، فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع).

س: ما هو قول صاحب القوانين؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: صاحب القوانين يقول بعدم الجواز لغة لا عقلا، بتقريب: إنّ الوضع قد حصل في حال وحدة المعنى وانفراده، فلا بد من أن يكون الاستعمال على طبق الوضع أي: استعمال اللفظ في المعنى حال وحدته وانفراده، فلا يجوز الاستعمال في أكثر من معنى لكونه على خلاف قانون الوضع.

وناقشه المصنف: بأنّ تحقّق الوضع حال وحدة المعنى، وكونه توقيفيا، لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بعد ما لم تكن الوحدة قيدا للوضع ولا للموضوع له، لأنّ كون انفراد المعنى ووحدته من حالات الوضع لا يوجب متابعته والالتزام به لكي يجب استعمال اللفظ في المعنى المنفرد، وإلّا وجب متابعة سائر الحالات المقارنة للوضع كوقوعه حال شباب الواضع أو هرمه أو في الليل أو النهار، أو إلى غير ذلك من

الخصوصيات المقارنة، ويكون فقدان خصوصية من الخصوصيات المقارنة له مانعا عن صحة الاستعمال وهو باطل قطعا.

والنتيجة: إنّ انفراد المعنى حال الوضع غير مانع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهذا ما ذكره بقوله: (وكون[1] الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيته لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيدا للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفى).

س: ما هو التفصيل الآخر لصاحب المعالم؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: هنالك تفصيل آخر لصاحب المعالم وهو:

١ ـ الجواز بنحو المجازية في المفرد، لأنّه لو كانت الوحدة قيدا كان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى بقيد الوحدة في معنيين من استعمال المباين في المباين؛ فيكون غلطا وليس مجازا.

٢ ـ الجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، لأنّهما في قوة تكرار ما أريد من مفردهما، وليس المراد بمفردهما إلّا العين بمعنى: الذهب أو البصر.

وناقشه المصنف بوجهين:

الأول: إنّ اللفظ لم يوضع إلّا لنفس المعنى من دون لحاظ قيد الوحدة، فاستعمال اللفظ فيه ليس مجازا، بل حقيقة لكونه استعمالا في تمام ما وضع له. هذا ما أشار إليه «أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلّا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وإلّا لما جاز الاستعمال في الأكثر».

وحاصله: لو سلمنا اعتبار الوحدة في المعنى فحينئذ لا يجوز استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى ولو مجازا؛ لأنّ الأكثر يباين المعنى الموضوع له مباينة الشيء بشرط لا، والشيء بشرط الشيء، إذ الموضوع له هو المعنى بشرط لا أي: بشرط أن لا يكون معه

---

(١) هذا ردّ على المحقق القّمي، القوانين: ١/ ٦٧.

غيره، والمستعمل فيه هو الشيء بشرط شيء؛ أي: بشرط أن يكون معه غيره، فلا علاقة بينهما كما ادعي كي يصحح الاستعمال المجازي، بل بينهما المباينة المانعة من الاستعمال.

وأما ما أفاده صاحب المعالم في استعمال التثنية والجمع حقيقة، فقد أورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار اللفظ المفرد، فإنّ: قولنا عينان وإن كان بمنزلة قولنا: عين وعين؛ إلّا أنّ ظاهر التثنية تكرار أفراد الماهية الواحدة لا تكرار الماهية أي: ذهب وفضة، فيراد من المثنى فردان من أفراد طبيعة واحدة وليس معينان مختلفان، مثلا: لو أريد من لفظ «عين» في قولنا: «جئني بعين» الذهب؛ لأريد من «عينين» في قولنا: «جئني بعينين» فردان من الذهب، فأين هذا من استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى؟ لذا يكون وزان التثنية والجمع وزان المفرد في عدم جواز استعمالهما في أكثر من معنى على نحو الحقيقة.

وما يورد على ذلك بتثنية الأعلام ـ كما أشار إليه بقوله: «والتثنية والجمع في الأعلام» ـ حيث إنّ المراد من المثنى فيها معنيان، مثلا: المراد من قولنا: زيدان معنيان لا فردان من طبيعة واحدة، فنفرض المقام كذلك.

وهذا الإيراد مدفوع بالتزام التأويل بورود التثنية على المسمى بزيد، فيكون المراد من «زيدين» فردين من المسمى بزيد والمسمى بزيد طبيعة كلية لها أفراد، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل[1] بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملا في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازا وذلك لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلّا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد

---

(١) صاحب المعالم، معالم الدين: ٣٢ .

الوحدة وإلّا لما جاز الاستعمال في الأكثر لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا كما لا يخفى).

الوجه الثاني: لو قلنا بكفاية الاتحاد في اللفظ في التثنية والجمع من دون حاجة إلى التأويل؛ لم يكن استعمال التثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من استعمالهما في أكثر من معنى؛ لأنّ معنى التثنية والجمع بالنظر إلى هيئتهما هو المتعدد؛ سواء كان المتعدد من معنى واحد أو من معنيين؛ فيكون استعمال التثنية في المعنيين المختلفين من استعمال اللفظ في معنى واحد وليس استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، لكي يقال أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز، وهذا ما ذكره بقوله: (والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلّا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا أنّه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل: مثلا جئني بعينين أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية والعين الباكية، والتثنية والجمع في الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها مع أنّه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيئتهما إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه استعمالهما في معنى واحد كما إذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى).

ثم استدرك المصنف: أنّه لو أريد من «عينين» فردان من الذهب وفردان من الفضة كان الاستعمال من استعمال اللفظ الواحد في المعنيين؛ ولكن كان مجازا على مذهب صاحب المعالم، إذ كان معنى عين بزعمه الماهية بقيد الوحدة؛ كذلك معنى عينين أمران بقيد الوحدة، ، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد

يجدي في ذلك أصلا، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضا، ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة).

س: ما هو الفرق بين المفرد والتثنية؟

ج: **الفرق هو**: إنّ المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، والتثنية موضوعة لفردين من تلك الطبيعة المقيدة بالوحدة أي: فردين من الطبيعة أو لمعنيين مع تقيد كل من المعنيين بالوحدة حتى يكون معنى ـ عينين ـ العين الجارية الواحدة والعين الباكية الواحدة، أو فردين من الجارية أو الباكية.

فالاستعمال في الأكثر أي: أفراد أربعة بمعنى فردين من الجارية وفردين من الباكية يستدعي إلغاء قيد الوحدة، فيكون الاستعمال مجازا لا على نحو الحقيقة، كما توهمه صاحب المعالم، وهذا ما ذكره بقوله: (والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى).

س: ما هو التوهم عند بعضهم نظرا إلى الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطونا ـ سبعة أو سبعين ـ وهو يدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل التوهم**: إنّ امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ ينافي الأخبار الدالة على أن للقرآن بطونا ـ سبعة أو سبعين ـ لأنّ ظاهرها وقوع استعمال اللفظ في تلك البطون، وليس ذلك إلّا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو دليل على وقوعه، فضلا عن جوازه، هذا ما ذكره بقوله: (وهم ودفع: لعلك تتوهم أنّ الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه)

ج: **أجاب المصنف** بأنّ في تلك الأخبار احتمالين:

الأول: أن يراد منها إرادة هذه المعاني في أنفسها حال الاستعمال في المعنى الواحد، وليس أنّها مرادة من اللفظ، وهذا ما ذكره بقوله: (ولكنك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلا على أنّ إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها).

الثاني: أن المراد من البطون هي لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، وإن كانت تلك اللوازم المتعددة خفية؛ ولا تصل إليها أذهاننا لقصورها، وعليه لا يكون اللفظ مستعملا فيها لكي يقال باستعماله في أكثر من معنى واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها).

خلاصة رأي المصنف ﭬ:

لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلا، لأنّ حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ وجها وعنوانا للمعنى، فلا يمكن أن يجعل اللفظ الواحد وجها وعنوانا لمعنيين؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآليين، وإفناء اللفظ الواحد مرتين وهو محال عقلا.

الأمر الثالث عشر: المشتق

الأمر الأول: المراد بالمشتق

س: ما هو محل النزاع في المشتق؟

ج: لكي يتضح تحرير محل النزاع في مبحث المشتق نقول:

١ ـ لا إشكال في صحة إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا إطلاق حقيقيّ، كما إنّه لا إشكال في أن إطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل إطلاق مجازيّ، وإنّما النزاع والإشكال في إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقة؟

٢ ـ أن المراد بالحال هو حال النسبة والجري؛ لا الحال بمعنى: الزمان الحاضر المقابل للماضي والمستقبل كما سيأتي.

٣ ـ المشتق هو ما كان لكل واحد من مادته وهيئته وضع خاص مستقل، ويقابله الجامد: وهو ما كان لمجموع مادته وهيئته وضع واحد.

وكل المشتق والجامد على قسمين:

أمّا أقسام المشتق، الأول ما يكون موضوعا لمعنى يجري على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من أنحاء الاتصاف ويصدق عليها خارجا، مثل: إسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة مثلا.

القسم الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى لا يجري على الذات ولا يصدق عليها خارجا، كالأفعال جميعا، والمصادر المزيدة، بل المصادر المجردة بناء على القول الصحيح من اشتقاقها أيضا.

أما أقسام الجامد: فالقسم الأول منه: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن مقام الذات مثل الإنسان والحيوان والشجر ما شابهها.

القسم الثاني: ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات؛ مثل: عنوان «الزوج والرق والحر» وما شاكلها، لأنّ عنوان الزوجية والرقية والحرية خارج عن مقام ذات الزوج والرق والحر.

ومحل النزاع من هذه الأقسام الأربعة: القسم الأوّل من المشتق والقسم الثاني من الجامد لوجود الملاك فيهما وهو: كون الشيء جاريا على الذات المتلبسة بالمبدإ، وأن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه اختلفوا في أنّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها).

س: هل مطلق المشتقات النحوية من المشتق؟

ج: **المراد بالمشتق** هاهنا ما يكون جاريا على الذات سواء كان مشتقا باصطلاح النحاة أو جامدا.

فليس مطلق المشتقات النحوية من المشتق، لخروج الافعال والمصدر المزيد عن محل البحث، **فالمراد بالمشتق هو**: خصوص ما يجري من المشتقات على الذوات والمراد بالذوات هنا ليس الجوهر فقط؛ بل مطلق ما يقع موضوعا سواء كان جوهرا أو عرضا مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ، كالعالم مثلا؛ حيث يكون مفهومه منتزعا عن ذات من اتصف بالعلم؛ فيتحد معها نحو اتحاد بنحو الحلول كالحسن والقبح، والسواد والبياض وما شاكلها، فإنّ اتصاف الذوات بها واتحادها معها إنّما هو على نحو الحلول.

أو بنحو الانتزاع كالفوقية المنتزعة من الفوق؛ فإنّ اتصاف الذات بها إنّما هو على نحو الانتزاع، أو بنحو الصدور كأسم الفاعل كالضارب والآكل؛ فإنّ الفعل الصادر إن كان قائما بالفاعل كالأكل، يسمى إيجادا، وكذا اسماء المفعولين كقولنا: «زيد

مضروب»، والصفات المشبهات كقولنا: «زيد شريف»، وصيغ المبالغة كقولنا: «زيد ضراب» وأسماء الأزمنة كقولنا: هذا اليوم «مقتل زيد»، والأمكنة كقولنا: هذا المكان «مقتل زيد»، والآلات، كقولنا: هذا مفتاح، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّ المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ إو اتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين).

س: ما هو دليل القائلين بإختصاص البحث في المشتق في إسم الفاعل، وما ألحق به؟ وماهو جواب المصنف؟

ج: استدل المتوهم على الاختصاص بوجهين: **الأول**: التمثيل بإسم الفاعل في احتجاجاتهم كقولهم: (المشتق كاسم الفاعل ...).

الثاني: احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق إسم الفاعل دون اطلاق بقية الأسماء، فتخيّل أنّ التمثيل بإسم الفاعل وما ألحق به يستدعي اختصاص النزاع بالبعض.

وأجاب المصنف على هذا التوهم بأنّ ظاهر العنوانات هو العموم، ومجرد التمثيل ببعض المشتقات لا يصلح قرينة على الاختصاص بذلك البعض، والتمثيل ليس صالحا للاختصاص، لأنّه جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق من دون قصد الاختصاص، وهذا ما ذكر بقوله: (مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلّا التمثيل به وهو غير صالح، كما هو واضح).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب المعالم القائل بإختصاص المشتق بإسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة، وما يلحق بها؟

ج: **أجاب المصنف**: إنّ ما زعمه من الاتفاق على خروج سائر المشتقات عن محل النزاع ـ فينحصر النزاع قهرا في إسم الفاعل وما بمعناه ـ في غير محله إذ لا يختص النزاع بإسم الفاعل وما بمعناه، بل غير إسم الفاعل محل الخلاف أيضا، لأنّ الكلام في المسألة هو في مدلول الهيئة وأنّه هل تكون الصيغة موضوعة لخصوص حال التلبّس أو الأعم منه ومن حال الانقضاء مع قطع النظر عن مدلول المبادي (المادة)؟ فإنّ الاختلاف في مداليل المبادي لا يؤثر فيما هو مورد البحث هنا، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا وجه لما (زعمه بعض الأجلة[1] من الاختصاص بإسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها وخروج سائر الصفات) ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب الفصول الذي قال أنّ المشتق قد يطلق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوته كما يقال: هذا الدواء نافع لكذا، أو مضر، وشجرة كذا مثمرة، والنار محرقة إلى غير ذلك. وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ، أو بإتخاذه حرفة وصناعة؛ كالكاتب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك، ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكة والإتخاذ حرفة في الزمان الذي أطلق المشتق على الذات باعتباره؟

ج: إنّ البحث في المسألة هو في مدلول الهيئة، وأنّه هل تكون الصيغة موضوعة لخصوص حال التلبّس أو الأعم منه، والإختلاف نشأ عن الإختلاف في المبادي، فأنّ بعض المبادي مأخوذ بنحو الفعلية بمعنى أنّ إطلاقه الحقيقي هو ما كان بالفعل متلبّسا كالأكل والشرب والضرب والقيام وبعضها مأخوذ بنحو الشأنية كالنفع في الدواء، وبعضها مأخوذ بنحو الصناعة كالخياطة والنجارة، وحال انقضائه هو انصرافه من

---

(١) صاحب الفصول، الفصول: ٦٠، في المشتق.

تلك الصناعة، وبعضها الآخر مأخوذ بنحو الحرفة كالعطّار والبزّاز، وبعضها مأخوذ بنحو الملكة أي الكيفية الراسخة في النفس كالاجتهاد فما دامت الملكة موجودة يكون في حال التلبّس، وهذا الإختلاف لا يوجب الإختلاف فيما هو المهم في محلّ الكلام وهو النزاع في هيئة المشتقات، لا في مبادئ المشتقات، كما توهّمه صاحب الفصولﷺ، وهذا ما ذكره بقوله: (واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة حسب ما نشير إليه[١] لا يوجب تفاوتا في المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى).

س: ما هو الفرق بين المشتق الأصول والمشتق اللغوي؟

ج: الفرق: أنّ محل النزاع في المشتق الأصولي يعم بعض الجوامد عند النحاة، فالنحاة يرون أنّ الزوجية والحرية والرقية من الجوامد، والأصوليون يرونها من المشتقات؛ لأنّ المشتق باصطلاح الأصوليين هو مطلق ما كان مفهومه جاريا على الذات ومحمولا عليها، وبملاحظة اتصافها بعرض كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض المتأصلة التي لها حظّ من الوجود ولو في ضمن المعروض، أو بعرضي كالفوقية والتحتية والزوجية ونحو ذلك من الأمور الانتزاعية المحضة؛ التي ليس لها حظّ من الوجود إلّا لمنشا انتزاعها، بل هي أمور اعتبارية يعتبرها العقلاء أو الشارع.

وإن أبيت ومنعت عن تسمية مثل الزوج والزوجة والرق والحر بالمشتق؛ **وقلت:** باختصاص النزاع بالمشتق باصطلاح النحاة كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق، فنقول: إنّ هذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع، وإن لم يشملها لفظ المشتق، كما يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد ـ محل النزاع ـ حيث يوجد شاهدان **الأول**: ما

(١) سيأتي من تفصيل الكلام في الأمر الرابع.

ذكره صاحب الإيضاح. والثاني عن المسالك، ففي الإيضاح قال في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة.

وتوضيحه يتوقف على مقدمة، وهي: أنّ من موجبات الحرمة الأبدية عنوان أمّ الزوجة من دون فرق بين كون الأم سببية أو رضاعية لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، نقول : لتقريب دخول مثل الزوج والزوجة في محل النزاع ـ إنّه قد ابتنى بعض الأصحاب حرمة المرضعة الثانية على نزاع المشتق، فعلى القول بالأعم: تحرم. وعلى القول بخصوص حال التلبس: لا تحرم، لأنّ زوجته الصغيرة قد بطلت زوجيتها بالارتضاع من المرضعة الأولى، فصارت ابنة الزوجة المدخول بها، كما أنّ المرضعة الأولى صارت أمّ الزوجة، فلا إشكال في تحريمهما على الزوج؛ لأنّ كل من ابنة الزوجة وأمّها حرام قطعا.

والكلام في المرضعة الثانية فإنّ حرمتها على الزوج مبنيّة على وضع المشتق للأعم، لأنّ سبب حرمتها عليه هو صدق أم الزوجة عليها؛ فعلى القول بوضعه للأعم يصدق عليها أمّ الزوجة فتحرم. وأما على القول بوضعه لخصوص حال التلبس فلا تحرم، لصدق أمّ الزوجة عليها، بل يصدق عليها أمّ من كانت زوجة وقد انقضت زوجيته بالارتضاع من المرضعة الأولى، هذا مما لا إشكال فيه، وإنّما الكلام فيما إذا أرضعت الكبيرة الثانية للصغيرة فإن قلنا: بصدق المشتق ـ أي: الزوجة على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية تحرم الكبيرة الثانية؛ لأنّها برضاعها للصغيرة تكون أم الزوجة، وإن لم نقل بالصدق لم تحرم لأنّها لم ترضع الزوجة؛ وإنّما أرضعت أجنبية، فلا تكون أمّ زوجته حتى تحرم، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات ومنتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامدا كالزوج والزوجة والرق والحر، وإن أبيت إلّا عن اختصاص

النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع.

كما يشهد به ما (عن الإيضاح[1] في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أم زوجته لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا) وما (عن المسالك[2] في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق).

فعلى ما تقدم من شمول النزاع لبعض الجوامد كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، سواء جامدا كان أو مشتقا، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات، أي: لم تكن تلك الصفات من الذاتي في «باب الإيساغوجي» كالجنس والفصل والنوع، ولا من الذاتي في «باب البرهان» كالمحمول الذي ينتزع عن نفس الذات بلا ضم ضميمة مثل إمكان الممكن، لخروجهما عن هذا البحث لانتفاء الموضوع بانتفائه في «ذاتي باب الإيساغوجي»، وامتناع ارتفاع الذاتي البرهاني الذي هو من لوازم الذات مع بقاء الملزوم أعني: الذات كما هو المقصود في باب المشتق.

وكلما كان مفهومه منتزعا عن الذات كان محل النزاع وإن كان جامدا باصطلاح النحاة؛ إذ الملاك في المشتق في محل الكلام أن يكون جاريا على الذات، وأن يكون خارجا عنها، وهذا الملاك موجود في بعض الجوامد باصطلاح النحاة كالزوجية والحرية ونحوهما، وهذا ما ذكره بقوله: (فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كانت عرضا أو عرضيا كالزوجية

---

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢، أحكام الرضاع.

(٢) المسالك: ١/ ٣٧٩، كتاب النكاح.

والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والإضافات كان محل النزاع وإن كان جامدا، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها).

خلاصة رأي المصنف ﷺ:

١ ـ محل النزاع هو في إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ.

٢ ـ المراد بالمشتق ما يكون جاريا على الذات سواء كان مشتقا عند النحاة أو جامدا.

٣ ـ لا وجه لتخصيص صاحب الفصول محل النزاع بإسم الفاعل وما بمعناه؛ إلّا تمثيلهم بإسم الفاعل، واحتجاج البعض بإطلاق اسم الفاعل على الأعم؛ دون إطلاق بقية الأسماء.

إلّا إنّ الأول لا يدل على الاختصاص، لأنه من باب المثال بإسم الفاعل، وذكر بعض مصاديق المشتق. وكذلك ذكر إسم الفاعل في مقام الاحتجاج لا يدل على الاختصاص.

٤ ـ لو قيل باختصاص النزاع بالمشتق باصطلاح النحاة ـ كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق ـ فهذا القسم من الجوامد أي: الزوج والزوجة مثلا داخل في محل النزاع.

الأمر الثاني: جريان النزاع في أسماء الزمان

س: ما هو إشكال صاحب الفصول على عدم دخول أسماء الزمان في محل النزاع في المشتق؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** عدم إمكان جريان النزاع في إسم الزمان، لأنّ الذات فيه ـ وهو الزمان ـ لا تبقى بعد انقضاء المبدأ، فلا يتصور وجود ذات انقضى عنها التلبس

بالمبدإ، لكي يقال: إن اسم الزمان حقيقة فيها أو مجاز، لوجود فرق واضح بين القاتل والمقتل بمعنى زمان القتل، فإنّ الذات في الأول هو الشخص ـ القائل ـ وهو باق بعد انقضاء المبدأ وهو القتل، بخلاف الثاني ـ المقتل بمعنى اسم الزمان ـ فإنّ الذات فيه هو نفس زمان وقوع القتل وهو ينقضي ويتصرم بانقضاء القتل، فكيف يعقل بقاؤه لكي يقال: إنّ اطلاق المقتل عليه هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟

وأما إطلاق إسم الزمان في بعض الموارد، كإطلاق مقتل الحسينعليه السلام على يوم العاشر من المحرم؛ فلا إشكال أنّه من باب التجوز والعناية، وهذا ما ذكره بقوله: (قد عرفت أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلّا أنّه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأنّ الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعم المتلبس به في المضي).

قد **أجاب المصنف** عن الإشكال المذكور بوجهين:

الوجه الأول: وهو الجواب الحلي، وهو يتوقف مقدمة، وهي: أنّ النزاع في المشتق يتصور على قسمين:

أحدهما: في مفهوم المشتق.

وثانيهما: في مصداقه، والحق أنّ النزاع إنّما هو في مفهوم المشتق وليس في مصداقه.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: أنّ الإشكال المتقدم مبني على كون النزاع في المصداق؛ لأنّه حينئذ لا يتصور النزاع في وضع إسم الزمان للأعم، لأنّه ليس له إلّا فرد واحد وهو المتلبس بالمبدإ، ولا يعقل أن تكون له أفراد ثلاثة ـ فرد تلبس بالمبدأ، وفرد انقضائي عنه التلبس، وفرد استقبالي ـ لكي يقال: إنّه حقيقة في الفرد المتلبس، أو في الأعم منه ومن الفرد الذي انقضى، فحصر مصداق الزمان في الفرد المتلبس مستلزم لخروجه عن نزاع المشتق.

وهذا بخلاف ما إذا كان مورد البحث في المشتق هو المفهوم؛ فحينئذ لا مانع من جريان النزاع في اسم الزمان كبقية المشتقات. فيقال: هل الموضوع له فيه هو مفهوم عام شامل للمتلبس والمنقضي أم لا؟ وانحصاره في فرد لا يمنع عن جريان النزاع فيه، لأنّ البحث في المفهوم لا ينظر فيه إلى المصاديق، فلا يكون انحصاره في فرد أو عدم تحقق المصداق موجبا لنفي صحة النزاع في المفهوم من جهة سعته وضيقه،ولذا وقع الخلاف في لفظ الجلالة من حيث كونه علما، كما نسب إلى المشهور أو موضوعا لمعنى كلي عام وانحصر في الخارج بفرد واحد كما نسب إلى غير المشهور، وهذا ما ذكره بقوله: (ويمكن حل الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة).

الوجه الثاني: وهو الجواب بالنقض، أي وجود نظير إسم الزمان في انحصار المفهوم الكلي في فرد واحد من قبيل كلمة (الواجب) التي مما لا خلاف في كونه موضوعا لمعنى كلي عام مع كونه منحصرا فيه تعالى، فهو ليس كلفظ الجلالة محل خلاف -كما تقدم- فكلمة الواجب موضوعة للمعنى الجامع مع استحالة سائر أفراده غير ذاته تعالى. فكما أنّ انحصار الواجب في فرد واحد غير مانع عن وضع لفظ الواجب للجامع؛ فكذلك إسم الزمان انحصار مفهومه في فرد واحد في الخارج غير مانع عن وضعه للجامع، فلا مانع من وضع اللفظ للمفهوم الكلي الذي ينحصر في الخارج في فرد واحد؛ سواء كان غير ذلك الفرد ممتنعا كمفهوم الواجب الوجود، أو ممكنا كمفهوم الشمس مثلا، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى).

الأمر الثالث: خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع

س: ما هو دليل المصنف على خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن محل النزاع في المشتق؟

عقد هذا الأمر لبيان خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع في المشتق، وكلي يتضح لابد من مقدمة وهي: تقدم أنّ المراد بالمشتق في المقام هو الوصف الجاري على الذات، والذي يصح حمله عليها دون ما لا يصح.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: أنّ الأفعال والمصادر تخرج عن محل النزاع، لأنّ الملاك في المشتق المبحوث عنه في المقام هو ما يجري على الذات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدإ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، وهذا الملاك لا ينطبق على الأفعال والمصادر لعدم جريانهما على الذوات.

أمّا المصادر المزيد فيها، فلأنّها تدل على مبادئ الاشتقاق، وسيأتي أنّ المبادي آبية عن الحمل على الذات ـ وهذه العلّة مشتركة بين المصادر المجردة والمصادر المزيد فيها، وإن قيده المصنف بالمزيد فيها ـ فلا يقال: زيد إكرام، أو زيد ضرب.

وأما الأفعال: فلأنّها بمادتها تدل على المبادئ المغايرة للذوات، وبهيئتها وضعت للدلالة على نسبة المبادئ إلى الذوات وقيامها بها على أنحائها المختلفة باختلاف الأفعال، فالفعل الماضي يدل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، والفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبة، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة، ومن الواضح أنّ معانيها هذه تأبى عن الحمل على الذوات، لأنّ هذه المعاني مباينة لها، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات ضرورة أنّ المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها كما لا يخفى، وأنّ الأفعال إنّما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها).

إزاحة شبهة [عدم دلالة الفعل على الزمان]

س: ما هي الشبهة التي دعت البعض الى القول بدلالة الفعل على الزمان؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الشبهة هي**: إنّ الفعل عند المشهور يدل بالدّلالة التضمّنية على الزمان واشتهر في تعريفه ـ الفعل ـ بإقترانه بالزمان، وجعلوه الفارق بين الإسم والفعل وأصبح من المسلّمات.

وأجاب المصنف: بأنّ الفعل بجميع أقسامه لا يدل على الزمان.

وتوضيحه: إنّ الأفعال الطلبية وهي الأمر والنهي والاستفهام والترجي واضحة في عدم دلالتها على الزمان، لأنّ المادة تدلّ على الحدث الخاصّ، والهيئة على النسبة الإنشائية الإيقاعية، غايته أنّ الإنشاء من الزمانيات ويكون الزمان من لوازمه، وكذلك المكان، فكما أنّ المكان لم يكن داخلا في مفهوم الفعل، كذلك الزمان لم يكن داخلا، أمّا الأفعال الخبرية فكذلك لا تدل على الزمان بالوجه المذكور، نعم طبيعة الأفعال زمانية وهي تقتضي أن يكون الزمان ظرفا لها كسائر الموجودات ما عدا الباري تعالى، فالزمان والمكان لم يكونا داخلان في مدلول الفعل.

بل يمكن منع دلالة الماضي والمضارع على الزمان وضعا، وإنّما يدلان عليه بالإطلاق إذا تمت فيه مقدمات الحكمة، كما إذا أسند الى زماني، وأمّا إذا أسند الى غير زماني كقولك: كان اللهّ عليما حكيما، أو لم تتم فيه مقدمات الحكمة كقولك: يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيّام، فلا دلالة فيه أصلا.

والذي يشهد على عدم دلالة الفعل على الزمان وضعا إنّه إذا اسند الى نفس الزمان كقولك: فسد الزمان، أو خلق اللهّ الزمان أو اسند الى المجرد مثل: علم اللهّ على القول بدلالته عليه يكون مجازا أو مجرّدا عن الزمان، وأنّه من إطلاق اللفظ الموضوع للكل في الجزء، وهذا ما ذكره بقوله: (قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه، وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل

على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات).

س: ما هو استدراك المصنف على عدم دلالة الفعل على الزمان؟

ج: **ذكر في هذا الاستدراك**: إنّه لا مانع من الالتزام بدلالة الفعل على الزمان لا بالدلالة التضمنية التي عليها مشهور النحويين، بل بالدلالة الالتزامية بشرطين:

الأول: أن لا يكون الفاعل نفس الزمان.

والثاني: أن يكون من الزمانيات، بأنّ لا يكن من المجردات، والوجه فيه: إنّ في كلّ من الماضي والمضارع خصوصية تستلزم الزمان، أمّا الماضي فإنّه يدل على تحقّق النسبة، وأمّا فعل المضارع فأنّه يدل على ترقب وقوع النسبة، والترقّب والتحقق يستلزمان الزمان طبعا، والمدلول المطابقي فيهما هو النسبة الصدورية والتلبس من دون دلالة على الزمان.

ثم ذكر المصنف مؤيدين لما ذكر من بطلان قول النحويين بكون الزمان جزء مدلول الفعل: المؤيد الأول ما ذكروه من أنّ فعل المضارع مشترك بين الحال والاستقبال اشتراك معنويّ، وهو يتنافي مع القول بدلالة الفعل على الزمان، لأنّه لا معنى للاشتراك المعنوي إلّا إذا كان فعل المضارع موضوعا لمفهوم جامع للزمانين بنحو يصح أن ينطبق على كل من الزمانين، وليس هناك ما يمكن أن يكون جامعا إلّا مفهوم الزمان، إذ لا يعقل أن يكون مصداقه الزمان جامعا لهما، مع أنّ مرادهم بالزمان الّذي يكون مقترنا به الفعل هو مصداق الزمان لا مفهومه، فلا يمكن الجمع بين هذين القولين ـ أي كون مصداق الزمان مأخوذا في مفهوم الفعل وكون المضارع مشتركا معنويّا بين الحال والاستقبال ـ إلّا بأن يكون المراد من اقتران الفعل بالزمان هو: أن يكون مقترنا بخصوصية تستلزم الزمان أي يصح انطباق فعل المضارع على كلّ من

الزمانين من دون أن يكون ذلك جزء لمفهومه، فيكون حاله حال إسم الفاعل من أنّه يكون له معنى يصح انطباقه على كل واحد من الأزمنة الثلاثة مع عدم كون الزمان دخيلا في مفهومه بالاتفاق.

والسبب في جعله مؤيّدا لا دليلا هو مضافا الى أنّ القول بالاشتراك المعنوي في فعل المضارع وإن كان عليه أكثرهم، إلّا أنّه ليس ممّا اتفقوا عليه.

والمؤيّد الثاني لإثبات بطلان قول النحويين: هو إنّه قد يستعمل الفعل الماضي، من دون دلالته على الزمان الماضي حقيقة، بل هو مستقبل حقيقة وماضيا بالإضافة مثل: (يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيّام) كما يستعمل المضارع وهو لا يدل على أحد الزمانين حقيقة، بل هو ماضي في الحقيقة مثل: جاء زيد في زمان كذا وهو يضرب عمرا في ذاك الوقت أو بعده، والسبب في جعله مؤيدا هو لإمكان أن يكون مقصودهم الدلالة على الزمان الأعم من الحقيقي والإضافي، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات ويؤيده أنّ المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال ولا معنى له إلّا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلّا أنّه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أنّ الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربما يؤيد ذلك أنّ الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة وفي المضارع ماضيا كذلك، وإنّما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام، وقوله جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى فتأمل جيد).

س: ما الفرق بين الإسم والحرف في بحث المشتق؟

ج: المصنف كرر البحث في المعنى الحرفي في المقام مع إضافة شيء يسير استطرادا للكلام في معنى الفعل بعد بيان خروج الأفعال عن محلّ النزاع في المشتق، فيكون استطرادا في استطراد لكي يتمّ به البحث عن أقسام الكلمة.

ومن المعلوم أنّ المشهور بين الأعلام أنّ الحرف يختلف في معناه عن الإسم، لأنّ القيام بالغير مأخوذ في مفهوم الحرف؛ لأنّ هذا اللحاظ يجعل المعنى جزئيا، فيختلف معناه عن الإسم، لكن تقدم أنّ لحاظ عدم الاستقلال بالمفهومية لم يكن مأخوذا في مفهوم الحرف، كما إنّ لحاظ الاستقلال بالمفهومية لم يكن مأخوذا في مفهوم الإسم، فلا فرق بين الإسم والحرف بحسب المعنى.

فالحرف يختلف عن الإسم في كيفية الاستعمال، لأنّ الحرف وضع ليستعمل في معناه إذا اريد منه المعنى قائما بالغير وغير مستقل، أمّا الإسم فقد وضع ليستعمل في معناه مستقلا واريد منه أن يكون قائما بنفسه، من دون أن يكون لحاظ الآلية في الحرف ولحاظ الاستقلالية في الإسم داخلا في المعنى المستعمل فيه لكي يكون المعنى جزئيا، نعم اللحاظ معتبر في الاستعمال، فيكون المعنى في كليهما كليا طبيعيا يصدق على كثيرين، وعلى هذا لو استعمل لفظة (الابتداء) في المعنى الآلي ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي لم يكن مجازا واستعمالا للفظ في غير ما وضع له، نعم يكون استعمالا في غير ما وضع له بمعنى استعمل على خلاف ما قرّره الواضع حين الوضع من دون أن يكون المعنى مقيّدا باللحاظ الآلي أو الاستقلالي لكي يكون موجودا جزئيا ذهنيا وكليّا عقليا (باصطلاح المصنف)، لأنّ الشيء مطلقا ذهنيا كان أو خارجيّا ما لم يتشخص لم يوجد، فالموجودات الخارجية أو الذهنية كلّها جزئية، فإذا كان لحاظ الآلية جزء المعنى في الحرف لا بدّ أن يكون لحاظ الاستقلالية جزء معنى الإسم ويكون المعنى فيهما جزئيا ذهنيا، فلا يمكن انطباقه على الخارج، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا بأس بصرف عنان

الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام.

فاعلم أنّه وإن اشتهر بين الأعلام أن الحرف ما دل على معنى في غيره وقد بيناه في الفوائد[1] بما لا مزيد عليه، إلّا أنّك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه وبين الإسم بحسب المعنى وأنه فيهما ما لم يلاحظ فيه الاستقلال بالمفهومية ولا عدم الاستقلال بها، وإنّما الفرق هو أنّه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها إنّما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلي ولفظة من في المعنى الاستقلالي لمّا كان مجازا واستعمالا له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين ومقيدا باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي وإن كان بملاحظة أنّ لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصا بخلاف ما عداه فإنه عام).

س: ما هو الدليل على عدم أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الحرفي؟

بعد أن تبين أنّ اللحاظ الآلي أو الاستقلالي من شؤون الاستعمال من غير أن يكون دخيلا في المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، نتعرض للدليل، وهو لو أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الحرفي للزم محذورين:

المحذور الأول: النقض بالإسم، لأنّ معناه ملحوظ استقلالا من دون أن يكون اللحاظ جزء للمعنى الموضوع له، والحال في الإسم والحرف على نحو واحد؛ فإمّا أن

---

(١) حاشية فرائد الأصول، كتاب الفوائد: ٣٠٥.

يكون اللحاظ فيهما –الإسم والحرف ـ جزء المعنى فيكون المعنى في الجميع جزئيا، أو لا يكون جزء المعنى فيكون المعنى في الجميع كليّا، والتفريق بينهما هو الاشتباه والخلط، والصحيح: هو إنّ قصد الآلية في الحرف وقصد الاستقلالية في الإسم ليس ممّا يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه، بل هو معتبر في الاستعمال، **وهذا ما ذكره بقوله: (وليت شعري** إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له وهل يكون ذلك إلّا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال فلم لا يكون فيها كذلك).

المحذور الثاني: لو كان قصد الآلية دخيل في معنى الحرف للزم أن لا ينطبق المعنى الحرفي على الخارجي، لأنّه بناء على دخل اللحاظ في المفهوم وهو قيد عقلي لا موطن له إلّا العقل فيكون المعنى موجودا ذهنيا وكليا عقليا، وهو غير قابل للانطباق على الخارج، فإذا وقع الحرف عقيب أمر امتنع امتثاله كما إنّ السير والبصرة والكوفة في (سرت من البصرة الى الكوفة) لا يصدق على السير والبصرة والكوفة؛ لأنّها مقيدة بالقصد فتصير ذهنيا ويستحيل انطباقها على الخارج، **وهذا ما ذكره بقوله: (كيف** وإلّا لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن فالسير والبصرة والكوفة في سرت من البصرة إلى الكوفة لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة لتقيدها بما اعتبر فيه القصد ف تصير عقلية فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجية).

س: ما هي النتائج المترتبة على التحقيق حول المعنى الحرفي؟

ج: تبيّن مما تقدم أنّ المعنى بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي كلي عقلي في غير الأعلام الشخصية، أمّا في الأعلام الشخصية فمعناها جزئي وبما هو هو أي بلا أحد اللحاظين كلّي طبيعي أو جزئي خارجي،

والتحقيق الّذي أضافه المصنف في المقام هو:

١ ـ دفع التنافي بين الجزئية والصدق على الكثيرين فيهما، لأنّ في الحرف اعتباران:

الأول: إنّ المعنى في نفسه يكون كليّا طبيعيا يصدق على كثيرين، لأنّه لا فرق بين الابتداء الذي هو مدلول كلمة (الابتداء) وبين ما هو مدلول كلمة (من).

الثاني: لحاظ الحرف في الذهن آليا ويصير جزئيا ذهنيا؛ لأنّ الشيء سواء كان خارجيا أو ذهنيا ما لم يتشخص لم يوجد وهذان الاعتباران موجودان في الإسم أيضا، فإشكال اجتماع الضدين أي كون المعنى كليّا طبيعيا وفي نفس الحال يكون جزئيا ذهنيا يكون مشتركا في الإسم والحرف.

ودفع هذا التنافي نقول: إنّ اللحاظ في الذهن يكون من شؤون الاستعمال وليس جزء للمعنى الموضوع له لكي يلزم اجتماع الضدّين، وبهذا يتضح التوفيق بين جزئية المعنى فيهما وكليته والصدق على الكثيرين فيهما أيضا، فلا تنافي بين كون المعنى كليا عقليا وجزئيا ذهنيا، فإنّه كلي عقلي نظرا إلى نفس لحاظ النفس وتصورها آلية المعنى أو استقلاليته، فيكون المعنى مقيّدا باعتبار كونه مقيدا بأمر ذهنيّ وهو لحاظ الآلية والاستقلالية، وجزئي ذهني باعتبار كونه موجودا في الذهن بتصور النفس، ولا منافاة بينهما لأجل تعدد الاعتبار.

فالمتحصل من الجميع: أنّه لا منافاة بين كون المعنى كليا طبيعيا، وكليا عقليا، وجزئيا ذهنيا؛ لأجل تعدد الاعتبار، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**و بما حققناه** يوفق بين جزئية المعنى الحرفي، بل الإسمي والصدق على الكثيرين وأنّ الجزئية باعتبار تقيد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا وكليته بلحاظ نفس المعنى).

٢ ـ شمول إشكال امتناع الصدق على الخارجيات للإسم

حيث أنّه بلحاظ تقيّد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليّا يكون جزئيا وبلحاظ نفس المعنى من جهة أنّ اللحاظ لم يكن جزء المعنى يكون كليّا وهذا لم يكن مختصا بالحرف بل هو جار في الإسم أيضا، وقد عرفت ما هو الصحيح في المعنى الحرفي، فلا إشكال حتّى يحتاج الى الدفع، وهذا ما ذكره بقوله: (...ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحروف، بل يعم غيره، فتأمل في المقام فإنه دقيق

ومزال الأقدام للأعلام وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والإفادة)

الأمر الرابع: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافا في الهيئة

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو دفع توهم التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني، وملخصه: أنّ المبدأ إن كان من قبيل الملكة والصناعة والحرفة فكانت هيئة المشتق موضوعة للأعم؛ لأنّ إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ على نحو الحقيقة، وأما ما كان من قبيل الأفعال الخارجية كالأكل والشرب والضرب ونحوها فهي موضوعة لخصوص المتلبس بالمبدإ؛ لأنّ إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ على نحو المجاز.

ودفع المصنف هذا التوهم: بأنّ البحث في المشتق هو في مدلول الهيئة كما تقدم، والاختلاف المذكور ناش من الاختلاف في المبادي الّتي هي مداليل المادّة، وهذا لا يوجب تفاوتا في مدلول الهيئة، فأنّ المبادي كما هو واضح تكون مختلفة، وهذا يوجب الاختلاف في التلبّس، ففي بعضها يكون حرفة، وحال تلبّسه هو البقاء على تلك الحرفة، وفي بعضها قوّة وملكة، وحال تلبّسه هو بقاء تلك الملكة، فما دام ملكة الاجتهاد باقية يكون المجتهد متلبّسا بالاجتهاد وإن كان نائما أو لم يقصد الاجتهاد، وهذا بخلاف ما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال كالأكل والشرب، فإنّ حال التلبس به هو حال الاشتغال بذلك الفعل، وهذا لا يوجب اختلافا في ما هو المبحوث عنه في المسأله بعد فرض أنّ البحث ليس في مدلول المادّة، بل البحث هو في مدلول الهيئة، والاختلاف في المبادي يوجب الاختلاف في التلبّس بحسب قصر الزمان وطوله، فحال الانقضاء فيما ذكر هو ما إذا ترك تلك الحرفة أو الصناعة أو زالت عنه تلك الملكة، ولهذا لو أطلق اللفظ في هذا الحال فإنّه بناء على الوضع للأخص يكون إطلاق المشتق عليه مجازا،

فالنزاع يكون جاريا في جميع المشتقات على الاختلاف في المبادي ولا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات.

فهذا الاختلاف لا يوجب تفاوتا بحسب الهيئة أصلا ولا في الجهة المبحوث عنها، لأنّ الاختلاف المذكور إنّما هو بسبب وضع المبدأ، أما الجهة المبحوث عنها فهي وضع الهيئة، فلا ربط لأحدهما بالآخر، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**أنّ** اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدإ في بعضها حرفة وصناعة وفي بعضها قوة وملكة وفي بعضها فعليا لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا ولا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى، غاية الأمر أنّه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به فعلا لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا إليه[1]).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

إنّ اختلاف المشتقات في المبادئ لا يوجب تفاوتا في الجهة المبحوث عنها، لأنّ الاختلاف المذكور إنّما هو بسبب وضع المبدأ، والجهة المبحوث عنها في وضع الهيئة. فلا ربط لأحدهما بالآخر.

---

(١) أشار اليه في الامر الأول.

الأمر الخامس: المراد بالحال في عنوان المسألة

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو بيان ما هو المراد من الحال في عنوان المسألة أي: في قولهم: هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدإ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدأ؟

ولكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة: وهي أنّ الحال في باب المشتق إنّما هو بمعنى: الزمان، والحال بهذا المعنى باعتبار ما أضيف إليه ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأول: حال النطق: وهو الزمان الذي يتفوه فيه الإنسان، وهو الزمان المتوسط بين الزمان الماضي، وبين الزمان المستقبل.

الثاني: حال التلبس: وهو الوقت الذي تتصف الذات بالمبدإ ويقوم المبدأ بها.

الثالث: حال الجري والنسبة الايقاعية إلى الذات: وهو الوقت الذي أراد المتكلم نسبة المبدأ إلى الذات فيه.

وإذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم: أنّه لا إشكال في كون المشتق حقيقة إن اتفقت هذه الأحوال الثلاث كقولنا: «زيد عالم الآن» مع كون زيد عالما حال النطق.

وأما مع الاختلاف فهناك احتمالان فيما هو الملاك في كون المشتق حقيقة:

الأول: اتفاق زمان الجري والنسبة مع زمان التلبس. **الثاني**: اتفاق زمان النطق مع زمان التلبس، والحق عند المصنف هو: اتفاق زمان الجري مع زمان التلبس، فإن اتفق زمانهما كان إطلاق المشتق على نحو الحقيقة سواء كان زمانهما ماضيا مثل: «زيد ضارب أمس» إذا جعل أمس قيدا لكل من التلبس والجري، أم كان مستقبلا مثل: «زيد ضارب غدا» إذا جعل ظرفا لكل من التلبس والجري معا.

وإن اختلف حال التلبس والجري: فإن اتحد زمان الجري والنطق، ولم يتحقق التلبس بعد بأن كان مستقبلا مثل: «زيد ضارب غدا» إذا جعل غد قيدا للتلبس فقط، دون الجري؛ كان استعمال المشتق مجازا بلا خلاف ولا إشكال.

وإن اتحد زمان الجري والنطق وقد تحقق التلبس في الزمان الماضي مثل: «زيد ضارب أمس» إذا جعل ـ أمس ـ قيدا للتلبس فقط دون الجري؛ فهو محل الخلاف، وإن استعماله هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟ فإن قلنا: بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدإ حال تلبسه به فهو مجاز، وإن قلنا: بوضعه للأعم من حال تلبسه وحال انقضائه فهو حقيقة.

إذن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس أي: زمانه؛ فحينئذ يكون جري المشتق على الذات بلحاظ حال التلبس حقيقة؛ سواء كان في الماضي أو المستقبل أو الحال، وإطلاقه على من يتلبس بالمبدإ في المستقبل مجاز، وعلى من انقضى عنه المبدأ محل للنزاع، **وهذا ما ذكره بقوله:** (أنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق، ضرورة أنّ مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في الأمس في المثال الأول ومتلبسا به في الغد في الثاني فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس وإن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف ولا ينافيه الاتفاق على أنّ مثل زيد ضارب غدا مجاز، فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الإطلاق والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجري والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس، وأنّه داخل في محل الخلاف والإشكال ولو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضا كان المثالان حقيقة.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فى ما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان في المضي أو الاستقبال، وإنّما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ التلبس في الاستقبال).

ثم ذكر المصنف مؤيدا لذلك: وهو أنّ النحاة اتفقوا على أنّ الإسم مشتقّا كان أو جامدا لا يدل على الزمان بخلاف الفعل ـ في نظرهم ـ وجعلوا هذا هو الفارق بين الكلمتين، كما اتفقوا على أنّ المشتق حقيقة في من تلبّس بالمبدإ في الحال، فلو كان المراد من الحال في العنوان حال النطق لما كان وجه للاتفاق الأوّل؛ لأنّ المشتق ـ وهو من الأسماء كما تقدم ـ يكون دالّا على زمان الحال المقابل للماضي والمستقبل، فيقع التنافي بين الاتفاقين ولا يمكن رفعه إلّا إذا قلنا: بأنّ المراد من الحال هو حال التلبّس، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**ويؤيد ذلك** اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الإسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال، ضرورة أنّ المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل: بأنّ مثل: زيد ضارب غدا يكون مجازا عندهم بالاتفاق ممّا يكون التلبّس فيه بعد زمان النطق، مع أنّ لازم ما ذكر أنّه لو اتّحد زمان الجري والتلبس لا بدّ وأن يكون حقيقة؟ وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند إطلاقه وادعي أنّه الظاهر في المشتقات إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة).

ج: اتفاقهم على المجازية في المثال، لأنّ الجري والنسبة بمقتضى الإطلاق يكون حال النطق، الغد في قولنا: «زيد ضارب غدا» قيد للتلبس فقط، فيكون مجازا بالاتفاق، وأمّا إذا كان متّحدا مع حال التلبّس كان حقيقة بالاتفاق، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**لأنّا نقول: هذا الانسباق** وإن كان مما لا ينكر، إلّا أنّهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينة منه).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّه كيف يمكن اتفاق النحاة على عدم دلالة الإسم على الزمان مع اتفاقهم على أنّ اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل وإن كان بمعنى الماضي لا يعمل؟ فإنّ الاتفاقين متنافيان؟

ج: لا تنافي بين الاتفاقين؛ لأنّهم يقولون بعدم دلالة الفعل على الزمان وضعا وإنّ إسم الفاعل إذا دلّ على الحال أو المستقبل مع القرينة مثل: زيد ضارب عمرا الآن أو غدا، وإنّه إذا دلّ مع القرينة على الماضي مثل: زيد ضارب عمرو أمس، لا يعمل عمل الفعل.

ويؤيد عدم دلالة الإسم على الزمان هو إنّهم اتفقوا على أنّ المشتق مجاز في الاستقبال، إذ لو كان المشتق دالّا على الزمان لما كان لهذا الاتفاق وجه، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولا ينافيه اشتراط العمل** في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال، ضرورة إنّ المراد الدّلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد اتّفقوا على كونه مجازا في الاستقبال؟).

س: ما هو الإشكال على إرادة حال التلبّس من الحال في العنوان؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ الظاهر من كلمة (الحال) عند الإطلاق حال النطق المقابل لزماني الماضي والمستقبل، وهذا هو المتبادر عند الإطلاق في مثل: افعل هذا العمل في الحال، بل هذا هو الظاهر في المشتقات لانصرافها الى ذلك عند الإطلاق، فتقول: فلان زوج فلانة، فإنّ الإطلاق ينصرف الى كونه زوجا بالفعل ولو بمعونة مقدّمات الحكمة، فإنّ إرادة حال التلبس يحتاج الى بيان؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال:** يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند إطلاقه وادعي أنّه الظاهر في المشتقات إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة).

وأجاب المصنف على هذا التوهم بأنّ تبادر حال النطق من لفظه مسلّم، إلّا أنّه لا يثبت به الوضع؛ لأنّه ناش من الإطلاق ومقدمات الحكمة، فهذا ينفع لتعيين المراد عند الإطلاق، وهذا لا كلام فيه، وإنّما البحث عن تعيين الموضوع له، وهذا لا يثبته كما تقدم في التبادر، فأنّ ما يثبت به الوضع هو التبادر الناشي من حاقّ اللفظ، **وهذا ما ذكره بقوله: (لأنا نقول: هذا الانسباق** وإن كان مما لا ينكر، إلّا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينة منه).

خلاصة رأي المصنف قدس سره

المراد بالحال هو حال التلبس لا حال النطق.

الأمر السادس: [عدم أصل لفظي في مسألة المشتق]

س: هل يوجد أصل لفظي لتعيين أنّ المشتق لحال التلبس أم الأعم؟

ج: الكلام تارة يكون في الأصل اللفظي وإنّ اللفظ يكون موضوعا لأيّ واحد من الاحتمالين في المسألة الأصولية، وأخرى يكون فيما: يقتضيه الأصل العملي في المسألة الفرعية.

أما الأصل اللفظي فقد **ذكر المصنف**: إنّه لا أصل هنا يعيّن كل من الاحتمالين؛ لأنّ كل من الخصوصيتين أمر مسبوق بالعدم يحتاج الى تعيين، ولا قرينة يثبت أحدهما، **وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (سادسها**: إنّه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشك).

س: ما هو جواب المصنف لما يقال: بإمكان إثبات الوضع للأعمّ بأصالة عدم ملاحظة الخصوصية ـ أي خصوصية التلبّس ـ لأنّ الوضع للأعم وإن لم يكن أثرا شرعيّا له، بل هو من لوازمه العقلية، لكن لا مانع من الأخذ باللازم العقلي بهذا الأصل، لأنّ الاصول اللفظية من الإمارات ومثبتاتها تكون حجّة؟

ج: أورد المصنف على هذا الأصل بإيرادين، **الأول**: إنّ أصالة عدم ملاحظة الخصوص معارض بأصالة عدم ملاحظة العموم، فيتعارضان ويتساقطان، **الثاني**: إنّ الاصول اللفظية تكون حجة في تعيين مراد المتكلم مع فرض العلم بالوضع، وفي فرض العكس ـ كما هو في محلّ الكلام ـ فلا دليل على جريانها، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأصالة عدم ملاحظة** الخصوصية مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له).

س: ما هو الوجه الأخر لترجيح القول بالوضع للأعمّ في المشتق؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **ملخص هذا الوجه**: إنّ لازم القول بالوضع للأعم هو: أنّ وضع المشتق يكون على نحو المشترك المعنوي، كما إنّ لازم القول بالوضع لخصوص المتلبّس هو أن يكون استعماله في المنقضي مجازا، وعند دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز هو ترجيح الأول، لأنّ وضع المشتقات هو وضع أسماء الأجناس يكون الوضع عاما والموضوع له عاما، كما تقدم، والغالب في أسماء الأجناس هو كون وضعها على نحو المشترك المعنوي، والظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب، فبأصالة الغلبة يثبت الوضع للأعم.

وأجاب المصنف بجوابين:

الأول: الغلبة ممنوعة، فالصغرى ممنوعة، لأنّه لا نسلّم أكثرية المشترك المعنوي من الحقيقة والمجاز.

الجواب الثاني: على فرض ثبوت الغلبة، لكنّ حجيتها ممنوعة، لأنّ الأصل عدم حجية الظن، وغاية ما تفيده الغلبة الظن وهو ليس بحجة، فالكبرى ممنوعة، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وأما ترجيح الاشتراك** المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما، لأجل الغلبة، فممنوع لمنع الغلبة أولا ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانيا).

س: ما هو الأصل في المسألة الفقهية بعد فرض عدم وجود أصل لفظي في المشتق؟

ج: **ذكر المصنف**: لا يوجد أصل عملي موحّد جار في جميع الموارد، بل يختلف بحسب الموارد، فمثلا إذا قال المولى: أكرم كل عالم، والمفروض أنّ زيدا صار جاهلا بعد ما كان عالما، فإن كان صدور الحكم بعد انقضاء المبدأ وبعد صيرورته جاهلا، فالأصل هو: البراءة عن وجوب إكرامه وإن كان قبل انقضاء المبدأ عنه يستصحب وجوب إكرامه، لأنّ العرف يرى بقاء الموضوع وأنّ صيرورته جاهلا يكون من قبيل تبدّل الحالات، هذا إذا كان المراد الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، وإن أراد

الاستصحاب في الشبهة الحكمية، فهو البراءة، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الأصل العملي** فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل أكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء).

س: ما هي الأقوال في وضع المشتق، وهل هو لحال التلبس أم للأعم؟ وما هو منشأ الإختلاف بينهما؟

ج: الأقوال في المسألة كثيرة، إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدّمين وهو الوضع لخصوص المتلبّس وهو ما عليه الأشاعرة، والوضع للأعم من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ عند المعتزلة، وقد ذهب متأخري الأصحاب الى الأول، وهو الصحيح، وذهب متقدّميهم الى الثاني. وسائر الأقوال حدثت عند المتأخرين، وهي التفاصيل في المسألة كما سيأتي التعرّض لبعضها.

و قد ذكر أنّ الأقوال ناشئة من منشأين:

المنشأ الأوّل: اختلاف المبادي من حيث الفعلية والشأنية والملكة على ما تقدّم، فقد صار ذلك سببا للقول ببعض التفاصيل في المسألة، وتقدم أنّ الاختلاف في المبادي لا يوجب الاختلاف في المسألة بعد فرض أنّ الكلام في وضع هيئة المشتق.

المنشأ الثاني: اختلاف الأحوال الطارئة على المشتق ككونه محكوما عليه أو به، **وهذا ما ذكره بقوله: (فإذا عرفت ما تلونا** عليكن فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال وقد مرت الإشارة[1] إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده).

---

(١) تقدم في الأمر الرابع.

س: ما هو مختار المصنف في الوضع للمشتق؟ وما هو دليله؟

ج: اختار المصنف اعتبار التلبس في الحال، واستدل له بما يلي:

الدليل الأوّل: تبادر خصوص المتلبّس بالمبدإ في الحال، فإذا قال المولى لعبده: «ادخل السوق، واضرب كل قائم فيه، وأعط درهما لكل قاعد»، فيتبادر خصوص القائم فعلا، وخصوص القاعد فعلا حين دخوله في السوق. والتبادر أمارة الحقيقة، **وهذا ما ذكره بقوله: (ويدل عليه**: تبادر خصوص المتلبّس بالمبدإ في الحال).

الدليل الثاني: صحة سلب المشتق بماله من المعنى عن الذات من دون حاجة الى إضافة قيد، فيقال لمن كان عالما ثم صار جاهلا: أنّه ليس بعالم، كما يصح السلب عمّن يتلبس به مستقبلا، وهو علامة الوضع، **وهذا ما ذكره بقوله: (وصحة السّلب مطلقا** عمّا انقضى عنه كالمتلبّس به في الاستقبال، وذلك لوضوح أنّ مثل: القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبّسا بالمبادي وإن كان متلبّسا بها قبل الجري والانتساب ويصح سلبها عنه).

ثم ذكر المصنف شاهدا على ذلك: وهو لا شكّ في صحّة حمل الصفة الحالية على الذات مع أنّها مضادّة مع الصفة السابقة، فيصح أن يقال لزيد الّذي كان قائما: أنّه قاعد، فإذا صحّ أن يقال له قائم أيضا باعتبار كونه قائما سابقا لزم اجتماع الضدين، أي التضاد بين القاعد والقائم والضارب وغيره والعالم والجاهل بحسب ما لهما من المعنى المرتكز في أعلى وضوح والضّدان أو النقيضان لا يجتمعان، **وهذا ما ذكره بقوله: (كيف وما يضادها** بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى).

الدليل الثالث: حيث قال المصنف يمكن أن يقرر التضاد ـ في الشاهد المتقدم ـ دليلا آخر في قبال الدليلين السابقين ـ كما في البدائع[1] ـ وهو أنّه لو كان المشتق حقيقة في المنقضي لما كان بين الصفة الحالية والصفة السابقة، مضادة بل مخالفة، لكنها ليست بمخالفة، بل هي مضادة فلا يكون حقيقة في المنقضى. والذي يدل على وجود المضادّة بين الصفات هو: ثبوت المضادة بين مباديها بحسب معانيها المرتكزة في الأذهان ولا فرق بين المبدأ والمشتق بأكثر من جهة إمكان الحمل على الذات وعدمه كما سيأتي، فإذا قلنا بأنّ المشتق حقيقة في الأعم لزم أن لا تكون مضادّة بينها، بل هي متخالفة، وهذا على خلاف ما هو المرتكز، **وهذا ما ذكره بقوله: (وقد يقرر** هذا وجها على حدة ويقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة، بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدإ الآخر).

س: ما هو إيراد المحقق الرشتي على عدم التضاد في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج حاصل الإشكال: إنّ التضاد بين القاعد والقائم مثلا، مبني على القول باشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق على الذات حقيقة، فلو كان القول بالاشتراط مبنيا على التضاد ـ بمقتضى الاستدلال ببرهان التضاد ـ للزم الدور، فلا بد من القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة أي: الوضع للأعم، لئلا يلزم الدور. فلا تضاد حينئذ، بل تكون الصفات على القول بعدم الاشتراط متخالفة لا متضادة.

وأجاب المصنف: بأنّ التضاد بين الصفات ارتكازي، كما إنّ التضاد بين مباديها أي البياض والسواد أيضا ارتكازي، فلم تكن دعوى التضاد بين الصفات ناشئة عن القول

---

(١) البدائع: ١٨١.

بالصحيح، لكي يقال: بأنّ هذا لا يصح أن يكون دليلا عليها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها).

س: ما هو الإشكال على ارتكاز التضادّ بين الصفات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ الارتكاز على التضادّ بين الصفات مسلّم، إلّا أنّ ذلك يصلح أن يكون دليلا للوضع بخصوص حال التلبس إذا كان الارتكاز ناشئا من حاقّ اللفظ والوضع، وهو ممنوع، لأنّ الارتكاز ناش عن الإطلاق ومقدمات الحكمة، وعليه فلا يثبت الوضع لخصوص المتلبّس، لأنّ التبادر إن لم يكن مستندا الى حاق اللفظ، بل كان مستندا الى الإطلاق لا يثبت به الوضع؟ **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط).

وأجاب المصنف: منع نشؤ الارتكاز من الإطلاق، لأنّ انصراف الإطلاق الى خصوص المتلبس يتوقّف على كثرة استعمال المشتق في خصوص المتلبس وهو قابل للمنع، فإنّ استعمال المشتق في المنقضي إن لم يكن أكثر، فلا شكّ في أنّه كثير، فلا يمكن أن يكون منشأ لارتكاز التضاد، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر).

س: ما هو الجواب على الإشكال على القول بالأخصّ وهو: إنّه مع تسليم كثرة استعمال المشتق في المنقضي يلزم أن يكون استعمال المشتق في الغالب أو الأغلب مجازا، ومن المعلوم إنّ المجاز على خلاف الأصل ومناف لحكمة الوضع (التفهيم والتفهم)؟

ج: عدم التسليم بكون المجاز على خلاف الأصل ومنافيا مع حكمة الوضع، مع أنّ أكثر المحاورات مجازات حتّى اشتهر بأنّ: كلام العرب مشحون بالمجازات؟ **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازا، وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال الذي يقول: كيف وقد قيل: بأنّ أكثر المحاورات مجازات؟ وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات).

ج: لو سلّمنا بكثرة المجازات في المحاورات، لكنّه يكون من جهة تعدّد المجاز للمعنى الحقيقي الواحد، فأنّ الأسد يستعمل مجازا في الرجل الشجاع والمرأة الشجاعة، ومن كان قويّ الأعضاء أو قويّ القلب وهكذا، وهذا لا يضرّ بالحكمة، وإنّما يضرّ بالحكمة ما هو الحال في المشتق، وهو استعمال لفظ في المعنى المجازي الواحد أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي الواحد مثل: استعمال المشتق في المنقضي كثيرا، فإنّه لا يلائم مع الحكمة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فإنّ ذلك لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد).

ثم استدرك المصنف بالقول: أنّه كما لا ينافي حكمة الوضع كثرة المجازات بالنسبة إلى معنى واحد، ولا توجب الوضع للجميع؛ كذلك لا ينافي حكمة الوضع كثرة الاستعمال في معنى مجازي واحد، لكثرة الحاجة إليه إذا كانت من باب الاتفاق، ولا توجب هذه الكثرة الاتفاقية الوضع للأعم، لكن إذا كان الاستعمال المجازي في المعنى الواحد دائما كثيرا جدا؛ كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، فحكمة الوضع حينئذ تقتضي وضع اللفظ للأعم منه ومن المتلبس بالمبدإ، حيث أنّ مجازيته في المنقضي عنه تنافي حكمة الوضع، **وهذا ما ذكره بقوله:** (نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه، لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك فافهم).

س: ما هو الجواب الثاني للمصنف على قول المستشكل المتقدم القائل بأنّه مع تسليم كثرة استعمال المشتق في المنقضي يلزم أن يكون استعمال المشتق في الغالب أو الأغلب مجازا، ومن المعلوم أنّ المجاز على خلاف الأصل ومناف لحكمة؟

ج: تقدم الوجه الأول: وهو إنّه مجرّد استبعاد لا يضر بالمراد من الوضع لخصوص المتلبس مع تلك الأدلّة (الثلاثة) الّتي تثبت الدعوى.

والوجه الثاني من الجواب: منع لزوم كثرة المجازات على القول بالأخصّ حتّى إذا غلب استعمال المشتق في المنقضي عنه لما تقدم من أنّ إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبّس يكون حقيقة اتفاقا، وإنّما يكون مجازا إذا كان بلحاظ حال النطق، فلا يلزم من مجرد استعمال المشتق في المنقضي المجازية مطلقا، بل يمكن فرضه حقيقة، فإنّ قولك: جاء الضارب أو الشارب والمفروض أنّه كان قبل المجيء متلبّسا بهما والآن قد انقضى عنه، أنّه إذا قصد منه جاء الذي كان قبل مجيئه ضاربا أو شاربا في حال التلبّس كان حقيقة حتّى على المختار، ويكون مجازا إذا كان الجري والنسبة بلحاظ حال النطق، فإنّه في حال الانقضاء، وهذا بخلاف القول بالوضع للأعمّ، فأنّه يكون حقيقة سواء كان بلحاظ حال التلبّس أو بلحاظ حال النطق، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** مضافا إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه، أن ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنّه بمكان من الإمكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب، وقد انقضى عنه الضرب والشرب جاء الذي كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدإ لا حينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنّه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين).

س: ما هي خلاصة ما أفاده المصنف في الرد على من أراد إثبات أنّ التبادر الّذي ادّعاه الأخصّي لخصوص المتلبّس ناش من الإطلاق الحاصل من كثرة الاستعمال، فلا أثر لهذا التبادر؟

ج: **أجاب المصنف** بأنّ كثرة الاستعمال في المنقضي على ما يدّعيه الخصم على فرض التسليم به يكون مستلزما ليتبادر الأعمّ لا خصوص المتلبّس، لأنّ كثرة الاستعمال مستلزم للتبادر الإطلاق، وحيث لم يتبادر الأعمّ، بل تبادر الأخص، فلا بدّ أن يكون مستندا الى حاقّ اللفظ لا بالإطلاق، وإلّا لكان اللازم أن يتبادر المنقضي عنه المبدأ، والوجه في ذلك هو أنّ دعوى انسباق المتلبس بالفعل من الإطلاق لا بدّ أن يكون من جهة كثرة الاستعمال، مع أنّ كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، ولا يمكن ذلك إلّا إذا قلنا: بكون الاستعمال في مورد الانقضاء بلحاظ حال التلبس، وهذا لا يجتمع مع القول بالوضع للأعم؛ إذ لو كان موضوعا للأعم لصح استعماله في موارد الانقضاء بما أنّها من الأفراد ومصاديق الحقيقة ولا حاجة لاستعمالها فيها الى ملاحظة حالة اخرى، بخلاف القول بالوضع للأخص فأنّه مجاز بلحاظ حال الانقضاء، إلّا أنّه يمكن أن يكون حقيقة بلحاظ حال التلبس، فلا وجه لجريه على الذات مجازا، فإنّ (الأسد) مجاز في الرجل الشجاع مطلقا وفي جميع الحالات، ولا طريق الى كونه حقيقة، بخلاف ما نحن فيه فإنّه يصح أن يكون حقيقة.

وفيه: إنّ مجرد الإمكان لا ينفع بعد فرض كون الإسناد بلحاظ حال التلبّس بعيدا عن أذهان العرف المستعملين المشتق في المنقضي، فكثرة المجازات ممّا لا محيص عنه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وبالجملة كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإنّ استعماله حينئذ مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلّا أنّه لما كان

بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازا وبالعناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى فافهم).

س: ما هو الإشكال على الاستدلال على الوضع للأخص بصحة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ؟

ج: **حاصل الإشكال**: إنّ الاستدلال على الوضع للأخص بصحة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ مستلزم لأحد محذورين على نحو مانعة الخلو؛ لأنّه إن اريد سلب المشتق عن الذّات المنقضي عنه مطلقا، فهو غير سديد لأنّه: كذب لأنّ زيد كان ضاربا سابقا، وإن أريد سلبه مقيّدا بالآن فهو صحيح، ولكنه غير مفيد، لأنّه لا يثبت به الوضع، لأنّ صحّة السلب المطلق علامة المجاز؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه ربما** أورد[1] على الاستدلال بصحة السلب بما **حاصله**: أنّه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا، فغير سديد، وإن أريد مقيدا، فغير مفيد، لأنّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ في قولك: زيد ليس بضارب فعلا، احتمالان، **الأول**: أن يكون القيد راجعا الى المسلوب وهو: المحمول (الضارب)، والاحتمال **الثاني**: أن يكون راجعا الى السّلب، فعلى الأوّل لا يكون السلب علامة الحقيقة، كما ذكره المستشكل، لأنّه أعمّ من سلب المطلق على ما تقرر من أنّ سلب الأخصّ أعمّ من سلب الأعمّ فإنّ (لا انسان) أعمّ من (لا حيوان)، لشموله لبعض الحيوان، إلّا أنّ رجوع القيد الى المسلوب ممنوع لعدم الدليل على رجوع القيد إليه، وعلى الاحتمال الثاني لا مانع من كونه علامة

---

(١) البدائع: ١٨٠.

المجاز بعد فرض بقاء الموضوع والمحمول على إطلاقهما، وحينئذ يكون المعنى: (زيد ليس الآن بضارب) أي إنّ المنقضي عنه المبدأ ليس من أفراد الضارب، وإلّا لما صحّ سلب المطلق عن فرده، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وفيه أنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه إلّا أنّ تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال).

الوجه الثاني: إنّ ما ذكر في الإشكال من ـ إن أريد بصحّة السّلب صحته مطلقا فغير سديد)، غير تام، وذلك لعدم المانع من أن يلاحظ التقييد في طرف الذّات مع إطلاق السلب عنه مطلقا ـ في جميع الأزمنة ـ ويقال: بأنّ (زيد الضارب في الأمس ليس بضارب مطلقا) بأن لا يكون السلب والمسلوب مقيّدا ويكون القيد ملحوظا في موضوع الذّات، نعم بلحاظ حال تلبّس الموضوع بالمبدأ يصح السلب ويقال: بأنّ زيد في حال ضربه هو ليس بضارب مطلقا، لأنّه تناقض، إلّا أنّ السبب المطلق الّذي يكون علامة للمجاز يكون بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ التلبّس، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**مع إمكان منع** تقييده أيضا بأن يلاحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدا).

س: ما هو التفصيل المنسوب إلى الفصول؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل التفصيل:** إن كان المشتق مأخوذا من مبدأ متعدّي كالضارب والقاتل، يكون موضوعا للأعم، لأنّه لم يكن قائما بالذّات، بل بالغير ـ وهو المفعول به ـ ويكون إطلاقه على المنقضي حقيقة، أمّا إذا كان مأخوذا من مبدأ لازم، كالذاهب، فهو مجاز في المنقضي عنه لاعتبار بقاء المبدأ القائم بالذّات؟

وأجاب المصنف: ببطلان هذا التفصيل، لأنّه يصح أن تقول: زيد ليس بضارب إن لم يكن متلبّسا به، كما يصح: إنّه ليس بذاهب بعد انقضاء المبدأ عنه، بلا إشكال، فالتفصيل لا وجه له، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى** أنّه لا يتفاوت في صحة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازما وكونه متعدّيا لصحة سلب الضارب عمّن يكون فعلا غير متلبّس بالضرب وكان متلبّسا به سابقا).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّا نرى بالوجدان صحة إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ ونقول: زيد ضارب، والمفروض أنّه كان ضارب؟

ج: لا إشكال في إنّ الإطلاق إن كان بلحاظ حال التلبس فهو صحيح وحقيقة، وإن كان بلحاظ حال النطق، فهو صحيح، لكن لا دليل على كونه على نحو الحقيقة، إلّا إذا كان الاستعمال علامة على الحقيقة، وهو ممنوع، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، كما هو واضح، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وأمّا إطلاقه عليه في الحال فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحا، إلّا أنّه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها، كما لا يخفى).

س: ما هو التفصيل الآخر في المسألة؟ وما جواب المصنف؟

ج: **التفصيل الآخر:** هو إذا كانت الذات متلبسة بضدّ المبدأ، كما اذا كان قائما ثم صار قاعدا، فيكون إطلاق المشتق عليها مجازا، أمّا إذا لم تكن الذات متلبّسة بضدّ المبدأ، كما إذا كان ضاربا ثم توقّف عن الضرب، فيكون الإطلاق على نحو الحقيقة لصحة السلب في الأوّل دون الثاني.

وأورد عليه المصنف: بإنّه يصح السلب في كلا الصورتين، غايته أنّه في الصورة الأوّلى يكون أوضح، للزوم اجتماع الضدّين، بخلاف الثاني، لأنّ المدار في صحة

السلب هو زوال المبدأ المتحقق في كلا المقامين أي: طرو الضد الوجودي على الذات وعدمه، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**كما لا يتفاوت** في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس أيضا وإن كان معه أوضح)

ثم ذكر المصنف: بأنّه مما ذكرنا من التبادر وصحة السلب يثبت المدّعى وهو: كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس في جميع الموارد بلا استثناء ممّا ذكروه من التفاصيل المذكورة في كتبهم، ففيه ضعف ظاهر، وهذا ما ذكره بقوله: (ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل).

أدلة القول بوضع المشتق للأعم

س: ما هي الوجوه لوضع المشتق للأعم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل القائل بوضع المشتق للأعم بوجوه:

الوجه الأول: التبادر، فالمتبادر من لفظ المشتق: اتّصاف الذّات بالمبدأ سواء كان متلبسا بالفعل أم انقضى عنه.

وأورد عليه المصنف بأنّ المتبادر وجدانا هو خصوص المتلبّس كما تقدم، **وهذا ما ذكره بقوله: (الأول التبادر،** وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس).

الوجه الثاني: عدم صحّة السّلب في إسم المفعول الّذي انقضى عنه المبدأ، فتقول: زيد مضروب عمرو أو مقتوله، مع انقضاء زمان مضروبيته أو مقتوليته، ومع ذلك لا يصح سلبهما عنه، **وهذا ما ذكره بقوله: (الثاني:** عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدأ).

وأجاب المصنف: أنّ للمضروب أو المقتول إطلاقان، **الأول:** المراد من المضروب هو من وقع عليه الضّرب ومن المقتول: من هو ميت بسبب القتل، والإطلاقان مجازيان، **الثاني:** أن يراد من المضروب من وقع عليه حدث الضرب، ومن المقتول من وقع عليه حدث القتل، ويكون الإطلاقان على نحو الحقيقة، فدعوى عدم صحة السّلب أو صحّة الحمل عن المنقضي صحيح على تقدير إرادة الإطلاق الأوّل، إلّا أنّه لا يقال: أنّه انقضى عنه المبدأ، بل هو لا زال مستمر عليه، وعلى تقدير إرادة الإطلاق الثاني أنّ الدعوى بلحاظ حال التلبس صحيح وبلحاظ حال النطق غير صحيح لصحّة أن نقول: زيد ليس بمضروب الآن وليس بمقتول الآن وجدانا، وإنّما يصح أن يقال: أنّه كان مضروبا ومقتولا، كما يقال: إنّ عمرا ليس بضارب أو قاتل الآن وإنّما يقال: أنّه كان ضاربا وقاتلا بلا إشكال، **وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه:** أنّ عدم صحته في مثلهما إنّما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال، ولو مجازا، وقد انقدح

من بعض المقدمات أنّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازا، وأمّا لو أريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر فإنّما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع ـ كما عرفت ـ لا بلحاظ الحال أيضا، لوضوح صحة أن يقال: إنّه ليس بمضروب الآن، بل كان).

الوجه الثالث: ما ورد في بعض الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يشهد على أنّ المشتق حقيقة في المنقضي مثل ما ورد عن الصادق عليه السلام: (قد كان ابراهيم نبيّا وليس بإمام حتّى قال الله: ﴿**إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[1] من عبد صنما أو وثنا لا يكون إماما)[2] وقد تأسى في ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله؛ (فقد ورد عن ابن مسعود أنّه قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا دعوة أبي ابراهيم، قلنا: يا رسول الله، وكيف صرت دعوة أبيك ابراهيم؟ قال أوحى الله عزّ وجل الى ابراهيم: ﴿**إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً**﴾ فاستخفّ ابراهيم الفرح قال: يا ربّ ومن ذريّتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله اليه: أن يا ابراهيم إنّى لا اعطيك عهدا لا أفي لك به، قال: يا ربّ ما العهد الّذي لا تفي لي به؟ قال: لا اعطيك لظالم من ذريّتك، قال إبراهيم عندها: فاجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام ربّ أنّهنّ أضللن كثيرا من النّاس، قال النبي صلى الله عليه وآله: فانتهت الدعوة إليّ والى علي لم يسجد أحد منّا لصنم قطّ فاتخذني الله نبيّا واتخذ عليّا وصيّا)[3].

وهذا الوجه من أهم الوجوه التي تمسك بها القائلون بوضع المشتق للأعم.

وتقريبه: إنّ الاحتجاج بالآية المباركة لا يتمّ إلّا إذا كان إطلاق (الظالم) على من انقضى عنه المبدأ حقيقة؛ لأنّهم بحسب الظاهر حين تقمّصوا الخلافة لم يكونوا عابدي

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) الكافي: ج ١ ص ١٧٥ باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام.

(٣) المناقب لابن المغازلي: ٢٧٦ برقم ٣٢٢.

صنم، ولم يعتقد الخصم عبادتهم للصنم خفاء كما نعتقده نحن، وإن لم يكن المشتق موضوعا للأعم لما صح التعريض بمن تصدى الخلافة، لأنّ إطلاق الظالم عليه حينئذ يكون مجازا، فلا يلزم به الخصم إذ صح له أن يقول: إنّ الآية لا تشمل من تصدى للخلافة بعد الانقضاء؛ لأنّ ملاك عدم لياقة الخلافة صدق الظالم حقيقة حين التصدي إمّا بتلبسهم بالظلم، وإمّا بوضع المشتق للأعم. والأول: منتف عند الخصم لاعتقاده بانقضاء عبادته الصنم حين التصدي، فتعيّن الثاني. ثم إلزام الخصم يتوقف على أن يكون للآية ظهور عرفي في إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ؛ لئلا يكون له مجال للردّ، واعترافه بذلك موقوف على وضع المشتق للأعم، **وهذا ما ذكره بقوله: (الثالث:** استدلال الامام ـ عليه السلام ـ تأسيا بالنبي ـ صلوات الله عليه ـ كما عن غير واحد من الاخبار بقوله (لا ينال عهدي الظالمين) على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للأعم، وإلّا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة).

وأجاب المصنف بأنّ الاستدلال بالآية يتم من غير توقّف على القول بالوضع للأعمّ، ومهّد للجواب مقدّمة وهي: إنّ الأوصاف الّتي تؤخذ في موضوعات الأحكام ويطلق عليها بالأوصاف العنوانيةعلى أقسام ثلاثة: القسم **الأول**: أن يكون مشيرا صرفا للموضوع الحقيقي لكون الموضوع لا يعرف إلّا به، فيذكر بالوصف للإشارة الى الموضوع الواقعي من دون أن يكون له دخل في حدوث الحكم ولا بقائه مثل: (اكرم العالم البغدادي).

القسم الثاني: أن يكون الإتيان بالوصف للإشارة الى أنّ للوصف دخل في الحكم، وإنّ حدوث المبدأ يكون علّة للحكم حدوثا وبقاء أي: إنّ تلبّس الموضوع بالمبدأ ولو آناً

ما له أثر في حدوث الحكم وبقائه، كالسارق والزّاني في قوله تعالى: ﴿**السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ**﴾[1] وقوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾[2].

القسم الثالث: أن يكون ذكر الوصف للإشارة الى أنّ الحكم يكون دائرا مداره حدوثا وبقاء مثل: قلّد المجتهد العادل.

وبعد هذه المقدّمة نقول: إن المشتق ـ أي: الظالم في الآية المباركة ـ مأخوذ بأحد الأنحاء الثلاثة فإن كان من القسم الثالث؛ بنحو كون الحكم في الآية المباركة يدور مدار صدق العنوان حدوثا وبقاء فاستدلال الإمامعليه السلام بالآية يتوقف على الوضع للأعم، فيتم الاستدلال على الأعم، لأنّ الاستدلال بها يبتني على كون الظالم فيها حقيقة في الأعم، لأنّه لو لم يكن حقيقة في الأعم لم يكن هذا العنوان باقيا للثلاثة المعهودة حين تصديهم لمنصب الخلافة.

وأمّا إذا كان العنوان من قبيل القسم الثاني؛ بحيث كان يكفي في عدم لياقة الخلافة صدق العنوان حدوثا ولو آناً ما لثبوت الحكم وهو عدم نيل عهد الإمامة إلى الأبد، فحينئذ لا يتوقف استدلال الإمام بالآية على كون المشتق حقيقة في الأعم، بل يصح الاستدلال بها على عدم نيل الإمامة ولو بعد انقضاء الظلم وزوال العنوان، لأنّ الظلم علة له حدوثا وبقاء، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على كون المشتق موضوعا للأعم، إذ لا دليل عقلا ولا نقلا على كون عنوان الظلم في الآية المباركة من قبيل القسم الثالث، بل جلالة منصب الإمامة تكون قرينة مقامية، بل قرينة عقلية على كون العنوان من قبيل القسم الثاني، بمعنى: أنّ مجرد صدق عنوان الظالم ولو في مدة قليلة يكفي لعدم نيل منصب الإمامة. فالمناسب لمنصب الإمامة أن لا يكون

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا ولو آناً ما، لعدم لياقتهم لهذا المنصب الشامخ إلى الأبد، ومن الواضح أن الخصم يسلم بتلبسهم بالظلم قبل الإسلام.

إذن الاستدلال بالآية المباركة على عدم صلاحيتهم للخلافة لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ذلك ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدإ، **وهذا ما ذكره بقوله: (والجواب منع التوقف** على ذلك بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي أنّ الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام.

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعا للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري عليه واتصافه به حدوثا وبقاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنّه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي فلا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى ولا قرينة على أنّه على النحو الأول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها وأن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن

المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال على ما تقدم من كون الاستدلال على الإمامة لا يبتني على القول بالأعم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال**: بأنّ ما ذكرتم من عدم تمامية الاستدلال بالآية مع فرض رجحان الاحتمال الثاني صحيح، إلّا أنّ الرجحان قد حصل بمعونة القرينة المقامية المتقدمة، إلّا أنّ الظاهر إنّ الاستدلال يكون بحسب ما يقتضيه الوضع مع قطع النظر عن القرينة، وقد اعترفتم بأنّه: لو لا القرينة لكانت الجملة ظاهرة في دخالة الوصف في الحكم وجودا وعدما، وعليه يتمّ الاستدلال بالآية على القول بالأعم؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت**: نعم ولكن الظاهر أنّ الإمامعليه السلام إنّما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعا لا بقرينة المقام مجازا فلا بد أن يكون للأعم وإلّا لما تم).

وأجاب المصنف على ذلك بوجهين.

الوجه الأوّل: لا نسلّم ابتناء استدلال الإمامعليه السلام على الظهور الوضعي؛ وذلك الظهور العرفي المعتد به عن العقلاء كافيا، ولو كان بمعونة القرينة، كما في المقام؛ لأنّ الآية المباركة بعدما كانت مسوقة لبيان علو منصب الإمامة ظاهرة في علّية الظلم ولو بعد انقضائه؛ لعدم نيل من تلبس به للإمامة أبدا، ويصح الاستدلال بهذا الظهور العرفي وإن كان مجازا، لذا لا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم.

الوجه الثاني: لو سلّمنا أن الاستدلال مبنيا على الظهور الوضعي؛ نقول: إنّ جري المشتق على النحو الثاني ـ وهو علية المبدأ للحكم مستمرا وإن انقضى عن الذات ـ لا يستلزم مجازا أصلا؛ لما تقدم من كون جريه على نحو الحقيقة إن كان بلحاظ حال التلبس، ومجازا إن لم يكن بلحاظه، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم، ولا على ارتكاب مجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدإ، فمعنى الآية على هذا

الوجه هو: إنّ من تلبس بالظلم ولو في آن، لا يليق لمنصب الإمامة إلى الأبد؛ من دون توقفه على وضع المشتق للأعم لكي يلزم من عدم البناء عليه مجاز، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** لو سلّم لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازا، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس، كما عرفت فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالما ولو آنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبدا، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس).

س: ما هو التفصيل المنسوب الى الغزالي في الفرق بين ما إذا كان المشتق محكوما عليه وبين ما كان محكوما؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **التفصيل** هو الفرق بين ما إذا كان المشتق محكوما عليه فيكون حقيقة في المنقضي عنه المبدأ، فلا يشترط فيه أن يكون متلبّسا، وما كان محكوما فيكون موضوعا للأخص؛ فالأول مثل: القائم زيد والثاني مثل: زيد قائم واستدل بقوله تعالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ ... والزَّانِيَةُ والزَّانِي﴾ **وحاصل الاستدلال:** من وجوب القطع أو الجلد ولو بعد انقضاء المبدأ وزوال التلبس نعرف أن كلا من «السارق والسارقة والزانية والزاني» في الآيتين المباركتين حقيقة في الأعم؛ إذ لو كان حقيقة في المتلبس في الحال لم يجز القطع أو الجلد بعد انقضاء المبدأ وزوال التلبس، وحيث أنّ ذلك لم يكن إلّا في المشتق الواقع محكوما عليه لم يجز التعدي عنه إلى المحكوم به، وهذا بخلاف ما إذا كان المشتق محكوما به نحو: «زيد مجتهد» فهو حقيقة في المتلبس.

أجاب المصنف: على هذا التفصيل بوجهين:

الوجه الأول: لا ينافي كون استعمال المشتق في الآيتين في حال انقضاء المبدأ عن الذات ويكون حقيقة في خصوص المتلبس، وغاية ما يستفاد من الآيات هي: كون المراد بها ـ بقرينة مواردها ـ خصوص حال الانقضاء فهو المراد منها قطعا، وأما كون المشتق على نحو الحقيقة أو المجاز فغير معلوم أصلا، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه قد

انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنّه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقا ولو بعد انقضاء المبدإ).

الوجه الثاني: إنّ للمشتق وضعا واحدا قطعا سواء وقع محكوما عليه أو محكوما به، وليس هو من المشترك اللفظي حتّى يكون له أوضاع متعددة.، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**مضافا إلى** وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوما عليه أو به كما لا يخفى).

ثم **ذكر المصنف**: (ومن مطاوي ما ذكرنا هاهنا وفي المقدمات ظهر حال سائر الأقوال وما ذكر لها من الاستدلال ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات).

بقي أمور:

الأمر الأول: بساطة مفهوم المشتق والبرهان عليها

س: ما هو دليل المحقق الشريف على بساطة المشتق؟

ج: في مفهوم المشتق خلاف بين الأعلام، ذهب المحقق الشريف إلى بساطته، ولكي يتضح استدلاله ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ الشيء الذي ينحل إليه مفهوم المشتق ـ ويقال: الناطق شيء له النطق، والضاحك شيء له الضحك ـ لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أن يراد به مفهومه.

وثانيهما: أن يراد به مصداقه أي: الإنسان.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: أنّ كل واحد من الاحتمالين يستلزم المحال، فيكون باطلا، ينتج أنّ القول بتركيب المشتق، باطل، فلا بد من القول ببساطته.

وتوضيح الاستحالة على كلا الاحتمالين: أمّا فيما كان المراد من الشيء مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل؛ لأنّ مفهوم الشيء عرض عام بدليل صدقه على المتباينات من جميع الجهات، ومن الواضح استحالة دخول العرض العام في الفصل، لأنّ الفصل ذاتي داخل في حقيقة الشيء، والعرض العام خارج عن حقيقة الشيء، فيستحيل أن يدخل أحدهما في مفهوم الآخر لتباينهما.

مضافا إلى لزوم تقوّم الذاتي بالعرض وهو محال؛ لأنّ الفصل مقوّم للنوع والعرض خارج عنه غير مقوّم له.

وأمّا لو كان المراد من الشيء مصداقه ـ وهو الإنسان في المثالين المذكورين ـ لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية وهو مستحيل.

وتقريب الانقلاب: أن قولنا: «الإنسان ضاحك» قضية ممكنة، فلو كان مصداق الشيء وهو الإنسان مأخوذا في مفهوم الضاحك لكان معناه «إنسان له الضحك»، فترجع القضية الممكنة إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» وهي ضرورية، لأنّ ثبوت شيء لنفسه ضروري، وهذا معنى انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية.

واستحالة انقلاب الممكنة إلى الضرورية بديهي، **وهذا ما ذكره بقوله**: (أنّ مفهوم المشتق على ما (حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه[1] بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به غير مركب، وقد أفاد في وجه ذلك أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، وإلّا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري) هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعاظم)[2].

س: ما هي مناقشة صاحب الفصول للمحقق الشريف؟ وما هو جواب المصنف على صاحب الفصول؟

ج: **توضيح ما ذكره صاحب الفصول** في ردّ قول الشريف يتوقف على مقدمة، خلاصتها: أنّ معنى الناطق اللغوي الاشتقاقي: «شيء له النطق» فيكون مركبا. وهو في عرف المنطقيين يكون بسيطا، لأنّهم يعتبرونه مجردا عن مفهوم الذات.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول في ردّ المحقق الشريف: أنّنا نختار الشق الأول وهو دخول مفهوم الشيء في مفهوم المشتق، أمّا دفع الإشكال ـ وهو دخول العرض العام في الفصل ـ فهو مبني على عرف المنطقيين حيث جعلوه فصلا للإنسان، واعتبروه مجردا

---

(١) حاشية على شرح المطالع: ١١.

(٢) الفصول: ٦١.

عن مفهوم الذات وخاليا عن مفهوم الشيء؛ إلّا أنّ هذا ليس محل الكلام، لأنّ محل الكلام هو مفهوم المشتق لغة، وعليه، إذا اخترنا اعتبار مفهوم الشيء؛ في مفهوم الناطق لغة، فلا يلزم دخول العرض العام في الفصل المنطقي؛ بل يدخل في معنى الناطق لغة، وهو لا محذور فيه عقلا، لأنّ المحذور إنما هو في دخول العرض العام في الفصل المنطقي وليس في المعنى اللغوي، فما هو اللازم لا محذور فيه عقلا، وما فيه المحذور غير لازم، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وقد أورد** عليه في الفصول[1] بأنّه يمكن أن يختار الشق الأول، ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك).

وأجاب المصنف على صاحب الفصول: إنّ المقطوع هو أنّ «الناطق» بما له من المعنى اللغوي جعل عند أهل المنطق فصلا؛ من دون تصرف منهم في معناه اللغوي لكي يكون معناه المنطقي مغايرا لمعناه اللغوي؛ إمّا بتعدد الوضع، وإمّا بالحقيقة والمجاز، ليلزم ما ذكره الشريف من دخول العرض العام في الفصل المنطقي، فإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وفيه:** أنّه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلا، بلا تصرف في معناه أصلا، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى).

س: ما هو التحقيق الذي ذكره المصنف في مناقشة المحقق الشريف؟

ج: هذا إيراد من المصنف على الشريف بوجه آخر غير ما أورده صاحب الفصول عليه، وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أنّ الفصل على قسمين:

الأول: الفصل الحقيقي.

والثاني: الفصل المشهوري.

---

(١) الفصول: ٦١.

والفرق بينهما: أنّ **الأول**: ما يكون ذاتيا للشيء ومبدأ لصورته النوعية التي بها شيئيته.

أما **الثاني** فهو ما لا يكون ذاتيا للشيء، بل من أظهر خواصه، ولوازمه الحاكية عنه.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إنّ إشكال دخول العرض العام في الفصل، إنّما يلزم على تقدير كون الناطق فصلا حقيقيا، والأمر ليس كذلك؛ بل هو لما كان من أظهر خواص الفصل الحقيقي سماه المنطقيون فصلا فيكون فصلا مشهوريا يوضع مكان الفصل الحقيقي، وعلى هذا لا إشكال في أخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، ولا يلزم أخذ عرض عام في عرض خاص، إلّا دخول العرض العام في الخاصة، لكن لا بمعنى: دخوله في حقيقة الخاصة، بداهة مباينته للخاصة كمباينته للفصل، بل بمعنى: دلالة هيئة المشتق على العرض العام المقرون بالخاصة؛ كدلالة الماشي المستقيم القامة على المشي المقرون باستقامة القامة.

والشّاهد على أنّ الفصل عند المنطقي ليس فصلا حقيقيا هو: إنّا نرى المنطقيين يجعلون لازمين اثنين فصلا للماهية مثل: (الحسّاس المتحرّك بالإرادة) بالنسبة الى الحيوان مع أنّ ذلك غير معقول؛ لأنّ الفصل هو بمثابة العلّة للماهية، ومن الواضح لا تجتمع علّتان على معلول واحد، فهما من قبيل اللازمين للحيوان، ومن الخاصّة، وعليه لا مانع من أخذ مفهوم الشيء في الناطق الّذي هو في الحقيقة خاصة للنوع -الإنسان- فتقيد الشيء بالنطق الذي هو بمعنى الإدراك وتركّبه معه يصير من أظهر خواصه، وإن كان مع قطع النظر عن التركّب عرضا عامّا لا فصلا مقوّما، وبهذا يتضح أنّ ما ذكره المحقق الشريف في إيراده الأوّل غير تامّ، كما أنّ ما اعترض عليه في الفصول أيضا غير تام، بل الاعتراض الصحيح هو: أنّه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلّا دخول العرض في الخاصة الّتي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الّذي هو ذاتي، ولا محذور فيه، **وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق** أن يقال: أنّ مثل الناطق ليس بفصل

حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه وإنّما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم كما حقق في محلّه؛ ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة اليه كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فإنّه وإن كان عرضا عامّا لا فصلا مقوّما للإنسان، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصّه، وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلّا دخول العرض في الخاصة الّتي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الّذي هو من الذاتي فتدبّر جيّدا).

أما الجواب عن الإشكال الثاني للمحقق الشريف: وهو إشكال الانقلاب، فيقول المصنف لا يلزم انقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة، لأنّ المحمول في مثل قولك: «الإنسان كاتب» ليس هو الإنسان مطلقا أي: ليس مصداق الكاتب هو الإنسان بلا قيد؛ حتى يكون معنى «الإنسان كاتب» هو الإنسان إنسان فتكون ضرورية؛ بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة، فكأنه قيل: الإنسان إنسان له الكتابة. ومن الواضح: أنّ ثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للإنسان ليس ضروريا، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمات، كما هو واضح، فإذا كان القيد ممكن الثبوت كان ثبوت المقيد به أيضا ممكن الثبوت، وعليه فلا تنقلب القضية الممكنة الخاصة إلى الضرورية.

فالمتحصل: إنّه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء ولا من أخذ مصداقه في مفهوم المشتق محذور أصلا، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم قال إنّه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى).

س: ما هو إيراد المصنف على صاحب الفصول في الشق الثاني؟

ج: لكي يتضح إيراد المصنف على صاحب الفصول ينبغي تقديم مقدمة وهي: أنّ المحمول كالكاتب في مثل «الإنسان كاتب» وإن كان مقيدا بحسب الفرض، إلّا أنّه بحسب التصوير العقلي على أقسام:

الأول: أن يكون المحمول هو ذات المقيد، بلا دخل للقيد والتقيد فيه أصلا، بل لوحظ التقييد إشارة ومرآة إلى تعيين المحمول كقولك: «هذا زيد الذي رأيته عليك أمس»؛ حيث أنّ الغرض من حمل زيد على هذا وتقييده به لمجرد التعيين، فيكون معنى «الإنسان كاتب» هو: الإنسان إنسان، فتكون القضية ضرورية.

الثاني: أن يكون المحمول هو ذات المقيد وكان القيد خارجا، والتقيد داخلا؛ أي: أنّ التقيد جزء القضية بما هو معنى حرفيّ، فإنّ التقيد نسبة بين القيد والمقيد، فهو قائم بذات المقيد وتابع له، ولم يلحظ مستقلا في قبال ذات المقيد، فلا محالة تكون القضية ضرورية؛ لما هو واضح من ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدا بالكتابة للإنسان.

الثالث: أن يكون المحمول هو المقيد؛ على أن يكون القيد والمقيد والتقيد كلها داخلة.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: إنّ ما ذكره في الفصول ـ من عدم ثبوت القيد ضروريا، فلا يلزم الانقلاب الذي ادعاه الشريف من أخذ المصداق في المشتق ـ غير تام؛ لأنّ عدم ضرورية القيد لا يضر بدعوى الانقلاب، ولو لم يكن القيد ضروريا؛ وذلك لما تبيّن من انقلاب القضية الممكنة الخاصة إلى القضية الضرورية في جميع الصور والاحتمالات، إلّا أنّها حسب الاحتمال الأخير تنحل إلى قضيتين؛ إحداهما: قضية «الإنسان إنسان، » وهي ضرورية. والقضية الأخرى: قضية «الإنسان له الكتابة» وهي ممكنة، وهذا ما ذكره بقوله: (ويمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا

يضر بدعوى الانقلاب فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجا وإن كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدا بالنطق للإنسان، وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية الإنسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضية الإنسان إنسان وهي ضرورية والأخرى قضية الإنسان له النطق وهي ممكنة).

س: كيف تنحل قضية «الإنسان ناطق» إلى قضيتين: ضرورية وممكنة؟

ج: لكي تتضح كيفية انحلال قضية واحدة إلى قضيتين لابد من تقديم مقدمة، وهي: أنّ تعدد المحمول في القضية يوجب تعدد القضية؛ بمقدار عدد المحمول أو أجزاءه إن كان مركبا مثلا: «زيد عالم عادل شاعر» ينحل إلى قضايا ثلاث، وهي «زيد عالم، وزيد عادل، وزيد شاعر»، وكذلك إذا كان المحمول مركبا من الأجزاء تنحل القضية إلى القضيتين أو القضايا بمقدار تعدد الأجزاء.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: إنّ المحمول في مثل: «الإنسان كاتب» مركب من مجموع القيد والمقيد، فيكون متعددا لصيرورة كل من القيد والمقيد محمولا، فقضية «الإنسان كاتب» تنحل في الحقيقة إلى قضيتين:

إحداهما: «الإنسان إنسان» وهي ضرورية؛ لأنّ ثبوت شيء لنفسه ضروري.

والأخرى: «الإنسان له الكتابة»؛ لأنّ معنى الكاتب هو: «الإنسان له الكتابة»، فالإنسان المطوي في الكاتب يحمل على الإنسان الموضوع، فيقال: «الإنسان إنسان» كما أن الجزء الآخر من المحمول المركب، وهو «له الكتابة» يحمل أيضا على الإنسان الموضوع؛ فيقال: «الإنسان له الكتابة»، وهي: ممكنة؛ لأنّ المحمول فيها من الأوصاف الممكنة

وقد جاء في كلام المصنف: «الإنسان ناطق» وهو سهو من القلم، لأنّ هذه القضية ضرورية، وتنحل إلى قضيتين ضروريتين، بخلاف الانسان كاتب.

إذن مثل: «الإنسان له الكتابة» قضية تامة خبرية، وإنّما تصير ناقصة تقييدية بعد العلم بالقيد، وهذا معنى قولهم: «إن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف» فقولك: «الإنسان شاعر» قبل علم السامع بشاعرية الإنسان إخبار ومركب تامّ. لكن بعد علمه بكون الإنسان شاعرا فيصير مركبا ناقصا تقييديا، فلا يصح أن يقال: «الإنسان شاعر»، بل يقال: «الإنسان الشاعر كاتب»؛ لأنّه حينئذ من الأوصاف ومن المركبات الناقصة التقييدية، فلا فرق بين الأخبار والأوصاف، إلّا بما قبل علم المخاطب، وبعد علمه، فالقول الذي يحكى عن النسبة قبل علم المخاطب بها يكون خبرا، والقول الحاكي للنسبة بعد علم المخاطب بها يكون وصفا؛ فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة، أي أن عقد الوضع ينحل إلى القضية وهي «شيء له الإنسانية» وهي قضية مطلقة عند الشيخ وممكنة عند الفارابي. والمطلقة العامة هي التي يحكم فيها بفعلية النسبة، كما هو مقتضى إطلاق القضية.

وتظهر ثمرة الخلاف بين القولين في العكس المستوى للممكنتين؛ حيث لا يصدق عكسهما على مذهب الشيخ، ويصدق على مذهب الفارابي؛ مثلا: إذا فرض أنّ مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالإمكان، ولا يصدق عكسه وهو أن بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان. لأنّ مركوبه بالفعل هو الفرس لا يمكن أن يكون حمارا. وهذا بخلاف ما إذا كان عقد الوضع ينحل إلى الممكنة فيصدق عكسها ويقال: إنّ بعض مركوب زيد بالإمكان حمار بالإمكان؛ إذ من الممكن أن يركب زيد حمارا، **وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك** لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافا فعقد الحمل ينحل إلى القضية كما أنّ عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عامة عند الفارابي، فتأمل).

س: بيّن الوجه في تنظر صاحب الفصول فيما أفاده في جوابه عن الانقلاب الذي يقوله الشريف؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر في الفصول بعد الإيراد المتقدّم على الشريف: (وفيه نظر) وحاصل نظره هو: إنّ الذات المأخوذة في المشتق إمّا أن تكون واجدة للقيد في الواقع أو أنّها فاقدة له كذلك، فإن كانت واجدة، فالقضية في عقد الحمل تكون إيجابية ضرورية، وإن لم تكن واجدة، فتكون القضية سلبية ضرورية سواء كان تقيّد الذّات في المشتق بالوصف بالقوّة أو بالفعل، فقولك: زيد كاتب بالضرورة غير صادق، إلّا أنّ قولك: زيد الكاتب بالقوة (إذا لم يعرف الكتابة) أو بالفعل (إذا كان عارفا لها) كاتب بالضرورة، يكون صادقا، وكذلك قولك: زيد اللّاكاتب ليس بكاتب بالضرورة، يكون صادقا، فتقيّد الذّات بالوصف يقتضي صيرورة القضية الضرورية بشرط المحمول ويكون الانقلاب لازما كما ذكره الشريف، **وهذا ما ذكره بقوله:** (لكنه‌قدس‌سره تنظر فيما أفاده بقوله (وفيه نظر لأنّ الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة، وإلّا صدق السلب بالضرورة مثلا، لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى)).

وأجاب المصنف على صاحب الفصول: بأّن لحاظ تقيد ذات الموضوع بوصف المحمول لا يجدي في دعوى الانقلاب، وإلّا يلزم انتفاء القضية الممكنة، وحصر القضايا بالضرورية؛ بداهة: ضرورية ثبوت المحمول، الذي قيّد به الموضوع نحو: «الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة» وكذا في طرف السلب نحو: «الإنسان غير الكاتب ليس بكاتب بالضرورة» وتسمّى هذه القضية ضرورية بشرط المحمول، كما هو واضح.

وعلى هذا لا تبقى قضية ممكنة، ولا مطلقة عامة، ولا دائمة مطلقة، وهو واضح الفساد؛ لأنّ المناط في مواد القضايا وجهاتها هو: لحاظ نفس المحمول، بقطع النظر عن الجهات الخارجية، ككون الموضوع مقيّدا بثبوت المحمول له أو نفيه عنه، ومع قطع

النظر عن كيفية ثبوته له، فالإمكان والضرورة يلحظان في نفس المحمول بلا لحاظ أمر خارجي معه، والمدّعى في المقام هو: انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة بمجرّد أخذ الذات في مفهوم المشتق من دون لحاظ تقيّد الذات بالوصف، فالذي ذكره في الفصول من انقلاب الممكنة إلى الضرورية بتقيّد الذات بالمحمول في غير محلّه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ولا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية، ولو كانت ممكنة كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات ومواد القضايا إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلّا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعا ضروريا ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول).

ثم قال المصنف إنّ دعوى الشريف «هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة» إذا أخذ في المشتق مصداق الذات في قضية ليست بشرط وجود المحمول، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعا في نفسه، وبلا شرط غير الإمكان).

س: ما هو ردّ المصنف على الوجه الأول لصاحب الفصول؟

ج: : **قال المصنف** بما ذكرناه ـ في ردّ قول الفصول بالانقلاب ـ من الفرق بين الضرورة الذاتية وبين الضرورة بشرط المحمول، وأنّ في الفصول من الانقلاب إلى الضرورة بشرط المحمول خارج عن محل الكلام ـ ظهر: عدم تمامية ما أفاده صاحب

الفصول «رحمه الله» بإبطال الوجه الأول لاثبات بساطة المشتق ـ وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق بلزوم الانقلاب.

وحاصل إشكال المصنف على ما ذكره الفصول في الوجه الأول: هو يمكن إبطال أخذ مفهوم الشيء في المشتق بلزوم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة أيضا ـ كما أبطل الوجه الثاني وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق بلزوم الانقلاب ـ بأن يقال: إنّ الانقلاب لا يختص بالوجه الثاني ـ وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق ـ بل يعم الوجه الأول أيضا؛ حيث أنّ عروض مفهوم الشيء لمصاديقه وصدقه عليها ضروري، مثلا: عروض الشيئية للإنسان ضروري لا ممكن، فإشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية، كما يبطل الوجه الثاني كذلك يبطل الوجه الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، ولازم ذلك: بساطة المشتق ونفي تركيبه؛ لأنّه على التركيب يلزم انقلاب مادة الإمكان إلى الضرورة، وهو باطل.

والحاصل: إنّ ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال انقلاب الممكنة إلى الضرورية في الشق الأول ـ وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق ـ في غير محله؛ لابتنائه على أخذ الموضوع بشرط المحمول، وقد عرفت ما في هذا الشرط من الإشكال، **وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح بذلك** عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الأول كما زعمه قدس سره فإن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما لا مطلقا ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضا، وقد عرفت حال الشرط فافهم).

س: كيف أصلح المصنف استدلال الشريف على بساطة الواجب؟

ج: تقدم أنّ الشريف استدل لإثبات بساطة مفهوم المشتق بما يرجع إلى قضيتين شرطيتين:

الأولى: لو أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق للزم دخول العرض العام في الفصل.

والثانية: لو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق للزم انقلاب الإمكان إلى الضرورة، فالمراد بالشرطية الثانية هو قوله: «و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان إلى الضرورة»، وتالي الشرطية الثانية هو: انقلاب الإمكان إلى الضرورة؟

وما أفاده المصنف في مقام إصلاح كلام الشريف فهو: أنّ جعل التالي في الشرطية الثانية دخول النوع في الفصل أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى.

الوجه في الأليقية هو: دخول الكليات بعضها في الآخر؛ وهو دخول العرض العام في الفصل، كما في تالي الشرطية الأولى، ودخول النوع في الفصل، كما في تالي الشرطية الثانية؛ لأنّ مصداق الناطق في قولنا: «الإنسان ناطق» هو النوع أي: الإنسان، فالنوع داخل في الفصل وهو الناطق، وصدق هذين التاليين الفاسدين على مثال واحد كقولنا: «الإنسان ناطق»؛ لأنّه على تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام ـ وهو مفهوم الشيء ـ في الفصل أي: الناطق، وعلى تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع وهو الإنسان في الفصل؛ لأنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، فالناطق على هذا مركب من النوع والفصل.

وأما الوجه في الأولوية فهو: ما أفاده المصنف بقوله: «لفساده مطلقا» أي: لفساد التالي مطلقا؛ يعني: وإن لم يكن فصلا حقيقيا، بل كان فصلا مشهوريا منطقيا أي: لازما للفصل الحقيقي، وذلك أخذ النوع في كل من الفصل والعرض الخاص، فلا فرق في الفساد والاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي، وبين أخذه في لازمه وعرضه الخاص بناء على كون الناطق فصلا مشهوريا لا حقيقيا؛ وذلك لاستحالة دخول الذاتي في العرضي.

وهذا بخلاف أخذ العرض العام في الفصل، فإنّ فساده مبني على كون الناطق فصلا حقيقيا، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم إنّه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقا ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته فتأمل جيدا).

س: كيف استدل المحقق الدواني على بساطة المشتق؟

ج: نسب إلى المحقق الدواني الاستدلال على بساطة المشتق بضرورة عدم تكرر الموصوف في المشتقات المحمولة، ولزوم تكرره فيها لو كان المشتق مركبا.

بتقريب: أنّه يحكم الوجدان بعدم تكرر الموصوف في مثل زيد الكاتب، لأنّه لو كان المشتق مركبا من الشيء مفهوما أو مصداقا، لزم تكرره، بأن يقال: في المثال: زيد زيد الكاتب؛ إن كان المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء، وزيد الشيء الكاتب إن كان المأخوذ في مفهومه، مفهوم الشيء، فعدم تكرر الموصوف في المثال ونظائره هو دليل إنّي على بساطة المشتق؛ لأنّ المتبادر من المشتق إلى الذهن هو أمر بسيط غير مركب من أمرين، وليس ذلك إلّا لأجل بساطة مفهوم المشتق وعدم تركبه من شيئين أو أكثر، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ثم إنّه يمكن** أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركب وأخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه).

س: ما هو المراد من بساطة المشتق؟

ج:) المراد من بساطة المشتق هو كون المعنى بحسب الإدراك والتصور واحدا، كالشجر والحجر، فإنّه لا يتصوّر ولا يتبادر من اللفظين، إلّا معنى واحد بحسب الإدراك، وإن كان بتحليل وتعمّل العقل ينحلّ مفهومهما الى: شيء له الحجرية أو

الشجرية، وكذلك الإنسان، فإنّه بحسب التصوّر الذهني له مفهوم بسيط وبحسب التحليل العقلي هو: المركب من الحيوان والناطق، وهذا الكلام يجري في المشتق أيضاً.

وبالجملة ليس المراد من البساطة، البساطة من جميع الجهات الّذي يعبّر عنه: بالبسيط الحقيقي كمفهوم الباري تعالى، بل البسيط بحسب المفهوم الذي لا ينافي تركّبه بالتحليل العقلي، فالعالم مثلاً بحسب إدراكه وتصوّره بسيط، ولا ينافيه أن يكون بتحليل العقل مركّبا. والى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالمشتق بحسب التصوّر بسيط وبحسب التحليل مركّب، كما في حدّ الإنسان فهو: الحيوان الناطق، وأنّ المحدود هو مجمل الحدّ، والحدّ هو مفصّل المحدود، وهما واحد مفهوما ومتعدّد عقلا؛ فأنّ العقل يفصّل الإنسان بالجنس والفصل، فالتحليل يوجب فتق الجميع، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إرشاد:** لا يخفى أنّ معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكا وتصورا بحيث لا يتصور عند تصوره إلّا شيء واحد لا شيئان، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملة: لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم، كما لا يخفى وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله إلى جنس وفصل بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا وشيئا فاردا تصورا، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع الرتق).

خلاصة رأي المصنف في بساطة المشتق:

بساطته مفهوما في مقام التصور واللحاظ؛ لا بحسب الحقيقة والماهية بأن لا يكون مركبا من الجنس والفصل.

الأمر الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه

س: ما هو التوهم الذي يفيد بعدم الفرق بين المشتق ومبدئه على القول ببساطة المشتق؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل التوهم** هو أنّ ذكرناه في الأمر الأوّل من بساطة مفهوم المشتق وخروج الذات عن مفهومه، فحينئذ لا يبقى في مفهومه إلّا المبدأ وحده الّذي هو نفس الحدث، ومن المعلوم أنّه لا يقبل الحمل على المتلبس، فإنّ العالم بعد فرض خروج الذات من مفهومه يكون حاله حال العلم، فكما لا يصح حمل العلم على زيد إلّا بالعناية؛ لعدم إمكان الاتحاد بينهما الّذي هو ملاك الحمل والجري.

وأجاب المصنف: بالفرق بين المشتق ومبدئه، والأوّل كالعالم بمفهومه غير آب عن الحمل على ما تلبّس بالمبدأ ولا مانع عن الجري والإسناد اليه لوجود شرط الحمل وهو: الاتحاد الوجودي والهوهويّة الخارجية، وهذا بخلاف الثاني فإنّ العلم بماله من المعنى غير قابل للحمل على زيد من لفقدان شرطه، فالعالم لوحظ عرضا متّحدا مع محلّه بمفاد كان الناقصة، وهذا بخلاف العلم الّذي هو الإدراك، فلوحظ بمفاد كان التامة، فلا يتحد مع الذّات ولا يمكن حمله عليه وإيجاد الاتحاد والهوهوية بينهما، فالعلم من مقولة الكيف، والعالم أمر انتزاعي منتزع من ذات متّصف بالعلم، والى هذا الفرق الحقيقي يرجع ما ذكره أهل العقول من أنّ: المشتق يكون لا بشرط، والمبدأ يكون بشرط لا، وحيث لوحظ المشتق لا بشرط يكون متحدا مع الذات وجودا بخلاف المبدأ فإنّه بمفهومه يكون مغايرا ومبائنا مع الذات، فلا يصح الحمل عليه، وهذا هو الفرق الحقيقي بينهما، **وهذا ما ذكره بقوله: (الفرق بين المشتق** ومبدئه مفهوما أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدإ ولا يعصي عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من

الاتحاد بخلاف المبدإ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنّما هو نحو من الاتحاد والهوهوية، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدإ يكون آبيا عنه).

س: ما هو إيراد صاحب الفصول على الفرق بين المشتق ومبدئه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **ذكر المصنف** بأنّ صاحب الفصول توهم فيما ذكر من الفرق بين المشتق ومبدئه من أنّ **الأوّل**: الملحوظ لا بشرط، والثاني ملحوظ بشرط لا؛ حيث قال إنّ ذلك غير مستقيم، لأنّ أخذ العرض لا بشرط لا يصحّح حمله على موضوعه، فالعلم والحركة يمتنع حملهما على الذات، وإن اعتبرا لا بشرط؛ لفقد شرط الحمل وهو الاتحاد، **وهذا ما ذكره بقوله: (وصاحب الفصول**رحمه الله حيث توهم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط)

وأجابه المصنف: بأنّ الأمر اشتبه عليه وتوهّم أنّ البشرط اللّائية واللّابشرطية في محلّ الكلام كالبشرط اللّائية واللّابشرطية في المطلق والمقيّد يكون من جهة العوارض والطوارئ الخارجية، فإنّ المطلق كالرقبة لوحظت لا بشرط من الإيمان وهو من العوارض، فإنّ الرقبة مشتركة بين المؤمنة وغيرها. وهذا بخلاف المشتق ومبدئه فإنّ اللّابشرطية والبشرط اللّائية فيهما منتزعتان عن حقيقة الشيء ومفهومه نظير: الجنس والفصل والمادّة والصورة، فمجرّد اللّابشرطية في المطلق لا يكفي في صحة الحمل، بخلاف اللّابشرطية في المشتق، فكما إنّ الجنس والفصل لا يكونان آبيين عن الحمل في قبال المادّة والصورة، فأنّهما آبيتان عن الحمل ذاتا، والفرق: إنّ الجنس والفصل من

الأجزاء الذهنية، أمّا المادّة والصورة فهما من الأجزاء الخارجية وهما متباينان كليا كسائر الأجزاء الخارجية، فلا يمكن الاتحاد وإيجاد الهوهوية بينهما، ومبدأ الاشتقاق يكون نظيرهما، فإنّه بما هو عرض يكون آبيا عن الحمل، وهذا بخلاف المشتق فإنّه بذاته يكون متحدا مع الذات وقابلا للحمل عليها؛ لأنّه بهيئته يدلّ على مبدأ منتسب الى الذّات نسبة العنوان الى المعنون، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع).

الأمر الثالث: ملاك الحمل

س: ما هو ملاك الحمل في القضايا؟

ج: لابد في الحمل من اتحاد ومغايرة، أمّا الأول، فلأنّ الحمل هو الهوهوية ولا يعقل بدون الاتحاد، أمّا اتحاد في المفهوم ـ الإنسان انسان ـ أو الاتحاد في الماهية ـ الإنسان حيوان ناطق ـ أو الاتحاد في الوجود ـ الانسان ضاحك ـ ولا يصح الحمل باعتبار الاتحاد بين المتغايرين من كل جهة أي مفهوما وماهية ووجودا كاعتبار العلم انسانا وحمله عليه لإباء العرف والعقلاء عنه، وأمّا الثاني ـ المغايرة ـ فلأن حمل الشيء على نفسه لغو، فلا بد من تغاير مفهوما ـ كالانسان حيوان ناطق ـ أو ماهية ـ كالإنسان ضاحك ـ ويصح الحمل باعتبار التغاير بين المتحدين من كل جهة ـ الإنسان انسان ـ لحكم العرف والعقلاء عليه، وجهات اعتبار التغاير لا تحصى كأن يراد بالإنسان ما ذكر في الكتاب وبالإنسان الثاني ما ذكر في السنة، كما يكون بين المشتقات والذوات، وقد تقدم توضيح أنّ المشتق متحد مع الذات وجودا وإن كان مغايرا له مفهوما وماهية كالضاحك، **وهذا ما ذكره بقوله: (الثالث:** ملاك الحمل، كما أشرنا اليه هو الهوهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذّوات).

س: ما هي شرائط صاحب الفصول في صحة الحمل؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: صاحب الفصول ذكر إنّ لصحة الحمل شروط ثلاثة:

الشرط الأول: ملاحظة المتغايرين كالنفس والبدن في الإنسان شيئا واحدا؛ فالإنسان المركب منهما يعتبر شيئا واحدا، مع تغاير النفس والبدن حقيقة، فيقال: إنّ الإنسان وضع لمجموع النفس والبدن المتغايرين حقيقة، المتحدين اعتبارا.

الشرط الثاني: أخذ الأجزاء على نحو لا بشرط، كي يصح حملها على المركب؛ كلحاظ البدن والنفس في الإنسان باعتبار كونهما مفادي الجسم والناطق، لأنّ لحاظهما بما أنّهما مفاد البدن والنفس يوجب كونهما بشرط لا، ومن الواضح: أنّهما بهذا اللحاظ لا يقبلان الحمل، لانتفاء الاتحاد بينهما، وهذا بخلاف ما إذا أخذا اللابشرط، كما هو مفاد الجسم والناطق، فصح حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على الإنسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل.

الشرط الثالث: الحمل بالنسبة إلى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق والجسم محمولا على مجموع جزئي الإنسان

وأورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: يكفي في صحة الحمل الاتحاد بين الموضوع والمحمول من وجه، والتغاير من وجه آخر.

الوجه الثاني: إن ما ذكره من ملاحظة التركيب بين المتغايرين، وملاحظة المجموع أمرا واحدا ليس من شروط صحة الحمل، بل يكون مخلاً به؛ لأنّه يوجب المغايرة بين الموضوع والمحمول في الكلية والجزئية، ومن الواضح: أن الكل والجزء أمران متغايران بالتباين، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا حمل أحدهما على المجموع والكل؛ لأنّه من حمل المباين على المباين، فلحاظ التركيب مخل بالحمل قطعا، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ولا يعتبر** معه[1] ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية.

ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها إلّا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات ولا يكون حملها عليها إلّا

(١) انظر الفصول، ٦٢.

بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار).

ثم ذكر المصنف: إنّ في كلام الفصول موارد أخرى للنظر، منها:

الأول: صحة الحمل في المتغايرين وجودا، بمجرد لحاظ التركيب والوحدة اعتبارا، مع إنّه قد ثبت ضرورة الاتحاد الوجودي في صحة الحمل، فمجرد لحاظ التركيب والوحدة لا يوجب انقلابهما عما هو عليه من التغاير الوجودي، ومع التغاير الوجودي لا يصح الحمل؛ لفقدان ما يعتبر فيه من الاتحاد.

الثاني: جعل الناطق والحساس من المتغايرين حقيقة، المتحدين اعتبارا، مع إنّهما من المتغايرين مفهوما، والمتحدين خارجا؛ لما ثبت في علم الميزان من اتحاد الجنس مع الفصل خارجا.

الثالث: إنّ الحمل يقتضي التغاير الحقيقي، مع إنّ التغاير كذلك مانع من صحة الحمل، **وهذا ما ذكره بقوله**: (فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر).

الأمر الرابع: كيفيّة حمل صفات الباري تعالى على ذاته المقدسة

س: ما هو جواب المصنف على من يستشكل في صحة حمل صفاته تعالى على ذاته المقدسة؛ وذلك لانتفاء التغاير بينهما، لأنّ صفاته تعالى هي عين الذات خارجا، ولذا التزم صاحب الفصولﷺ بالنقل في صفاته تعالى عن معانيها اللغوية أو التجوز؟

ج: **أجاب المصنف** عن هذا الإشكال: إنّ مناط صحة الحمل هو التغاير من جهة، والاتحاد من جهة أخرى، ومغايرة الموضوع والمحمول مفهوما واضح، وعلى هذا فلا معنى للإشكال على حمل صفاته الذاتية عليه تعالى، ولا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوّز ولا نقل؛ لأنّ هذه الصفات وإن كانت عين ذاته تعالى؛ لكنّها مغايرة لها مفهوما، والمغايرة المفهومية كافية في صحة الحمل.

ومن كفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات ظهر: فساد ما في الفصول[1]؛ من الالتزام بالنقل في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى؛ بأن يقال: إن هيئة العالم والقادر ونحوها من المشتقات في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ، وفي الله تعالى نقل منها إلى الذات المتحدة مع المبدأ، أو الالتزام بالتجوز بأن يكون إطلاق العالم على الذات المتحدة مع المبدأ على نحو المجاز. فالعالم الذي يحمل على الله غير العالم المحمول علينا، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا ريب في كفاية** مغايرة المبدإ مع ما يجري المشتق عليه مفهوما وإن اتحدا عينا وخارجا، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من

---

(١) الفصول الغروية: ص ٦٢، س ٢٨.

عينية صفاته يكون على الحقيقة فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا، إلّا أنّه غير ذاته تعالى مفهوما.

ومنه قد انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل[١] أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق[٢] وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما ولا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادي الصفات).

---

(١) الفصول: ٦٢.

(٢) انظر الفصول: ٦٢.

الأمر الخامس: أنحاء القيام المبدأ بالذات

س: ما هو الغرض من عقد الأمر الخامس؟

ج: الغرض هو دفع توهم عدم اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق عليها على نحو الحقيقة، وإثبات ما هو الحق عند المصنف من اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق عليها على نحو الحقيقة.

س: ما هي الأقوال في كيفية قيام المبادئ بالذات؟ وما هو التحقيق عند المصنف؟

ج: الأقوال في كيفية قيام المبادئ بالذات: أربعة، وخلاصتها:

القول الأول: ما ذهب إليه الأشعري من اعتبار الحلول والقيام، ولهذا السبب قالوا: إنّ صفات الله تعالى زائدة عليه، واستدلوا له بأنّ علة كون الشيء عالما هي العلم، وحد العالم من قام به العلم، وشرط صدق المشتق على واحد منها ثبوت أصله له، فكذا شرطه فيمن غاب، وهكذا سائر الصفات، وبنفس هذا الدليل أثبتوا الكلام النفسي، وقالوا: إنّ المراد بالكلام في المشتق ـ أي: إطلاق المتكلم عليه تعالى ـ هو معنى قديم قائم بالذات؛ لأنّ الكلام بالمعنى المعروف من قبيل الحوادث، ويلزم من قيامه بالذات القديمة كونها محلا للحوادث، وهو غير جائز.

القول الثاني: ما ذهب إليه المعتزلي من عدم اعتبار القيام الحلولي، ولهذا ذهبوا إلى نفي الصفات عن الله تعالى، واستدل له بوجوه، منها: إطلاق الضارب والمؤلم ـ بالكسر ـ على الفاعل؛ مع قيام الضرب والإيلام بالمفعول، وهو المضروب والمؤلم ـ بالفتح ـ وإطلاق الخالق والمتكلم على الله تعالى؛ مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق والجسم؛ لأنّ التكلم من الله تعالى هو: إيجاد الأصوات في الأجسام.

ومنها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى؛ مع كون مباديها عين الذات، فكيف يتصور القيام؟

ومنها: إطلاق اللابن والتامر وغيرهما مما كان المبدأ فيه ذاتا.

القول الثالث: وهو ظاهر (الفصول) من عدم اعتبار القيام من الحلول والصدور؛ ولذا التزم بصدق القيام في الأمثلة الأربعة المتقدمة في الوجه الأول وهي: الضارب والمؤلم والخالق والمتكلم، والتزم في الصفات الذاتية بالنقل أو التجوّز، وصرّح بعدم اعتبار القيام في اللابن وأمثاله.

القول الرابع: وهو مختار المصنف من اعتبار القيام بمعنى: التلبس، إلّا أنّ التلبس كما يختلف باختلاف هيئات المشتق؛ من إسم الفاعل وإسم المفعول بأقسامه، كذلك يختلف باختلاف المراد؛ فتارة: يكون التلبس حلوليا، مثل «الأبيض»، وتارة يكون صدوريا، مثل «الضارب» و«المؤلم» و«الخالق» و«المتكلم» بالنسبة إلى الله تعالى، بل هو في الممكن ـ أيضا ـ بهذا الاعتبار؛ لا باعتبار كونه محلا له، وثالثة يكون انتزاعيا؛ بمعنى: أنّ الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ منها مفهوما مع كونه عينها وجودا، وقد يكون انتزاعيا صرفا بحيث لا تحقق له وجودا؛ أي: أنّ الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده، كما في الأوصاف الاعتبارية.

وأما مثل: «التامر»: فإنّ التحقيق فيه أيضا تحقق التلبس؛ لأنّ الذات بما هي ذات غير قابلة للاشتقاق؛ فلا محالة من إرادة المعنى الحدثي من المبدأ ليصح الاشتقاق؛ مثلا: يراد من التمر بيعه، وحينئذ: يكون من قبيل القيام الصدوري؛ **وهذا ما ذكره بقوله**: (**أنّه** وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة، كما عرفت بين المبدإ وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدإ به في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال[1] بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم بالفتح).

---

(١) الفصول: ٦٢.

س: ما هو تحقيق المصنف في المقام؟

ج: **ملخص تحقيق المصنف**: إنّ المعتبر في المشتق هو: أن يكون جاريا على الذّات وقائما بها وأن تكون الذات متلبّسة بالمبدأ بنحو من أنحاء التلبس، نعم أنحاء التلبس مختلفة، لكن هذا الاختلاف ينشأ تارة من اختلاف الموادّ وتارة أخرى من اختلاف الهيئات، وكل منهما لا يوجب اختلافا في وضع المشتق، مثلا الاختلاف بالمواد قد يكون القيام حلوليا كالمرض والجوع ونحوهما، وقد يكون صدوريا كالضرب والإيلام، وبحسب الهيئات قد يكون على نحو الوقوع عليه كالمضروب والمقتول، وقد يكون على نحو الصدور منه كالقاتل، وقد يكون على نحو الوقوع فيه كالمسجد وهكذا.

ومن أنحاء التلبس انتزاع المبدأ عن الذّات في قبال سائر التلبسات وهذا يكون على نحوين؛ **الأول**: يكون منتزعا عن الذات مفهوما ومتّحدا معها عينا كما في صفاته تعالى الذاتية، كما تقدّم في الأمر السابق، والنحو **الثاني**: لا يكون للأمر المنتزع وجود خارجا، بل الوجود يكون للمنتزع عنه ـ منشأ الانتزاع كالابوّة والبنوّة من الإضافات والاعتبارات التي ليس لها وجود متأصّل في الخارج ـ **وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق** أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب في أنّه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة واختلاف الهيئات أخرى من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، كما في صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفا أو مع عدم تحقق إلّا للمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما وقائما به عينا، لكنه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنينية وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه عين الذات).

س: ما هو التوهم القائل بعدم إمكان حمل الصفات عليه سبحانه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **خلاصة التوهم:** لا يمكن حمل الصفات عليه سبحانه على نحو الحقيقة مع فرض عينية صفاته لذاته وكون قيام المبدأ بذاته تعالى على نحو الاتحاد والعينية ممّا لم يعرفه العرف ولم يكن مطّلعا عليه، مع أنّ العرف هو المتّبع في فهم المفاهيم.

وأجاب المصنف: بأنّ عدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس الّذي هو من الأمور الخفية والدقيقة، والذي يدركه العقل لا يضرّ بصدق الصفات عليه تعالى بنحو الحقيقة إن كان لتلك الصفات مفهوم صادق عليه تعالى، لأنّ العقل يدرك بالتأمل انطباق الصفة على ذاته حقيقة على هذا النحو، والعرف لم يطّلع عليه، ولا يخفى أنّ العرف متّبع في تشخيص المفاهيم سعة وضيقا، وأمّا تطبيقها على مصاديقها، ليس العرف هو المرجع في ذلك. والحاصل: إنّ المغايرة المعتبرة بين الذات والمبدأ، لا تنحصر في المغايرة الوجودية، بل تكفي المغايرة المفهومية، وهذه المغايرة ثابتة في صفات الباري الذاتية، فحمل تلك الصفات عليه بنحو العينية على نحو الحقيقة يمنع من ارتكاب التجوّز أو النقل.

مثلا العالم بماله من المعنى العرفي وهو: من انكشف لديه الشيء، يحمل عليه تعالى وعلى غيره على نحو واحد، إلّا أنّهما مختلفان في كيفية التلبس بالمبدأ؛ فإنّه بالنسبة اليه تعالى يكون بنحو الاتحاد، أمّا في غيره فيكون بنحو آخر، لا أنّ العالم أو القادر يطلق عليه بمعنى آخر غير المعنى الذي أريد منه لغيره، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل وتعمل من العقل، والعرف إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، وبالجملة: يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية

عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدإ؛ حيث أنّه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره).

س: ما هو إشكال صاحب الفصول في حمل الصفات الذاتية على الباري تعالى؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال**: إنّ في إطلاق العالم عليه تعالى يدور الأمر بين احتمالات ثلاث: لأنّه، إمّا أن يكون المراد منه ما يقابله من المعنى؛ أي يكون المراد من العالم الجاهل والعياذ بالله، وإمّا أن يكون مجرّد لقلقة اللسان ولفظ عار عن المعنى، وإمّا أن يكون المراد ما له من المعنى وهو: انكشاف الشيء لدى العالم، والاحتمالان الأوّلان ممّا لا يمكن الالتزام بهما، فيتعين الأخير.

وأجاب المصنف، وقال العجب من صاحب الفصول الذي جعل الالتزام بالنقل والتجوّز علّة لعدم صدق الصفات بالمعنى الذي يصدق على المخلوق لا يصدق عليه سبحانه، بل يكون بمعنى آخر مع أنّ العلّة والمعلول كلاهما باطلان؛ فأنّ جري الصفات عليه تعالى كجريه علينا وإنّها في الجميع يكون بمعنى واحد، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فلا وجه لما (التزم به في الفصول[1] من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى) كما لا يخفى كيف ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى فإنّ غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلّا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا إنّه تعالى عالم إمّا أن نعني أنّه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى عن ذلك علوا كبيرا وإمّا أن لا نعني شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف

---

(١) الفصول: ٦٢.

اللقلقة وكونها بلا معنى كما لا يخفى، والعجب أنّه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما ترى)

ثم ذكر المصنف أنّه بالتأمل فيما يعتبر في صدق المشتق على الذات، يظهر الخلل في استدلال الطرفين ـ المثبتين لاعتبار القيام في صدق المشتق والنافين له ـ كما يمكن بذلك المحاكمة بينهما وإيقاع الصلح بين الطرفين ويكون النزاع حينئذ لفظيا، فإنّ القائل بلزوم الاعتبار يقول بعدم حصر التلبس بالحلول أو الصدور فإنّ هناك أنحاء أخر من التلبس، والقائل بعدم لزوم الاعتبار يقول بالحصر، فلا نزاع في الحقيقة، إلّا أنّ بالتأمّل في كلمات الأعلام يتبيّن أنّ النزاع معنوي، **وهذا ما ذكره بقوله: (وبالتأمل** فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين فتأمل).

الأمر السادس: فى عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجرى عليه المشتق الحقيقة

س: ما هو جواب المصنف على توهم صاحب الفصول الذي ذهب الى اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، ولازمه: الفرق بين قولنا: الماء الجاري وبين: الميزاب الجاري، فيكون صدق المشتق في المثال الأول على نحو الحقيقة؛ لأنّ إسناد الجريان إلى الماء يكون بلا واسطة في العروض، وفي المثال الثاني على نحو المجاز؛ لأنّ قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطة الماء وهي الواسطة في العروض؟

ج: **أجاب المصنف** بأنّه لا يعتبر في صدق المشتق على الذات أن يكون إسناد المبدأ اليه حقيقيا مثل: إسناد الجريان الى الماء، بل لو تلبس بالمبدأ مجازا يكون كافيا كما في: إسناد الجاري الى الميزاب والمتحرّك لجالس السفينة الذي يكون مع الواسطة في العروض؛ أي يكون الإسناد الى غير ما هو له، فالجاري مستعمل في معناه الحقيقي وهو الذات الذي ثبت له الجري، والإسناد المجازي لا يضرّ في الصدق، وإنّما يضرّ به إذا كان من المجاز في الكلمة، ولا منافاة بين كون المشتق مستعملا في معناه الحقيقي وبين أن يكون الإسناد مجازيا، **وهذا ما ذكره بقوله: (السادس:** الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازا، ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسنادا إلى غير ما هو له، وبالمجاز إلّا أنّه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلا كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول[1] بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة وكأنّه من

---

(١) الفصول: ٦٢.

باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا هاهنا محل الكلام بين الأعلام والحمد لله وهو خير ختام).

المقصد الأول: في الأوامر

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر

الجهة الأولى: معاني لفظ الأمر

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب

الجهة الرابعة: الطلب والإرادة

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر

الجهة الأولى: معاني لفظ الأمر

س: ما هي معاني لفظ الأمر بحسب العرف واللغة؟ وماهو إشكال المصنف؟ وما هو مختاره؟

ج: المراد بالمادة نفس حروف (أمر) التي تكون داخلة في المشتقات التسعة، إلّا أنّ المقصود منها في المقام المصدر فقط، لأنّ بقية المشتقات ليس لها معنى إلّا الطلب، وعن المحقق التقي في حاشية المعالم أنّه عدّ لمادة أمر تسعة معان، منها الطلب والشيء والشأن والفعل العجيب والحادثة والغرض، ومنها صيغة إفعل مدعيا الإتفاق على إرادته، ومثّلوا لهذه المعاني بقوله تعالى (وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ)[1] وبقوله تعالى (ولمَّا جاءَ أَمْرُنا ..)[2]ولا شك في صحة استعمالها في هذه المعاني في الجملة، لكن السؤال هل هي حقيقة في الجميع على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو على نحو الحقيقة والمجاز، والصور المحتملة كثيرة، ومن المعلوم تعذر تصوير جامع للجميع، **وهذا ما ذكره بقوله: (قد ذكر للفظ الأمر** معان متعددة منها الطلب كما يقال أمره بكذا، ومنها الشأن كما يقال شغله أمر كذا، ومنها الفعل كما في قوله تعالى (وَما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى (فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا) ومنها الشيء كما تقول رأيت اليوم أمرا عجيبا، ومنها الحادثة، ومنها الغرض كما تقول: جاء زيد لأمر كذا).

---

(١) هود: ٩٧.

(٢) هود: ٩٧ و٥٨

أما إشكال المصنف على هذا التقسيم: هو أنّ الأمر مشترك لفظي بين الطلب والشيء، وأنّ عدّ غيرهما من معاني الأمر من إشتباه المصداق بالمفهوم أي: أنّ الأمر لم يستعمل في المفهوم في الموارد المذكورة، بل أريد منه مصداق المفهوم، فيتخيل أنّه مستعمل في المفهوم، مثلا لفظ الأمر في: «جاء زيد لأمر كذا» لم يستعمل في مفهوم الغرض، وإنّما استعمل في مصداق الغرض واللام في «لأمر» دالة على الغرض نحو: اللام في: ضربت زيدا للتأديب. وكذلك إنّ الأمر في: «وقع أمر كذا» لم يستعمل في مفهوم الحادثة، بل استعمل في مصداق الحادثة، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا**﴾؛ فإنّ الأمر لم يستعمل في الآية في مفهوم الفعل العجيب، بل في مصداق الفعل العجيب وهو هلاك قوم لوط؛ وذلك لأنّ المراد هو الحادثة المخصوصة، والغرض الخاص والفعل العجيب الخاص، والشأن الخاص الجزئي، وهذه الموارد من مصاديق المفاهيم الكلية، وليس من مفهوم لفظ الأمر.

ومفهوم الأمر: هو الطلب الذي هو عبارة عن السعي نحو المطلوب؛ كطلب الماء، وطلب الضالة والغريم، غايته: أنّه تكون لكل واحد منها مصاديق وجزئيات عديدة، كلفظ «الرجل»؛ الذي مفهومه اللغوي كل مفرد مذكر من الناس بمعنى: كل ذات ثبت له الرجولية، ولهذا المعنى الكلي مصاديق متعددة في الخارج؛ مثلا لو استعمل لفظ «رجل» في زيد فهو مستعمل في المصداق لا في المفهوم، وكذلك لفظ الأمر، وذلك لأنّ المفهوم من الأمر في المثال ليس هو الغرض، وإنّما الفعل، وتقديره جاء زيد لفعل الزيارة مثلا، نعم اللام لأجل النسبة الغرضية بين المجيء وفعل الزيارة، كما أنّ لفظ (في) للنسبة الظرفية بين زيد والدار، أمّا الدار فهي مصداق الظرف، فاشتبه مصداق الغرض بمفهومه وكذا في التعجب والشأن والحادثة، فإنّ الأمر يستعمل بمعنى الشيء أو الفعل وينطبق على هذه المفاهيم لخصوصيات معينة، فيشتبه المصداق بالمفهوم، **وهذا ما ذكره بقوله**: (ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة أنّ

الأمر في جاء زيد لأمر ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا﴾ يكون مصداقا للتعجب لا مستعملا في مفهومه وكذا في الحادثة والشأن، وبذلك ظهر (ما في دعوى الفصول[1] من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين)).

أما **مختار المصنف** فقد ذكر أنّه لا يبعد أن يكون لفظ الأمر في العرف واللغة مشترك لفظي بين الطلب والشيء، وأمّا في الاصطلاح: فقد نقل الإتفاق على أنّه حقيقة في صيغة افعل، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة، وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل[2] الاتفاق على أنّه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره)

س: ما هو إشكال المصنف على كون الطلب هو القول المخصوص أي صيغة إفعل؟

ج: **الإشكال:** هو إذا كان الطلب هو القول المخصوص بمعنى إفعل، فلازمه أن لا يكون معنى الأمر حدثيا، بل يكون جامدا، كالجملة والمفرد والكلمة والكلام؛ فإنّها غير قابلة أن تشتق منها المشتقات، وحينئذ لا يصح الاشتقاق من الأمر بالمعنى الاصطلاحي، وهذا يتنافى مع ثبوت الإشتقاق منه الظاهر كونه بلحاظ ما له من المعنى المصطلح عندهم.

وهذا ما ذكر بقوله: (ولا يخفى أنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حدثيا مع أنّ الإشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر).

---

(١) الفصول: ٦٢.

(٢) الفصول: ٦٢– ٦٣.

ثم أنّ المصنف لما أبطل ما ادعي من الإتفاق على كون الأمر حقيقة في الإصطلاح في القول المخصوص؛ مال الى توجيه اتفاقهم بما صح تعلقه به، فقال: حيث كان الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر مدلولا للقول المخصوص قالوا: إنّ الأمر هو ذلك القول المخصوص تسمية للدال ـ أي: القول المخصوص ـ بإسم المدلول وهو الطلب، فيكون معنى حدثيّا يقبل الاشتقاق، ولذا اشتق منه «أمر يأمر آمر مأمور ...» وهذا ما ذكره بقوله: (ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيرا عنه بما يدل عليه).

س: ماهو استدراك المصنف على التوجيه المتقدم؟

ج: **حاصل الإستدراك**: إنّ الأمر وإن لم يكن إسما للقول المخصوص؛ أي صيغة إفعل، بحيث يكون معناه ذلك القول، إلّا أنّه يعدّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عاليا كالمولى الحقيقي أو العرفي، فلو قال المولى في مقام الطلب لا للامتحان: جئني بالماء أو اسقني مثلا، صدق عليه الأمر، ليس لأنّه قول مخصوص، بل لّأنه طلب، ثم إن كان الأمر لمطلق الطلب صدق على القول المخصوص وجوبيا كان أو ندبيا، وإن كان للوجوب خاصة صدق كان وجوبيا، وبالجملة؛ لمّا وضع الأمر للطلب بالقول كان مصداق الطلب مصداقا للأمر لوضوح أنّ مصداق أحد المتساويين مصداق للآخر، **وهذا ما ذكره بقوله**: (نعم القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل ولا مشاحة في الإصطلاح وإنّما المهم بيان ما هو معناه عرفا ولغة ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة).

س: هل يرجح أحد استعمالات لفظ الأمر على الآخر عند تعارض الأحوال؟

ج: **ذكر المصنف** لا دليل على ترجيح أحدها على الآخر عند تعارض الأحوال، وما ذكر من مرجحات في باب تعارض الأحوال فهي أمور استحسانية لا تفيد إلّا الظن، والأصل حرمة العمل بالظن إلّا ما خرج بالدليل، فيجب حينئذ من الأخذ بالظهور؛ وإن كان غير مستند إلى حاق اللفظ، بل إلى الإنصراف الناشئ من كثرة الاستعمال أو من كثرة الوجود، وإذا لم ينعقد ظهور أصلا؛ لتعارض الوجوه والمرجحات، فيجب حينئذ أن نرجع إلى الأصل العملي من البراءة أو الإستصحاب أو الإشتغال بحسب اختلاف الموارد؛ فقد يكون مورد الإستصحاب لوجود حالة سابقة، وفي آخر البراءة إذا كان الشك في التكليف، وفي مورد الاشتغال للشك في المكلف به.

مثاله في الإستصحاب: لو أمر المولى عبده في يوم أمس أمرا وجوبيا، وشك في اليوم الحاضر في بقاء الوجوب، فيستصحب بقاؤه لتمامية أركانه، ومثال البراءة: لو شك في أمر من المولى بعمل، تجري البراءة؛ لأنّ الشك في أصل الأمر والتكليف، ومثال أصالة الاشتغال: لو علم المكلف صدور الأمر والتكليف، لكن متعلق الأمر والمكلف به؛ مردد بين أمرين، فتجري أصالة الاشتغال بمقتضى قاعدة الاشتغال.

ثم استدرك المصنف من الرجوع إلى الأصل العملي في حالة التعارض، مع ظهور اللفظ في أحد معانيه؛ لأنّ الظهور حجة، فيكون مانعا عن الرجوع إلى الأصل العمل حتى لو احتمل أنّ الظهور كان للانسباق من الإطلاق فيحمل عليه، وإن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو للأعم منه، ولا يخفى أنّ منشأ ظهور اللفظ في أحد المعاني أحد امور وهي: وضعه له بالخصوص، ووضعه للجامع أو للمتعدد وكثرة استعماله فيه، ووضعه لمعنى آخر وصيرورته مجازا مشهورا أو مشتركا أو منقولا بكثرة الاستعمال فيه، فعلى كل تقدير يحمل عليه ولا يقدح الجهل بمنشإ الظهور.

ثم ذكر المصنف أنّه لا يبعد أن يكون لفظ الأمر ظاهرا «في المعنى الأول» أي: الطلب، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وقد استعمل في غير** واحد من المعاني في الكتاب والسنة ولا حجة على أنّه على نحو الإشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم يعارض بمثله، فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق، فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول).

خلاصة رأي المصنف ﴿قدس سره﴾:

لفظ الأمر مشترك لفظي بين الطلب والشيء، ويظهر من آخر كلامه: أنّه ليس من البعيد أن يكون لفظ الأمر بمعنى الطلب فقط.

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر

س: هل يعتبر العلو في معنى الأمر؟

ج: ذكر المصنف: إنّ الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر، فالطلب من السافل أو المساوي لا يكون أمرا، وعليه لو أطلق الأمر على طلب السافل أو المساوي رتبة ـ وهو ليس له علوّ عقلا ولا شرعا ولا عرفا ـ فالإطلاق بنحو من العناية والمجاز؛ للمشابهة في الصورة. نعم؛ درج اصطلاح النحاة على إطلاق الأمر على كل ما كان بصيغة «افعل»، **وهذا ما ذكره بقوله: (الظاهر** اعتبار العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية) .

س: ما هو إشكال المصنف على من قال بوجوب الإستعلاء في الأمر؟

ج: الظاهر أنّ الاستعلاء لا يتعبر في معنى الأمر، فطلب العالي ـ ولو مع الاستخفاض ـ هو أمر حقيقة، فالمعتبر في الطلب علو الطالب وليس استعلائه، كما يشهد به العرف والوجدان، **وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنّ الظاهر** عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالي أمرا ولو كان مستخفضا لجناحه).

س: ما هو الدليل على كفاية الإستعلاء في تحقق الأمر؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **استدل على كفاية الإستعلاء في تحقق الأمر**، وعدم اعتبار العلو بتقبيح الطالب السافل من العالي وتوبيخه، بوجهين:

الوجه الأول: إنّ نفس التوبيخ يكشف عن كون الطلب أمرا، لأنّ أمر السافل العالي قبيح.

الوجه الثاني: إطلاق الأمر على طلبه في مقام التوبيخ بقولهم: «لِمَ تأمره» فإنّه يكشف عن كون طلبه أمرا، لأنّ الظاهر: أنّ الاستعمال حقيقي، وبما له من المعنى لا مجازيا.

وأجاب المصنف على الوجه الأول: بأنّ التوبيخ ليس على الأمر، بل على استعلائه على من هو أعلى منه وإثبات ما ليس له من المقام لنفسه.

وأجاب على الوجه الثاني: إنّ إطلاق الأمر على طلبه كان جريا على اعتقاده وبنائه وليس حقيقة، فالتوبيخ على ما هو أمر بنظره واعتقاده.

وقد يقال: بأنّ المناط على أحد أمرين على سبيل منع الخلو: بمعنى أنّ صدق الأمر يعتمد على أحد أمرين: أمّا العلو الواقعي فما يصدر منه من الطلب أمر حتى لو كان خافضاً لجناحه، أو استعلاء الطالب، فيصدق الأمر على طلب الملتمس والراجي إذا كانا مستعليين.

وأجاب المصنف: بأنّ الأمر متقوما بكونه من عال واقعاً فقط، ولا يشترط مع كونه عالياً في الواقع أنّ يكون مظهراً له، فيصدق الأمر على طلبه وإن كان العالي في الواقع مستخفضاً لجناحه، فلو اشترط إظهار العلو مع العلو الواقعي لما صدق الأمر على طلبه إذا كان خافضاً لجناحه.

والدليل على كون العلو الواقعي مقوماً لصدق الأمر هو التبادر، أمّا الدليل على عدم اشتراط إظهار العلو هو صدق الأمر على طلب العالي المستخفض لجناحه بالوجدان وعدم صحة سلب الأمر عنه، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا** احتمال اعتبار أحدهما، فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخه بمثل أنّك لم تأمره إنّما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، وكيف كان ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعليا كفاية).

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب

س: ما هو دليل المصنف على أنّ لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؟

ج: استدل المصنف على أنّ لفظ الأمر حقيقة في الوجوب بوجهين:

الوجه الأول: التبادر، بمعنى انسباق الوجوب عن لفظ الأمر عند الإطلاق، والانسباق هو التبادر المثبت للوضع. ثم ذكر المصنف أمور مؤيدة لذلك، وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[1] فالأمر لو لم يكن للوجوب، لما كان معنى لإيجاب الحذر، لأنّ قوله (فليحذر) ظاهر في وجوب الحذر، والحذر لا يحسن إلّا إذا كان الأمر الذي يخالفه أمرا وجوبيا.

٢ ـ قوله ﷺ «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[2] بتقريب: أنّ في الأمر مشقة، ولا مشقة في الإستحباب والندب، وهو قرينة على أنّ الأمر في «لأمرتهم» للوجوب.

وأما وجه عدم كونه دليلا: فلأنّ غاية ما يدل عليه الحديث هو استعمال الأمر في الوجوب، وهو أعم من الحقيقة والمجاز، كما تقدم مرارا؛ مع أنّ فهم الوجوب منه إنّما هو بقرينة المشقة، والمدعى: دلالة لفظ الأمر على الوجوب بلا قرينة.

٣ قوله ﷺ: لبريرة بعد قولها: أ تأمرني يا رسول الله؟: قال: «لا، بل إنّما أنا شافع» بتقريب أنّ نفي النبي ﷺ للأمر بقوله: «لا بل إنّما أنا شافع» بعد قولها: «أ تأمرني يا رسول الله ﷺ، يكشف عن كونه للوجوب؛ لأنّه لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مرتكزة في الأذهان لم يكن سبب ووجه لإستفهام بريرة، وسؤالها منه.

---

(١) النور: ٦٣

(٢) علل الشرائع: ٢٩٣، ح ١/ المحاسن: ٥٦١، ح ٩٤٦.
١٠٦٩ .مجمع الزوائد: ٢/ ١٤٣.

وأمّا كونه مؤيدا وليس دليلا: فلأنّ غاية ما يستفاد من الرواية هو: استعمال الأمر في الوجوب وهو أعم أعم من الحقيقة والمجاز.

بالإضافة إلى وجود قرينة على الوجوب وهي مقابلة الأمر بالشفاعة؛ لأنّها تستعمل في صورة رجحان الفعل، فالأمر في مقامها إنّما هو للوجوب والإلزام؛ لا للرجحان والاستحباب.

الوجه الثاني: صحة مؤاخذة العبد توبيخه على مجرد مخالفته أمر المولى وهو يدل على أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، لأنّ المؤاذة والتوبيخ لا يتوجه إلّا على ترك الواجب، ولهذا توجه الذّم والتوبيخ على إبليس لأجل تركه لما أمر به من السجود لآدم؛ كما قال تعالى للملائكة: ﴿**اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ* قالَ ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾[١] **وهذا ما ذكره بقوله:** (لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيد قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾[٢]، (قوله ﷺ: (لو لا أنّ أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)[٣] و(قوله ﷺ لبريرة بعد قولها أ تأمرني يا رسول الله، قال: (لا بل إنّما أنا شافع)[٤] إلى غير ذلك، وصحة الإحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿**ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾[٥].

س: بيّن كيفية الإستدلال على أنّ الأمر حقيقة في القدر الجامع بين الوجوب والندب؟ وماهو جواب المصنف؟

---

(١) الأعراف: ١١- ١٢.

(٢) النور: ٦٣.

(٣) غوالي اللآلي: : ٢/ ٢١ الحديث ٤٣.

(٤) الكافي: : ٥/ ٤٨٥.

(٥) الأعراف: ١٢.

ج: استدل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: صحّة تقسيم الأمر إلى الإيجاب والاستحباب؛ فلا بد من أن يكون المقسم جامعا بين الأقسام فيكون المقسم مشتركا بينها بالإشتراك المعنوي.

وأجاب المصنف: بأنّ الاستعمال في الأعم لا يستلزم أن يكون على نحو الحقيقة، كما هو المدعى، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وتقسيمه** إلى الإيجاب والاستحباب إنّما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الإستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى).

الوجه الثاني: ثبوت استعمال لفظ الأمر في كل من الوجوب والاستحباب، وعليه إن كان موضوعا للقدر الجامع بينهما ـ أي مطلق الطلب ـ : ثبت المطلوب، وإن كان موضوعا لكل واحد منهما بوضع يختلف عن الآخر لزم الاشتراك اللفظي، وإن كان موضوعا لأحدهما فقط: لزم المجاز في الآخر، وهما خلاف الأصل، لأنّ الأصل هو الحقيقة وعدم تعدد الوضع، فيتحتم الإلتزام بالاشتراك المعنوي دفعا للاشتراك والمجاز، لأنّه لو دار الأمر بين الإشتراك المعنوي وبين الإشتراك اللفظي أو المجاز كان الأول ـ الإشتراك المعنوي ـ خيرا من الثاني والثالث.

وأجاب المصنف بعدم ثبوت حجية الوجوه المذكورة في باب تعارض الأحوال، لأنّها أمور استحسانية غير معتبرة، إلّا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنى، هذا بالإضافة الى ما تقدم من تبادر الوجوب من الأمر؛ وهو علامة الحقيقة، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وأما ما أفيد من** أنّ الإستعمال فيهما ثابت فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز فهو غير مفيد لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى وفي تعارض الأحوال[1] فراجع).

---

(١) في الأمر الثامن من المقدّمة.

الوجه الثالث: القياس الاقتراني من الشكل الأول: وتقريبه، إنّ فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فعل المأمور به؛ ينتج: المندوب هو فعل المأمور به من حيث كونه محمولا على المندوب، ويلزمه أن يكون النادب آمرا والندب أمرا، لإتحاد المشتق منه والمشتق في مفهوم الحدث، فيصدق الأمر على الندب، كما يصدق على الوجوب؛ فيكون مشتركا معنويا بينهما.

وأجاب المصنف: بمنع كلية الكبرى؛ لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي أي: المأمور به الوجوبي، فليس كل طاعة فعل المأمور به؛ لأنّ الطاعة قد تكون في المندوبات، وأمّا لو أريد منه مطلق المأمور به واجبا كان أو مستحبا: فالكبرى وإن كانت كلية، لكن كليتها لا تنفع المدعى؛ وهو الاشتراك المعنوي، لأنّ صدق المأمور به بالمعنى الأعم على المندوب لا يلزم صدق المأمور به الحقيقي عليه؛ لأنّ صدق العام مجازا لا يستلزم صدق الخاص، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**و الاستدلال** بأنّ فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعى).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

أنّ لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ وليس مشتركا معنويا أو لفظيا بين المعنيين أو المعاني.

الجهة الرابعة: الطلب والإرادة

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو بيان أمرين:

الأمر الأول: إنّ الطلب الذي هو من معاني الأمر ليس هو الطلب الحقيقي، وهو الصفة القائمة بالنفس؛ التي يحمل عليها الطلب بالحمل الشائع الصناعي، بل الأمر هو الطلب الإنشائي، بمعنى المنشأ بالصيغة الذي لا يحمل عليه الطلب بهذا الحمل مطلقا، بل يحمل عليه الطلب مقيدا بالإنشائي.

الأمر الثاني: بيان الحق في الخلاف بين الأشاعرة والعدليّة من المعتزلة والإمامية، من اتحاد الطلب والإرادة كما يقول به العدلية، أو تغايرهما كما يقول به الأشاعرة.

س: معنى لفظ الأمر هل هو الطلب الإنشائي أم الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي؟

ج: معنى لفظ الأمر هو: الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، ولو أبى القائل إلّا كون لفظ الأمر موضوعا للطلب المطلق؛ فعلى الأقل أنّه ينصرف إلى الإنشائي منه، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا؛ فإنّ المنصرف منه هو الطلب الإنشائي؛ لكثرة استعماله فيه، وهذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر في الإنشائي، كما هو الحال في لفظ الطلب، فإنّه ينصرف إلى الطلب الإنشائي.

وينعكس الحال في لفظ الإرادة؛ فإنّ المنصرف عنها عند الإطلاق هو الإرادة الحقيقية، فلا يوجد فرق بين الطلب والإرادة ذاتا؛ فإنّ مفهوم الإرادة عين مفهوم الطلب، والإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي، والإرادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي، فهذين اللفظين موضوع لمعنى واحد وهو الطلب الجامع بين الحقيقي والإنشائي.

س: ما هو الخلاف بين العدلية والأشاعرة في الطلب والإرادة؟

ج: العدلية قالوا: باتحاد الطلب والإرادة، والأشاعرة قالوا بتغايرهما، ومحل كلام الأشاعرة أنّ للمتكلم بالكلام اللفظي كلاما نفسيا؛ أي وجود صفة قائمة بنفس المتكلم غير العلم والإرادة تسمى بالكلام النفسي، والكلام النفسي يسمى طلبا حقيقيا في خصوص الأوامر، فيكون الطلب الحقيقي مغايرا للإرادة.

أما العدلية فقالوا: لا توجد صفة قائمة بالنفس في قبال العلم والإرادة؛ فالإرادة الحقيقية هي الطلب الحقيقي لا غيره، فالحق: أنّ الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، ومفهومه متحد مع مفهومها، والطلب الإنشائي: هو عين الإرادة الإنشائية، والوجدان دليل على ذلك، لأنّ الإنسان لا يجد صفة أخرى قائمة بالنفس غير الإرادة.

س: ما هو دليل الأشاعرة على المغايرة بين الطلب والإرادة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل الاشاعرة بالأوامر الاعتذارية والامتحانية، بتقريب: أنّ هذه الأوامر، كالأوامر الجدية في الحاجة إلى وجود منشأ في نفس المتكلم وهو الإرادة في الأوامر الجدية، وبما أنّه لا إرادة في نفسه لتلك الأوامر لتكون هي المنشأ لأمره، فلا بد من وجود صفة أخرى في نفسه تكون المنشأ للأمر؛ تسمى بالطلب النفسي الحقيقي وهو غير الإرادة، فيكون الطلب مغايرا للإرادة.

وأجاب المصنف: بأنّ معنى لفظ الأمر هو: الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي ـ كما تقدم ـ ولو أبيت إلّا كون لفظ الأمر موضوعا للطلب المطلق؛ فعلى الأقل أنّه ينصرف إلى الإنشائي منه، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا؛ فإنّ المنصرف منه هو الطلب الإنشائي؛ لكثرة استعماله فيه، وهذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر في الإنشائي، كما هو الحال في لفظ الطلب فإنّه ينصرف إلى الطلب الإنشائي.

ومنشأ التوهم هو اختلاف الطلب والإرادة في المعنى المنصرف إليه؛ فإنّ لفظ الطلب ينصرف إلى الإنشائي، ولفظ ينصرف الإرادة إلى الحقيقي؛ فإختلافهما في الإنصراف دفع البعض كصاحب الحاشية المعروفة على المعالم إلى الميل إلى ما ذهب إليه الاشاعرة من العامة من المغايرة بين الطلب والإرادة حقيقة، خلافا لقاطبة أهل الحق، وهم الشيعة الإمامية والمعتزلة من العامة، فإنّهم ذهبوا إلى اتحادهما، **وهذا ما ذكره بقوله: (الظاهر** أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا سواء أنشئ بصيغة إفعل أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها، ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الإنشائي منه عند إطلاقه، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة خلافا لقاطبة أهل الحق والمعتزلة).

س: ما هو رأي المصنف في الطلب والارادة؟

ج: الحق هو اتحاد الطلب والإرادة، وإنّ الطلب الإنشائي هو عين الإرادة الإنشائية، والطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، فالطلب والإرادة متحدان مفهوما وإنشاء وخارجا. نعم؛ يختلفان باختلاف المرتبة، فإنّ الطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فاعلم أنّ الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزلة وخلافا للأشاعرة هو اتحاد الطلب والإرادة بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية، وبالجملة هما متحدان مفهوما وإنشاء وخارجا، لا أنّ الطلب

الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه، كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس).

س: ما هو دليل المصنف على اتحاد الطلب والارادة؟

ج: تقدم أنّ الدليل هو الوجدان، فإنّ الإنسان إذا رجع الى وجدانه عند طلب شيء؛ فلا توجد صفة أخرى قائمة بالنفس تسمى بالطلب، وما هو جود هي الإرادة القائمة بالنفس ومقدماتها؛ كتصور الشيء والعلم به، والرغبة فيه والميل إليه، وهيجان الرغبة إليه، والتصديق العلمي أو الظني بالفائدة، وحينئذ لا بد من القول باتحاد الطلب والإرادة، وما قيل من انصراف الطلب إلى الإنشائي عند إطلاقه، وانصراف الإرادة إلى الحقيقية عند إطلاقها فهو لا يلزم تغايرهما مفهوما وإنشاء وخارجا؛ وإن نسب ذلك إلى بعض الإمامية والأشاعرة، ولعل منشأ ذلك لعله هو انصراف الطلب إلى الإنشائي، وانصراف الإرادة إلى الحقيقية، لكن قلنا: إنّ الانصراف لا يوجب التغاير، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فإذا** عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق لفائدته وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها، وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب فلا محيص عن اتحاد الإرادة والطلب وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك مسمى بالطلب والإرادة كما يعبر به تارة وبها أخرى، كما لا يخفى).

س: ما هو رأي المصنف في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية؟

ج: يقول المصنف: بعد الفحص، فإنّنا لا نجد عما في النفس من الصفات صفة زائدة على الإرادة تسمى بالطلب في صيغ الأمر، ليكون هو الكلام النفسي، وكذلك الحال في بقية الجمل الإنشائية، إذ لا نجد في النفس صفة نفسانية غير إنشاء التمني والترجي، والدعاء والطلب والزوجية والملكية، والحرية ونحوها مما يقبل الإنشاء.

وكذا لا نجد في الجمل الخبرية ما عدا وقوع النسبة أو عدم وقوعها، شيئا آخر يسمى بالكلام النفسي، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وكذا الحال** في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها كما قيل:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا).

س: هل يمكن التصالح بين الأشاعرة والعدلية في الطلب والإرادة؟

ج: حاول المصنف إيقاع التصالح بين الأشاعرة والعدلية، بناء على أنّ النزاع لفظي، كما هو دأبه في جميع المسائل بأن يقال: أنّ مراد العدلية من العينية هو اتحاد الطلب والإرادة مفهوما ومصداقا وإنشاء، ومقصود الأشاعرة من المغايرة هو التغاير بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، وهذا مسلّم عند الكل، فيحصل التصالح بين الطائفتين بعد خلاف ونزاع امتدّ طوال قرون متعددة، **وهذا ما أشار إليه بقوله:** (ثم إنّه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما ووجودا حقيقيا وإنشائيا ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الإنشائي من الطلب، كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا، فافهم).

ثم ذكر المصنف أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من قولهم: ليس في النّفس غير العلم في الجمل الخبرية وغير الإرادة والتمني والترجي والاستفهام في الجمل الإنشائية صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا ومدلولا للكلام اللفظي أنّ تلك الصفات القائمة بالنفس هي المدلولات للكلام اللفظي كما توهمه القوشجي، بل المدلول للكلام اللفظي هو غير تلك الصفات، فمدلول الجمل الخبرية هي النسب الخبرية المتحققة في الخارج، ففي قولك جاء زيد نفس ما تلفظت به عبارة عن الكلام اللفظي واتصاف زيد بالمجيء في الخارج عبارة عن مدلوله ومعناه، وأمّا مدلول الجمل الإنشائية فهو ما ينشأ بالصيغ المخصوصة، ففي مثل قولك أكرم زيدا أو يا ليت الشباب لنا يعود أو لعل زيدا يخرج أو هل جاءك أحد نفس ما تكلمت به كلام لفظي والطلب المنشأ بصيغة أكرم والتمني المنشأ بصيغة ليت والترجي المنشأ بصيغة لعل والاستفهام المنشأ بصيغة هل مدلول للكلام اللفظي، **وهذا ما ذكره بقوله: (دفع ووهم:** لا يخفى أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة، وأنّه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة، إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام) .

س: بعد إنكار العدلية للصفة الزائدة القائمة بالنفس؛ وهي الكلام النفسي الزائدة على الصفات المشهورة، ورفض كون تلك الصفات مدلولات للكلام اللفظي أيضا، فماذا يكون مدلول الجمل الخبرية والإنشائية عند الإمامية والمعتزلة ، مع أنّ الأشاعرة قد استراحوا لما جعلوا الكلام النفسي مدلولا للكلام اللفظي؟

ج: **الجمل الخبرية تدل على ثبوت النسبة إذا كانت موجبة**، وتدل على نفيها إذا كانت سالبة في نفس الأمر، بمعنى: سواء كان في عالم الذهن فقط نحو «الإنسان نوع»، أم كان في عالم الخارج نحو: «الإنسان كاتب»، وكذا السالبة نحو: «لا شيء من الإنسان بحجر».

وأما الصيغ الإنشائية كالأمر والنهي والاستفهام ونحوها: فهي غير دالة على شيء، وإنّما وضعت لقصد إيجاد معانيها بواسطتها؛ أي أنّ المتكلم قد يقصد الإخبار عن المعاني بالألفاظ؛ كما في الجمل الخبرية، وقد يقصد إيجاد المعاني والمفاهيم بالألفاظ، كما في الجمل الإنشائية.

فالجمل الإنشائية: وضعت لإيجاد مفاهيمها في وعاء الاعتبار، مقابل وعاء الخارج والذهن، لأنّ الوجود الإنشائي هو نحو من الوجود، فيكون منشأ للآثار، وموضوعا للأحكام، كما هو الحال في العقود والإيقاعات كإنشاء التمليك في البيع، والحرية، إنشاء الزوجية، والطلاق ونحوها من الأمور التي تترتب عليه الأحكام التكليفية والوضعية، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**إن قلت**: فماذا يكون مدلولا عليه عند الأصحاب والمعتزلة.

قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب.

وأما الصيغ الإنشائية: فهي على ما حققناه في بعض فوائدنا[1] موجدة لمعانيها في نفس الأمر أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا وعرفا آثار، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات)

ثم استدرك بالقول: بأنّ الجملة الإنشائية تدلّ بالدلالة الالتزامية على وجود هذه الصفات في النفس، لكن ليس بالمطابقية التي تدعيها الأشاعرة، فصيغة الطلب –سواء كانت أمرا كان أو نهيا ـ تدل بالالتزام على ثبوت الطلب الحقيقي للفعل أو الترك، وذلك لأنّ الواضع إمّا وضعها لكي تستعمل هذه الجمل إن كان في النفس طلب حقيقي، أو أنّ إطلاقها ينصرف الى ذلك الحاصل من كثرة الاستعمال الى هذه الصورة، وكذلك الحال بالنسبة الى بقية الألفاظ الإنشائية من الإستفهام والترجي والتمني

---

(١) تعليقة المصنف على الفرائد، كتاب الفوائد: ٢٨٥.

ونحوها، فهي تدل بالالتزام على ثبوت هذه الصفات في النفس، إلّا إذا قامت قرينة على خلاف ذلك، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم** لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والإستفهام والترجي والتمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعا أو إطلاقا).

س: ما هو إشكال الأشاعرة على مغايرة الطلب مع الإرادة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: هذا الإشكال عبارة عن دليل آخر للأشاعرة على إثبات مغايرة الطلب مع الإرادة وهو يحكي شبهة الجبر، وحاصله: لا شك في أنّ اللهّ تعالى كلّف الكفّار بالإيمان والعصاة بالطاعة، فإن لم يكن مريدا منهما الإيمان والطاعة، ثبت المطلوب ـ وهو مغايرة الطلب للإرادة ـ وإن كان مريدا منهم الإيمان والطاعة لزم أحد محذورين على سبيل مانعة الخلو، لأنّه إمّا أن يوجد تكليف جدّي متعلّق بالإيمان والطاعة وأنّه كان مريدا لهما جدّا، وحينئذ يلزم تخلّف إرادته عن مراده، وهو محال لأنّه تعالى: «إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[1] وإمّا أن لا يوجد تكليف جدّى متعلّق بهما، كما لا يوجد طلب حقيقي، فيلزم حينئذ أن لا يكون مريدا للإيمان من الكافر والطاعة من العاصي في الواقع فيكون التكليف بهما صوريا، وهو باطل بالبداهة، لأنّ الطلب الحقيقي والتكليف جدّي لهما غير قابل للإنكار، **وهذا ما أشار إليه بقوله: (أما الإشكال** فهو أنّه يلزم بناء على اتحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان

---

(١) يس: ٨٢.

في العمل بالأركان إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدي إن لم يكن هناك إرادة حيث إنّه لا يكون حينئذ طلب حقيقي واعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد ولا تكاد تتخلف إذا أراد الله شيئا يقول له كن فيكون).

وأجاب المصنف: إنّ للهّ إرادة تكوينية وتشريعية، والمحال تخلّفها عن المراد هي التكوينية لا التشريعية، ولا يخفى أنّ المراد بالإرادة في التكليف هي الإرادة التشريعية التي تتخلف عن المراد؛ لأنّها عبارة عن إرادته سبحانه لصدور الفعل عن العبد بإرادته واختياره، فلا ضير في تخلفها عن المراد. فالطلب والإرادة الحقيقيان موجودان في تكاليف الكفار والعصاة ولا يلزم شيء من المحذورين، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأما الدفع** فهو أن استحالة التخلف إنّما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا، فلا بد من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان).

س: ما هي شبهة الجبر عند الإشاعرة في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل شبهة الإشاعرة:** إنّ التكاليف الشرعية مشروطة بشرائط كالقدرة والإختيار، لقبح التكليف بغير المقدور، وعليه إذا تعلقت إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص وإطاعته، أو بكفره وعصيانه امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور؛ لأنّها تكون غير مقدورة للعبد بعد تعلق إرادته تعالى بها؛ الموجبة لضرورية وجودها، وحينئذ لا يبقى اختيار للعبد يصحح التكليف بها، فيكون العبد مضطرا إلى أن يختار الكفر والعصيان، والإطاعة والإيمان.

وأجاب المصنف: بأنّ إرادته سبحانه لا تتعلق بفعل العبد مطلقا، بل تتعلق به بما فيه من المبادئ الاختيارية؛ التي توجب صيرورته فعلا اختياريا وصادرا عن إرادة

واختيار، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الإختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلّا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلّا لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا).

س: ما هو الإشكال الذي يقول بعدم اندفاع شبهة الجبر بما تقدم من الجواب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال** على الجواب المتقدم: إنّ الكفر من الكافر، والعصيان من العاصي ـ وإن كانا بالإرادة من الكافرو العاصي ـ لكن حيث أنّ إرادتهما منتهية إلى إرادة الله التكوينية؛ لأنّ إرادة العبد من الممكنات فلابد أن تكون مستندة إلى إرادة الواجب تعالى؛ لئلا يلزم التسلسل، وحينئذ يقبح التكليف بالإيمان وغيره؛ لأنّه تكليفا بما هو خارج عن الاختيار، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان؛ لأنّه لم يكن بالاختيار، فلا يندفع الجبر؟

وأجاب المصنف: بأنّ العبد باعتبار كونه مركبا من الماهية والوجود، والمجعول من الله هو الوجود دون الماهية، فما يترتب على ماهيته من الآثار ليس من الله، ولا يصح أن ينسب إليه تعالى، وحينئذ اختيار الكفر من الكافر والعصيان من العاصي مستند إلى شقاوتهما الذاتية، والذاتي لا يعلل، فلا يقال: لم جعل الله السعيد سعيدا، والشقي شقيا، فإنّ الله تعالى لم يجعل السعيد سعيدا والشقي شقيا؛ بل أوجدهما، ثم العقاب من لوازم ما هو الذاتي المترتب على الكفر والعصيان؛ الناشئين من الخبث الذاتي ترتب المعلول على العلة. وليس العقاب عن استحقاق حتى يقال: لا استحقاق مع عدم الاختيار. فعلى هذا لا يلزم الجبر المشهور المنسوب إلى الأشاعرة؛ وهو إن أفعال العباد كلها من الله، والعباد بمنزلة آلات لها؛ بل الأفعال من العباد وبإرادتهم واختيارهم، **وهذا ما**

ذكره بقوله: (**إن قلت:** إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار كيف وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟

قلت: العقاب إنّما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما فإنّ: (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه)[١] و(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)[٢]، كما في الخبر والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال أنّه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست) قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام).

ومعنى (قلم اينجا رسيد سر بشكست جون بيرون از حد خود نوشت) هو أنّ حد القلم ووظيفته في المقام تحرير مسائل الأصول وقواعدها؛ لا تحرير مسائل الكلام والاعتقاد، لا سيما مسألة القضاء والقدر التي لا تدركها العقول، ولا تسعها الأفهام.

س: ما هو جواب المصنف على التوهم الذي يقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه تعالى بالصلاح، وقلنا باتحادها مع الطلب؛ فيلزم أن يكون الطلب المنشأ بالصيغة في التكاليف الإلهية هو العلم، وهو واضح البطلان؟

ج: **أجاب المصنف:** إنّ المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب وليس الطلب الخارجي؛ الذي هو عين الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح، فلا يلزم إشكال إنشاء العلم بالمصلحة الذي هو من الموجودات الخارجية، لأنّ موطن الاتحاد بين الإرادة التشريعية والعلم بالصلاح هو الوجود الخارجي وليس المفهوم؛ لأنّ صفاته تعالى عين ذاته

---

(١) ورد بهذا المضمون في توحيد الصدوق: ٣٥٦ الباب ٥٨ الحديث ٣.

(٢) الروضة من الكافي: ٨/ ١٧٧، الحديث ١٩٧. مسند أحمد بن حنبل: ٢/ ٥٣٩.

خارجا، فعينية الصفات وجودية لا مفهومية، أمّا الإنشاء فهو متعلق بالمفهوم لا بالوجود لكي يلزم إنشاء الوجود الخارجي، فلا تنافي بين صحة إنشاء الطلب بالصيغة، وبين اتحاد الطلب والإرادة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وهم ودفع:** لعلك تقول إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشإ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم وهو بمكان من البطلان، لكنك غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنّما يكون خارجا لا مفهوما وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلّا المفهوم لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلا في اتحاد الإرادة والعلم عينا وخارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)[1]).

خلاصة رأي المصنفﭬ:

١ ـ معنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي.

٢ ـ اتحاد الطلب والإرادة: أي أنّ الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي هو عين الإرادة الإنشائية، ومفهوم الطلب متحد مع مفهوم الإرادة.

---

(١) نهج البلاغة: ٣٩ الخطبة الأولى.

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر

المبحث الأول: معان الصيغة

المبحث الثاني: في أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أم لا؟

المبحث الرابع: في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدمه

المبحث الخامس: التعبدي والتوصلي

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة

المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر

المبحث الثامن: المرة والتكرار

المبحث التاسع: الفور والتراخي

المبحث الأول: معان الصيغة

س: ما هو جواب المصنف على ما ذكره علماء الأصول من أنّ لصيغة الأمر معان عديدة، ادعي استعمالها فيها، كالوجوب: نحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾[1]. **والندب: نحو:** ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾[2]، **فإنّ الكتابة مندوبة وليس في تركها عقاب مع ترتب الثواب عليها والتهديد: نحو:** ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾[3]. **التمني أو الترجي: نحو:**

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ بصبح وما الا صباح منك بأمثل

ج: **أجاب المصنف:** إنّ صيغة الأمر استعملت في إنشاء الطلب في جميع الموارد المذكورة، ولكن الداعي للإنشاء هي تلك المعاني؛ فالداعي إلى الانشاء تارة البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي وهو الذي ينصرف إليه إطلاق الصيغة كما تقدم، وقد يكون الداعي التهديد أو التعجيز أو التمني أو الترجي أو الإهانة أو نحوها من المعاني المتقدمة، ومن الواضح: أن اختلاف الدواعي لا يوجب تعددا في مدلول صيغة الأمر، ولا مجازا فيها، فما ادعي من أنّ للصيغة معان قد استعملت فيها واضح البطلان.

غاية ما يمكن أن يقال: إنّ الصيغة وضعت لإنشاء الطلب، لكن ليس مطلقا حتى يكون استعمالها في جميع المعاني المذكورة على نحو الحقيقة؛ وإنّما إذا كان استعمالها بداعي البعث والتحريك نحو المطلوب؛ دون ما إذا استعملت بداع آخر من الدواعي

---

(١) البقرة: ٤٣ .

(٢) النور: ٣٣.

(٣) فصلت: ٤٠.

المذكورة، ولازمه أن يكون إنشاء الطلب بالصيغة لأجل البعث والتحريك للمكلف نحو المطلوب استعمال حقيقي، وإنشاؤه بها لأجل التهديد والإنذار وغيرهما يكون مجازي، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، **وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (قد استعملت** فيها وقد عدّ منها الترجي والتمني والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك، وهذا كما ترى، ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم يستعمل إلّا في إنشاء الطلب، إلّا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون وأخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك لا بداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة وإنشاؤه بها تهديدا مجازا، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل).

س: هل لسائر الصيغ الإنشائية معنى واحد وهو انشاء مفاهيمها؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: ما ذكر في مدلول صيغة الأمر وأنّها موضوعة بمعنى واحد هو إنشاء الطلب، وأمّا المعاني المذكورة فهي نتيجة الدواعي المختلفة، فهو لا يختص بصيغة الأمر، بل أنّه يجري في جميع الإنشائيات، فالاستفهام وضع لإنشاء طلب الفهم بواسطة تلك الأدوات مع اختلاف الدواعي، فقد يكون الداعي طلب الفهم الحقيقي، وقد يكون للإنكار والتقرير والتوبيخ، وهو يجري كذلك في التمني والترجي والنداء وغيرها من الإنشائيات، ويجري كذلك في الجمل الخبرية أيضا، فأنّ الداعي فيها قد يكون إخبارا حقيقة، وقد يكون غيره، بلا فرق في جميع ذلك بين أن يكون في كلام الباري تبارك وتعالى أو في كلام غيره، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى** أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جار

في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة يكون الداعي غيرها أخرى).

س: ما هو جواب المصنف لما قيل: أنّ الجمل الإنشائية الطلبية ونحوها موضوعة لمعانيها الحقيقية، فأداة الاستفهام موضوعة للطلب الحقيقي والتّرجي للتّرجي الحقيقي والتمنّي للتمني الحقيقي وهكذا، إلّا أنّ حملها على معانيها الحقيقية على الباري تعالى يستلزم الجهل والعجز على الباري تعالى عن ذلك، لذا يجب الالتزام بإنسلاخها عن معناها الحقيقي، لأنّ الاستفهام هو طلب العلم وحضور الشيء في الذهن والتمني هو طلب محال أو ممكن لا طمع في وقوعه، والترجي هو ارتقاب شيء لا يوثق بحصوله، ومن المعلوم أنّ التمني يستلزم للعجز، والترجي والاستفهام يستلزمان للجهل، فجميع اللوازم محال في حقه تبارك وتعالى؟

ج: **أجاب المصنف** لا وجه لهذا الإنسلاج، لأنّ الاستفهام استعمل بداع آخر كالتوبيخ والإنكار والتقرير، وعليه فلا يستلزم المحذور المذكور لكي نلجأ إلى الانسلاخ، وكذلك استعمال التمني والترجي بداع آخر كالمحبوبية مثلا لا محذور فيه، إذ المفروض: أنّ صيغها لم تستعمل في نفس تلك الصفات لكي يلزم المحال المذكور؛ بل تستعمل في إنشائها، كقوله تعالى: ﴿**أَ فَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ**﴾(١). وقوله تعالى: ﴿**أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ**﴾(٢)؛ لأنّ المقام يتناسب مع إنشاء مفهوم الاستفهام بداعي الإنكار والتوبيخ، **وهذا ما ذكره بقوله: (فلا وجه** للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك

---

(١) الإسراء: ٤٠.

(٢) الصافات: ٩٥.

وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل وأنّه لا وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضا لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك).

ثم **ذكر المصنف**: مما تقدم ـ أنّ للصيغ الإنشائية كصيغة الأمر معنى واحد؛ وهو إنشاء مفاهيمها، والاختلاف والتعدد إنّما هو في الدواعي، وهو لا يوجب تعددا في المعاني، وأنّ للاستفهام معنى واحدا وهو إنشاء مفهومه ـ تبيّن أن ما ذكره علماء الأدب من أنّ للاستفهام معان عدّة غير تام؛ لأنّ المفروض: أنّ المستعمل فيه في صيغة الاستفهام واحد وهو الإنشاء، وأمّا الاختلاف فهو في الدواعي من الاستفهام الحقيقي والإنكاري ونحوها، وهذا الاختلاف لا يستوجب استعمال الاستفهام في المعاني المتعددة، فلا ينبغي جعلها من معاني الاستفهام كما هو يظهر من كلمات علماء العربية، **وهذا ما ذكره المصنف بقوله**: (ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

إن لصيغة الأمر معنى واحدا وهو إنشاء الطلب فقط، وما يذكر لها من المعاني فهو من قبيل اشتباه الدواعي بالمعاني، وكذلك بقية الصيغ الإنشائية لها معنى واحد وهو إنشاء مفاهيمها بها، وأما ما ذكر لها من المعاني فهو من قبيل الدواعي؛ ومن الواضح أنّ اختلاف الدواعي لا يوجب تعدد المعاني.

المبحث الثاني: في أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب

س: ما الفرق بين هذا البحث والمبحث السابق، وهو أنّ الصيغة قد استعملت في إنشاء الطلب؟

ج: **الفرق بين المبحثين:** أنّ الأول ناظر إلى ما استعملت فيه الصيغة، أمّا هذا المبحث فهو ناظر إلى ما هو الموضوع له لها.

أمّا المراد بالوجوب هي النسبة الطلبية المصححة لاعتبار الوجوب أي: أنّ الآمر لما كان مبرزا للإرادة مع عدم الترخيص في الترك يصح اعتبار الوجوب، فإذا اقترن مع الترخيص في الترك، فلا يصح اعتبار الوجوب، بل يصح اعتبار الندب.

س: هل صيغة الأمر موضوعة للوجوب أو الندب؟ وما هو مختار المصنف؟

ج: **الأقوال متعددة،** تصل الى ثمانية، وأهمها، أربعة وهي أنّها موضوعة للوجوب والثاني للندب والثالث للأعم منهما على نحو المشترك المعنوي والرابع المشترك اللفظي، وظاهر المصنف وضعها للوجوب واستدل بدليلين، **الأول:** التبادر، فإنّ الوجوب هو المنسبق منها الى الذهن عند الإطلاق عند عدم القرينة على شيء من المعاني الأخر، والتبادر علامة الحقيقة.

ويؤيده أنّ العقلاء لا يقبلون عذر العبد إذا خالف الصيغة وادعى احتمال الندب مع الاعتراف بعدم وجود قرينة حالية أو مقالية على الندب، وجعله مؤيّدا لأنّه إثبات للوضع بالدليل العقل، مع أنّ الوضع أمر توقيفي لا بدّ في مثله من الرجوع الى علامات الوضع المتقدّمة، ولا يثبت بدليل عقلي أو شرعي، **وهذا ما ذكره بقوله: (أن الصيغة حقيقة** في الوجوب أو في الندب أو فيهما أو في المشترك بينهما وجوه، بل أقوال

ولا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب المعالم الذي ذهب الى أنّ استعمال الأمر في للندب استعمال شائع بنحو اصبح منقولا إليه أو مجازا مشهورا، فيجب الحمل عليه؛ لأنّ الشهرة قرينة المجاز في جميع الموارد، فلا يحتاج الى قرينة أخرى أو يتوقف فيه على الخلاف في المجاز المشهور؟

ج: **أجاب المصنف** بثلاثة وجوه؛

الوجه الأول: إنّ كثرة استعمال الأمر في المعنى المجازي ـ هو الندب ـ لا توجب النقل إلى الندب أو الحمل عليه.

الوجه الثاني: استعمال الأمر في الندب كثير؛ كما في الوجوب أيضا.

الوجه الثالث: إنّ الاستعمال في الندب وإن كان كثيرا؛ لكن هذا الاستعمال كان مع القرينة، وكثرة الاستعمال مع القريننة لا توجب صيرورته مجازا مشهورا؛ لكي يرجح على المعنى الحقيقي، أو يتوقف على خلاف، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وكثرة الاستعمال** فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضا مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه إلّا أنّه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهورا فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلّا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

إنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب للتبادر، وعدم صحة الاعتذار عند المخالفة.

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أم لا؟

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: محل النزاع: إنّه وردت في النصوص الشرعية كثير من الجمل الخبرية في مقام الطلب والبعث مثل: يغتسل ويتوضأ ويعيد، فهل هي ظاهرة في الوجوب أم لا؟ وقد استشكل في ظهورها في الوجوب، لأنّ إرادة الطلب من تلك الجمل وانسلاخها عن الخبرية تصير مجاز، ومن الواضح أنّ المجازات متعدّدة، فإنّ إرادة الوجوب من الجملة الخبرية مجاز وإرادة الندب كذلك وإرادة الجامع بينهما كذلك وإرادة المشترك اللفظي كذلك، وحينئذ يدور الأمر بين المحتملات، حيث لا ترجيح لأحدها على البقيّة؛ لأنّه ليس احتمال الوجوب أقوى من سائر الاحتمالات بعد فرض تعذّر حملها على معناها الحقيقي، وهو ثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها، وهذا هو محل النزاع، **وهذا ما ذكره بقوله:** (هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة في الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها).

س: ما هو مختار المصنف في الجمل الخبرية؟

ج: اختار ظهورها في الوجوب كما في الصيغة، بل ظهور الجملة الخبرية في الوجوب آكد وأشدّ من صيغة الأمر، لخصوصيّة إضافية لم توجد في الصيغة، وهي كونها في مقام الإخبار بوقوع المطلوب الدالّ على عدم رضاه إلّا بوقوعه، فيكون مدلولها البعث الأكّيد والطلب الشديد، وهذا بخلاف صيغة الأمر.

ثم **ذكر المصنف**: أنّ الجمل الخبرية لم تستعمل في الطلب مجازا، بل استعملت بنحو الحقيقة، وهي ثبوت النسبة، فالإخبار عن الاغتسال أو التّوضي أو الإعادة لم يكن

مستعملا مجازا في الإنشاء، بل هو مستعمل في نفس الإخبار بتلك الأمور، غايته بداعي البعث المؤكّد، فكما إنّ تلك الجمل الانشائية إذا استعملت في الدواعي الأخر مثل: استعمال الاستفهام في الإنكار لا يوجب مجازيتها كذلك ما نحن فيه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (الظاهر الأول[الوجوب] بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه إلّا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهارا بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبدا تستعمل في معانيها الإيقاعية، لكن بدواعي أخر كما مر[1]).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: أنّه بناء على كون الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في الإخبار يلزم الكذب؛ لأنّه غالبا لا يقع المخبر عنه بتلك الجمل في الخارج؛ لعصيان الفساق غير المبالين بالأحكام الشرعية؟ وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علوا كبيرا).

ج: : إنّما يلزم الكذب إذا كان الاستعمال بداعي الإخبار والحكاية عن الواقع، وأمّا إذا كان بداعي البعث، كما هو المفروض فلا يلزم الكذب، بل يكون نظير الكنايات كزيد كثير الرماد أو طويل النجاد أو مهزول الفصيل الّتي ذكر فيها اللازم وأريد الجود من الأوّل والثالث، ومن الثاني: طول القامة؛ لأنّهما ملزومين لتلك الجمل، وقد ذكروا بأنّ صدق الكناية وكذبها يدوران مدار المكنّى عنه، نعم يلزم الكذب إذا لم يكن جوادا. والمقام من هذا القبيل، فكما لا تكون المعاني المكنى بها مثل كثرة الرماد مثلا موردا للصدق والكذب، مع كون الكلام خبرا في باب الكنايات، فكذلك الجمل الخبرية التي

---

(١) في المبحث الأول من هذا الفصل.

قصد بها البعث لا الإعلام لا تتصف بالصدق والكذب، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فإنّه يقال:** إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث كيف وإلّا يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا وإنّما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ فإنه مقال بمقتضى الحال).

س: كيف استدل المصنف على دلالة الجملة الخبرية على الوجوب بمقدمات الحكمة؟

ج: **حاصل الاستدلال:** المتكلم الحكيم إذا كان في مقام بيان تمام المراد، ولم ينصب قرينة على غير الوجوب، وعدم كونه متيقن الإرادة، فهذه المقدمات تقتضي حمل الجملة الخبرية على الوجوب، لأنّه بحسب الفرض أنّ المتكلم في مقام البيان وليس في مقام الإجمال أو الإهمال، ولم ينصب قرينة على الندب، فلابد من حملها على الوجوب؛ لأنّ إرادة غيره نقض للغرض، بخلاف إرادة الوجوب؛ لأنّ النكتة الموجودة وهي شدة مناسبة الإخبار بالوقوع تستوجب ظهور الجملة في الوجوب، أو لتيقنه منها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**هذا** مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب فإنّ تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فافهم).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

الجمل الخبرية ظاهرة في الوجوب بنحو الحقيقة.

الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي بداعي البعث والتحريك لا بداعي الإعلام، وأنها ظاهرة في الوجوب لا في الندب.

المبحث الرابع: ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدمه

س: ما هو الغرض من عقد هذا المبحث؟

ج: الغرض هو: على فرض عدم كون صيغة الأمر حقيقة في الوجوب؛ هل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟

س: ما هو جواب المصنف على من استدل بأنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب على سبيل مانعة الجمع بوجوه ثلاثة وهي: ١ ـ غلبة استعمال الصيغة في الوجوب. ٢ ـ غلبة وجود الوجوب ٣ ـ أكملية الوجوب من الندب؟

ج: أمّا جوابه على كثرة الاستعمال وكثرة الوجود، فلا نسلّم بها، بل الأمر بالعكس؛ لكثرة المستحبات وكثرة استعمال صيغة الأمر في الندب، وأمّا بالنسبة إلى الأكملية؛ فمع تسليم أكملية الطلب الإلزامي إلّا أنّ ذلك لا يوجب الانصراف الظهوري، لأنّ المعتبر في الانصراف هو شدّة انس الذهن على نحو يوجب صرف الذهن اليه بمجرد سماع اللفظ، وهذا الانصراف مفقود في المقام، فإنّ وجد انصراف فهو بدوي لا يعبأ به، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**أنّه** إذا سلّم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون قيل بظهورها فيه إمّا لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى، ضرورة أنّ الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر، وأمّا الأكملية فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلّا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجها له ومجرد الأكملية لا يوجبه كما لا يخفى).

س: كيف استظهر المصنف دلالة صيغة الأمر على الوجوب بمقدمات الحكمة؟

ج: إنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب بمقدمات الحكمة إذا كان المتكلم في مقام البيان، لأنّ الندب يحتاج إلى مؤنة التقييد والتحديد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب فلا تحديد فيه، لأنّ المنع من الترك هو عين الطلب وليس أمرا زائدا لكي يحتاج إلى مئونة البيان، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم** فيما كان الآمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلى مؤنة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه فافهم).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

إنّ صيغة الأمر لا تكون ظاهرة في الوجوب على فرض عدم ثبوت وضعها له. نعم صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب بمقدمات الحكمة إذا كان المتكلم في مقام البيان

المبحث الخامس: التعبدي والتوصلي

س: ما الفرق بين الوجوب التوصلي والتعبدي؟

ج: ذكروا لهما تعاريف متعدّدة، منها ما ذكره في المصنف وهو أنّ التوصلي ما يحصل الغرض منه بمجرد حصول الواجب، ويسقط الأمر به بمجرد وجوده ـ وإن كان الإتيان مع قصد القربة لا مانع منه وغير مخلّ بالغرض، بل يكون موجبا لمزيد الثواب أو تحقّقه إلّا أنّه غير لازم ـ أمّا الوجوب التعبدي؛ فلا يحصل الغرض منه بمجرد وجوده، بل لا بد في حصول الغرض منه وسقوط أمره من الإتيان به بقصد التقرب منه تعالى.

س: ما معنى قصد التقرب في الواجب؟

ج: إنّ قصد القربة المصحح لعبادية العبادة يمكن أن يكون على أنحاء:

١ـ إتيان الفعل بداعي حسنه أو محبوبيته للمولى.

٢ـ أن يؤتى به بداعي أنّه ذا مصلحة.

٣ـ أن يؤتي به بداعي قصد امتثال أمره.

والأنحاء المتقدّمة غير النحو الأخير لا إشكال ولا محذور في تقييد المأمور به بذلك النحو.

والكلام في النحو الأخير فقد ذكر المصنف أنّه لا يمكن اعتباره في الطاعة شرعا، بل هو معتبر فيها عقلا وذلك: لأنّ أخذه شرعا في المأمور به يستلزم محذورين؛ أحدهما تشريعى الآخر امتثالي.

والمحذور التشريعي أنّ التقرب بمعنى: قصد امتثال الأمر لا يمكن أن يؤخذ شرعا قيدا لمتعلق الحكم شرطا أو شطرا؛ لأنّه لا يمكن أن يكون القصد المذكور

مأخوذا في المتعلق؛ الذي هو متقدم على الأمر برتبتين، مثلا: الأمر بالصلاة متأخر عن متعلقه وهي الصلاة، وقصد امتثال هذا الأمر متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذا في الصلاة؟ فانّه يستلزم الدور المحال؛ لأنّ قصد امتثال الأمر يتوقف على الأمر، والأمر يتوقف على المتعلق المقيد بقصد الأمر، وهو دور واضح.

أما المحذور الامتثالي: إنّ الأمر لم يتعلق بذات الصلاة؛ بل يتعلق بها مقيدة بداعي الأمر، فيمتنع الإتيان بها لأمرها؛ لأنّه يلزم التكليف بغير المقدور، لأنّ المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر وهو الصلاة مثلا، وأمّا الإتيان بالصلاة مقيدا بقصد أمرها فهو غير مقدور للمكلف؛ لأنّ المفروض: وحدة الأمر المتعلق بذات الصلاة مثلا، والإتيان بالمتعلق بقصد امتثال الأمر موقوف على أمر آخر متعلق بما تعلق الأمر الأول لكي يكون مفاد الأمر الثاني هو وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره، بنحو يكون الأمر الأول موضوعا للأمر الثاني، فيجب وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره من الأمر الثاني المفروض فقدانه، فيصير إتيان متعلق الأمر بداعي أمره غير مقدور، ومن المعلوم إعتبار القدرة عقلا في متعلق التكليف، **وهذا ما ذكره بقوله**: (إنّ التقرب المعتبر في التعبدي إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلا لا مما أخذ في نفس العبادة شرعا، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها).

س: ما هو التوهم المذكور في جواب الإشكالين المتقدمين؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل التوهم**: إنّ لزوم المحذورين في حالة كان متعلّق الأمر هو الفعل الخارجي الصادر من المكلّف، وأمّا لو قلنا: بأنّ المتعلّق هو الوجود الذهني التصوّري، كما هو الواقع، لأنّ الفعل الخارجي لم يتعلق به الطلب إلّا من ناحية انطباق الطبيعي

الّذي هو المأمور به الواقعي عليه، فيسري الحكم من الطبيعي الى المصداق الخارجي، فلا يلزم أي من المحذورين، أمّا عدم لزوم محذور الدور، فلأنّ تصوّر الآمر الطبيعة الكليّة مقيّدة بإتيانها مع قصد الأمر مقدّمة للأمر بها وهذا التصور لا يتوقف على الأمر خارجا ولا على فعل المأمور به خارجا كما هو واضح فلا دور. وأمّا عدم لزوم محذور التكليف بغير المقدور، فلأنّه بعد الأمر بالصلاة المقيّدة تكون الصلاة مأمورا بها فهو متمكّن من الإتيان بها لأمرها في حين الامتثال، ومن الواضح أنّ القدرة المعتبرة في متعلق التكليف في صحّة الأمر هي القدرة عند الامتثال وليس حين الأمر، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وتوهم** إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر)

وأجاب المصنف: إنّ هذه المحاولة ظاهرها قبول اندفاع محذور الدور بعد فرض كون المتعلّق هو تصوّر الصلاة المقيّدة وليس وجودها الخارجي، لأنّ الأمر تعلّق بالصلاة بداعي الأمر الكلي لا نفس هذا الأمر الشخصي، فالمتقدم لحاظا هو طبيعة الأمر والمتأخر هو شخص هذا الأمر، فالأمر تعلّق بالصلاة بداعي الأمر الكلي الّذي مصداقه هذا الأمر الّذي تعلّق به، إلّا أنّ المحذور الامتثالي باق؛ لأنّ الأمر إذا كان متعلق بالصلاة بداعي الأمر مثلا، فهذا يعني أنّ ذات الصلاة وحدها غير مأمورا بها، ولازمه عدم قدرة المكلف على إتيانها بداعي الأمر، لأنّه لا أمر لها، وإن كانت الصلاة بذاتها مأمورا بها يلزم الخلف، لأنّ الأمر تعلّق بمجموع الصلاة بداعي الأمر وليس بالصلاة وحدها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**واضح الفساد**، ضرورة أنّه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها

فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به لا إلى غيره).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل في دفع محذور عدم القدرة على الامتثال: بأنّ الأمر إذا تعلق بالمقيد فهو ينحل إلى أمرين ضمنيين؛ الأول: تعلق بالذات التي كانت معروضة للتقييد، والثاني: تعلق بالتقييد وهو داعي الأمر، وحينئذ يتمكن المكلف من إتيان الصلاة بداعي أمرها الضمني، وبهذا يندفع إشكال تعذر الامتثال؟

ج: إنّ انحلال الأمر إلى أمرين ضمنيين يكون في الأجزاء الخارجية، وليس في الأجزاء التحليلية ومحل البحث من قبيل الثاني، لأنّ الأجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب، لأنّها لا وجود لها في الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمرين لكي يصح إتيان المقيد بداعي أمره الضمني، **وهذا ما ذكره بقوله:** (إنّ **قلت:** نعم ولكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا لأنّ ذات المقيد لا يكون مأمورا بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا، فإنّه ليس إلّا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة).

س: ماهو الإشكال على جواب المصنف المتقدم بأنّ الأجزاء في المقام تحليلية؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ عدم الانحلال إلى أمرين ضمنيين إنّما يتم إذا أخذ قصد القربة شرطا، فيكون الشرط من الأجزاء التحليلية العقلية.

وأما إذا أخذ جزءا، فلا إشكال في انحلال الأمر إلى أمرين أو أكثر بقدر عدد الأجزاء، وحينئذ للصلاة أمر ضمنيّ والمكلف يتمكن من إتيانها بداعي هذا الأمر

الضمني؟ **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، وأمّا إذا أخذ شطرا فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب، إذ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب، ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه).

وأجاب المصنف بوجهين:

الأول: يمتنع اعتبار قصد القربة جزءا للواجب؛ لأنّه يلزم التكليف بغير المقدور وبأمر غير اختياري؛ لأنّ معنى قصد امتثال الأمر هو إرادة الفعل عن أمره؛ بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر، والحال أنّ نفس الإرادة ليست اختيارية، فلا يصح أن تقع في حيز الأمر؛ لأنّها لو كانت اختيارية لتوقفت على إرادة أخرى، فيلزم تسلسل الإرادات؛ وعلى هذا لا يمكن أن يكون قصد القربة دخيلا على نحو الجزئية للمأمور به؛ حتى يقال بانحلال الأمر إلى أمرين ضمنيين.

الثاني: إنّ لازم ذلك أن يكون الأمر داعيا إلى نفسه؛ لأنّ الأمر واحد بالفرض، فإذا كان الواجب مركبا من أجزاء، وكان من جملتها الإتيان بداعي الأمر؛ فالأمر بالكل هو بعينه أمر بالجزء فيلزم أن يكون الأمر داعيا إلى نفسه وهو محال، لأنّه يلزم توقف الشيء على نفسه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختياريا، إلّا أنّ إرادته ـ حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلّا لتسلسلت ـ ليست باختيارية، كما لا يخفى إنّما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره).

س: ما هو الإشكال على أنّ ما تقدم من لزوم المحذور يتم إذا كان اعتبار قصد الامتثال في المأمور بأمر واحد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ ما تقدم من لزوم المحذور إنّما يتم إذا كان اعتبار قصد الامتثال في المأمور بأمر واحد، ولكن إذا كان بأمرين ـ أي: يكون أمر متعلق بذات الصلاة مثلا، وأمر آخر يتعلق بإتيانها بدعي أمرها الأول، فيرتفع المحذور أصلا؛ فلا يلزم الدور، ولا عدم القدرة على الامتثال؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: نعم**[1] لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد وأما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلا كما لا يخفى، فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة)؟

وأجاب المصنف بمنع تعدد الأمر صغرى وكبرى.

أما منع صغرى: فلعلمنا بعدم تعدد الأمر أصلا. وأمّا منع الكبرى: فلعدم الحاجة إلى تعدد الأمر؛ لأنّ الأمر في المقام لا يخلو عن أحد احتمالين.

الأول: إنّ الغرض الداعي إليه يحصل بمجرد إتيان متعلقه، بدون قصد الامتثال بأن يكون متعلقه واجبا توصليا، وعلى هذا يسقط الأمر بمجرد الإتيان بالفعل ولو بغير بداعي أمره، فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني فيكون لغوا.

الثاني: لا يحصل الغرض بإتيان الفعل مجردا عن قصد الامتثال؛ بأن يكون تعبديا، لكن لا حاجة إلى الأمر الثاني المولوي شرعا؛ وذلك لأنّ حكم العقل يكفى لذلك، لأنّ العقل يستقل بإتيان المأمور به على وجه يحصل القطع بحصول الغرض من الأمر وهو أن يأتي به بداعي الأمر، فعلى كلا الاحتمالين لا حاجة إلى الأمر الثاني.

هذا كله فيما إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى: قصد امتثال الأمر. وأمّا إذا كان التقرب بمعنى آخر من المعاني التي ذكرت سابقا، فحينئذ يمكن أخذه في المأمور به ولا يلزم محذور أصلا، **وهذا ما ذكره بقوله: (قلت:** مضافا إلى القطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات غاية الأمر يدور مدار

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ٦٠.

الامتثال وجودا وعدما فيها المثوبات والعقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، وأمّا العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة ـ إن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني ـ فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلّا لما كان موجبا لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر لإستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره).

س: ما هو جواب المصنف على كون قصد التقرّب بمعنى قصد المصلحة ونحوه؟

ج: إذا كان قصد التقرّب بأنحاء أخرى كقصد محبوبية الفعل للمولى، وقصد المصلحة والملاك، وقصد حسن الفعل الذاتي، وقصد أنّ اللهّ تعالى أهل للعبادة، فإذا قصد التقرّب في العبادة بأحد هذه الأنحاء من الدواعي لا يلزم شيئا من المحاذير المتقدّمة، وعليه لا مانع من أخذها في متعلّق التكليف بالأمر الأوّل، كما هو الحال في سائر الأجزاء والشرائط، لكن التقرّب بتلك الدواعي لا يكون معتبرا قطعا لا تعيينا كما لو قال: صلّ بقصد المحبوبية، لاستلزامه عدم صحّة العمل بدون قصد المحبوبية، والحال أنّه لا إشكال في صحته مع قصد امتثال الأمر وهو إجماعي، ولا تخييرا بين قصد المحبوبية وبين قصد امتثال الأمر كما لو قال: صلّ مع قصد الأمر أو قصد المحبوبية، لاستلزامه أخذ قصد الأمر في الأمر الأوّل، فعاد المحذور، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى، فاعتباره في

متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعا لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهة.

تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام).

س: ما هو جواب المصنف لمن قال بإمكان التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية عند الشك في اعتبار قصد الامتثال؟

ج: **حاصل الجواب**: إنّ الواجب إن علم أنّه تعبدي أو توصلي، فهو، والّا فلا يمكن اثبات التوصلية باطلاق المادة، وهي الصلاة في صلّ، لأنّ الإطلاق يعقل فيما يعقل فيه التقييد، وحيث يمكن ويعقل تقييد الرقبة بالإيمان فيعقل الاطلاق، فيحمل قوله اعتق رقبة على الإطلاق، لكن إذا امتنع التقييد كتقييد الصلاة في صلّ بقصد الامر، فلابد أن يمتنع الإطلاق أيضا، وعلى هذا فلا يستفاد من عدم التقييد إرادة الاطلاق سواء بنينا على وضع المطلق للإطلاق بمعنى الطبيعة المرسلة وهو مبنى القدماء أو للطبيعة المهملة، واستفادة الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما عليه البعض، لأنّه على **الأول**، فلعل الإرسال لامتناع التقييد وليس لعدم دخل القيد، وعلى **الثاني**: فلعل عدم البيان لامتناع البيان لا لعدم دخل القيد، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**ثالثتها**: أنّه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلا فلا مجال للاستدلال بإطلاقه ولو كان مسوقا في مقام البيان على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلّا فيما يمكن اعتباره فيه).

س: ما هي النتيجة المترتبة على عدم جواز التمسك بإطلاق صيغة الأمر؟

ج: بناء على ما تقدّم من أنّ التقييد غير ممكن فالإطلاق أيضا غير حجّة بالنسبة إلى قصد الامتثال، يتضح أنّ قصد الوجه في العبادات أيضا مثله؛ لأنّ كلّ من الإطلاق

والتقييد ممتنع، فلو شك في شرطية شيء لوجوب الصلاة يتمسك باطلاق الصيغة من حيث الهيئة، وأمّا لو شك بالفرض في اعتبار قصد الأمر في الصلاة فلا يتمسك باطلاق الصيغة (صلّ) من حيث المادة (صلاة) لاستلزامه المحاذير المتقدمة، فإذا علم أنّ الصلاة واجب تعبدي وشك في خصوصيات النية، فهل يعتبر تعيين الوجه من الوجوب والندب أو يكفي قصد مطلق الامر ولو مع التمكن من التعيين، كما قيل أو هل يعتبر التمييز بأن يعلم تفصيلا أنّ الواجب هو الظهر أو الجمعة أو يكفي الاحتياط بالجمع ولو مع التمكن من التمييز، كما قيل، فلا يجوز التمسك باطلاق المادة للمحاذير المتقدمة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فانقدح بذلك** أنّه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الآمر من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها).

س: هل يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لإثبات التوصلية؟

ج: إنّ الإطلاق الّذي لا يمكن التمسّك به هو الإطلاق اللفظي، وتقدم الوجه في عدم حجيته، أمّا الإطلاق المقامي فلا مانع من التمسّك به، ونثبت به عدم تقيّد المأمور به بكونه تعبّديا، والإطلاق المقامي مركّب من مقدّمتين: الأولى: أنّ المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه وإن لم يكن ممّا له دخل في متعلّق الأمر، والثانية: سكوته في المقام وعدم نصبه قرينة على دخل قصد الامتثال في حصول الغرض، فالسكوت قرينة على عدم دخل دخل قصد الامتثال في الغرض، وإلّا للزم كون سكوته نقضا لغرضه وخلاف الحكمة، فإن تمّ هذا الإطلاق فهو، إلّا فلا محالة من الرجوع الى الأصل العملي؛ لفقد الدليل الاجتهادي الدال على التوصّلية ولا على التعبّدية، **وهذا ما ذكره بقوله:** (نعم إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلّا لكان سكوته نقضا

له وخلاف الحكمة، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل).

س: ما هو الأصل العملي عند الشك في التعبدية؟

ج: **ذكر المصنف**: إنّ الأصل العملي في المقام هو الاشتغال سواء قلنا بأصالة البراءة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين أم بالاشتغال، فإن قلنا بأصالة الاشتغال فهو واضح، أما لو قلنا بالبراءة في تلك المسألة، فإنّ المقام يختلف عن تلك المسألة؛ لأنّ التكليف وحدوده معلوم في المقام، لكن يشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، والعقل يحكم بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وعليه فلا تجري أدلّة البراءة، لأنّ الأسباب والمحصّلات أمور واقعية وليس وضعها ورفعها بيد الشارع، وحديث الرفع يرفع ما كان قابلا للوضع شرعا، فالشك في المحصّل دائما يكون مجرى لقاعدة الاشتغال، لأنّ الشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الامتثال.

وما تقدم من جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في اعتبار قصد الامتثال يجري في كلّ ما لا يمكن اعتباره شرعيّا؛ كقصد الوجه وقصد التمييز ـ الّذي يذهب الى اعتبارهما بعض الفقهاء ـ **وهذا ما ذكره بقوله: (فاعلم أنّه** لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الإشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنّ الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز).

س: ما هو الاستدراك الذي ذكره المصنف على التمسك بأصالة الاشتغال عند الشك في قصد القربة أو الوجه والتمييز؟

ج: **حاصل الاستدراك** هو: التفصيل في القيود؛ بمعنى: أنّ ما يحتمل دخله في كيفية الإطاعة كان على قسمين:

الأول: أن يكون غالبا مما يغفل عنه عامة الناس كقصد الوجه وقصد التمييز.

الثاني: أن عامة الناس يلتفتون إليه ولا يغفلون عنه.

فإن كان القيد من **القسم الأول**: فلا بد من بيانه في مقام التشريع وفي مقام الإثبات؛ لعدم وجود ارتكاز يعتمد عليه الشارع في مقام البيان، فلو لم يبيّنه ولم ينصب قرينة على مدخليته في غرضه واقعا، للزم الإخلال بغرضه، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم، فعدم البيان يكشف كشفا إنيّا عن عدم كونه محصلا للغرض، فلا يكون الشك حينئذ شكّا في المحصل لكي يرجع إلى الاحتياط، وعليه يرجع إلى البراءة بمقتضى الإطلاق المقامي.

وأمّا لو كان القيد من **القسم الثاني** ـ عامة الناس يلتفتون إليه ـ ولم يذكره في مقام التشريع، فلابد من وجوب الاحتياط، لصحة اعتماد المتكلم على التفات عامة الناس إليه وتنبههم له، وعليه يجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض؛ لعدم تمامية عدم البيان المتوقف عليه الإطلاق المقامي، لأنّ التفات العامة بيانا بحسب الفرض، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يمكن أن يقال**: إنّ كل ما ربما يحتمل بدوا دخله في الامتثال أمرا كان مما يغفل عنه غالبا العامة كان على الآمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعا وإلّا لأخل بما هو همه وغرضه، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار وكانا مما يغفل عنه العامة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيدا).

س: ما هو جواب المصنف للتوهم القائل بأنّ أصالة البراءة تقتضي عدم اعتبار قصد الأمر لأنّه شيء زائد مشكوك وإن كان العقل يقتضي اعتباره للشك في امتثال المأمور به؟

ج: **حاصل الجواب**: إنّ الشك في قصد الأمر يرجع الى كيفيّة الإطاعة بعد أن ثبت استحالة أخذه في المتعلّق شرعا، أمّا شرط جريان البراءة فهو أنّ يكون المشكوك قابلا للوضع والرفع شرعا، والحال أنّ مدخلية شيء في الغرض غير قابل للجعل التشريعي، بل هو أمر تكويني، وعليه لا يكون قابلا للرفع أيضا، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**ثم إنه لا أظنك أن تتوهم** وتقول إنّ أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإنّ كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعا وليس هاهنا فإنّ دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنّ جميع الأجزاء والشرائط لها دخل في الغرض واقعيا، لا شرعيا، فإذا كان ذلك مانعا من إجراء البراءة، فيجب أن تجري أصالة الاشتغال في الجميع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ولذا نجدهم يتمسّكون بالبراءة عند الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له؟

ج: إنّ ما ذكرتم من أنّ دخل الأجزاء والشرائط في الغرض تكويني، صحيح، لكنّهما قابلان للجعل التشريعي الضمني فيقال: صلّ مع الركوع ومع الطهارة، لأنّهما من الانقسامات الأولية، وهذا بخلاف قصد الأمر الّذي هو من الانقسامات الثانوية، فهو لا يمكن أن يشمله أمر ضمني، ولذا لو شك في بقية الأجزاء والشرائط يتمسّك بالإطلاق أو الأصل في البناء على البراءة، وهذا بخلاف قصد الأمر فإنّه لا يمكن البناء على البراءة فيه، ولهذا لا بدّ من القول بالاشتغال فيه، كما تقدم، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**ودخل الجزء والشرط** فيه وإن كان كذلك إلّا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعا،

فبدليل الرفع ولو كان أصلا يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلا بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ اعتبار قصد القربة؛ بمعنى: قصد امتثال الأمر عقلي.

٢ ـ التمسك بالإطلاق على عدم اعتبار قصد الامتثال عند الشك في اعتباره، فيه تفصيل: بين ما يحتمل دخله في كيفية الإطاعة مما يغفل عنه عامة الناس غالبا مثل قصد الوجه، وبين ما يلتفت إليه العامة فيرجع إلى البراءة في الأول؛ وإلى الاحتياط في الثاني لكون الالتفات بيانا.

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة

س: هل إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: لو تمت مقدمات الحكمة فإنّ إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا، لأنّ المقابل لهذه الوجوبات يحتاج إلى مئونة زائدة، وهذا بلا فرق بين القول بكون مفاد هيئة الصيغة هو إنشاء مفهوم الطلب، وبين القول بكون هيئة الصيغة لإنشاء النسبة وإيجاد مصداق الطلب؛ بناء على إيجادية المعاني الحرفية.

أما على **الأول**: فلأجل أنّ الطلب المنشأ بالصيغة لما كان هو المفهوم، فإطلاقه يستلزم عدم تقيده بقيد؛ بنحو يكون الطلب مقيدا بطلب آخر ومترشحا منه ليكون وجوبا غيريا، ومن وجوب غيره عدلا له ليكون تخييريا، ومن عدم إتيان غيره به ليكون كفائيا، فإنّ كل هذه الأمور قيد له، تكون مرفوعة بالإطلاق.

وأما على **الثاني**: فإنّ الإطلاق المقامي كاف في استظهار النفسية وغيرها من الصيغة، فيصح أن يقال: إنّ إطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعيينية، فإنّ الغيرية تقييد في الوجوب لكونه منوطا بوجوب غيره، والتخييرية ـ التي هي جعل العدل ـ تقييد للوجوب بقاء، وكذا الكفائية فإنّها تقييد للوجوب بقاء بعدم إتيان الغير، فكل هذه القيود تنفى بالإطلاق، **وهذا ما ذكره بقوله: (كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا** لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضيق دائرته فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقا وجب هناك شيء آخر أو لا أتى بشيء آخر أو لا أتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف ﷺ:

مقتضى الإطلاق نفي القيود فيكون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا.

المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: بيان محل النزاع يتوقف على بيان أمرين:

الأول: أن تكون صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب سواء بالوضع أم بالاطلاق.

الثاني: وقوع الأمر عقيب الحظر والمنع، أو في مقام توهم الحظر ـ المراد بالتوهم: ما يكون جامعا بين الظن والاحتمال؛ وهو: الشك المساوي والمرجوح أي الوهم ـ ومثال وقوع الأمر عقيب الحظر والنهي قوله تعالى: في سورة المائدة ﴿**وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا**﴾ بعد قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**﴾ فإنّ الأمر بالاصطياد وقع عقيب حرمة الاصطياد حال الإحرام. أما وقوع الأمر في مقام توهم الحظر، كما لو أمر المولى عبده بالخروج من الدار؛ في حال توهم العبد حرمة خروجه عن الدار.

فوقع البحث في أنّه هل وقوع صيغة الأمر عقيب الحظر يكون موجبا لارتفاع ظهورها في الوجوب؟

س: ما هي الأقوال في المسألة؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: الأقوال في هذا المورد وإن كانت كثيرة، لكن المصنف ذكر المهم منها وهي ثلاثة:

الأول: الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر في الاباحة.

الثاني: الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر في الوجوب.

الثالث: أنّه ظاهر في الحكم السابق على التحريم من وجوب أو إباحة أو غيرهما؛ إن علّق الأمر على زوال علة النهي.

وناقش المصنف هذه الأقوال وذكر أنّه لا دليل على تلك الأقوال؛ بل كل مورد فيه قرينة خاصة؛ على ما هو المراد من الوجوب أو الإباحة أو التبعية. ومع عدم القرينة الخاصة على تعيين المراد يكون مجملاً.

فالاستدلال بموارد الاستعمال على تلك الأقوال ضعيف جدا، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**أنّه اختلف القائلون** بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال نسب[(١)] إلى المشهور ظهورها في الإباحة وإلى بعض العامة[(٢)] ظهورها في الوجوب وإلى بعض[(٣)] تبعيته لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علة النهي) إلى غير ذلك.

والتحقيق أنّه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال، فإنّه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه.

غاية الأمر يكون موجبا لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلّا بقرينة أخرى كما أشرنا).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

قيام القرينة الخاصة على تعيين ما هو المراد، وعلى فرض التجريد عنها تصبح صيغة الأمر مجملة، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الأصل العملي من البراءة أو الاستصحاب.

---

(١) الفصول: ٧٠.

(٢) البصري في المعتمد: ٧٥.

(٣) كالعضدي، شرح مختصر الأصول: ٢٠٥.

المبحث الثامن: المرة والتكرار

س: ما هو محل النزاع؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: محل النزاع هو ما إذا لم تكن صيغة الأمر مقيدة بمرة أو تكرار؛ فاختلفوا على أقوال، وقد ذهب جمع من المحققين إلى عدم دلالة الصيغة على أحدهما. وآخرون: إلى أنّها تفيد التكرار. وثالث: إلى المرة، ورابع: إلى اشتراكها بينهما، وخامس: إلى الوقف، وحيث إنّ هذه الأقوال الأربعة الأخيرة بعيدة عن التحقيق أعرض المصنف عنها، مكتفيا ببيان ما هو الحق عنده، وهو أنّ صيغة الأمر إذا لم تكن مقيدة بمرة أو تكرار، فلا دلالة لها على المرة ولا التكرار، والدليل عليه: إنّ لصيغة الأمر هيئة ومادة، ومفاد الهيئة هو: التكليف وهو: طلب إيجاد الصلاة فقط، أمّا مفاد المادة فهو: المكلف به وهو: نفس الصلاة بلا قيد أصلا، وعليه لا بد في استفادة المرة أو التكرار من قرينة خارجية، أمّا الاكتفاء بالمرة فهو ليس دليلا على دلالتها على المرة؛ وإنّما لحصول الامتثال بها، **وهذا ما ذكره بقوله: (الحق أنّ صيغة الأمر** مطلقا لا دلالة لها على المرة ولا التكرار فإنّ المنصرف عنها ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بمادتها والاكتفاء بالمرة فإنّما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب الفصول الذي خص محل النزاع في المرة والتكرار بهيئة صيغة الأمر، بدعوى: اتفاق النحاة على ما حكاه السكاكي بأنّ مادة المشتقات وهو المصدر؛ يدل فقط على مطلق الحدث من دون دلالة على المرة، والتكرار؟

ج: **أجاب المصنف**: إنّ اتّفاق أهل العربية على نقل السكّاكي بأنّ المصدر المجرّد يدل على الماهية من حيث هي لا يستلزم الاتفاق على أن المادّة خارجة عن دائرة النزاع؛

لأنّ المصدر المذكور ليس مادّة المشتقات، بل هو مشتق له مادّة هيئة في قبال سائر المشتقات، لأنّه لو كان مادّة للمشتقات للزم أن لا يباينها، مع أنّه مباين لها، لأنّ بشرط لا عن الحمل مأخوذة في مفهومه، مع أنّ مفهوم المشتقات اللّابشرطية عن الحمل، ومن الواضح أنّ الماهية بشرط لا مباينة للماهية اللّابشرط، ولا يمكن أن تكون مادّة المشتق مباينة من نفس المشتق، فإذا لم يكن المصدر المجرّد مادّة للمشتق، بل المادّة له ما لم يكن مبائنا مع المشتق فثبت: أنّه لا مانع من أن تكون المادّة أيضا محلّ النزاع كالهيئة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ثم لا يذهب عليك** أنّ (الاتفاق على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلّا على الماهية على ما حكاه السكاكي) لا يوجب كون (النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول[1]) فإنّه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أنّ مادة الصيغة لا تدل إلّا على الماهية، ضرورة أنّ المصدر ليست مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال المتفرع على إنكار كون المصدر مادة للمشتقات، بتقريب: إنّ كون المصدر مادة للمشتقات ينافي ما اشتهر بين أهل العربية بأنّ المصدر أصل في الكلام؛ ومعنى كون المصدر أصلا في الكلام أنّه مادة لجميع ما يتركب منه من المشتقات؟

ج: **حاصل الجواب:**

---

(١) الفصول: ٧١.

أولاً: هو عدم تسالمهم على ذلك؛ لأنّ الكوفيين قالوا: أنّ الأصل في الكلام هو الفعل، وهذا يعني بأنّ قولكم أنّ المصدر أصل في الكلام ليس مورد اتفاق، بل هو محل الخلاف.

وثانيا: ـ وهو الأساس في الجواب ـ أنّ المراد بكون المصدر أصلا لايعني أنّه مشتقا منه ومادة للمشتقات، بل يعني: أنّ الواضع وضع المصدر أوّلا، ثم وضع غيره مما يناسبه مادة ومعنى قياسا عليه، فالمراد بالأصل هنا هو جعل المصدر المقيس عليه لبقية المشتقات، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**إن قلت**: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام.

قلت: مع أنّه محل الخلاف معناه أنّ الذي وضع أوّلا بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التي تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل فافهم).

س: ما هو المراد بالمرة والتكرار، هل الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد، مثلا إذا أمر بالعتق فأعتق رقابا، فإن قلنا بالتكرار بمعنى الدفعات لا يحصل به الامتثال وإذا كان بمعنى الأفراد حصل الامتثال وإن قلنا بالمرة بمعنى الدفعة كان المجموع امتثالا وإذا كان بمعنى الفرد كان امتثالا وزيادة؟

ج: ذهب المصنف إلى إنّهما بكلا المعنيين يمكن أن يقعا محل النزاع، وإن كان ظهور اللفظ في الفرد والأفراد، لأنّه أقرب الى الفهم العرفي، ولذا لا يقال: لمن ضرب بسوطين دفعة: أنّه ضرب مرّتين أو أنّه ضرب مكرّرا، بل أنّه ضرب مرّة واحدة، كما في الفصول، لكن محل النزاع غير قائم باللفظ، وإنّما هو قائم بالمعنى المقصود، والمعنى المقصود أعم من المعنى الظاهر، وعليه لا محالة يكون محلّ النزاع هو: المرّة والتكرار بالتفسيرين أي بالدفعات وبالأفراد.

س: ما هو دليل صاحب الفصول على أنّ المراد من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل صاحب الفصول بأنّه لو كان المقصود الفرد أو الأفراد لكان هذا البحث من فروع المسألة اللاحقة وهي (هل إنّ الأوامر متعلّقة بالطبيعة أو الفرد؟) فنقول: على تقدير تعلّق الأوامر بالطبيعة فلا إشكال، وتكون مسألتنا منفردة عن تلك المسألة لعدم تعلّق الأمر بالفرد لكي يقال: أنّ المراد الفرد الواحد أو الأفراد، أما إذا بنينا على تعلق الأوامر بالفرد فيجري البحث، فيقال: حينئذ هل إنّ الفرد الواحد يكون متعلّقا للأمر أو الأفراد؟ فتكون المسألة من فروع تلك المسألة، وهذا بخلافه على التفسير الثاني فإنّ البحث يجري هنا على جميع تقادير تلك المسألة سواء قلنا بتعلق الأوامر بالطبيعة كما هو واضح أو بالفرد، وعزل المسألة بالبحث يتناسب مع كون البحث فيها على جميع تقادير تلك المسألة، **وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وتوهم**[1] أنّه لو أريد بالمرة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الآتي من أنّ الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد فيقال: عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضي شيئا منهما ولم يحتج إلى إفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه وأما لو أريد بها الدفعة فلا علقة بين المسألتين كما لا يخفى).

وناقشه المصنف: النزاع يجري في هذه المسألة على كلا القولين في تلك المسألة سواء كان المراد بالمرّة والتكرار: الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؛ لأنّ الطبيعة من حيث هي لا يمكن تعلق التكليف بها، لأنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، فلا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، أمّا باعتبار وجودها فهي مردّدة بين المرّة والتكرار، فيأتي النزاع في هذه المسألة على القولين في تلك المسألة، فعلى القول بتعلق الأوامر بالطبيعة فالنزاع في هذه المسألة في أنّ المطلوب هل هي الطبيعة دفعة

---

(١) انظر الفصول: ٧١.

واحدة أو دفعات؟ كما يمكن النزاع في أنّ المطلوب هل هو إيجاد واحد للطبيعة أو إيجادات؟ وأمّا على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، فالنزاع في هذه المسألة في أنّ المطلوب هل هو الفرد دفعة واحدة أو دفعات؟ كما يمكن النزاع في أنّ المطلوب هل هو فرد واحد أو أفراد متعدّدة؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (فاسد لعدم العلقة بينهما** لو أريد بها الفرد أيضا فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها. أما بالمعنى الأول فواضح، وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات وإنما عبّر بالفرد لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنّه مما يقوّمه).

س: هل يجور الامتثال بعد الامتثال؟

ج: لا إشكال في تحقق الإمتثال بإتيان المأمور به مرة على القول بالمرة، ولا يصح الإتيان به ثانيا على أن يكون امتثالا بعد الامتثال، وكذلك لا إشكال في الإتيان بالمأمور به ثانيا وثالثا على القول بالتكرار؛ لأنّ الامتثال صادق على الجميع على هذا القول.

وأما على ما هو مختار المصنف من دلالة الأمر على طلب إيجاد نفس الطبيعة؛ فلا يخرج الحال من أحد وجهين:

الوجه الأول: عدم وجود إطلاق لصيغة الأمر في مقام البيان؛ بل كان في مقام الإهمال والإجمال.

الوجه الثاني: أن يكون إطلاق الصيغة مسوقا للبيان.

فأمّا على **الوجه الأول**: يجب الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة البراءة، التي تقتضي بكفاية المرة لعدم وجوب الزائد.

وأما على **الثاني**: فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة لصدق الطبيعة عليها، وإنّما الإشكال في الإتيان بها ثانيا وثالثا، وهكذا، ووجه الإشكال هو سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها مرة، ومن أنّ المفروض أنّ إطلاق الصيغة في مقام البيان، فيجوز الإتيان بالطبيعة ثانيا وثالثا نظرا إلى الإطلاق.

وناقش المصنف في إطلاق الصيغة بأّن مقتضى الإطلاق هو جواز الإتيان في ضمن فرد أو أفراد مرة واحدة وليس جواز الإتيان بها مرة ومرات؛ لأنّه إذا أتى بها مرة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر؛ فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى، وأمّا إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض الأقصى، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان آخر، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا إشكال** بناء على القول بالمرة في المتثال وأنّه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانيا على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال، وأما على المختار من دلالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال إماّ أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل، وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنّما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإنّ لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مرارا لا لزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى.

والتحقيق: أنّ قضية الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد فيكون إيجادها في ضمنها نحوا من الامتثال كإيجادها في ضمن الواحد لا جواز الإتيان بها مرة ومرات، فإنّه مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرده، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالا واحدا، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا

يبقى مجال لامتثاله أصلا، وأمّا إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقا كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء).

خلاصة رأي المصنف ﷺ:

١ ـ محل النزاع لا يختص بالمرة والتكرار بمعنى: الدفعة والدفعات؛ بل يجري فيما إذا كان المراد من المرة والتكرار الفرد والأفراد، فالنزاع يجري في المرة والتكرار بكلا المعنيين.

٢ ـ صيغة الأمر لا تدل على المرة ولا على التكرار؛ بل تفيد طلب إيجاد نفس الطبيعة المأمور بها.

٣ ـ رأي المصنف في الإمتثال بعد الإمتثال، هو التفصيل بين ما إذا كان الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض الأقصى، فلا يجوز الامتثال بعد الامتثال وبين ما إذا لم يكن علة تامة له، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بالامتثال الآخر.

المبحث التاسع: الفور والتراخي

س: ما هو الغرض من هذا البحث؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: الغرض هو البحث عن دلالة الأمر؛ هل يدل على الفور، أو يدل على التراخي، أو يدل على الاشتراك بين الفور والتراخي؟ للأصوليين أقوال متعددة، والمصنفؒ: اختار أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي ولا على الاشتراك بينهما؛ بل الصيغة إنّما تدل على طلب الطبيعة المجردة.

نعم؛ إطلاق الصيغة وخلوها عن جميع القيود يشعر بجواز التراخي؛ إذ لو أراد الآمر الفور لزمه تقييد الأمر بالفورية. فيجوز حينئذ التراخي، بدليل تبادر طلب إيجاد الطبيعة المحضة من الصيغة من دون دلالة على تقييد الصيغة بالفور والتراخي، فلا بد في تقييد الصيغة على الفور من دلالة أخرى، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**الحق** أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى).

س: ما هو دليل القائلين بالفورية؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: ادعى البعض دلالة غير واحد من الآيات على الفور، واستدل على هذا صاحب المعالم بآيتي المسارعة والاستباق بتقريب: أنّ المراد بالمغفرة في آية المسارعة هو سببها وهو فعل المأمور به، فيجب المسارعة إليه. وكذلك فعل المأمور به من الخيرات، فيجب الاستباق إليه بمقتضى آية الاستباق، ومن المعلوم: أنّه لا تتحقق المسارعة والاستباق إلّا بإتيان المأمور به فورا وهو المطلوب.

وناقش المصنف ذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إنّ سياق الآيتين الشريفتين هو البعث والتحريك إلى المسارعة والاستباق على نحو استحباب الفور وهو خارج عن محل الكلام؛ لأنّ محل الكلام هو الوجوب.

الوجه الثاني: لو قلنا بدلالة الآيتين على وجوب الفور، لكنّه يلزم تخصيص الأكثر، لخروج المستحبات وكثير من الواجبات عنهما، وهو مستهجن عند أبناء المحاورة، فلا محالة إلّا رفع اليد عن ظاهر الآيتين في الوجوب، وتخصيصهما بالندب، أو حمل الصيغة فيهما على مطلق الطلب والرجحان.

الوجه الثالث: أنّ نحمل الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين على الإرشاد لحكم العقل؛ لكي لا يلزم تخصيص الأكثر؛ وتوضيحه: إنّ العقل كما يحكم بحسن أصل الإطاعة دفعا للعقوبة، كذلك يحكم بحسن المسارعة إلى الإطاعة فهما ـ كآية الإطاعة في قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَّ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ـ للإرشاد إلى حكم العقل، فلا مجال للاستدلال بهما على وجوب الفور في الواجبات، **وهذا ما ذكره بقوله:** (كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية. وفيه منع ضرورة أنّ سياق آية ﴿**وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[1] وكذا آية ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ**﴾[2] إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضرورة أنّ تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى. فافهم مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات، بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك كالآيات والروايات

---

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.

الواردة في الحث على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية فافهم).

س: بناء على القول بالفور؛ هل مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فورا ففورا أم لا؟

ج: فيه وجهان يبتنيان على ما هو مفاد الصيغة على هذا القول، هل هو وحدة المطلوب أو تعدده.

والمراد بوحدة المطلوب هو: أنّ الفورية مقوّمة لأصل المصلحة في الفعل المأمور به؛ بنحو تفوت المصلحة بفوات الفورية، فلا مصلحة في المأمور به مع التأخير.

والمراد بتعدد المطلوب هو: أن تكون هناك مصلحتان إحداهما قائمة بالفعل بلا تقييده بالفور. والثانية: قائمة بالفعل المقيد بالفورية، فالمصلحة تفوت بفوات الفورية، فإذا تأخر الإمتثال يحصل عصيان الثاني دون الأول، فيبقى طلب الأول.

والحق عند المصنف: عدم دلالة صيغة الأمر على ـ القول بالفور ـ على كيفية الفور من وحدة المطلوب أو تعدده.

حيث ذكر أنّه بعد التسليم بدلالة الصيغة على الفور، لكنّها لا تدل على أزيد من مطلوبية الطبيعة المأمور بها فورا، ولا دلالة لها على نحو وحدة المطلوب أو تعدده، **وهذا ما ذكره بقوله**: (تتمة: بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا في الزمان الثاني أو لا وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده ولا يخفى أنّه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف ﭬ:

إنّ صيغة الأمر تدل على طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا تدل على الفور ولا على التراخي. ثم على القول بالفور: لا تدل صيغة الأمر على أزيد من مطلوبية الطبيعة المأمور بها فورا، وأمّا المطلوب بها واحد أو متعدد فهو أجنبي عن مفاد الصيغة.

الفصل الثالث: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء

س: ما هو الوجه في قوله: الإتيان بالمأمور به على وجهه؟

ج: للوجه في قوله: «على وجهه» ثلاثة معان: **الأول**: ما يعتبر في المأمور به شرعا وعقلا من قبيل الأمور المعتبرة شرعا في المأمور به كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها؛ مما له دخل في الصلاة شرعا.

الثاني: ما يعتبر في المأمور به شرعا فقط.

الثالث: المراد بقصد الوجه وهو: الوجوب والاستحباب الّذي يعتبره بعض الفقهاء تبعا للمتكلمين في العبادة

واختار المصنف المعنى الأول؛ دون المعنيين الأخيرين. وأما عدم إرادة المعنى الثاني ـ ما يعتبر في المأمور به شرعا فقط ـ فلوجهين:

الأول: يلزم أن يكون قوله: «على وجهه» قيدا توضيحيا لعنوان المأمور به؛ وذلك لأنّ الكيفية المعتبرة شرعا يدل عليها عنوان المأمور به، فلا يكون «على وجهه» قيدا احترازيا، وهو بعيد؛ لأنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيا.

الثاني: يلزم خروج التعبديات عن محل النزاع بناء على ما هو اختاره المصنف؛ من عدم إمكان أخذ قصد القربة قيدا للمأمور به شرعا، وأنّه من كيفيات الإطاعة عقلا فيختص النزاع بالتوصليات.

وأما عدم إرادة المعنى الثالث ـ الوجه هو الوجوب والاستحباب ـ فلوجوه:

الأول: إنّ معظم الأصحاب لا يقولون باعتباره، مع أنّ بحث الإجزاء يرتبط بجميع الأصحاب لا عدّة منهم.

الثاني: إنّ القائل باعتباره يخصصه بالعبادات لا مطلق الواجبات، مع أنّ البحث عامّ شامل للتعبديّات والتوصّليات.

الثالث: على تقدير الاعتبار، فلا وجه لاختصاص ـ الوجه بالوجوب والاستحباب ـ بالذكر دون سائر القيود المعتبرة؛ لأنّه لا ميزة له على غيره، **وهذا ما ذكره بقوله:** (الظاهر أنّ المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعا وعقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة وجهه لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا فإنّه عليه يكون على وجهه قيدا توضيحيا وهو بعيد، مع أنّه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار، كما تقدم من أنّ قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلا لا من قيود المأمور به شرعا على المختار ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب[1] فإنّه مع عدم اعتباره عند المعظم، وإلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه كما لا يخفى).

س: ما هو المراد بالاقتضاء في قوله(الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء)؟

ج: المراد هو الاقتضاء في العلّية والتأثير بمعنى أنّ الإتيان بالمأمور به واسطة في الثبوت للإجزاء، لذا لم ينسب الإجزاء إلى الإتيان وليس للصيغة، وإن كان المراد منه في غير المقام الاقتضاء بنحو الكشف والدلالة مثل قولك: الأمر يقتضي الوجوب بمعنى أنّه كاشف عنه ودالّ عليه، فيكون اللفظ واسطة في الإثبات، والوجه في العدول عن ذلك المعنى هو: إنّ الإثبات والكشف من شؤون الألفاظ وليس من شؤون العمل والامتثال، **وهذا ما ذكره بقوله:** (الظاهر أنّ المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة).

---

(١)انظر مطارح الأنظار: ١٩.

س: ما هو الإشكال القائل بأنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يكون علّة لسقوط أمرهما؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري كقوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر»[1] أو بالأمر الاضطراري كقوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»[2] يكون علّة لسقوط أمرهما ويكون كاشفا لسقوط أمر الوضوء أو الغسل.

ومن الواضح أن هذا البحث عن الدلالة والإثبات وليس العلّية والثبوت، **وهذا ما أشار إليه بقوله:** (**إن قلت:** هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيده).

وأجاب المصنف: إنّ دليل الأمر الظاهري أو الاضطراري يدل على تنزيلهما منزلة الأمر الواقعي أم لا، فيكون النزاع في الدلالة، لكن هذا لا ينافي أن يكون الاقتضاء فيهما بمعنى العلّية والسببية أيضا، قصارى ما يقال: إنّ منشأ الاختلاف في الإجزاء الظاهري والاضطراري وعدم الإجزاء هو الخلاف في دلالة دليل الأمر الظاهري أي أدلّة الاصول والإمارات، ودليل الأمر الاضطراري على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع أو لا يدلّ على ذلك، فإنّ الأول ـ التنزيل ـ يكون موافقا للقول بالتصويب- والثاني ـ عدم التزيل ـ موافقا للقول بالتخطئة.

وبعبارة أخرى هل المأمور به الظاهري والاضطراري مأمور به مطلقا حتّى عند رفع العذر وكشف الخلاف أم لا؟ فعلى هذا يكون النزاع من هذه الجهة صغرويا، فالبحث في الإجزاء وعدمه بالنسبة الى أمره يكون كبرويا فقط إن كان فيه نزاع على ما

---

(١) الوسائل الشيعة: ج ٥ باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) النساء: ٤٣.

سيأتي، وبالنسبة الى أمر غيره يكون صغرويا وكبرويا، **وهذا ما ذكره بقوله: (قلت:** نعم لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل إنّه على نحو يستقل العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالته ويكون النزاع فيه صغرويا أيضا بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره فإنّه لا يكون إلّا كبرويا لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض[1] فافهم).

س: ما معنى إجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه؟

ج: ذكر المصنف إنّ الكلام في الإجزاء يقع في موضعين:

الموضع **الأول**: في إجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه

الموضع **الثاني**: إتيان المأمور به بأمر عن أمر آخر؛ كالإتيان بالمأمور الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي الأولي.

وبالنسبة للموضع الأول قال المصنف: لا شك في إجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه، لأنّ العقل الّذي هو الحاكم في باب الإطاعة أو المعصية يستقل بالحكم على أنّ المكلف إذا أتى بما أمر به اللهّ تعالى على الوجه المطلوب يكون مجزيا عن التعبّد به ثانيا، سواء كان الأمر واقعيا أم اضطراريا أم ظاهريا.

وإنّما البحث في جواز وعدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، كما لو أتى بفرد آخر بحيث يكون هو امتثالا للأمر، والمصنف ذهب الى جواز تبديل الامتثال في بعض الموارد وهو: فيما إذا لم يكن الإتيان بالمأمور به أولا علة تامة لحصول الغرض، فلا مانع من الإتيان بفرد آخر أحسن من الفرد الأوّل أو المساوي له، لا منضمّا الى الفرد الأوّل على نحو يكون مجموع الفردين متعلّقا للأمر، لأنّه تشريع غير جائز، نعم يجوز الانضمام

(١) القاضي عبد الجبار، انظر المعتمد: ١/ ٩٠.

في الأفراد الدفعية لانطباق صرف الوجود عليه، كما ينطبق على الفرد الواحد فيكون المجموع مصداقا للمأمور به، كما إنّ الفرد الواحد أيضا مصداق له، وقد أعاد مثاله هنا كما لو طلب المولى من العبد الماء للشرب أو التوضّي وقد أحضر العبد ماء، فقبل أن يشرب أو يتوضّأ يجوز للعبد تبديله بماء آخر، وإن كان لو لم يأت بالثاني كان الأول وافيا بالغرض لو اكتفى به، ومما يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد في باب إعادة من صلّى فرادى جماعة وإنّ اللهّ تعالى يختارا أحبّهما اليه، والسبب في جعله مؤيّدا أوّلا، لأجل أنّه يمكن أن يكون ذلك حكما خاص في مورده لا يصح التعدّي الى بقية الموارد، وأما السبب في جعله دليلا ثانيا، فلأجل قوله عليه السلام: (إنّ اللهّ تعالى يختار أحبّهما اليه) فهو من قبيل المنصوص العلّة، **وهذا ما ذكره بقوله: (أنّ الإتيان بالمأمور** به بالأمر الواقعي بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضا يجزي عن التعبد به ثانيا لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضائه التعبد به ثانيا.

نعم لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانيا بدلا عن التعبد به أولا لا منضما إليه كما تقدم في المسألة السابقة[1] وذلك فيما علم أنّ مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض وإن كان وافيا به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانية، كما إذا لم يأت به أولا ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلا عنه.

نعم فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أي القبيل، فله التبديل

---

(١) تقدم في تنبيه المبحث الثامن.

باحتمال أن لا يكون علة فله إليه سبيل ويؤيد ذلك، بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة[1] وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه).

س: ما هو رأي المصنف في المقام الأول منّ الموضع الثاني وهو: أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزي عن إتيان المأمور به بالأمر الواقعي الأولي أم لا؟

ج: الكلام تارة يقع في مقام الثبوت، وأخرى: في مقام الإثبات.

ففي مرحلة الثبوت فإنّ الأمر الاضطراري له صور أربعة؛ لأنّ المكلّف به إمّا أن يكون وافيا بالغرض وتمام مصلحة المكلّف به بالأمر الواقعي من قبيل الصلاة مع التيمم للعاجز فهي وافية للغرض من الطهارة المائية، وإمّا أن لا يكون وافيا بأن يبقى مقدار من المصلحة، والصورة الثانية على نحوين: لأنّه إمّا أن يكون الباقي من المصلحة ممكن الاستيفاء، وإمّا أن لا يكون ممكنا، والصورة الاولى ـ ممكن الاستيفاء ـ أيضا تكون على نحوين: لأنّ ما يمكن استيفائه من المصلحة إمّا أن يكون الباقي يجب استيفائه وإمّا أن يستحب، فالصور أربعة، **وهذا ما ذكره بقوله: (الموضع الثاني**: وفيه مقامان، المقام الأول [إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي] في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانيا بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاء أو لا يجزي.

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء وبيان ما هو قضية كل منها من الإجزاء وعدمه وأخرى في تعيين ما وقع عليه.

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٧٩، باب الرجل يصلي وحده من كتاب الصلاة.

فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة وكافيا فيما هو المهم والغرض ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب).

س: ما هي الصور المتصور في المقام؟ وما هو حكمها؟

ج: **الصورة الأولى**: أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري كالصلاة مع التيمم وافيا بتمام مصلحة الحكم الواقعي، فيكون الإتيان به في حال الاضطرار مجزيا عن الإعادة والقضاء عند ارتفاع الاضطرار بالإتيان بالأمر الواقعي لأجل حصول المصلحة بما أتى به الموجب لسقوط الغرض، وحينئذ لا موضوع للتدارك ولا ريب في إمكانه لأنّ التكليف الاضطراري وإن كان في طول الاختياري، إلّا أنّ ذلك لا ينافي أن تكون المصلحة مساوية مع لمصلحة الحكم الواقعي، بل أكثر منها كما ورد (أنّ ثواب الصلاة خلفهم تقية يضاعف بخمسة وعشرين صلاة)[1] وهل يجوز البدار –أي المبادرة الى إتيان المأمور به الاضطراري في أوّل الوقت ـ أم يجب التأخير أو فيه تفصيل؟ سيأتي بعد بيان الصورة الثانية، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنّه** إن كان وافيا به يجزي فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا إعادة).

الصورة الثانية: أن لا يكون المأتي به وافيا بجميع مصلحة الواقع ولايمكن استيفاء الباقي كما إذا سقى المولى الماء الحار مع فرض فوات قسما من مصلحة الماء البارد، ولايمكن استيفاء الباقي لحصول الارتواء للمولى، ففي هذه الصورة لا مجال للتدارك، والحكم في هذه الصورة عين حكم الصورة الأولى من كونه مجزيا عن الحكم الواقعي، لأنّه بعد عدم إمكان الاستيفاء لما تبقى من المصلحة، فحينئذ يسقط الأمر حتما، ولكن

(١) الوسائل: ج ٥ ب ٦ من أبواب صلاة الجماعة ص ٣٨٤.

لا يجوز له في هذه الصورة البدار لاستلزامه لتفويت قسما من المصلحة وهو قبيح، نعم إذا كان في البدار مصلحة الوقت، وهي أهم ممّا فات من المصلحة أو مساويا معه، فإنّ الرجحان يوجب التقديم، وفي جواز البدار يكفي المساواة، فيكون في فرض التساوي مخيّرا بين البدار والتأخير، لكن إذا وجدت مصلحة في البدار وافية بتمام ما فات، فحينئذ يخرج الفرض عن هذه الصورة ويكون من مصاديق الصورة الأولى، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وكذا لو لم يكن وافيا** ولكن لا يمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلّا لمصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: كيف يصح تشريع الحكم الاضطراري حتّى في فرض التأخير مع فرض العلم بفوات شيء من المصلحة ولزوم نقض الغرض مع إمكان الإتيان في خارج الوقت قضاء واستيفاء تمام المصلحة؟.

ج: إنّ ما ذكر صحيح إذا لم تكن مصلحة الوقت مزاحمة لما فات، ففي هذه الحالة لا بأس بفوات شيء من مصلحة الواقع في صورة تداركها مع مصلحة الوقت الّتي ليس من الهين فواتها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**لا يقال:** عليه، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء. فإنه يقال هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت).

س: هل يجوز البدار في الصورة الأولى؟

ج: إنّ القول بجواز البدار وعدمه يكون مرتبط بأنّ الحكم الاضطراري على أيّ نحو يكون وافيا بمصلحة الواقع، فتوجد احتمالات ثلاث، **الأول:** أن تكون المصلحة فيه مطلقة، ولو في بعض الوقت، وحينئذ يجوز البدار، **الثاني:** أن تكون المصلحة فيه إذا

استوعب الاضطرار تمام الوقت، وعليه فلا يجوز البدار، **الثالث**: أن تكون المصلحة بعد اليأس عن ارتفاع العذر في الوقت، فيجوز البدار إن يأس من رفع الاضطرار في الوقت، وإلّا فلا يجوز، **وهذا ما ذكره بقوله**: (وأما **تسويغ البدار** أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافيا بالغرض).

س: ما هي الصورة الثالثة والرابعة؟ وما حكمهما من حيث البدار؟

ج: **الصورة الثالثة**: أن لا يكون الاضطراري وافيا بالمصلحة، فيبقى مقدار من المصلحة ممكن الاستيفاء، يجب استيفاء ما تبقى من المصلحة، وحكمها: لا يكون مجزيا، فعند رفع الاضطرار تجب الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه. ولا مانع من البدار، نعم يتخيّر المكلّف بين أمرين: إمّا البدار في العمل وبعد رفع الاضطرار لابد من الاتيان بالعمل في الوقت أو قضاء في خارج الوقت، وإمّا أن ينتظر ارتفاع العذر ويأتي بالعمل الاختياري، ولا إشكال في التخيير بين الأقل والأكثر، لإمكان تصوير التخيير بين الأقل والأكثر ـ كما سيأتي في الواجب التخييري ـ لكن هذا فيما إذا لم يستلزم الشقّ الثاني من التخيير فوات مصلحة الوقت، وإلّا فيكون الشق الأوّل متعيّنا.

الصورة الرابعة: أن لا يكون الاضطراري وافيا بالمصلحة، فيبقى مقدار من المصلحة ممكن الاستيفاء، يستحب فيها استيفاء الباقي، وحكمه يكون مجزيا، لكن تستحبّ الإعادة أو القضاء، فيستحب له البدار والإعادة بعد رفع الاضطرار، **وهذا ما ذكره بقوله**: (وإن لم يكن وافيا وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي بل لا بد من إيجاب الإعادة أو القضاء وإلا فيجزي ولا مانع عن البدار في الصورتين غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين العمل الاضطراري في هذا الحال والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار وفي

الصورة الثانية يجزي البدار ويستحب الإعادة بعد طرو الاختيار، هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء).

س: هل يجزي الإتيان بالمأمور به الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي في مقام الإثبات؟

ج: هذا البحث إثباتي يأتي بعد الانتهاء من البحث الثبوتي، فإن كان لدليل الأمر الاضطراري إطلاق يدل على أنّ مطلق الاضطرار ـ حتى لو كان في بعض الوقت ـ يكفي لتعلق التكليف الاضطراري؛ فالظاهر: الإجزاء؛ أمّا إذا لم يكن له اطلاق، فالأصل يقتضي البراءة من وجوب الإعادة؛ لأنّه شك في أصل التكليف، فلا يجب القضاء بطريق أولى؛ لأنّ القضاء يتبع للأداء، فإذا لم تكن الإعادة واجبة في الوقت، لم يكن القضاء واجبا في خارجه بطريق أولى، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما وقع عليه** فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً)[١] و(قوله عليه السلام: (التراب أحد الطهورين)[٢] و(يكفيك عشر سنين[٣]) هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان وإلّا فالأصل وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكا في أصل التكليف وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى).

ثم استدرك المصنف بالقول: بأنّنا لو قلنا بأنّ موضوع القضاء ليس فوات الواجب الفعلي، بل الأعم منه ومن المأمور به بالأمر الواقعي، وإن لم يكن الوجوب المستفاد منه فعليّا من جهة وجود المانع، فلا محالة من وجوب الاحتياط، لكن هذا مجرّد فرض، لأنّ الواقع هو أنّ القضاء مترتب على فوات الواجب الفعلي، وهو غير متحقق، **وهذا ما**

---

(١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٢) التهذيب: : ١/ ١٩٦– ١٩٧، ٢٠٠ باب التيمم وأحكامه.

(٣) التهذيب: : ١/ ١٩٤، الدحيث ٣٥، التيمم وأحكامه، وصفحة ١٩٩، الحديث ٥٢.

أشار إليه بقوله: (**نعم** لو دل دليله على أنّ سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجبا عليه لتحقق سببه وإن أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض). هذا تمام البحث في المقام الأول.

س: هل يجري الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي؟

ج: هذا هو المقام الثاني من البحث، ويقع في جهتين:

الجهة الأولى: إذا قام الأمر الظاهري سواء كان أصلا أو أمارة على تحقق جزء أو شرط في الواجب، ثم انكشف الخلاف؛ فهل يجزي الفاقد للجزء أو الشرط أو عن المأمور به الواقعي أم لا؟

الجهة الثانية: إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمارة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، بأن كان الواجب أمرا آخر؛ فهل يجزي المأتي به عن المأمور به الواقعي أم لا؟

س: بناء على الطريقية، هل يجزي الأمر الظاهري من أصل أو أمارة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف؟

ج: نعم يجزي عن الحكم الواقعي في بعض الأصول دون الأمارات ـ وهو مبني على الفرق بين بعض الأصول والأمارات إذا كان اعتبارها من باب الطريقية ـ والفرق في مفاد دليلهما؛ هو أنّ مفاد دليل الحكم الظاهري في بعض الأصول هو: جعل الحكم وإنشاؤه حقيقة؛ كإنشاء الطهارة والحلية، وهذا يستلزم الإنشاء والجعل بأن يكون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وكذلك الحليّة، فالأصول تكون حاكمة على أدلة الشرائط مثل: «لا صلاة إلّا بطهور» الظاهر في اشتراط الطهارة الواقعية في الصلاة، لأنّ مثل هذا الشرط لا يتكفل لصورة الشك في الطهارة؛ بخلاف الأصل فإنّه متكفل لها، فيكون ناظرا إلى دليل الشرطية وهذا معنى الحكومة.

هذا بخلاف ما إذا كان دليل الحكم الظاهري يفيد ثبوت الحكم واقعا، كما هو الحال في الأمارات الشرعية إذا كان اعتبارها من باب الطريقية، وهو مختار المصنف، فهو الواقع تعبدا، فإذا قامت البيّنة على طهارة الثوب فإنّ مقتضى دليل اعتبار البيّنة: البناء على كونه طاهر واقعا، فالصلاة في ذلك الثوب يعني أنّ البيّنة واجدة للشرط الواقعي، وليس بمعنى إنشاء طهارة في الثوب، لأنّ هذا مبنى السببية، فلو انكشف الخلاف على الطريقية يتضح أنّ الثوب غير واجد لشرطية الطهارة، فتكون الصلاة المأتي بها فيه باطلة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**والتحقيق** أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي، فإنّ دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة الشرط وأنّه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعا كما هو لسان الأمارات، فلا يجزي، فإنّ دليل حجيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدا، هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات من أنّ حجيتها ليست بنحو السببية).

س: ما هو الحكم ـ بناء على السببية ـ إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمارة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف؟

ج: بناء على اعتبار الأمارة من باب السببية لابد من التفصيل، لأنّ، مصلحة الأمارة إن كانت وافية لمصلحة الواقع أو كانت واجدة لمعظم المصلحة مع عدم إمكان استيفاء الباقي أو أمكن الاستيفاء مع استحبابه يكون مجزيا، وإن كان الاستيفاء الباقي واجبا لم يكن مجزيا، كما تقدم في الأمر الاضطراري، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأمّا** بناء

عليها[أي السببية] وأن العمل بسبب أداء أمارة إلى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحا كأنّه واجد له مع كونه فاقدة، فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب وإلّا لاستحب.

هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراري).

والخلاصة في مقام الثبوت على القول بالسببية لا بدّ من القول بالإجزاء، إلّا إذا كانت المصلحة الفائتة على نحو يجب استيفائها، فلا يكون مجزيا، أمّا في مقام الإثبات فقد ذكر المصنف: إذا أحرز أنّ الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية وكان لدليل اعتبار الأمارة إطلاق، فحينئذ يؤخذ بالاطلاق ويثبت به الإجزاء، كما تقدّم في الأمر الاضطراري، لما تقدم من أنّ دليل البدلية إن كان له إطلاق يتمسك به ويثبت به الإجزاء، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ولا يخفى أن قضية إطلاق** دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضا هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية).

س: ما هو الحكم لو شك في كيفية جعل الأمارات، وهل على الطريقية أم السببية؟

ج: في حالة الشك فإنّ مقتضى أصالة عدم الإتيان هو: عدم الإجزاء، فتجب الإعادة إذا انكشف الخلاف في الوقت. لأنّ الشك يرجع الى أنّ ما أتى به هل يكون مسقطا للتكليف المعلوم ثبوته أم لا، فيستصحب عدم الاسقاط، فتجب الإعادة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأمّا إذا شك** فيها ولم يحرز أنّها على أيّ الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّ وجوب الإعادة مترتب على صيرورة التكليف الواقعي فعلي وقبل الانكشاف لم يكن فعليا وبعده يشك في صيرورته فعليّا، فيبنى على عدم صيرورته فعلي، بالأصل فلا تجب الإعادة بالاستصحاب؟

ج: إنّ عدم وجوب الإعادة ـ وهو أثر شرعي ـ ليس أثرا لعدم صيرورة التكليف الواقعي فعليا، وإنّما أثر لكون ما أتى به مسقطا للتكليف، وهو لازم عقلي للمستصحب، فلا يجري هذا الأصل إلّا على القول بالأصل المثبت، فلو كانت ذمته مشغولة بالوضوء بماء طاهر، فإذا توضّأ بماء أخبر ذو اليد بطهارته، ثم انكشف الخلاف، فيكون الشك في سقوط تكليفه بالوضوء بماء طاهر، وفي هذه الحالة يرجع الى استصحاب بقاء اشتغال الذمّة أو قاعدة الاشتغال، **وهذا ما ذكره بقوله: (واستصحاب** عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطا إلّا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي).

س: ما الفرق بين الإجزاء في الأمر الظاهري على القول بالطريقية وبين الشك في إجزاء الأمر الاضطراري أو الأمر الظاهري عن الواقعي؟

ج: إنّ ما نحن فيه – الإجزاء في الأمر الظاهري على القول بالطريقية ـ يختلف عن صورة الشك في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي أو الأمر الظاهري عن الواقعي ـ بناء على القول بالسببيّة ـ فانّ الأصل الجاري في الأمر الاضطراري والظاهري هو البراءة، لأنّه عالم بأنّ ما أتى به مأمور به واقعا بحسب الفرض، ويشك في بالإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي وهو تكليف زائد، وهذا بخلاف ما نحن فيه والإجزاء في الأمر الظاهري على القول بالطريقية فأنّه بحسب الفرض أنّ المأتي به غير مأمور به، وسقوط ما اشتغلت به ذمته بما هو ليس بمأمور به واقعا يحتاج الى دليل، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا وشك في أنّه يجزي عما هو المأمور به

الواقعي الأولي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضية الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف).

س: ما هو الحكم فيما لو انكشف خارج الوقت، ولم يحرز كون حجية الأمارات بنحو الطريقية أو السببية؟

ج: فيه تفصيل، فإذا قلنا بأنّ القضاء بأمر جديد، فلا يجب القضاء، وأمّا إذا قلنا أنّ القضاء بالأمر الأوّل، فلا يكون مجزيا.

س: ما هو جواب المصنف على التوهّم الذي يقول: بأنّ موضوع القضاء (وهو الفوت) يمكن إثباته بأصالة عدم الإتيان بالمأمور به، فلا بد من القول بعدم الإجزاء في الصورة الاولى أيضا؟

ج: إنّ هذا التوهم يتم إذا كان التقابل بين الفوت والإتيان تقابل السلب والإيجاب، وهو باطل، لأنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، أي عدم الإتيان بالواجب من شأنه الإتيان به، فكما لا يثبت بعدم البصر عدم العمى، لأنّ الثاني من المستصحب هو شأنية البصر وهو أمر وجودي لا يثبت بأصالة عدم البصر، كذلك الإتيان لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، ويمكن أن نقول: على فرض كون القضاء بأمر جديد أيضا لا يجب القضاء، لأنّه أيضا على هذا المبنى يجب إحراز الفوت، ولا طريق لإثباته إلّا بالأصل المثبت، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأمّا القضاء** فلا يجب بناء على أنّه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، وإلّا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيدا). هذا تمام الكلام في البحث من الناحية الأولى وهي فيما إذا قام الأمر الظاهري

من أصل أو أمارة على تحقق شرط أو جزء في الواجب، ثم انكشف الخلاف؛ فهل يجزي الفاقد للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعي أم لا؟

س: البحث في الناحية الثانية وهي: ما إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو أمارة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، فهل يجزي أم لا؟

ج: إذا قام الأمر الظاهري سواء أصل أو أمارة على إثبات واجب، ثم انكشف الخلاف، فكان الواجب غير ما قام عليه الأصل أو الأمارة؛ مثلا قامت أمارة على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة؛ ثم انكشف أنّ الواجب صلاة الظهر، ففي هذه الحالة لا وجه للإجزاء مطلقا؛ أمّا على القول بالطريقية فواضح، وأمّا على القول بالسببية فإنّ اقصى ما يلتزم به أنّ صلاة الجمعة تكون ذا مصلحة، وهو لا ينافي وجوب صلاة الظهر لكي يستلزم انقلاب الحكم الواقعي، إلّا إذا قام دليل خارجي كالإجماع على عدم وجوب صلاتين في ظهر الجمعة، فبعد أن انكشف أنّ الواجب هو صلاة الظهر يعلم أنّ صلاة الجمعة ليست واجبة، وذلك للملازمة بين وجوب إحداهما وعدم وجوب الاخرى، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ هذا كله** فيما يجري في متعلق التكاليف من الأمارات الشرعية والأصول العملية، وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقا، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضا ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد).

تذنيبان:

س: ما هو الغرض من البحث في التذنيب الأول؟

ج: الغرض هو البحث في حكم الإجزاء في القطع بالأمر خطأ، ومن الواضح أنّ الإجزاء فيما إذا قطع وانشكف خلافه وتبيّن أنّه كان جهلا مركّبا ـ كما إذا قطع بطهارة ثوب أو قطع بوجوب صلاة الجمعة ثم انكشف خطأه ـ فلاشك أنّه غير مجز، لما سيأتي من أنّ حجيّة القطع ذاتية، ولازمها أنّه معذّر عند الخطأ ومنجّز عند الإصابة، لكن معذّريته لازمة ما دام القطع موجودا، فإذا زال، فتزول معذريته أيضا، فتجب الإعادة في الوقت والقضاء بعد فوات الوقت؛ لعدم الإتيان بالمأمور به وبقاء الأمر دون موافقة، لا حقيقة لعدم الإتيان بالمأمور به الواقعي، ولا تنزيلا لأنّه لم يأت بالاضطراري، نعم تخيّل الأمر.

ثم المصنف استثنى صورتين من القول بعدم الإجزاء في صورة تبيّن خطأ العلم، **الصورة الأولى**: إذا علم بأنّ ما أتى به في حال القطع كانت مصلحته بمقدار ما للواقع مصلحة، **والصورة الثانية**: إذا كانت مصلحة أنقص من الواقع، لكن لا يمكن استيفاء الباقي مطلقا، وعليه فلا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي فلا بد أن يكون مجزيا، وكذلك الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل أنّ امتثال الأمر القطعي أو الطريقي يقتضي الإجزاء: كما لو قطع بحجيّة الشهرة الفتوائية، ثم انكشف عدم حجيّتها، فلا يوجد لا دليل على الإجزاء، فلا فرق بين تعلّق القطع بالحكم أو الموضوع أو الطريق في عدم الإجزاء. فلا يكون الإجزاء ثابتا عند كشف الخلاف إلّا إذا ثبت بالدليل وجود مصلحة يعتنى بها في المقطوع به، كما ثبت في بعض الموارد، ولذا ذهب المشهور الى صحة الصلاة إن أتمّ في موضع القصر أو أخفت في مورد الجهر أو أجهر في موضع

الإخفات إذا كان جاهلا بالحكم، لكن يستحق العقوبة إن كان الجهل عن تقصير، كما ورد بعض النصوص، وسيأتي بحث ذلك في شرائط الاصول، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا ينبغي توهم الإجزاء** في القطع بالأمر في صورة الخطإ فإنّه لا يكون موافقة للأمر فيها وبقي الأمر بلا موافقة أصلا، وهو أوضح من أن يخفى، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء بل إنّما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام والقصر والإخفات والجهر).

س: ما هو التذيب الثاني في المقام؟

ج: هذا التذنيب لإثبات أنّ القول بالإجزاء لايساوق التصويب، خلافا لبعض المحقّقين، وبيانه: أنّ الإجزاء في بعض الأصول كأصالة الطهارة وأصالة الحلّ ـ الّذي تقدّم البحث فيها ـ والطرق والأمارات بناء على القول بالسببية وكون الأمارة وافية بمصلحة الواقع أو محققة لمعظمها مع عدم إمكان تدارك الباقي، فهذا لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه؛ لأنّ الحكم الواقعي محفوظ بمرتبته فيها، فلا فرق بين القول بالإجزاء أو عدمه في أنّ الأحكام الأولية الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل والغافل والملتفت التي هي مداليل الخطابات المشتملة على الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية وأنّ الملاكات تابعة لها محفوظة في مرتبة الإنشاء، نعم الفرق بين القولين هو: في سقوط التكليف بالواقع بعد امتثال الأمر الظاهري وعند انكشاف الواقع وعدمه، وهذا ليس من التصويب المجمع على بطلانه عندنا؟ لأنّ مبنى التصويب هو خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي في جميع مراتبه، وأنّه لايوجد في الواقعة حكم إلّا مؤدّى الدليل، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يذهب عليك** أنّ الإجزاء في بعض

موارد الأصول والطرق والأمارات على ما عرفت تفصيله لايوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلّا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل: بناء على القول بالإجزاء في فرض مخالفة الطريق للواقع يلزم عدم ثبوت حكم في الواقع إذ مع وجوده لا معنى للإجزاء، وهذا هو معنى التصويب؟

ج: إنّ المرفوع في صورة مخالفة الطريق للواقع هو الحكم الفعلي في مرتبة البعث والزجر، وليس الحكم الإنشائي الّذي يشترك فيه العالم والجاهل، بلا فرق بين القول بالإجزاء وعدمه، فالقائل بالإجزاء والقائل بعدم الإجزاء لا يختلفون إلّا في سقوط التكليف الواقعي عند العمل بالأمر الظاهري لحصول الغرض بذلك على القول بالإجزاء، وعدم سقوطه بناء على القول بعدم الإجزاء، ومن الواضح إنّ السقوط فرع الثبوت إذ لو لم يكن ثابتا لم يكن معنى للسقوط.

وهذا بخلاف القول بالتصويب سواء التصويب الأشعري أم المعتزلي فإنّه على كلّ من التصويبين لا حكم إلّا مؤدى الطريق، فلا يتصوّر على مبنى التصويب الإجزاء، لأنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، **وهذا ما ذكره بقوله: (وإنّما المنفي فيها ليس إلّا** الحكم الفعلي البعثي وهو منفي في غير موارد الإصابة وإن لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه إلّا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة وسقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الأمارة).

ثم ذكر توضيحا آخر لبيان الفرق بين القول بالإجزاء والقول بالتصويب وهو: أنّ الجهل بخصوصية الواقعة أو الجهل بحكم الواقعة مأخوذ في موضوع الأمارة أو الأصل، والأول كما في الشبهات الموضوعية؛ كالمائع المردّد بين الماء والخمر، فالمأخوذ في موضوعها العلم بأصل الحكم والجهل بالخصوصية، ومثال الثاني في الشبهات الحكمية كحرمة شرب التتن، فإنّ المأخوذ فيها الجهل بالحكم مع العلم بالخصوصية، ففي مورد الأمارة أو الأصل يكون الحكم الواقعي الإنشائي باقيا ومحفوظا، وهذا هو الأساس في الفرق بين القولين، **وهذا ما أشار إليه بقوله: (كيف وكان** الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذا في موضوعها فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظا فيها كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف في بحث الإجزاء:

١ ـ المراد بالوجه في عنوان المسألة هو: إتيان المأمور به بجميع ما يعتبر فيه شرعا وعقلا.

٢ ـ المراد بالاقتضاء بمعنى العلية والتأثير؛ وليس بمعنى الكشف والدلالة.

٣ ـ المراد بالإجزاء: معناه اللغوي؛ وهو: الكفاية؛ وليس الاصطلاحي وهو إسقاط الإعادة والقضاء.

ثم لا ريب في إجزاء إتيان كل المأمور به عن أمر نفسه؛ وإنّما الإشكال في تبديل الامتثال بامتثال آخر، ويجوز تبديل الامتثال عند المصنف إذا لم يكن الامتثال الأول علة تامة لحصول الغرض.

٤ ـ الاتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي عن الأمر الواقعي الأوّلي في جميع الصور الأربع؛ إلّا في صورة واحدة وهي: أن لا يكون التكليف الاضطراري وافيا بتمام المصلحة، وكان الباقي مما يمكن تداركه مع لزومه.

هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات: فالمتبع هو الإطلاق ـ لو وجد ـ فيقتضي الإجزاء، وعند فقدانه فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة والقضاء.

٥ ـ رأي المصنف في الأمر الظاهري هو: التفصيل بين الأصول والأمارات فيجزي في الأول دون الثاني.

٦ ـ لا تلازم بين الإجزاء والتصويب.

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب

الأمر الأول: الأمر الأول: هل مقدمة الواجب مسألة أصولية أو فقهية؟

الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمة

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

الأمر الرابع: تبعية المقدمة لذيها في الإطلاق والاشتراك

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب

الأمر الأول: هل مقدمة الواجب مسألة أصولية أو فقهية؟

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: البحث في هذا الفصل حول مقدمة الواجب، والغرض بيان أمرين، **الأول**: هل مقدمة الواجب من المسائل الأصولية أم من المسائل الفقهية؟ **الثاني**: على فرض كونها من الأصول هل إنّها من المسائل اللفظية للأصول أم أنّه من المسائل العقلية؟

س: هل مسألة مقدمة الواجب أصولية أم غير أصولية؟

ج: في المقام قولان: **الأول**: أنّها أصولية، لأنّ البحث فيها عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته، والبحث عن الملازمة تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الشرعي؛ فتكون مسألة أصولية، وليس البحث في المقام عن وجوب المقدمة كي تكون المسألة فرعية.

أمّا القول **الثاني**: وهو أنّ المسألة فقهية وأنّ الكلام هنا هو في وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به وعدمه.

واستدل المصنف على أنها أصولية بأنّها لو كانت فقهية لما كان وجه لتعرّض الأصوليين لها، كما لا وجه لذكرها استطرادا، لأنّ الموضوع ليس عنوان المقدمة بما هو، بل ذات المقدمة مثل الوضوء للصلاة ونصب السلم للصعود، والمقدمية علة، فيرجع البحث الى أنّ وصف المقدمية علة لوجوب المقدمة أم لا، فتقع نتيجة البحث في طريق الاستنباط، فيقال الوضوء مقدمة، والمقدمية علة الوجوب فتكون المسألة أصولية، **وهذا ما ذكره بقوله: (الظاهر** أنّ المهم المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة

بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فتكون مسألة أصولية لا عن نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين[1] كي تكون فرعية، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولي والاستطراد، ولا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الأصولية).

س: هل مسألة مقدمة الواجب لفظية أم عقلية؟ وما هو مختار المصنف؟

ج: بعد اتضح أنّ المسألة أصولية، وقع الكلام في أنّها: من أيّ قسم من أقسام المسألة الأصولية؟ فيها قولان، **القول الأول، أنّها مسألة عقلية** وهو مختار المصنف، لأنّ العقل هو الذي يحكم بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، فلا تكون المسألة لفظية.

والقول الثاني أنّها لفظية وهو ظاهر صاحب المعالم، حيث استدل على نفي وجوب المقدمة بعدم الدلالات الثلاث الظاهر في كونها لفظية، فإنّ الأمر بالشيء لا يدل على وجوب مقدمته لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام، هذا أولاً، وثانياً أنّه ذكر المسألة في ضمن مباحث الألفاظ.

وأورد عليه المصنف بأنّ مقام الإثبات والدلالة كدلالة اللفظ على المعنى تابع وفرع لمقام الثبوت أي: ثبوت المعنى في الخارج، فالنزاع في دلالة اللفظ على الملازمة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام؛ متفرع على ثبوت الملازمة واقعا، فبدون ثبوتها واقعا لا يصح النزاع في دلالة اللفظ وعدمها عليها إثباتا.

ومن الواضح إنّ الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها محل إشكال، ولم تتحقق بعد، فلا وجه لتحرير النزاع في مرحلة الإثبات، والدلالة عليها بإحدى

---

(١) انظر حاشية القزويني رحمه الله على القوانين.

الدلالات الثلاث، **وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثم الظاهر** أيضا وأن المسألة عقلية والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية، كما ربما يظهر من صاحب المعالم[١] حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافا إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ، ضرورة[٢] أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتا محل الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

مقدمة الواجب من المسائل الأصولية، ومن المسائل العقلية لا اللفظية.

الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الامر؟

س: الغرض، هو معرفة أيّ قسم من المقدمات يكون داخلا في النزاع؟ وأيّ قسم خارجا، إذ ليس جميع ما يعبّر عنه بالمقدّمة يكون داخلا في محلّ النزاع.

س: أحد تقسيمات المقدمة إنقسامها الى داخلية وخارجية، فماهو الفرق بينهما؟

ج: الفرق بين المقدمة الداخلية، والخارجية: أنّ الأولى عبارة عن الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها؛ مثل: أجزاء الصلاة من تكبير وركوع وسجود وتسليم، ولا تتكوّن الصلاة إلّا منها.

---

(١) معالم الدين في الأصول: ٦١، في مقدمة الواجب.

(٢) كما أورد الشيخ على صاحب المعالم، انظر مطارح الانظار: ٣٧.

أما المقدمة الخارجية فهي: عبارة عن الأمور الخارجة عن ماهية المأمور به، ولكنّها مما لا يمكن أن يوجد المأمور به بدون تلك المقدمة؛ كالشرط، والمقتضي، وعدم المانع، والمعدّ، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**أنّه** ربّما تقسم المقدمة إلى تقسيمات. منها تقسيمها إلى داخلية وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها والخارجية وهي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: بأنّ الأجزاء لا يمكن أن تكون مقدمة داخلية للمأمور به؛ بتقريب: إنّ المقدمة يجب أن تكون سابقة على المأمور به ذهنا وخارجا، وأن تكون مغايرة له، والمركب في المقام كالصلاة ليس إلّا نفس الأجزاء، فلا تكون الأجزاء سابقة عليه، ولا مغايرة معه؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الشيء متقدما على نفسه.

ج: **حاصل الجواب:** إنّ المقدمة هي نفس الأجزاء على نحو لا بشرط، أمّا ذو المقدمة فهو الأجزاء بشرط بشرط شيء أي بشرط الاجتماع، فتحصل الإثنينيّة، والمغايرة بين المقدمة وذيها، فتكون نفس الأجزاء معروضة للإجتماع، فالأجزاء سابقة على الكل لسبق المعروض على العارض، وحينئذ فإنّ ملاك المقدمية من السبق والمغايرة موجود في الأجزاء، فتكون مقدمة داخلية للواجب، بلا إشكال، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وربما يشكل[1] في كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه بأنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها.

والحال أنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، وبذلك ظهر أنّه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الإجتماع).

---

(١) المحقق صاحب حاشية المعالم.

س: أورد على جواب المصنف المتقدم بأنّ (الأجزاء بلحاظ لا بشرط) ينافي ما ذكره أهل المعقول من أنّ الهيولى والصورة ملحوظتان بشرط لا، كما إنّ الجنس والفصل ملحوظتان لا بشرط، فإنّ الهيولى والصورة أجزاء خارجية والجنس والفصل أجزاء تحليلية عقلية، فما هو جواب المصنف؟

ج: **أجاب المصنف:** لا منافاة بين ما ذكر في الحلّ وبين ما ذكره أهل المعقول، لأنّه ليس المراد من اللّابشرطية والبشرطية معنى واحد، بل المراد من اللّابشرطية في الأجزاء اللّابشرطية عن الانضمام مع سائر الأجزاء، والمراد من البشرط الشيء بالنسبة الى الانضمام، كما ذكر في الحلّ، لا اللّابشرطية عنه كما هو الحال في الفرق بين المشتق ومبدئه، **وهذا ما ذكره بقوله: (وكون الأجزاء** الخارجية كالهيولى والصورة هي الماهية المأخوذة بشرط لا ينافي ذلك فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل وأنّ الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة وإذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا لا، بالإضافة إلى المركب فافهم).

س: ما هو دليل المصنف على خروج المقدمة الداخلية عن محل النزاع؟

ج: **حاصل الدليل:** إنّ الأجزاء تكون واجبة بالوجوب النفسي لانبساط الأمر النفسي على الأجزاء، ولا يمكن أن تكون واجبة أيضا بالوجوب الغيري للزوم اجتماع وجوبين في متعلّق واحد، وهو من اجتماع المثلين، وهو محال. ولا يكفي تعدد الجهة لدفع محذور لزوم اجتماع المثلين؛ حتى على القول بكفاية تعدد الجهة في جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ في جواز الإجتماع تكون الجهة تقييدية، والحال أنّ الجهة في المقام تعليلية، وتعددها لا يوجب تعدد الموضوع، لأنّ الواجب بالوجوب الغيري على تقدير وجوده هو نفس الأجزاء وليس عنوان المقدمة، لأنّ الواجب بعنوان المقدمة هو ما كان بالحمل الشائع مقدمة لأنّه المتوقف عليه وليس عنوان المقدمة، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى** أنّه (ينبغي خروج

الأجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض[1]) وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتبارا فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع إجتماع المثلين، ولو قيل بكفاية تعدد الجهة وجواز اجتماع الأمر والنهي معه، لعدم تعددها هاهنا، لأنّ الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنّما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها والتوسل بها إلى المركب المأمور به، ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة لأنّه المتوقف عليه لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال المقدّر: بأنّ الوجوب النفسي تعلّق بالجزء بعنوان كونه المركّب بهذا الوجه، والوجوب الغيري تعلّق به بعنوان أنّه مقدّمة للمأمور به، وتعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون، كما هو الحال في مسألة اجتماع الأمر والنهي عند من يقول بجوازه، فلم يلزم اجتماع المثلين؟

ج: أنّ هذه المسألة تختلف عن مسألة الاجتماع، وبيانه: إنّ الجهة على قسمين: تقييدية وتعليلية، والأولى ـ التقييدية ـ هي: ما كانت موضوعا للخطاب كالصلاة والغصب والفقير والمستطيع، والثانية ـ التعليلية ـ هي: ما كانت علّة للحكم كعلم زيد وفسقه، وهما علّة لانطباق عنوان العالم والفاسق عليه، ففي القسم الأوّل ـ التقييدية ـ لا إشكال في اجتماع حكمين في وجود واحد، لأنّهما موضوعان اجتمعا في وجود خارجي واحد، وتركبهما انضمامي، فيدخل في باب التزاحم، بخلاف القسم الثاني فإنّ تركّب العنوانين اتّحادي لأنّه موضوع واحد تعنون بعنوان العالم والفاسق، فيدخل في باب التعارض، ومحلّ البحث هو القسم الثاني، لأنّ السورة بوجودها الخارجي هي

---

(١) وهو سلطان العلماء كما في بدائع الأفكار: ٢٩٩.

مقدمة وليس بعنوان المقدّمية، فالوجوب الغيري ـ على فرض القول به ـ يكون متعلّقا بذات المقدّمة، (فإنّ نصب السلّم بوجوده الخارجي هو المقدّمة للصعود وليس بعنوان المقدمية، والملاك قائم بوجوده الخارجي، والمفروض أنّ السورة بوجودها الخارجي أيضا تكون واجبا نفسيا فيجتمع الحكمان فيها، ولما كانت واجبة بوجوب نفسي منبسط على جميع الأجزاء، فلا يمكن أن تكون واجبة وجوبا غيريا، **وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك** فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي وباعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري)

ثم استدرك المصنف لتوجيه هذا التوهم، بأنّه يمكن أن يريد المتوهم من إتصاف كل جز من الأجزاء بالوجوب المقدمي إتصافه بملاك الوجوب المقدمي، لا نفس الوجوب، لاستلزامه إجتماع المثلين، كما تقدم، **وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يريد** أنّ فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه فتأمل، هذا كله في المقدمة الداخلية).

س: ما هي المقدمة الخارجية، وما هي أقسامها، وهل تدخل في محل النزاع؟

ج: **المقدمة الخارجية**: عبارة عما كان خارجا عن ماهية المأمور به، ولها مدخلية في تحقق المأمور به، ولها أقسام:

١ ـ **المقتضي**: كالنار بالنسبة إلى الإحراق.

٢ ـ **الشرط**: كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

٣ ـ **عدم المانع**: بأن لا يكون هناك مانع عن تحقق الشيء؛ كعدم الرطوبة للحطب، لأنّ الرطوبة مانعة عن الإحراق.

٤ ـ **المعدّ**: وهو ما يقرّب المعلول إلى علته؛ كتهيئة الحطب للإحراق.

وقال المصنف: ذكرت للمقدمة الخارجية أقسام متعددة، وقد طال الكلام بالنقض والإبرام فيها، من قبيل نقض حدّ السبب طردا بالجزء الأخير من العلة التامة، ومن المركب، وبلوازم السبب وغير ذلك، لصدق حدّ السبب على الجميع، إذ يلزم من وجودها وجود العلة التامة والمركب والسبب، ومن عدمها عدمها، وعكسا: بعدم شموله كما إذا كان لشيء أسباب، فإنّه لا يلزم من عدم أحدها العدم مع قيام الآخر مقامه.

لكن هذا النقض والإبرام غير مهم، لأنّ المقصود من هذا التقسيم تشخيص ما هو مراد المفصل في وجوب المقدمة؛ بين السبب والشرط وغيرهما، فقال: بوجوب المقدمة في السبب والشرط دون غيرهما، إلّا إنّ المصنف لما لم يرتض هذا التفصيل لدخول جميع أقسام المقدمة في محل النزاع من دون خصوصية لبعضها، فليس التعرض لحدودها بمهم، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأمّا** المقدمة الخارجية فهي ما كان خارجا عن المأمور به وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه، وقد ذكر لها أقسام وأطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام إلّا أنّه غير مهم في المقام).

دخول المقدمة الخارجية في محل الكلام دون المقدمة الداخلية.

تقسيم المقدمة إلى العقلية، والشرعية، والعادية

س: ما الفرق بين المقدمة العقلية، والشرعية، والعادية؟

ج: **المقدمة العقلية**: هي التي يكون توقّف الشيء على تلك المقدّمة عقليا بنحو يستحيل وجود الشيء بدونها كالعلة بالنسبة إلى المعلول، والمقدمة الشرعية هي ما يكون توقف وجود الشيء عليها شرعا؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، والفرق بين هاتين المقدمتين: أنّ المقدمة العقلية يستحيل وجود ذيها بدونها تكوينا، والمقدمة الشرعية يستحيل وجود ذيها جعلا وهو ما جعله الشارع شرطا للواجب.

والمقدمة العادية: لها معنيان:

الأول: ما جرت العادة على إتيان ذي المقدّمة عن طريق المقدّمة وإن كان غير ما جرت عليه العادة ممكنا بالفعل أيضا، كالصعود على السطح عن طريق السلّم، لأنّ العادة جرت على الإتيان بذلك الشيء وإن وجد طريق آخر كالحبل أو التسلّق.

والمعنى **الثاني**: ما جرت العادة على إتيان ذي المقدّمة عن طريق المقدّمة من جهة عدم إمكان غيره عادة وإن كان ممكنا عقلا كالصعود عن طريق السلّم في مقابل الطيران.

ولاريب في خروج القسم الأوّل عن محلّ النزاع لعدم التوقف أصلا، أمّا القسم الثاني فهو وإن كان داخلا في مورد النزاع لتوقف ذي المقدمة عليها عقلا، لكنّها ترجع الى المقدّمة العقلية؛ لاستحالة وجود الشيء بدون مقدمته فعلا وإن كان الطيران ممكنا بالذات، لكن الإمكان الذاتي لا أثر له بعد فرض عدم إمكان تحققه واقعا، فاتضح أنّ المقدّمة منحصرة في العقلية لوجود مناطها في قسيميها، وهو: توقّف الشيء عليه عقلا،

وهذا ما ذكره بقوله: (فالعقلية هي ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمة بدونه. والشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعا، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية، ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا، إلّا إذا أخذ فيه شرطا وقيدا واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقليا.

وأمّا العادية فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها، إلّا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلّا أنّه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع وإن كانت بمعنى أنّ التوقف عليها وإن كان فعلا واقعيا كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح، إلّا أنّه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقلية، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا وإن كان طيرانه ممكنا ذاتا، فافهم).

خلاصة رأي المصنف قدّس سرّه:

دخول المقدمة العقلية في محل النزاع، وكذلك الشرعية لرجوعها إليها. وأمّا العادية: فإن رجعت إلى العقلية فهي داخلة في محل النزاع؛ وإلّا فلا تكون مقدمة حقيقة.

تقسيم المقدمة إلى مقدمة وجود وصحة ووجوب وعلم

س: ما هو المراد بمقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب والعلم؟

ج: ١ ـ **مقدمة الوجود**: هي ما يتوقف عليها وجود الواجب في الخارج كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج.

٢ ـ **مقدمة الصحة**: هي ما يتوقف عليها صحة الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنّ صحة الصلاة متوقفة على الطهارة، فلا تصح الصلاة بدونها.

٣ ـ **مقدمة الوجوب**: هي ما يتوقف عليها وجوب الواجب، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

٤ ـ **مقدمة العلم**: هي ما يتوقف عليها العلم بتحقق الواجب كغسل مقدار زائد من الوجه واليدين في الوضوء ليعلم الإتيان بالواجب حتما.

س: هل تدخل جميع المقدمات المذكورة في محل النزاع؟

ج: لا ريب في خروج مقدمة الوجوب عن **محل النزاع**: لأنّ المقدمة التي يتوقف عليها الوجوب قبل وجودها لا وجوب لذيها حتى يترشح منه الوجوب إليها، وبعد وجودها لا معنى لوجوبها، لأنّه من طلب الحاصل.

وكذا لا إشكال خروج مقدمة العلم عن **محل النزاع**: لعدم كون ذيها ـ وهو العلم ـ واجبا شرعيا لكي يترشح الوجوب منه إليها، فالوجوب فيها وجوب عقلي لحكمه إرشادا بوجوب الإطاعة والإمتثال حذرا من عقوبة مخالفة الواجب.

أما مقدمة الصحة فهي داخلة في محل النزاع، لرجوعها إلى مقدمة الوجود ـ أمّا على القول بوضع الأسامي للصحيح ـ فواضح لأنّه بانتفاء مقدمة الصحة على هذا القول ينتفي الوجود من أصله؛ لأنّ الكلام في مقدمة الواجب، والواجب هو الصحيح، فينتفي بانتفاء مقدمة الصحة.

وأمّا رجوعها إلى مقدمة الوجود ـ على القول الأعمي ـ لأجل أنّ مقدمة الصحة على هذا القول وإن لم تكن مقدمة لوجود الشيء؛ لأنّ المسمى يتحقق بدونها، ولكن الكلام في هذا البحث إنّما هو في مقدمة الواجب، والواجب هو الصحيح فقط، ومن المعلوم توقف وجود الصحيح على مقدمة الصحة؛ وإن لم يتوقف وجود مسمى الصلاة عليه، ولهذ تكون داخلة في محل النزاع، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى رجوع مقدمة** الصحة إلى مقدمة الوجود ولو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم، ضرورة أنّ الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها كما لا يخفى، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى رجوع** مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود ولو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم، ضرورة أنّ الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها وكذلك المقدمة العلمية وإن استقل العقل بوجوبها، إلّا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولويا من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

دخول مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة في محل النزاع؛ دون مقدمة الوجوب، ومقدمة العلم.

تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة

س: ما هي المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة؟

ج: **تنقسم المقدّمة الخارجية** ـ تقسيما آخر ـ الى: المتقدمة والمقارنة والمتأخرة، والمقصود من المقدّمة في هذا التقسيم: الأعم من الشّرط والمقتضي وعدم المانع، مثال المتقدّمة هي الطهارة للصلاة والطواف ـ بناء على أنّ الأسباب أي: الغسلات والمسحات مقدّمة وليس المسبّب منها، وإلّا فتكون من الشرط المقارن ـ ومثال المقدمة المقارنة هي الستر والاستقبال للصلاة، ومثال المقدمة المتأخرة هو غسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة الى صوم اليوم السابق على ما ذهب اليه بعض الفقهاء، والإجازة في العقد الفضولي على القول بالكشف الحقيقي، وأمّا النقل أو الكشف الحكمي فإنّها من الشرط المقارن لاستلزامها عدم حصول الملكية قبلها.

س: ما هو الإشكال على المقدمة المتأخرة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال**: إنّ المقدمة من أجزاء العلة، فلا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول، وعلى هذا، فكيف تتصور مقدمية الشيء المتأخر؟

وكذا يرد الإشكال في الشرط والمقتضي المتقدمين زمانا المتصرمين حين الأثر أيضا؛ كالعقد في الوصية، بل غالب الأجزاء في كل عقد مع لزوم مقارنتها مع الأثر بالضرورة؟ **وهذا ما أشار إليه بقوله: (بحسب الوجود** بالإضافة إلى ذي المقدمة وحيث إنها كانت من أجزاء العلة ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض والإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه كالعقد في الوصية والصرف والسلّم، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثيره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا،

فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الألسنة، بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر).

ولكي يتضح جواب المصنف على الإشكال ينبغي تقديم مقدمة حاصلها: إنّ الموارد التي توهم فيها انخرام القاعدة العقلية على أقسام ثلاثة؛ فإنّ المتقدم أو المتأخر إمّا أن يكون شرطا للتكليف؛ كالاستطاعة لوجوب الحج، أو كالقدرة مثلا، أو لأمر وضعي كالإجازة في الفضولي، أو للمأمور به؛ كالأغسال الليلية في صوم المستحاضة.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول: أنّ المتقدم أو المتأخر ليس بوجوده الخارجي شرطا للتكليف، بل الشرط هو لحاظه مقارنا للتكليف، فالتكليف بالوجوب قائم بنفس المولى، فلا بدّ من أن يكون الشرط بوجوده اللحاظي والذهني دخيلا في التكليف وليس في الخارج لئلّا يلزم تأثير الخارجي في الأمر الذهني، من دون فرق بين المتقدّم والمتأخر والمقارن، فلو كان للشيء المتأخر مدخلية في الحكم، كما إذا كان للاغتسال في ليلة السبت دخل في وجوب صوم يوم الجمعة، فهو لا يتوقف على الاغتسال الخارجي، بل هو بحاجة الى لحاظ الشرط الّذي يكون متأخرا زمانا عن الفعل منضما إلى لحاظ أصل الصوم، ولحاظ الشرط المتأخر يكون مقارنا مع الحكم لا متأخّر عنه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**والتحقيق في رفع** هذا الإشكال أن يقال: إنّ الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا يخلو إمّا يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف أو الوضع أو المأمور به. أمّا الأول فكون أحدهما شرطا له ليس إلّا أنّ للحاظه دخلا في تكليف الآمر كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوره دخلا في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر كذلك المتقدم أو المتأخر، وبالجملة حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا لأجل دخل

لحاظه في حصوله كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدما أو متأخرا، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا كان فيهما كذلك فلا إشكال).

وكذلك الحال في شرائط الوضع، فالأمور الوضعية كالملكية مثلا حيث أنّها أمور اعتبارية وانتزاعية فيمكن مدخلية أمور متأخرة في اعتبارها وانتزاعها، ومعنى ذلك هو أنّ للحاظ هذه الأمور دخلا في اعتبارها، فمثلا الملكية إنّما يعتبرها الشارع والعقلاء بعد لحاظهم تحقق الإجازة حتى لو كانت في زمان متأخر، وأما شرائط المأمور به: فإنّ كون شيء شرطا له يعني كونه دخيلا في صيرورة المأمور به معنونا بعنوان؛ به يكون حسنا ومتعلقا للإرادة، وكما يمكن أن يصير الشيء حسنا بسبب إضافته إلى أمر مقارن معنونا بعنوان، ومتعلقا للإرادة؛ فكذلك يمكن أن يصير الشيء بسبب إضافته إلى أمر متقدم أو متأخر معنونا بعنوان حسن موجب لإرادته والأمر به.

إذن الشرط حقيقة ليس هو المتأخر أو المتقدم المعدومين عند تحقق المشروط حتى يقال: بانخرام القاعدة العقلية؛ وإنّما الشرط هو الوصف المنتزع من إضافة المأمور به إلى المتقدم أو المتأخر؛ ومن الواضح أنّ ذلك الوصف مقارن للمأمور، فلا يلزم تقدم الشرط أو تأخره عن المأمور به، **وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا الحال** في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارنا فإنّ دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن، فتأمل تعرف، وأمّا الثاني فكون شيء شرطا للمأمور به ليس إلّا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسنا أو متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: كيف يمكن تأثير العنوان في الحسن والقبح مع أنّهما عقليان وثابتان للشيء حقيقة؟

ج: إنّ الأفعال على أنحاء، فبعضها يكون علّة تامّة وملازما للحسن كالعدل أو للقبح كالظلم، وبعضها يكون مقتضيا لهما، من قبيل الصدق والكذب، وبعض آخر لا يكون علّة ولا مقتضيا لهما ـ كأغلب الأفعال ـ بل يكون بالوجوه والاعتبار، ولا إشكال في هذا القسم تكون فيه العناوين والإضافات مؤثّرة في الحسن أو القبح، بخلافة في القسمين الأولين، نعم في القسم الثاني قد يجتمع المقتضي مع المانع إذا كان الصدق مضرا أو كان الكذب نافعا، فإنّه لا يؤثّر الأول في الحسن ولا يؤثّر الثاني في الكذب، فتختلف الإضافة في التأثير في الحسن والقبح في الشرعيات وغيرها، مثلا الطبيب قد يوصف الدواء للمريض مشروطا بأن يتناول شيئا قبله أو بعده أو حينه، فإنّ شرب الدواء بإضافته إلى ذلك الشرط يكون مفيدا وبدونه لا يكون مفيدا، بل يكون مضرّا، وكذلك الحال في الشرعيات فالصلاة بالإضافة الى الوضوء يكون حسنا فيما كان الإتيان به قبلها، أمّا إذا أتى بالوضوء بعدها لا يكون مؤثرا لحسن الصلاة، وحينئذ لا مانع أن تكون العبادة بالإضافة الى شيء متأخّر عنها ذات حسن وبدونه لا تكون عنوانا للحسن وصوم المستحاضة من هذا القبيل.

اذن يختلف شرط المأمور به عن شرط الوضع والتكليف فإنّ الشرط فيهما ـ الوضع والتكليف ـ يكون مؤثّرا في وجودهما، ولذا لو تقدّم أحدهما على أحد الحكمين أو تأخر يلزم التفكيك بين الأثر والمؤثّر، وهذا هو انخرام للقاعدة العقلية، بخلاف الشرط في المأمور به فهو ليس موضوعا للحكم ولا مؤثّرا في ثبوت الحكم له، وعليه فلا يلزم فيه انخرام القاعدة العقلية وتأثير المعدوم في الموجود، نعم يوجب التأثير في الملاك الذي يعطي عنوانا لحسن الفعل الموجب للأمر به من المولى، ولا يفرّق فيه بين كونه مقارنا أو غير مقارن، ولذا يطلق الشرط على الجميع، **وهذا ما ذكره بقوله: (واختلاف الحسن** والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت

أصلا كما لا يخفى على المتأمل فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا ومتعلقا للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم بداهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا فلو لا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به كما هو الحال في المقارن أيضا ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلا، لأنّ المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلّا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن وقد حقق في محله أنّه بالوجوه والاعتبارات ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفا للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوبا ومطلوبا كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره فيه كدخل تصور سائر الأطراف والحدود التي لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صح عنده الوضع.

و هذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدنا[1] ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم).

س: هل جميع شرائط المأمور به بجميع أقسامها تدخل في محل النزاع؟

ج: **نعم شرائط المأمور به بجميع أقسامها تدخل في محل النزاع**؛ لوجود مناط الوجوب الغيري في تلك الأقسام على حدّ سواء، أمّا المتقدم والمقارن فواضح، وذلك لترشّح الوجوب الى المقدّمة بعد فرض صحّة مقدميتها، وأمّا المتأخر فكذلك، لأنّ موافقة أمر ذي المقدمة لا تحصل الموافقة بدون الشرط اللاحق، فيبقى سقوط أمر المشروط بالمتأخر مراعى بإتيان الشرط، فلو لم تغتسل المستحاضة في الليلة اللاحقة لما

(١) تعليقة المصنّف على فرائد الأصول، كتاب الفوائد: ٣٠٢.

صحّ صوم اليوم الماضي لعدم تحقق الامتثال بحسب الفرض، فيكون حالها حال من لم تغتسل في النهار أو الليلة السابقة، هذا على المسألة الاصولية، وأمّا على المسألة الفقهية فقد ذكر المصنف أنّه حرّرها في الفقه، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى** أنّها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه فلو لا اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صح الصوم في اليوم).

أما شرائط التكليف والوضع فهي خارجة عن محل النزاع، أمّا خروج شرائط التكليف: فلعدم ترشح الوجوب على شرائطه لأنّ التكليف متأخر عنها. وأما شرائط الوضع: فلعدم الوجوب أصلا لكي يقع النزاع في وجوب مقدماته.

خلاصة رأي المصنف ﭭ:

دخول جميع أقسام المقدمة المقارنة والمتقدمة والمتأخرة في محل النزاع، فيحكم بوجوب الجميع على تقدير الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

س: ما الفرق بين الواجب المطلق والمشروط ؟

ج: **الواجب المطلق**: هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالصلاة بالإضافة إلى الطهارة، أمّا الواجب المشروط: فهو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده؛ كالحج بالنسبة إلى الاستطاعة، وما ذكر لهما من التعاريف فهي لفظية وليست بحقيقية؛ لأنّها ليست مطردة ولا منعكسة.

ولا يخفى إنّ إطلاق المطلق على الواجب المطلق، وإطلاق المشروط على الواجب المشروط إنّما هو بما لهما من المعنى اللغوي والعرفي، ولا يوجد عند الأصوليين إصطلاح خاص فيهما، كما أنّ الظاهر: أن الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان وليس حقيقيين؛ لأنّه يمكن أن يكون شيء واحد مطلقا بالإضافة إلى شيء، ومشروطا بالإضافة إلى الآخر؛ كوجوب الصلاة مثلا فإنّه مطلق بالإضافة إلى الطهارة، ومشروط بالنسبة إلى دخول الوقت، فلا يوجد في الشرعيات ما هو واجب مطلق حقيقة، لأنّ كلّ واجب يكون مشروطا ببعض الامور وعلى الأقلّ الشرائط العامة كالبلوغ والعقل، كذلك لا يوجد مشروط من جميع الجهات، **وهذا ما ذكره بقوله: (و قد ذكر** لكل منهما تعريفات وحدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أطيل الكلام بالنقض والإبرام[1] في النقض على الطرد والعكس مع أنها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الإسم وليست بالحد ولا بالرسم، والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي، كما أنّ الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلّا لم يكد يوجد واجب مطلق،

---

(١) الفصول: ٧٩، قوانين الأصول ١/ ١٠٠.

ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل.

فالحري أن يقال: إنّ الواجب مع كل شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه وإلّا فمشروط كذلك وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس).

س: هل ترجع القيود المأخوذة في لسان الأدلة إلى مفاد الهيئة أو إلى المادة؟

ج: هذا هو النزاع المشهور بين الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام هو: رجوع القيود المأخوذة في لسان الأدلة إلى الهيئة، واختاره المصنف تبعا للمشهور، وبحسب مختار الشيخ الأنصاري يرجع الى المادة وعلل الشيخ ذلك بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة، ولزوم كونه من قيود المادة لبّا؛ مع اعتراف الشيخ بأنّ مقتضى القواعد العربية أنّه من قيود الهيئة، فإذا ورد في الخطاب قيد مثل: أكرم زيدا إن جاءك، هل يجب إرجاع القيد الى مدلول المادّة ـ الحدث الخاص الّذي جعل متعلق الوجوب ويعبّر عنه بالواجب وهو الإكرام في المثال ـ أو يجب إرجاعه إلى مدلول الهيئة ـ النسبة الطلبية المستفادة من هيئة إفعل والتي يعبر عنها بالوجوب)؟

فيه خلاف، ذهب الشيخ رحمه الله الى الأول وهو: أنّ القيد يرجع إلى الواجب ويلزمه أن يكون الوجوب قبل تحقق الشرط مطلقا، أي أنّ وجوب الإكرام في المثال فعليّ قبل مجيء زيد، والإكرام يكون مقيّدا به، أمّا المصنف فقد ذهب الى أن القيد يرجع إلى الوجوب أي إلى الهيئة، مستدلا عليه بأنّ نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، وهذا هو الظاهر في الخطاب التعليقي كالمثال المتقدّم فإنّ وجوب الإكرام يكون معلّقا على المجيء، وليس إنّ نفس الإكرام يكون معلّقا عليه على أن يكون الطلب والإيجاب فعليّا ومطلقا وإنّ الواجب يكون خاصّا ومقيّدا هو الإكرام، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم الظاهر** أنّ الواجب المشروط

كما أشرنا إليه أنّ نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي، ضرورة أنّ ظاهر خطاب إن جاءك زيد فأكرمه كون الشرط من قيود الهيئة وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء لا أنّ الواجب فيه يكون مقيدا به بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعليا ومطلقا وإنّما الواجب يكون خاصا ومقيدا وهو الإكرام على تقدير المجيء).

س: ما هو دليل الشيخ الأنصاري من رجوع القيد الى المادة؟

ج: دليل الشيخ يرجع إلى دعويين:

١ ـ دعوى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة.

٢ ـ دعوى لزوم رجوعه إلى المادة لبّا.

واستدل الشيخ له بوجوه؛ لكنّ المصنف جعل بعض تلك الوجوه اعتراضا على ما اختاره من رجوع القيد إلى الهيئة، ثم أجاب عنها، كما سيأتي، وقد ساق المصنف وجهين منها دليلا على ما اختاره الشيخ من رجوع القيد إلى المادة، وامتناع رجوعه إلى الهيئة.

الوجه الأول ـ أي الدليل على استحالة رجوع القيد إلى الهيئة ـ إنّ مفاد الهيئة معنى حرفي غير قابل للإطلاق والتقييد، وذلك لأنّ الحرف موضوع للمعنى الجزئي الحقيقي، ومن الواضح أنّ الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئة لعدم قابليته للتقييد، وهذا ما ذكره بقوله: (أمّا امتناع كونه من قيود الهيئة فلأنّه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشإ بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة).

الوجه الثاني: إنّ العاقل إذا لاحظ شيئا، فإمّا أن يتعلّق طلبه به أم لا، فإن لم يتعلّق طلبه به فلا كلام وإن تعلّق طلبه به فهو أمّا أن يريده مطلقا وإمّا أن يريده على تقدير

خاص وشرط مخصوص سواء كان الشرط أمرا اختياريا من قبيل الطهارة بالنسبة الى الصلاة أم غير اختياري كالبلوغ والوقت بالنسبة إليها، فإنّ تعلّقت إرادته به مطلقا فيكون خارجا عن محلّ الكلام، وإن تعلّقت إرادته به وكان الشرط اختياريا فإمّا أن يكون الشرط متعلّقا للطلب وواجبا على المكلّف تحصيله كالطهارة بالنسبة للصلاة، وإمّا أن لا يكون متعلّقا للطلب، بل لو اتّفق وجوده يكون شرطا كملك النصاب بالنسبة الى الزكاة والاستطاعة بالنسبة الى الحج، ومنشأ هذا الاختلاف في القيود هو الاختلاف في الأغراض الداعية الى طلبه سواء قلنا: بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، كما عليه العدلية أم لم نقل، كما هو مبنى الأشاعرة، وفي جميع الفروض لا بدّ وأن تكون القيود راجعة الى المطلوب لا نفس الطلب بشهادة الوجدان، فالطلب بما هو مطلق ومتعلّقه مشروط، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا لزوم كونه** من قيود المادة لبا، فلأنّ العاقل إذا توجه إلى شئ والتفت إليه، فإمّا أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلا، لا كلام على الثاني، وعلى الأول: فإمّا أن يكون ذاك الشئ موردا لطلبه وأمره مطلقا على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير، تارة يكون من الأمور الإختيارية، وأخرى لا يكون كذلك، وما كان من الأمور الإختيارية، قد يكون مأخوذا فيه على نحو يكون موردا للتكليف، وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت).

س: ما هو جواب المصنف على ما ادعاه الشيخ من رجوع القيد الى المادة؟

ج: **حاصل الجواب:**

أولاً: إنّ مفاد الهيئة وإن كان معنى حرفيا إلّا إنّ المصنف ذهب الى أنّ المعنى الحرفي مفهوم كلي كالمعنى الاسمي، لذا يكون قابلا للإطلاق والتقييد، فلا مانع من رجوع

القيد إلى مفاد الهيئة، لكونه كليا، وعليه لم يكن مانع حينئذ من تقييده كسائر المعاني الكلية، لاسيما وإنّ القواعد العربية تقتضي رجوع القيد الى الهيئة، كما اعترف هو رحمه الله بذلك كما تقدّم، وحينئذ لا وجه لرجوع القيد الى المادة.

وثانياً: لو سلمّنا جزئية معنى الهيئة نقول: إنّما يكون غير قابل للتقييد فيما إذا أنشأ الوجوب للحجّ مثلا مطلقا ثم قيّد إنشائه بالاستطاعة، وأمّا لو فرض أنّ الآمر لاحظ الوجوب مقيّدا من أوّل الأمر وبنحو ـ ضيّق فم الركيّة ـ وأبرزه بدالّين أحدهما: دال على نفس المطلق وهو الهيئة، والآخر: على التقييد وهو الشرط، وهذا لا محذور فيه، والحاصل إنّ جزئية المعنى الحرفي لا تنافي التقييد، لأنّه ليس بمعنى تضييق دائرة المقيّد دائما، بل قد يكون فائدة التقييد التمييز والتشخيص، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى ما** فيه، أمّا حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة، فقد حققناه سابقا، إنّ كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها، وإنّما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء، وإنّما الفرق بينهما أنّها وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآلية كلحاظ الاستقلالية، ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى، فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لأن يقيد، مع أنّه لو سلّم أنه فرد، فإنّما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيدا، غاية الأمر قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا، فافهم).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على ما تقدم من أنّ ما التزم به من رجوع القيد الى الهيئة مستلزم للمحال وهو: التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، لأنّ المفروض إنّ الإنشاء، وقع في الحال، ولكن المنشأ بالصيغة يكون مقيّدا بقيد استقبالي، مع أنّ حالهما حال الوجود والإيجاد فكما لا يمكن التفكيك بينهما لا

يمكن التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، وهذا بخلاف ما إذا أرجعنا القيد الى المادة كما يقوله الشيخ، فإنّه يكون الإيجاب والوجوب فعليا؟

ج: إنّ حال الإنشاء كحال الإخبار، فكما لا مانع في الإخبار بشيء على تقدير كالإخبار عن إكرام زيد بعمرو غدا على تقدير مجيئه، حيث أنّه لو لم يخبر معلّقا لم يكن صادقا في إخباره، فتعليق المخبر به لا يوجب تعليقا في الإخبار، والإنشاء كذلك، فإنّ المنشأ إن كان معلّقا على الشرط كوجوب المشروط بالاستطاعة، لأنّ تعليق المنشأ لا يوجب تعليقا للإنشاء، والّذي أنشأه هو الطلب المشروط، ولا يمكن حصوله قبل حصول شرطه، فالإنشاء والمنشأ يختلفان عن الوجود والإيجاد التكوينيين المستحيل انفكاكهما، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فإن قلت:** على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشإ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلّا لتخلف عن إنشائه وإنشاء أمرا على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيدا).

س: ما هو جواب المصنف على الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري من أنّ الطلب النفسانيّ المنقدح في نفس الآمر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه وأن القيد راجع إلى الفعل لبا؟

ج: الظاهر من المصنف هو تسليم ذلك وأن الطلب النفسانيّ المنقدح في نفس الطالب مطلق دائما لا اشتراط فيه ولا قيد له وأن القيد راجع إلى الفعل لبا، لكنّ الإنسان قد يتوجه إلى شيء فيتعلق به طلبه النفسانيّ لأجل ما فيه من المصلحة، إلّا أن يمنعه مانع عن إنشاء الطلب المطلق الحالي ولو بنحو الواجب المعلق الاستقبالي، فيضطر إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول المقارن لزوال المانع ثبوتا، هذا

بناء على تبعية الأحكام للمصالح في نفس الأحكام واضح، لأنّه كما قد تكون المصلحة في الحكم المطلق، كذلك قد تكون المصلحة في الحكم المشروط المقيد.

وأما بناء على تبعية الأحكام للمصالح في المتعلقات: وهي أفعال المكلفين فكذلك فإنّ التبعية إنّما تكون في الأحكام الواقعية فانّ الشيء بعد ما كانت فيه مصلحة تامة فلا محالة يتبعها الحكم الواقعي، ولكن الحكم الفعلي قد يتخلف عنها كما في موارد قيام الأمارات أو الأصول على خلاف الأحكام الواقعية الموجب لسقوطها عن الفعلية أو في بعض الأحكام في أول البعث، فكم من واجب كانت فيه مصلحة تامة والحكم كان مجعولا على طبقها واقعا ومع ذلك كان للنبيﷺ مانع عن إنفاذه وإظهاره، والمقام من هذا القبيل، فقد يكون الشيء فيه صلاح كامل ويتبعه الحكم الواقعي، ولكن يعوق الآمر وجود المانع عن إنشاء الطلب المطلق الفعلي فينشأ الطلب المشروط الثابت على تقدير شرط متوقع الحصول المقارن لزوال المانع خوفا من أن لا يتمكن من الجعل والإيجاب المطلق عند زوال المانع فينشأ الطلب من الآن مشروطا بشرط كي يصير فعليا عند حصول الشرط بنفسه بلا حاجة إلى خطاب آخر جديد، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى** المادة لبا ففيه: إنّ الشئ إذا توجه إليه، وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلا إليه ويطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقا، ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله، فلا يصح منه إلّا الطلب والبعث معلقا بحصوله، لا مطلقا ولو متعلقا بذاك على التقدير، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجئ زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد بالمجئ، هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح، وأمّا بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به، والمنهي عنه فكذلك، ضرورة أنّ التبعية كذلك، إنّما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية، لا بما هي فعلية، فإنّ المنع عن

فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول والامارات على خلافها، وفي بعض الاحكام في أول البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف، مع أنّ (حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة) ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقيا مر الليالي والأيام، إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام).

س: ما هو جواب المصنف على اعتراض ذكره على نفسه ـ وهذا الاعتراض يعتبر دليلا آخر للشيخ القائل برجوع القيد إلى المادة ـ بتقريب: أنّ رجوع القيد إلى الهيئة عديم الفائدة، فيلزم أن يكون الإنشاء لغوا بعد فرض عدم ترتب المنشأ وهو الوجوب حسب الفرض،

ج: **للإنشاء فائدتان:**

الأولى: بعد تحقق الشرط يترتّب المنشأ بلا حاجة الى إعادة الإنشاء، وتظهرهذه الفائدة عندما كان مانع من إنشاء الحكم من قبل المولى بعد تحقّق الشرط فأنّه يكتفي بما أنشأه في ذاك الزمان.

الثانية: إذا أنشأ على نحو القضية الحقيقية مثلا تجب الزكاة على من ملك النصاب فإنّه يكون فعليّا بالنسبة الى الواجد للشرط في حين الإنشاء واستقباليا بالنسبة لمن لم يكن واجدا لذلك الشرط بالخطاب الواحد، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإنّما يلزم ذلك إذا أنشأ بنحو القضية الخارجية، وهذا ما ذكره بقوله: (فإن **قلت**: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا وبعثا حاليا.

قلت: يكفي فائدة للإنشاء أنّه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط فيكون بعثا فعليا بالإضافة إليه وتقديريا بالنسبة إلى الفاقد له فافهم وتأمل جيدا).

س: هل تدخل المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع؟

ج: **لا ريب في دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع**، كدخول المقدمات الوجودية للواجب المطلق فيه، فلا دليل لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق، وإخراج مقدمات الواجب المشروط مطلقا عن محل النزاع كما ذهب إليه المشهور، ولذا بعض الأعلام خص النزاع بمقدمات الواجب المطلق، أمّا المصنف فيقول بعدم الفرق بين الواجب المشروط والواجب المطلق في المقدمات الوجودية؛ في دخولها في محل النزاع؛ لأنّ الواجب المشروط بعد تحقق مقدماته الوجوبية يصبح فعليا، وحينئذ يأتي النزاع في مقدماته الوجودية.

وأما المقدمات الوجوبية فلا شك في خروجها عن محل النزاع على كلا القولين.

وأمّا وجه خروجها على مذهب المشهور ـ ومختار المصنف ـ فلكونها مقدمات وجوبية، وأما وجه خروجها على ما اختاره الشيخ من رجوع القيد إلى المادة: فلأنّ الشرط أخذ على نحو لا يكاد يترشح إليه الوجوب من الواجب؛ ففي مثل الحج جعل واجبا على فرض حصول الاستطاعة، فإذا حصلت لا يعقل إنشاء الطلب؛ لأنّه يكون من طلب الحاصل وهو محال.

فالفرق بين مبنى الشيخ الأنصاري ومبنى المشهور يكون في بقية المقدمات الوجودية غير المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فهي واجبة على مبنى الشيخ، وليست واجبة على مبنى المشهور الذي هو مختار المصنف{{قدس سره}}، هذا في غير المعرفة والتعلم.

وأما المعرفة: فهي واجبة مطلقا أي سواء في الواجب المشروط بمعنى كون الشرط قيدا للهيئة، كما هو المختار، إلّا أنّ وجه وجوبها ليس الملازمة بين وجوبي المقدمة وذيها لكي يقال: بعدم معقولية وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها في الواجب المشروط؛ وإنّما وجوبها من باب حكم العقل بذلك؛ لأجل العلم الإجمالي بالأحكام الموجب للفحص

عنها، وتحصيل المؤمّن من العقوبة عند مخالفتها. بالإضافة إلى بعض الروايات الآمرة بتعلم الأحكام، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم الظاهر دخول المقدمات** الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع[١] أيضا فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.

وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه ولا ارتياب.

أما على ما هو ظاهر المشهور والمتصور لكونه مقدمة وجوبية. وأما على المختار لشيخنا العلامة[٢] أعلى الله مقامه فلأنّه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب إلّا أنّه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منّه، فإنّه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب وهل هو إلّا طلب الحاصل. نعم على مختاره ﷺ لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لأنّ إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي والواجب إنّما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق، فإنّ الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول[٣] من المعلق فلا تغفل.

هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأمّا المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنّه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام إحتمالها، إلّا مع الفحص واليأس

---

(١) مطارح الأنظار: ٤٤.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ٤٥- ٤٦.

(٣) الفصول: ٧٩.

عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة وأنّ العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم).

تذنيب: في كيفية إطلاق الواجب المنجز

س: ما هو الغرض من هذا التذنيب؟

ج: **الغرض هو بيان:** أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط هل يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز، لأنّه لا وجوب إلّا بعد حصول الشرط؟

وخلاصة ما ذكر: إن كان إطلاقه بلحاظ حال حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة سواء أرجعنا الشرط الى مدلول الهيئة أو الى مدلول المادّة؛ لما تقدم في مبحث المشتق من أنّ إطلاقه بلحاظ حال التلبّس يكون على نحو الحقيقة، وإن كان بلحاظ حال قبل حصول الشرط، فعلى ما اختاره الشيخ ﷺ من رجوع القيد الى المادّة، وأنّ مفاد الهيئة مطلق بمعنى أنّ الوجوب حالي والواجب استقبالي فهو حقيقة أيضا حقيقة، لأنّه في حال الإطلاق يكون متلبّسا بالوجوب حقيقة، أمّا المستقبل هو ظرف الواجب وليس للوجوب، وعلى مبنى المشهور والمختارفهو مجاز، لعدم تلبّس المادّة بالوجوب قبل حصول الشرط بعلاقة الأول أو المشارفة مثل قوله تعالى: «إِنِّي أَرانِي أَعْصِرُ خَمْراً»[1] لأنّه لا يوجد وجوب قبل حصول الشرط بعد فرض رجوع القيد الى مفاد الهيئة وكون الوجوب مقيّدا بالشرط.

وأما إطلاق الصيغة مع الشرط من قبيل «حج إن استطعت» فهو حقيقة على كل حال أي: سواء كان الشرط قيدا للهيئة أم قيدا للمادة؛ وذلك لأنّ الصيغة -كما في المثال ـ استعملت في معناها ـ وهو أصل الطلب ـ وأمّا الإطلاق أو التقييد فهما مستفادان من دال آخر كالشرط ومقدمات الحكمة، فتكون الدلالة على كل من الإطلاق والتقييد

---

(١) يوسف: ٣٦.

بنحو تعدد الدال والمدلول، وحينئذ يكون استعمال الصيغة على نحو الحقيقة والإطلاق ـ على مبنى الشيخ ـ مستفاد من مقدمات الحكمة، كما أنّ التقييد على مبنى المصنف مستفاد من الشرط، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**تذنيب** [كيفية إطلاق الواجب المنجز] لا يخفى أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقا وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختارهﷺ[1] في الواجب المشروط، لأنّ الواجب وإن كان أمرا استقباليا عليه إلّا أنّ تلبسه بالوجوب في الحال ومجاز على المختار، حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائيﷺ تصريحه بأنّ لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول أو المشارفة.

وأما الصيغة مع الشرط: فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختارهﷺ في الطلب المطلق وعلى المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد لا المبهم المقسم فافهم).

خلاصة رأي المصنفﷺ:

١ ـ التعاريف المذكورة للواجب المطلق والمشروط تعاريف لفظية لا حقيقية.

٢ ـ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان لا حقيقيان.

٣ ـ القيود المأخوذة في لسان الأدلة ترجع إلى مفاد الهيئة لا إلى المادة.

٤ ـ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حصول الشرط على نحو الحقيقة، وبلحاظ ما قبل حصوله يكون على نحو المجاز.

٥ ـ إطلاق الصيغة مع الشرط يكون على نحو الحقيقة على كل حال؛ أي: سواء كان الشرط قيدا للهيئة، أم قيدا للمادة.

---

(١) مطارح الأنظار: ٤٥ – ٤٦.

تقسيم الوجب إلى المعلق والمنجز

س: ما هو التقسيم الذي ابتكره صاحب الفصول في تقسم الواجب؟ وكيف فرّع عليه وجوب المقدمة قبل مجيء الوقت؟

ج: ذكر صاحب الفصول أنّ الواجب المنجز هو ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور من قبيل المعرفة، ويسمى بالواجب المنجز؛ لأنّ التكليف فيه منجز وثابت.

والمعلق: ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له؛ من قبيل الحج، فإنّ وجوب الحج يتعلق به في أول أزمنة الاستطاعة، أو خروج الرفقة؛ أمّا فعله فهو يتوقف على مجيء وقته، وهو غير مقدور للمكلف، ويسمى بالواجب المعلق؛ لأنّ الواجب فيه معلق على أمر غير مقدور كالحج.

والفرق بين الواجب المعلق وبين الواجب المشروط المشهوري: هو أن التوقف في الواجب المشروط للوجوب، وفي الواجب المعلق للفعل، ففي المشروط يكون الوجوب استقباليا؛ لتوقف الوجوب فيه على الشرط، وفي المعلق يكون الوجوب حاليا، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**قال في الفصول**[1] إنّه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فإنّ وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل انتهى كلامه رفع مقامه).

---

(١) الفصول: ٧٩.

س: ما هو دليل الشيخ الأنصاري على إنكار تقسيم الواجب الى منجز ومعلق؟

ج: **دليل الشيخ الأنصاري في إنكاره لهذا التقسيم** هو: أنّ الواجب المعلّق الذي أسّسه في الفصول هو عين الواجب المشروط على مبنى الشيخ، فإنّ في الواجب المعلّق يكون الوجوب حالياً كما تقدم، والواجب استقبالياً، وكذلك الأمر في الواجب المشروط على مبنى الشيخ، لأنّه برجوع القيد الى المادة يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً، وعليه لا يبقى فرق معقول بين الواجبين، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى** (أنّ شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى وجعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا وإثباتا حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك أي إثباتا وثبوتا على خلاف القواعد العربية(و(ظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائي أنكر[1] على الفصول هذا التقسيم) ضرورة أنّ المعلق بما فسره يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط).

س: ما هو إيراد المصنف على الشيخ؟

ج: **حاصله ما أورده على الشيخ**: إنّه بإرجاعه القيد في الواجب المشروط إلى المادة فهو قد التزم بالواجب المعلق الذي ادّعاه في الفصول، غاية الأمر إنّ الشيخ سمّاه بالواجب المشروط، فهما متفقان على أمر وهو: إنّ الوجوب في بعض الواجبات يكون حالياً والواجب استقبالياً، فالشيخ في الحقيقة لم ينكر الواجب المعلق وإنّما أنكر الواجب المشروط عند صاحب الفصول، والمشهور من رجوع القيد الى الهيئة، وكون الوجوب كالواجب استقبالياً الذي هو المطابق للقواعد العربية حسب اعتراف الشيخ نفسه،

---

(١) مطارح الانظار ٥١- ٥٢.

وادّعى عدم إمكان ذلك. إلّا أنّه تقدم في الفصل السابق عدم تمامية ما أفاده، وأنّ القيد يصح رجوعه الى الوجوب، وعليه فلا يبقى للإنكار عليه مجال، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وحيث قد عرفت بما لا مزيد عليه إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه).

س: ما هو إشكال المصنف على صاحب الفصول؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ التقسيم إنّما يكون حسنا اذا كان بين القسمين اختلافاً جوهرياً ولكل قسم أثر متميّز عن الآخر، وهو لم يتوفر في هذا التقسيم، غاية ما يقال أنّهما يختلفان في بعض الحالات، لأنّ زمان الإتيان بالواجب في أحدهما يكون متأخراً عن زمان الوجوب وفي الآخر يكون مقارناً مع زمانه، لكن هذا لا يعد فرقاً جوهرياً، لأنّ التفاوت بين الصنفين من حيث الحالات، ولو كان ذلك مسوّغاً للتقسيم للزم أن يكون للواجب تقسيمات كثيرة، لأنّ للواجب أصنافاً كثيرة مختلفة ومتفاوتة في بعض الحالات والعوارض، فما يحسن أن يقال في المقام: هو أن يذكر في جملة مسائل الواجب المطلق إنّ قسم من الواجب ما يكون زمان إتيانه متأخراً عن زمان إيجابه وقسم آخر ما يكون زمان إتيانه مقارناً مع زمان إيجابه، كما يقال: إنّ الإسم المعرب منه ما يكون إعرابه ظاهراً ومنه ما يكون إعرابه مقدّراً، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**نعم يمكن** أن يقال: إنّه لا وقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حاليا أو استقباليا لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهم، وإلّا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه).

س: إن قيل: كيف لا يكون فرق مهم بين القسمين مع أنّ الغرض المهم متوقف على هذا التقسيم؟

ج: قبل الجواب لابد من بيان هذا الإشكال، و**حاصله:** إنّ الذي دعا صاحب الفصول الى الالتزام بالواجب المعلق هو الذي دعا الشيخ الى الالتزام بإرجاع القيد الى المادة، وهو معالجة المقدمات المفوتة، حيث توجد بعض مقدمات للواجب لا بد من الإتيان بها قبل زمان الواجب كالسير للحج قبل الموسم لمن كان بعيداً عن مكة، وغسل المحدث بالحدث الأكبر في الليل لصوم الغد، وللتخلص من هذه المشكلة أرجع الشيخ القيود الى المادة فيكون وجوب الواجب الأصلي حالياً قبل زمانه فيترشح منه الوجوب الى مقدماته، أمّا صاحب الفصول فقد التزم بالواجب المعلّق وإن وجوب الحج يكون حالياً قبل الموسم؛ فيكون السير الذي هو مقدمة وجودية له أيضاً واجباً، وهذه فائدة مهمة موجبة للتقسيم؟

وأجاب المصنف بّأن هذا التقسيم لا موقع له فيما هو المهم في المقام، لأنّ الكلام في وجوب المقدمة وأنّها تابعة لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط، وأن وجوبها مناط بفعلية وجوب ذيها، والمعلق وجوبه فعلي كالمنجّز فمقدمته واجبة مثله، فليس لهذا التقسيم أثر في وجوب المقدمة، لأنّ ما رتبه الفصول على تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز من وجوب المقدمة فعلا يكون من آثار إطلاق الوجوب وفعليته ، لا من آثار استقبالية الوجوب وحاليته ، فلا أثر لهذا التقسيم بالنسبة إلى وجوب المقدمة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فإنّ ما رتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب فافهم).

س: ما هو إشكال النهاوندي على الواجب المعلق؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ الإرادة التشريعية لا تنفك عن المراد كالإرادة التكوينية، فكما يستحيل انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد ـ لأنّها عبارة عن الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات ـ فكذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعية عن المراد وهو فعل الغير، فهي لا تنفك عن حركة الغير إلى الفعل، ولازم التعليق انفكاك المراد

عن الإرادة؛ لتأخر المراد فيه زمانا عن الإرادة؛ لأنّ الواجب استقبالي بحسب الفرض، والوجوب فعلي، ويستحيل انفكاك الوجوب عن الواجب بأن يكون الوجوب فعليا والواجب استقباليا فيكون من قبيل تخلف المعلول عن العلة وهو ممتنع، والنتيجة امتناع الواجب المعلق، لأنّ المراد فيه متأخر عن الإرادة زمانا، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه (ربما حكي عن بعض أهل النظر[1] من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق وهو أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالي فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو أمر متأخر).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنّ المستشكل قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية بعدم انفكاك المراد عن الإرادة، والمصنف يقول: يمكن أن تنفك الإرادة التكوينية عن المراد، كما لو تعلقت الإرادة التكوينية بأمر استقبالي، كما لو كان المراد بعيد المسافة، ويحتاج إلى مقدمات كثيرة محتاجة إلى زمان طويل، كطي المسافات، كما لو فرضنا أنّ المراد هو تحصيل المال الذي يحتاج تحصيله إلى السفر المحتاج إلى المقدمات العديدة، فحينئذ ينفك المراد عن الإرادة؛ لأنّ فعل المقدمات لا يكون له إرادة مستقلة، بل إرادتها تبعية مترشحة عن إرادة ذيها، فالإرادة التكوينية تنفك عن المراد لتوقفه على مقدمات ومضي زمان، فالإرادة التشريعية تنفك عن المراد بطريق أولى، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**قلت**: فيه أنّ الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة أنّ تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المئونة ليس إلّا لأجل تعلق إرادته به وكونه مريدا له قاصدا إياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك).

---

(١) أي المحقق النهاوندي.

ثم **ذكر المصنف**: إنّ بعض الأعلام حاول توجيه كلام المحقق النهاوندي حيث قال: لعل الذي الذي أوقعه في هذا الوهم ما سمعه من تعريف الإرادة ب (الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد) فتوهّم: أنّه لا بدّ وأن يكون المراد أمراً حالياً لعدم إمكان التحريك بالفعل نحو ما هو متأخر.

لكنه غفل عن أنّ المراد من التحريك المذكور في التعريف هو التحريك بالفعل دائماً وهذا أيضاً غير صحيح، إنّما المراد منه التحريك الجامع لما هو تحريك بالفعل أو التحريك في ظرف المراد المتأثر عن الشوق الشديد، لأنّ متعلق الشوق قد يكون أمراً حالياً من دون توقف على مقدمة فيكون التحريك اليه فعلياً، وقد يكون استقبالياً ومتوقفاً على تمهيد مقدمة فيكون التحريك اليه فعلياً في وقت ظرف المراد، مثلا الشوق الى زيارة المحبوب في المستقبل قد يكون أشدّ من الشوق الى الأمر الحالي الذي لا يحتاج الى مقدمة على ما يشهد به الوجدان الصحيح، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولعل الذي أوقعه** في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد وتوهم أنّ تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مئونة له كحركة نفس العضلات أو مما له مئونة ومقدمات قليلة أو كثيرة فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلا تحريك لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مئونة أو تمهيد مقدمة ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك).

الوجه الثاني: لو سلّمنا باستحالة انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد لما ذكره من كونها عبارة عن: الشوق المؤكد المحرّك بالفعل نحو المراد، لكنّا نمنع ذلك في الإرادة

التشريعية، لإختلاف الأمر في الإرادة التشريعية عن الإرادة التكوينية، وتوضيحه: إنّ متعلق الإرادة التشريعية هو الفعل الصادر عن الغير الصادر عنه باختياره وإرادته، لا على نحو الإلجاء، فالشوق المؤكد متعلق بالبعث والتحريك نحو الفعل الذي تعلقت به الإرادة، فهو متوقف على انبعاثه بالفعل نحو ذلك العمل، ومن الوضح أنّ الانبعاث فعل اختياري للمكلف متوقف على مقدمات؛ لأنّ الاختيار لا يوجد إلّا بعد تحقق تلك المقدمات وترتب تلك المقدمات يقتضى زماناً ولو كان قصيراً، إذ لو كان التفكيك محالًا لزم أن لا يفصل بينهما ولو بفترة قليلة، فلا فرق بين الزمان القصير والزمان الطويل في نظر العقل الذي هو الحاكم في تشخيص ملاك الاستحالة والإمكان، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**هذا مع أنّه لا يكاد يتعلق البعث** إلّا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ولعمري ما ذكرناه واضح لا سترة عليه والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب).

س: ما هو الإشكال الثاني على الواجب المعلق؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال هو:** إنّ الواجب المعلق يستلزم للتكليف بغير المقدور، لأنّ إيجاب الصلاة قبل الزوال المقيّد بما بعد الزوال وإيجاب الحج في ذي الحجة وهو في شهر شوال على المكلّف غير مقدور امتثالهما، ولا ريب في أنّ القدرة من الشرائط العامة للتكليف ـ على المشهور ـ لأنّ التكليف بغير المقدور قبيح عند المشهور، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وربما أشكل على المعلق** أيضا بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث مع أنّها من الشرائط العامة).

وأجاب المصنف: القدرة للتكليف تعتبر حين الامتثال وليس من حين التكليف، وبحسب الفرض وجود قدرة المكلف على إتيان الواجب المعلق في زمان فعله وامتثاله، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وفيه: أنّ الشرط** إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلا، فراجع).

س: ما هو الإشكال الثالث على الواجب المعلّق؟

ج: **حاصله:** لا وجه لتخصيص الواجب المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل اللازم التعميم له بالنسبة الى الشرط المقدور الذي يكون بوجوده الاتفاقي مأخوذاً في التكليف من قبيل الاستطاعة للحج، وملك النصاب بالنسبة الى وجوب الزكاة، وذلك لاشتراك الجميع في المهم المبحوث عنه وهو وجوب تحصيل المقدمات غير المقدورة في زمان الواجب، فعلى الواجب المعلّق من الالتزام بكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فإنّه بناءً على وجوب المقدمة شرعاً لا مانع من القول بترشّح الوجوب من الواجب الى جميع المقدمات والشرائط مقدوراً كان للمكلف أو غير مقدور، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ثم لا وجه** لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون موردا للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب أو لا لعدم تفاوت فيما يهمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق دون المشروط لثبوت الوجوب الحالي فيه فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة دونه لعدم ثبوته فيه إلّا بعد الشرط).

ثم إنّ المصنف استدرك ممّا ذكره في عدم ترشح الوجوب الى المقدمة على مبنى المشهور في الواجب المشروط ما إذا كان الشرط مأخوذاً في الواجب على نحو تقدير وجوده بنحو الشرط المتأخر، وعليه يكون الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، ولكي

يتضح ذلك ينبغي بيان مقدمة: وهي إنّ الواجب المشروط باعتبار شرطه ينقسم إلى أقسام:

١ ـ أن يكون الوجوب مشروطا بشرط مقارن نحو: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ فوجوب إكرام زيد مقارنا لمجيئه.

٢ ـ أن يكون مشروطا بشرط متأخر عن الوجوب، مفروض حصوله في موطنه، ولكن الواجب يكون حاليا كالوجوب في نحو: «إن سافرت يوم الاثنين فتصدق يوم الأحد بدرهم» فيكون كل من الوجوب والواجب فعليا، ويكون الشرط استقباليا.

٣ ـ أن يكون الوجوب مشروطا بشرط متأخر عن الوجوب، مفروض الحصول في موطنه، ويكون الواجب متأخرا أيضا كالشرط، من قبيل شرط بقاء الاستطاعة المالية إلى انتهاء المناسك؛ إذ يكون هذا متأخرا عن وجوب الحج بالاستطاعة؛ لكن يفرض وجودها قبل ذي الحجة فيصير الوجوب فعليا، فتجب مقدماته بناء على الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدماته.

إذا تبيّنت هذه المقدمة يمكن القول بوجوب المقدمات في القسم الأخير من المشروط قبل حصول شرطه، فهذا القسم هو الذي ينفعنا بعين ما ننتفع بالواجب المعلق، من دون فرق بين المشروط والمعلق في فعلية الوجوب ليترشح منه على مقدماته، والفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلّق هو: إنّ الوجوب في الواجب المشروط بشرط متأخر مرتبط بالشرط بخلاف المعلّق فإنّ الوجوب فيه غير مرتبط بالشرط، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان الشرط** على نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا حاليا وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلّا كونه مرتبطا بالشرط بخلافه، وإن ارتبط به الواجب).

تنبيه: وجوه دفع الإشكال في فعلية وجوب المقدمة قبل ذيها

س: ما هو الغرض من هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو بيان الطرق لحل مشكلة المقدمات المفوّتة التي سبقت الإشارة إليها، وقد تبيّن إنّ مختار الشيخ‌ﷺ في الواجب المشروط وما ابتكره الفصول من الواجب المعلّق كان لغرض حلّ الإشكال في المقدمات المفوتة، والآن جاء الوقت لكي يبيّن المصنف طريق الحل المطلوب عنده، وحاصل ما اختاره من الحل: هو إنّ وجوب الشيء إن كان فعلياً ـ سواءً كان حالياً أم كان استقبالياً كالصوم في الغد والمناسك في الموسم وكان منجزاً أو معلقاً على شرط هو موجود في ظرفه مقارناً أو متقدماً أو متأخراً ـ فإنّه يستلزم فعلية وجوب المقدمة الوجودية ـ بناء على القول بالملازمة ـ إذا توفّرت في تلك المقدمة شروط ثلاثة:

الشرط الأوّل: أن لا تكون المقدمة الوجودية مقدمة للوجوب كالاستطاعة بالنسبة الى الحج، لأنّها على فرض كونها مقدمة للوجوب، فلا يكون للحج وجوب قبل حصولها، فلا يمكن سراية الوجوب اليها.

الشرط الثاني: أن لا تكون المقدمة مأخوذة قيداً في الموضوع كقوله: إن سافرت فقصّر وإن استطعت فحجّ، لاستحالة تعلق الوجوب به بعد أخذه في الموضوع؛ لأنّ قيود الموضوع عبارة عن نفس الموضوع تكون في مرتبة العلّة بالنسبة الى الحكم، فقبل تحقق قيد الموضوع لا يوجد حكم وبعد تحققه ـ الموضوع ـ يكون ترشح الوجوب اليه من قبيل تحصيل الحاصل.

الشرط الثالث: أن لا يكون القيد بوجوده الاتفاقي شرطاً للواجب على نحو لا يكون أمراً داعياً إليه، سواءً كان أمراً اختيارياً كالاستطاعة للحج أم غير اختياري كالوقت بالنسبة الى الصلاة.

فتبيّن ممّا ذكره في حل مشكلة المقدمة المفوتة: أنّ نستكشف بطريق الإن، بمعنى العلم بالعلّة عن طريق العلم بالمعلول، أي من طريق العلم بفعلية وجوب ذيها نعلم سبق فعلية وجوب مقدماته حتى لو كان مشروطاً بشرط متأخر، غاية ما يقال: إنّ زمان إتيانه يكون متأخراً، وهذا لا إشكال فيه، **وهذا ما ذكره بقوله: (قد انقدح من مطاوي** ما ذكرناه أنّ المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعلية وجوب ذيها ولو كان أمرا استقباليا كالصوم في الغد والمناسك في الموسم كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخرا أو مطلقا منجزا كان أو معلقا فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون موردا للتكليف كما إذا أخذ عنوانا للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده بلا اختيار أو باختياره موردا للتكليف، ضرورة أنّه لو كان مقدمة الوجوب أيضا لا يكاد يكون هناك وجوب إلّا بعد حصوله وبعد الحصول يكون وجوبه طلب المحال، كما أنّه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به فافهم.

إذا عرفت ذلك فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حاليا مطلقا ولو كان مشروطا بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى، ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزوم الإتيان بها عقلا ولو لم نقل بالملازمة لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤنة برهان كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك: أنّه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط).

س: ما هو المورد الذي لا يجري فيه البرهان الإني المتقدم؟

ج: إنّ حلّ الإشكال عن طريق استكشاف فعلية وجوب ذي المقدمة قبل زمان الواجب بطريق الإن إنّما يصحّ إذا لم يعلم عدم وجوب ذي المقدمة قبل زمان إتيانه، وأمّا إذا فرض العلم بعدم الوجوب، فإنّه لا بدّ من استبدال هذه المحاولة والبحث عن محاولة أخرى لحل مشكلة المقدمة المفوّتة وهي: أن نلتزم بالوجوب النفسي التهيّئي لتلك المقدمة، وهذا هو الحل الآخر للإشكال، **وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك** أنّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد إذ يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب وإنّما المتأخر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه أصلا ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسيا ولو تهيؤا ليتهيأ بإتيانها ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه فلا محذور أيضا).

س: ما هو الإشكال الذي يرد على ما اختاره المصنف من الحل وهو: استكشاف فعلية وجوب ذي المقدمة قبل حلول زمان إتيانه إنّاً عن طريق سبق فعلية مقدمته؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ ذلك يستلزم وجوب جميع مقدماته في ذلك الزمان وليس خصوص المفوّتة منها، فيجب تحصيل الساتر والطهارة وأمثالها في ذلك الزمان، مع أنّ المسلّم به هو عدم لزوم تحصيل تلك المقدمات والمبادرة اليها حتى لو فرض عدم التمكّن منها لو لم يبادر، وهذا يدلنا عن عدم تمامية الحل، **وهذا ما ذكره بقوله: (إن**

قلت: لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعا وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر).

وأجاب المصنف: أنّه لا إشكال من الالتزام بوجوب الإتيان بالمقدمات قبل زمان الواجب ويكون وجوبها فعلياً بفعلية وجوب ذيها وإن لم تكن من المفوّتة، فيما إذا كانت القدرة المعتبرة في المقدمة مطلقة بمعنى من أول زمان الوجوب الى زمان وجود الواجب، وأمّا إذا كانت القدرة المعتبرة فيها مقيدة بخصوص زمان إتيان الواجب، كما إذا استفدنا من قوله تعالى: «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»[1] إنّ وجوب الوضوء مختص بزمان يتمكن فيه من إتيان الصلاة، فلا بدّ من القول بعدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت حتى لو فرض عدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**قلت**: لا محيص عنه إلّا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه فتدبر جدا).

تتمة: في تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة

س: ما هو الغرض من هذه التتمة؟

ج: الغرض بيان تردد القيد بين كونه راجعا الى المادة أو الهيئة، لأنّ بعض القيود مما يجب تحصيله؛ كما إذا كان قيدا للواجب المعلق، وبعض منها لا يجب تحصيله، كما إذا كان القيد راجعا إلى الهيئة، أو كان مأخوذا عنوانا للمكلف، أو يرجع إلى المادة مع كونه غير اختياري كالوقت، فإذا علم حال القيد، فلا كلام فيه، وإنّما البحث فيما إذا لم يعلم إلى أي منهما يرجع، وأمكن رجوعه إلى كل من الهيئة والمادة، ولم يكن في مقام الإثبات

---

(١) المائدة: ٦.

ما يعيّن ذلك من قبيل ما إذا قال: أكرم العالم إن جاءك، وتردّد أمره بين الرجوع الى المادة على نحو يجب تحصيل الشرط أو كان بوجوده الاتفاقي شرطاً وبين الرجوع الى الهيئة ـ الوجوب ـ بنحو الشرط المتأخر أو المقارن بأن لم يكن لكل من الاحتمالين مرجّح، وحينئذ فالمرجع عند المصنف: هو الأصول العملية، وهي تقتضي البراءة عن وجوب هذا القيد؛ لكونه مشكوك الوجوب، فتجري البراءة، بل يمكن القول بعدم وجوب ذي المقدمة أيضا؛ لأنّ نفي المعلول ـ وهو وجوب المقدمة ـ يستلزم نفي العلة وهي وجوب ذيها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قد عرفت** اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه موردا للتكليف وعدمه فإن علم حال قيد، فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتا بين أن يكون راجعا إلى الهيئة نحو الشرط المتأخر أو المقارن وأن يكون راجعا إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله وأنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربية، فهو وإلّا فالمرجع هو الأصول العملية).

س: **عند دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة، قال الشيخ الأنصاري: بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة، فما هو دليل الشيخ؟ وما هو جواب المصنف؟**

ج: استدل الشيخ على ذلك بوجهين:

الأول: إن إطلاق الهيئة شمولي، وإطلاق المادة بدلي، والإطلاق الشمولي مقدم على الإطلاق البدلي. كإطلاق ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[1]؛ لأنّ شأن الوجوب هو الدوام والاستمرار إلى أن يؤتى بمسقط له من إطاعة أو معصية أو غيرهما، وهذا خلاف المادة، لأنّ إطلاقها بدلي نظير الإطلاق في قوله تعالى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾[2] لأنّ الواجب هو

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٩٢.

صرف الوجود من الطبيعة وليس له تكرار ولا استمرار، فإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطلاقين فلا بدّ من إرجاع القيد الى ما شأنه البدلية، وإبقاء ما من طبعه الدوام والاستمرار على حاله، **وهذا ما ذكره بقوله: (وربما قيل**[1] في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة بوجهين.

الوجه الأول: أن إطلاق الهيئة يكون شموليا كما في شمول العام لأفراده فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرا له وإطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حالة واحدة)

الوجه الثاني: لو دار الامر بين ارتكاب خلاف ظاهرين ،وبين ارتكاب خلاف ظاهر واحد ، فلا شك في تقدم الثاني على الأول ، ومقامنا من هذا القبيل ، وذلك لأن تقييد إطلاق الهيئة فيه ارتكاب خلاف ظاهرين :

الأول : تقييد إطلاقها . والآخر : بطلان محل الاطلاق في المادة ، بداهة أنّ وجوب الحج مثلا إذا قيد بالاستطاعة ، فلا يبقى للمادة – وهي الحج – إطلاق ، لأنّ الحج من دون استطاعة ليس بواجب ، وليس فيه مصلحة، إذ لا وجوب في صورة عدم الاستطاعة لكي يتصف بهالحج ، فدائرة الواجب تتضيق قهرا بتقيد الوجوب .

وهذا بخلاف تقييد المادة ، كالصلاة المقيدة بالطهارة مثلا ، فإنّ تقييدها لا يستلزم تقييد الوجوب .

والحاصل: إنّ تقييد الهيئة يستلزم ارتكاب خلاف ظاهرين ، وتقييد المادة يستلزم ارتكاب خلاف ظاهر واحد ، فيقدم على تقييد إطلاق الهيئة ، ويبقى إطلاق الهيئة على حالها، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيهما:** إنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده بخلاف العكس وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ٤٩.

أما الصغرى، فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة، لأنّها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فإنّ محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجوب القيد وعدمه.

وأما الكبرى، فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازا، إلّا أنّه خلاف الأصل ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملا يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به.

و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه).

وأجاب المصنف على كلا الوجهين.

أمّا الجواب على الوجه الأول: فهو إنّ مفاد إطلاق الهيئة حتى لو كان شموليا بخلاف إطلاق المادة، لكنّ الضابط في التقديم والترجيح ليس كونه شموليا؛ بل الضابط والمناط كونه بالوضع كتقديم عموم العام على إطلاق المطلق، فلأنّ الأول بالوضع كان مقدما على الثاني؛ الذي ليس بالوضع، بل بمقدمات الحكمة، وكلا الإطلاقين في المقام بمقدمات الحكمة، فلا أولوية لأحدهما على الآخر.

أمّا الجواب على الوجه الثاني: فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل؛ لكنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة لا يكون على خلاف الأصل، ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ تقييد إطلاق الهيئة مانع عن تحقق الإطلاق في المادة، لا أنّه تقييد لإطلاق المادة كي يقال: إنّه خلاف الأصل، **وهذا ما ذكره بقوله: (وأنت خبير بما فيهما.**

أما في الأول فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليا بخلاف المادة، إلّا أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارة يقتضي العموم الشمولي وأخرى البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحيانا كما لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع لا لكونه شموليا بخلاف المطلق فإنّه بالحكمة فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي ومطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام.

وأما في الثاني: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل، إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركا معه في خلاف الأصل أيضا).

س: **ما هو التوجيه المذكور لكلام الشيخ المقدم؟ وما هو جواب المصنف؟**

ج: **حاصل التوجيه**: إنّ الشمولية إذا لم تكن موجبة للترجيح على البدلية، فلماذا يقدم العام على المطلق عند التعارض، كما إذا قال المولى أكرم عالماً ولا تكرم الفساق عند التعارض، كما إذا وجد عالم فاسق، فلا بدّ من ترجيح الثاني، ويحكم بحرمة إكرامه، وما ذلك إلّا لأنّه شمولي والأوّل بدلي.

وأجاب المصنف: لا إشكال في تقديم الشمولي على البدلي، إلّا إنّه ليس ذلك من جهة شموليته، بل لأنّ دلالته على العموم بالوضع بخلاف البدلي، لأنّ دلالة لفظ عالم على الإطلاق إنّما بمقدمات الحكمة، ومن الواضح تقديم دلالة الوضع على الدلالة الحاصلة بمقدمات الحكمة، ولذا لو انعكس الأمر بأن فرض أنّ دلالة المطلق على الإطلاق بالوضع ودلالة العام على العموم بمقدمات الحكمة للزم تقديم الأوّل على

الثاني، **وهذا ما ذكره بقوله: (وكأنّه توهم أنّ** إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد وأخرى بالعمل المبطل للعمل به وهو فاسد، لأنّه لا يكون إطلاق إلّا فيما جرت هناك المقدمات).

ثم استدرك المصنف عمّا ذكره في مسألة الدوران من أنّ ما ذكرناه من عدم الترجيح هو في المقيد المتصل، وأمّا إذا كان المقيّد منفصلًا، وحينئذٍ يتمّ ما ذكره الشيخ ﴿قدس سره﴾ من لزوم ترجيح إطلاق الهيئة وتقييد المادة، لأنّ الاطلاق حينئذ ثابت لكل من الهيئة والمادة، لجريان مقدمات الحكمة في المادة بلا مانع، انفصال القيد بحسب الفرض، وعدم منعه من انعقاد الاطلاق في كل من الهيئة والمادة، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم** إذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل).

خلاصة رأي المصنف ﴿قدس سره﴾:

١ ـ عدم صحة تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز بعد كونهما من الواجب المطلق.

٢ ـ الفرق بين الواجب المشروط عند المصنف، والواجب المعلق عند صاحب الفصول: أنّ القيد على الأول قيد للوجوب، وعلى الثاني قيد للواجب.

٣ ـ وجوب المقدمة ـ بناء على الملازمة ـ تابع لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط؛ لأنّ وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها، فلا يعقل تغايرهما في الإطلاق والاشتراط.

تقسيم الواجب الى النفسي والغيري

س: ما الفرق بين الواجب النفسي والغيري؟

ج: **يقسّم الواجب إلى النفسي والغيري باعتبار الدواعي**، فإذا كان الداعي لطلب شيء هو التوصل إلى واجب آخر؛ يكون ذلك الشيء واجبا غيريا، وإذا لم يكن الداعي التوصل إلى واجب آخر، فيكون ذلك الشيء واجبا نفسيا.

فالواجب الغيري: ما أمر به لغيره؛ والواجب النفسي: ما أمره لنفسه، **وهذا ما ذكره بقوله: (وحيث كان** طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه، فالواجب غيري، وإلّا فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات).

س: ما هو الإيراد على تعريف الواجب النفسي بما تقدم؟ وما هو جوابه؟

ج: **حاصل الإيراد**: إنّ لازم التعريف المذكور: أن تكون جميع الواجبات الشرعية ـ ما عدا المعرفة بالله تعالى ـ من الواجبات الغيرية؛ لأنّها مطلوبات لأجل الغايات بناء على ما هو الحق عند العدلية؛ من كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، فتعريف الواجب النفسي لا يكون جامعا، كذلك تعريف الواجب الغيري لا يكون مانعا، فالصلاة واجبة لكونها معراج المؤمن، فيلزم أن تكون واجبة غيرية والحال أنّها ليس كذلك، فإشكال عدم الطرد وارد عليه أيضاً، **وهذا ما ذكره بقوله: (هذا لكنّه** لا يخفى أنّ الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك أي بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا، فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة).

وأجيب: بأنّ الفوائد المترتبة على الواجبات وإن كانت محبوبة؛ لكنّها خارجة عن الاختيار، وهي غير مقدورة، وعليه لا يعقل وجوبها وتعلق الخطاب بها لكونها تستلزم

التكليف بغير مقدور، وحينئذ لا تكون تلك الفوائد المترتبة على الأفعال واجبة لكي يقال: أنّ تلك الأفعال واجبات غيرية، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فإنّ قلت**: نعم وإن كان وجودها محبوبا لزوما إلّا أنّه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلة تحت قدرة المكلف لما كاد يتعلق بهذا الإيجاب).

لكن المصنف ردّ على الجواب المذكور، بأنّ تلك الفوائد والخواص وإن كانت في نفسها وبلا واسطة غير مقدورة، إلّا أنّها مقدورة مع الواسطة لأنّ اسبابها مقدورة، ومن الواضح أنّ القدرة على السبب قدرة على المسبب، وإلّا لم يصح وقوع مثل التمليك والتطهير والتزويج والطلاق ونحو ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام الشرعية، وهو واضح البطلان، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت**: بل هي داخلة تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح، وإلّا لما صح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام التكليفية).

ثم ذكر المصنف: الأولى في الجواب عن أصل الإشكال بأنّ الواجب النفسي ما يكون الأمر به منبعثاً عن حسنه الذاتي وليس عن المصالح المترتبة عليه لكي يكون بلحاظه واجباً غيرياً، والواجب الغيري هو الذي لا يكون الأمر المتعلّق به منبعثاً عن حسنه الذاتي، فالصلاة مقدمة لتحصيل المصلحة الواجب فهي متصفة بالحسن لمؤثريتها فيها، أمّا الطهارة فهي مقدمة للصلاة الواجبة فتكون متصفة بالحسن لمقدميتها لها، فالصلاة وجبت لإتصافها بالحسن الذاتي وهو ملاك الوجوب النفسي لاستقلال العقل بمدح فاعلها وذم تاركها، أمّا الطهارة فهي واجبة لمحض مقدميتها وليس لحسنها المقدمي وهو ملاك الوجوب الغيري، ومنه يتضح: إمكان اجتماع الوجوب النفسي والغيري في مورد واحد بلحاظين مختلفين؛ أي: أنّه باعتبار لحاظ حسنه الذاتي في إيجابه واجب نفسي، وباعتبار لحاظ حسنه العرضي ومقدميته لغيره فهو واجب غيري، فلا

ينافي وجوبه النفسي الناشئ عن حسنه الذاتي الذي هو مقدمة لمطلوب واقعا وهو الأثر المترتب عليه، وهذا خلاف الواجب الغيري؛ فإنّ كونه مقدمة لمطلوب واقعا ينافيه إيجابه النفسي؛ لعدم ملاك الواجب النفسي فيه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فالأولى** أن يقال: إنّ الأثر المترتب عليه وإن كان لازما إلّا أنّ ذا الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبذم تاركه صار متعلقا للإيجاب بما هو كذلك ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعا بخلاف الواجب الغيري لتمحض وجوبه في أنّه لكونه مقدمة لواجب نفسي، وهذا أيضا لا ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه إلّا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره، فلا يتوجه عليه الاعتراض بأنّ جل الواجبات لو لا الكل يلزم أنّ يكون من الواجبات الغيرية، فإنّ المطلوب النفسي قلما يوجد في الأوامر فإنّ جلها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل).

س: ما هو المرجع عند الشك في كون شيء واجبا نفسيا أم غيريا؟

ج: **مقتضى إطلاق الهيئة** ـ عند الشك في كون شيء واجبا نفسيا أو غيريا، كصلاة الطواف ومتابعة المأموم للإمام في الجماعة ـ أن يكون واجبا نفسيا؛ لأنّ الغيرية قيد زائد على نفس الطلب، فتحتاج إلى مئونة زائدة، وفي حالة الشك فيها يرجع إلى الإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة، وهو خلاف النفسية فهي ليست زائدة على نفس الطلب لكي تنفى بالإطلاق، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم إنّه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين وأمّا إذا شك في واجب أنّه نفسي أو غيري، فالتحقيق أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمهما إلّا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسيا فإنّه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم).

س: بيّن استدلال الشيخ على منع التمسك بالإطلاق عند الشك في النفسية والغيرية؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل الشيخ بمقدمتين:

المقدمة الأولى: اتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد تعلق الطلب المنشأ بالصيغة به، كما هو حكم العقلاء.

المقدمة الثانية: الذي يتصف بالطلب هو مصداق الطلب، فيكون طلبا وقائماً بنفس المولى بالحمل الشائع طلباً، ولا يعقل اتصاف المطلوبية بالمفهوم.

النتيجة: إنّ مصداق الطلب غير قابل للتقييد، **وهذا ما أشار إليه بقوله: (وأما ما قيل**[1] من أنّه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنّه بمراحل من الواقع إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب فإنّ الفعل يصير مرادا بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها وذلك واضح لا يعتريه ريب).

وأجاب المصنف على المقدمة الأولى: بأنّ مفاد الهيئة ليس مصداق الطلب الذي هو صفة قائمة بالنفس وهو فرد خارجي غير قابل للإطلاق والتقييد، وإنّما مفادها مفهوم الطلب وهو قابل للإطلاق والتقييد، وذلك لأنّ الطلب الخارجي ـ وهو مصداق الطلب ـ أمر خارجي وينشأ من أسباب خاصة، ولا يمكن أن ينشأ بالصيغة حين الطلب، إنّما يتحقق بسبب الإنشاء، وعليه لا بد أن يكون المنشأ أمراً قابلًا للإنشاء، وما ذلك إلّا مفهوم الطلب، كما مر في بحث الصيغة، **وهذا ما ذكره بقوله: (ففيه:** إنّ مفاد الهيئة كما مرّت الإشارة إليه ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في

---

(١) مطارح الأنظار: ٦٧.

وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلّا لما صح إنشاؤه بها ضرورة: إنّه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة)

ثم استدرك المصنف بالقول: بأنّه قد يكون الطلب الخارجي سبباً وداعياً للإنشاء، كما قد يكون الداعي له غيره مثل الترجّي والتمنّي والتهديد ونحو ذلك ممّا تقدم في معنى للصيغة، إلّا إنّ ذلك لا يقتضي أن يكون مفاد ذاك المعنى الصيغة، كما إنّ بقية الدواعي أيضاً لا تكون مفاد الصيغة، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم** ربما يكون هو السبب لإنشائه كما يكون غيره أحيانا).

وأما الجواب على المقدمة الثانية فحاصله: توهم إنّ مطلوبية الفعل المتعلق لإنشاء الطلب منحصرة في المطلوبية الحقيقة الموجبة لتخيل كون مفاد الهيئة لا محالة هو الطلب الحقيقي، بل مطلوبية الفعل كما تتصف بالمطلوبية الحقيقية، كذلك تتصف بالإنشائية، ويمكن أن تتصف بهما ـ كما لو قال المولى لعبده: «صلّ»، وأراد منه الصلاة حقيقة، فيصدق على الصلاة أنّها مطلوبة بكلا الطلبين وتتصف بكليهما ـ لأنّ الاتصاف بهما هو ما إذا أنشأ الطلب وكان داعيه للإنشاء الطلب الحقيقي الذي كان في نفسه وليس التمنّي أو الترجّي أو نحوهما، وهذا لا يثبت ما ادعاه من أنّ مفاد الصيغة هو مصداق الطلب وهو غير قابل للتقييد، بل مفادها مفهوم الطلب وهو قابل للتقييد، كما لو قال المولى لعبده: «صلّ» وأراد منه الصلاة حقيقة، وحينئذ يصدق على الصلاة أنّها مطلوبة بكلا الطلبين ومتصفة بكليهما.

فما في تقريرات الشيخ خلط بين الطلب المفهومي والطلب الإنشائي، ولعل سبب الاشتباه والخلط هو: التعبير عن مفاد الهيئة بالطلب المطلق من دون تقييده بالحقيقي أو الإنشائي، والمطلق منصرف إلى الطلب الحقيقي لكونه فرده الأكمل، فتوهم من ذكره مطلقا أنّ مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي، فيكون هذا من اشتباه المفهوم بالمصداق

أي: اشتبه مفهوم الطلب بمصداق الطلب وهو الطلب الحقيقي، فالشيخ في التقريرات أجرى حكم مصداق الطلب ـ الذي هو عدم إمكان تقييده ـ على مفهوم الطلب ـ الذي هو مفاد صيغة الأمر ـ القابل للتقييد.

ثم إنّ عدم تقييد الطلب بالإنشائي إنّما هو لوضوح إرادة خصوص الإنشائي؛ لأنّ الطلب الحقيقي لا يمكن أن ينشأ بصيغة الأمر.

ومما تقدم ـ من كون مفاد الهيئة هو الطلب الإنشائي القابل للإطلاق والتقييد ـ صحة تقييد مفاد الهيئة بالشرط، **وهذا ما ذكره بقوله: (واتصاف الفعل بالمطلوبية** الواقعية والإرادة الحقيقية الداعية إلى إيقاع طلبه وإنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكا إلى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه بالطلب الإشائي أيضا والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلّا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر، ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أنّ مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمري إنّه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلا له وإن تعارف تسميته بالطلب أيضا وعدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادة خصوصه وأنّ الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى.

فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مر هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة ما يجدي في المقام).

س: ما هو مقتضى الأصل العملي فيما إذا لم يكن هناك إطلاق أصلا؛ ولم يمكن التمسك بالأصل اللفظي كما إذا لم يكن لدليل الوجوب إطلاق، كأن يكون مجملًا أو لم يكن لفظي أو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، فهل مقتضى الأصل العملي الاشتغال، فيجب الإتيان بما يتردد بين النفسية والغيرية، أو البراءة؟

ج: **تارةً يكون المكلف** عالماً بوجوب ما احتمل أنّ يكون مشروطاً بالذي يشك في كونه نفسيّا أم غيريا، وكان التكليف بالنسبة اليه فعلياً، وأخرى يشك في وجوبه فعلًا، ففى الصورة الأولى يجب الإتيان بما يشك في نفسيته أو غيريته لقاعدة الاشتغال، أمّا في الصورة الثانية فيكون من موارد الشك في التكليف، والمرجع فيه البراءة، كما إذا شك في أنّ الوضوء واجب غيري لقراءة القرآن أو مطلوب نفسي، فإن كان وجوب قراءة القرآن فعلياً وجب الإتيان بالوضوء وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإن لم يكن وجوبها فعلياً، بل كان مشكوكاً فيرجع الى البراءة بالنسبة الى الوضوء، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**هذا إذا كان هناك إطلاق**، وأما إذا لم يكن فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا للعلم بوجوبه فعلا وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا لصيرورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى).

«**تذنيبان**»:

س: ما هو الغرض من التذنيب الأول؟

ج: **عقد هذا التذنيب لدفع إشكالين** على بعض الواجبات الغيرية ومنشؤهما هو: إنّ للواجب الغيري خاصتان يمتاز بهما عن الواجب النفسي الأولى: إنّ الواجب الغيري لم يستتبع ثواباً في امتثاله ولا عقاباً في عصيانه والواجب النفسي يستتبعهما، فلو ترك الواجب النفسي الذي له مقدمات لا يستحق إلّا عقاباً واحداً وفي فرض امتثاله لا يستحق إلّا ثواباً واحداً. والخاصية الثانية: إنّ الواجب الغيري وجوبه توصّلي لا يعتبر في امتثاله قصد القربة، إلّا إنّا نرى في الواجبات الغيرية ما ليس فيه الخاصتان، أمّا الخاصة الأولى: فقد ورد الثواب على بعض المقدمات، وأمّا الخاصة الثانية: فإنّ يوجد بعض الواجبات الغيرية يعتبر في صحتها قصد القربة، ويمكن المثال للجهتين بالطهارات الثلاث. نعم؛ لا بأس باستحقاق العقاب على الواجب النفسي من حين ترك مقدمته، وبزيادة الثواب على الموافقة فيما إذا كانت للواجب مقدمات كثيرة، وأتى بها بما هي مقدمات له؛ إلّا إنّ زيادة الثواب على الواجب هو من باب أنّه يصير من أفضل الأعمال لكونه صار أشقها ـ كما في الرواية: «إنّ أفضل الأعمال أحمزها»[1]، فالأفضل له زيادة الثواب، لكن الثواب حقيقة على موافقة الأمر النفسي الذي هو الأفضل والأشق.

فعلى أساس ترتب الثواب على الواجب النفسي مع كثرة مقدماته، ينزّل ما ورد في الروايات من الثواب على بعض المقدمات، كما تقدم تفصيل ذلك.

وعلى أية حال؛ فالثواب يترتب على الأمر النفسي؛ لأنّه يوجب قربا إلى الله تعالى، وامتثال الأمر الغيري لا يوجب قربا حتى يترتب عليه الثواب، **وهذا ما ذكره بقوله:**

---

(١) كامل الزيارات: ١٣٣، فيما ورد في زيار أبي عبد اللهؑ، من أنه لكلّ قدم ثواب كذا.

(**الأول لا ريب في استحقاق الثواب** على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلا، وأمّا استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّا لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنّه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها وعليه ينزل ما ورد في الأخبار(١) من الثواب على المقدمات أو على التفضل فتأمل جيدا وذلك لبداهة أنّ موافقة الأمر الغيري بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي لا توجب قربا ولا مخالفته بما هو كذلك بعدا والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات القرب والبعد).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّه كيف لا يترتب الثواب على الأمر الغيري، وهو يترتب على الطهارات الثلاث مع كونها من المقدمات؟ وكيف يعتبر قصد القربة في الطهارات مع إنّ أمرها غيري، والأمر الغيري توصلي لا يعتبر فيه قصد القربة؟

ج: **الجواب عن الإشكال الأول**: إنّ الطهارات الثلاث ـ بغض النظر الأمر الغيري المتعلق بها ـ عبادات مستحبة، فترتّب الثواب عليها إنّما هو لأمرها الاستحبابي.

أمّا الجواب عن الإشكال الثاني: ـ اعتبار قصد القربة فيها ـ فهي عبادات جعلت مقدمة لعبادة أخرى، فيعتبر في صحتها قصد القربة لكونها من العبادات وليس لاقتضاء الأمر الغيري؛ لكي يقال: إنّ الأمر الغيري لا يعتبر فيه قصد القربة، **وهذا ما**

---

(١) كامل الزيارات: ١٣٣، فيما ورد في زيار أبي عبد اللهّ، من أنه لكلّ قدم ثواب كذا.

ذكره بقوله (أمّا الأول ـ وهو الإشكال ـ فهو أنّه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له وأقرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها، هذا مضافا إلى أنّ الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصليا، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة، وأمّا الثاني [و هو الدفع] **فالتحقيق أن يقال**: إنّ المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها إنّما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة، وإلّا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أمورا عبادية ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه حيث إنّه لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدمة، فافهم).

س: ما هما الوجهان اللذان أجاب بهما الشيخ على إشكال قصد القربة في الطهارات الثلاث؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الوجه الأول**: إنّ قصد الأمر في الطهارات لا لأنّها حركات خاصة مقدمات لعبادة اخرى، لأنّه لا حاجة لها اليها ولا ربط لها بها لا عقلا ولا عادة كحاجة الصعود الى السلم، وإنّما فيها عنوان حسن، وهو متعلق الأمر الغيري في الحقيقة، وحيث أنّنا لا نعرفه تفصيلا، ولعله من العناوين القصدية، فبقصد أمرها نهتدي إليه، وليس أنّ الأمر الغيري يقتضي قصد امتثاله، **وهذا ما ذكره بقوله**: (وقد تفصي عن الإشكال بوجهين آخرين[١]:

أحدهما: ما ملخصه أنّ الحركات الخاصة ربّما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفا عليها، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها لكونه لا يدعو إلّا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا

---

(١) مطارح الأنظار: ٧١.

إجماليا ومرآة لها فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لأمرها ليس لأجل أنّ أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك، بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذاك العنوان موقوفا عليها).

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بجوابين:

الجواب الأول: إنّ هذا الوجه من التخلص من الإشكال على فرض تسليم كونه وافيا بدفع إشكال عبادية الطهارات، لكنّه لا يفي بدفع الإشكال من ناحية ترتب الثواب عليها؛ لأنّ الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب. فيبقى إشكال أنّه كيف يترتب الثواب على الأمر الغيري؟

الجواب الثاني: لو كان وجه اعتبار قصد الأمر في الطهارات هو الإشارة إلى العنوان الخاص لأمكن الإشارة إليه بقصد الأمر وصفا؛ بأن ينوي حينما يتوضأ: أتوضأ بالوضوء الواجب بالوجوب الغيري، حتى لو كان الداعي شيئا آخر كالتنظيف والتبريد لأنّ التوصيف أيضا إشارة إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها، فيكون عنوانا مشيرا إلى العنوان الخاص المقوّم لعبادية الطهارات، فلا يكون الطريق منحصرا في جعل قصد الأمر غاية وداعيا، مع إنّ المتعارف بين العلماء هو الحصر أي: اعتبار قصد الأمر الغيري داعيا وغاية وليس وصفا، فيكون هذا منهم دليلا على إنّ قصد الأمر الغيري لا لكونه عنوانا اجماليا ومرآة للعنوان المقوّم لعباديتها، وعليه فلا يصح التفصي بالوجه المذكور، **وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه**: مضافا إلى أنّ ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر ولو بقصد أمرها وصفا لا غاية وداعيا، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها أنّه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى).

أما الوجه الثاني: من التفصي فهو إنّ عبادية الطهارات ليست لأجل اقتضاء أمرها الغيري لكي يقال بأنّه لا يصلح للتقرب به ولا لأجل الأمر النفسي الاستحبابي بها، وإنّما من جهة الأمر النفسي المتعلق بغاياتها كالصلاة والطواف، فكما لا يحصل الغرض المتعلق بتلك الغايات إلّا بإتيانها عبادية، كذلك لا يحصل ذلك الغرض إلّا بإتيان هذه المقدمة من بين مقدمات تلك الغاية عبادية، فعباديتها نشأت من الأمر النفسي المتعلق بغاياتها، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيهما**: ما محصله أنّ لزوم وقوع الطهارات عبادة إنّما يكون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسي بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة إنّما هو لأجل أنّ الغرض في الغايات لا يحصل إلّا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا بقصد الإطاعة).

وأجاب المصنف عن هذا التفصّي: بأنّه لا يكفي بدفع إشكال ترتب الثواب عليها لأنّه لا يترتب الثواب على الأمر الغيري، **وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه**: أيضا أنّه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل: من تصحيح عبادية الطهارات الثلاث بإلتزام أمرين: الأول، الأمر المقدمي المتوجه ابتداء إلى الطهارات ـ المترشح من الأمر بالصلاة ـ ومقتضى هذا الأمر هو: الإتيان بذوات الطهارات من دون قصد القربة، والأمر الثاني بأن يؤت بها بقصد امتثال أمرها الأول ـ فاعتبار قصد أنّ التقرب إنّما أتى من ناحية هذا الأمر الثاني لا من ناحية الأمر الأول المقدمي؟

ج: **أجاب المصنف** بوجهين:

الأول: إنّ تعدد الأمر ـ على فرض تماميته في تصحيح قصد القربة في العبادات وفي الأمر النفسي ـ لا يتم في تصحيح قصد القربة في الطهارات وفي الأمر الغيري؛ لأنّ المفروض: أنّ المقدمة هي الطهارات مع قصد أمرها، ومع قصد القربة، لا الطهارات

بدون قصد القربة، وعليه لا يمكن أن يترشح عليها أمر غيري من الأمر بغاياتها أي: مترشح من الأمر بالصلاة مثلا، لأنّه يلزم تحصيل حاصل، وهو محال، ولا طريق آخر لتعلق الأمر الغيري بها؛ بأن يكون بهذا الأمر الغيري ذوات الطهارات مقدمة خارجية، ثم يتوجه إليها أمر ثانوي بحيث يصحح به قصد القربة فيها، لكي يتمكن المكلف من إتيانها بقصد الأمر الغيري، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا (ما ربّما قيل[1] في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلقا بذات العمل والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأول، لا يكاد يجزي يجدي في تصحيح اعتبارها في الطهارات إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمة في الخارج).

الوجه الثاني: ـ بالإضافة إلى عدم جريان تعدد الأمر هنا للقطع بانتفائه ـ أنّ فيه إشكالا على ما تقدم مفصلا في بحث التعبدي والتوصلي، **حاصله**: أنّ الأمر الأوّلي الترشحي إن كان توصليا: يسقط بمجرد الإتيان بالطهارات، فلا وجه للأمر ثانيا بإتيانها بداعي أمرها. وإن كان تعبديا بأن لا يسقط من غير قصد الأمر: فالعقل يستقل بلزوم قصده، فيكون أمر المولى بها ثانيا لغوا وبلا فائدة، **وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع** أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا، فتذكر).

س: ما هو الغرض من التذنيب الثاني؟

---

(١) مطارح الانظار: ٧١.

ج: **الغرض**: هو بيان أنّ قصد الغاية هل يكون معتبراً في الطهارة؟ أي بالإضافة الى قصد القربة الذي ثبت اعتباره في التذنيب الأوّل يجب أن يقصد: إنّي أتوضّأ لأجل الصلاة أو الطواف أو قراءة القرآن أو للكون على الطهارة؟

وبناء على ما حققه المصنف من أنّ عبادية الطهارات ذاتية فهي مصححة لاعتبار قصد القربة فيها وأنّها بما هي كذلك جعلت مقدمة لغاياتها وأنّه يجوز اتيانها قبل الوقت وبعده بداعي الندبية والحسن الذاتي وإن جاز اتيانها بعد الوقت بداعي الامر الغيري أيضا كان مقدميتها كمقدمية نصب السلم للصعود، بمعنى تصح وتتصف بالوجوب وإن لم يأت بها لغاية من الغايات، **وهذا ما ذكره بقوله: (الثاني**: أنّه قد انقدح مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها).

ثم استدرك المصنف بالقول: بناء على أنّ عبادية الطهارات، واعتبار قصد القربة فيها لأجل أمرها الغيري بأحد التوجيهات المتقدمة في تقريرات الشيخ؛ لا بد من إتيانها بداعي أمرها الغيري، وهو لا ينفك عن قصد الغاية أي: يكون قصد الغاية داعيا إلى إتيانها بداعي أمرها الغيري؛ لعدم تحقق غايتها من دون قصد القربة فيها، فتكون صحتها واتصافها بالوجوب منوطا بإتيانها بقصد الغاية، بل إنّ المقوم للعبادية على القول بأنّ منشأ العبادية عن الأمر الغيري هو قصد الغاية، فلو اقتصر على قصد الغاية بلا قصد الأمر على الغيري كانت عبادة ومجزية، بخلاف العكس فإنّه لو قصد في الطهارة بأمرها الغيري ولم يقصد الغاية معه لم يكن مجزية ولم تكن طهارة صحيحة.

ثم ذكر المصنف: بل إنّ قصد الغاية في نية الطهارة كافية ولو لم نقل بتعلق الأمر الغيري بها لعدم الملازمة بين وجوب ذي المقدمة وجوب مقدمته.**وهذا ما ذكره بقوله: (نعم، لو كان المصحح** لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري لكان قصد الغاية ممّا لا بد منه في وقوعها صحيحة فإنّ الأمر الغيري لا يكاد يمتثل، إلّا إذا قصد التوصل إلى

الغير حيث لا يكاد يصير داعياً إلّا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا، وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة).

س: ما هو جواب المصنف لما ذكره الشيخ من أنّ السر في لزوم قصد الغاية في الطهارات، بل كلّ مقدمة هو: إنّه بدون ذلك القصد لم تقع المقدمة مقدمة في حال الإمتثال، لأنّ المقدمة بعنوان المقدمية واجبة، فلا يتحقق الامتثال بدونه؟

ج: إنّ الأمر الغيري تعلق بذات الطهارة وليس بها بعنوان المقدمية، لأنّ الواجب الأصلي كالصلاة متوقف على فعل الوضوء بالحمل الشائع وليس عنوان المقدمية، بل إنّ عنوان المقدمية لم يكن جهة تقييدية لكي يجب قصدها، بل هو جهة تعليلية والجهات التعليلية خارجة عن متعلق الأمر، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا ما توهم**[1] من أنّ المقدمة إنّما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمية، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها، فإنّه فاسد جدا، ضرورة أنّ عنوان المقدمية ليس بموقوف عليه الواجب ولا بالحمل الشائع مقدمة له وإنّما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولية والمقدمية إنّما تكون علة لوجوبها).

خلاصة رأي المصنف ﵀**:**

١ ـ **الواجب الغيري**: ما يكون وجوبه لمحض كونه مقدمة لواجب نفسي، بخلاف الواجب النفسي الذي يمكن فيه اجتماع كلا الملاكين.

(١) مطارح الأنظار: ٧٢.

٢ ـ مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في النفسية والغيرية هو الإطلاق، وهو يقتضي أن يكون الشيء واجبا نفسيا. وعند فقد الأصل اللفظي، فالأصل العملي مختلف بحسب الموارد ـ فيقتضي الاشتغال فيما إذا كان وجوب ما احتمل كونه مقدمة له فعليا، والبراءة فيما إذا لم يكن وجوبه فعليا على تقدير كونه واجبا غيريا.

٣ ـ ترتب الثواب والعقاب على الواجبات النفسية دون المقدمات والواجبات الغيرية.

٤ ـ عدم اعتبار قصد التوصل في صحة الطهارات الثلاث.

الأمر الرابع: تبعية المقدمة لذيها في الإطلاق والاشتراك

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: **الغرض**: بيان أنّ وجوب المقدمة ـ على القول به ـ هل مختص بالمقدمة الموصلة، كما هو يظهرمن الفصول، أو بالمقدمة التي قصد التوصل بها إلى ذيها، كما هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري، أو لا يختص بشيء منهما؛ بل الواجب هو مطلق المقدمة، كما هو مختار المصنف؟

وحاصل ما أفاده المصنف: أنّ ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة هو كون الشيء مقدمة للواجب، ولا تكون إرادة الواجب سببا لحكم العقل بوجوب المقدمة، كما عليه صاحب المعالم، ولا قصد التوصل علة لوجوبها، كما ذهب إليه الشيخ، ولا ترتب ذيها عليها سببا لحكم العقل بوجوبها، كما عليه صاحب الفصول؛ بل الحكم بوجوب المقدمة إنّما هو لأجل عنوان المقدمية، والتوقف.

س: ما هو دليل صحاب المعالم على أنّ وجوب المقدمة مشروط بإرادة ذيها؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل دليله**: لو لم يستلزم الأمر بالصلاة وجوب الطهارة مثلا جاز تركها، فلو بقيت الصلاة على وجوبها لزم التكليف بالمحال، وإن خرجت عن وجوبها لزم الخلف؛ بمعنى: صيرورة الواجب المطلق واجبا مشروطا بالطهارة، والتالي باطل بكلا قسميه، فالمقدم مثله، فينتج: أنّ الأمر بالصلاة يستلزم وجوب الطهارة.

وأجاب المصنف: بأنّ الحجة التي ذكرها لوجوب المقدمة وأشار اليها في العبارة المنقولة وهي (لو لم تجب المقدمة لجاز تركها الخ) إنّما تجدي لما ذكرناه من أنّ المقدمة تابعة في وجوبها لوجوب ذيها وكذلك في الإطلاق والاشتراط بمقتضى السنخية بينهما، وأمّا نهوض حجته على أصل الملازمة بين الوجوبين، فغير واضح، وبالجملة إنّ تلك الحجة على التبعية أدلّ من دلالتها على أصل الوجوب.

ثمّ إنّ استدلاله على مدعاه بهذه الحجة عجيب لعدم وجود مناسبة بينهما أصلًا، وهذا ما ذكره بقوله: (**الأمر الرابع**: لا شبهة في أنّ وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا ولا يكون مشروطا بإرادته كما يوهمه (ظاهر عبارة صاحب المعالمﷺ في بحث الضد قال: وأيضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر).

وأنت خبير بأنّ نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف على صاحب الفصول الذي ذهب الى أنّ ترتب الواجب في الخارج على مقدمته شرط لاتصاف المقدمة بالوجوب، فالواجب هو: خصوص المقدمة الموصلة إلى ذيها؛ سواء قصد التوصل بها إلى ذيها أم لم يقصد؟

ج: **ذكر المصنف**: أنّ الصحيح على القول بالملازمة لا يعتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب كلًا من الشرطين أي: قصد التوصل وترتب الواجب عليها.

س: ما هو جواب المصنف على الشيخ الذي اعتبر في وجوب المقدمة قصد التوصل بها إلى ذيها؟

ج: أجاب على مختار الشيخ من اعتبار قصد التوصل بها إلى ذيها بوجهين:

الأول: أنّه يستلزم للدور ببيان: إنّ قصد التوصل موقوف على المقدمية؛ لأنّه لا معنى لقصد التوصل بغير المقدمة، فلو توقفت المقدمية على القصد المذكور لزم الدور.

الثاني: إنّ الغرض من وجوب المقدمة ـ عند العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ـ هو: التمكن من الإتيان بالواجب؛ لأنّ المفروض: توقف وجود الواجب على المقدمة، ومن المعلوم أنّ هذا التمكن يتحقق من دون دخل لقصد

التوصل إلى ذي المقدمة في التوقف والمقدمية؛ لأنّ الموقوف عليه هو ذات المقدمة كالوضوء مثلا فهو بذاته مقدمة للصلاة، بلا دخل لقصد التوصل فيه.

فمتعلق الوجوب الغيري هو: ذات المقدمة بما هي هي وليس بوصف قصد التوصل بها إلى ذيها، ولذا اعترف الشيخ بالإجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية كقطع الطريق بالنسبة إلى الحج والستر بالنسبة إلى الصلاة، فيكون تخصيص صفة الوجوب بالمقدمة التي قصد بها التوصل بلا مخصص، لأنّه إدخال ما ليس من شؤون التوقف بلا وجه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وهل (يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل[1] مقرري بحثه) أو (ترتب ذي المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول[2] ﰀ) أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما؟

الظاهر عدم الاعتبار، أمّا عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل، إلّا لأجل المقدمية والتوقف وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف[3] بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص).

ثم استدرك المصنف بالقول: بأنّه لو كان القصد المذكور دخيلًا في اتصاف المقدمة بالوجوب لزم عدم تحقق الإمتثال وحصول الواجب عند إتيان الفعل بدون ذلك القصد بداهةً، أنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، فيكون الواجب باقياً في ذمته مع أنّ فراغ ذمته عنه وسقوط الواجب ممّا لا كلام فيه، **وهذا ما ذكره بقوله:** **(نعم إنّما اعتبر**

---

(١) مطارح الأنظار: ٧٢.

(٢) الفصول: ٨٦.

(٣) مطارح الأنظار: ٧٢.

ذلك في الإمتثال لما عرفت من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلا لأمرها وآخذا في امتثال الأمر بذيها فيثاب بثواب أشق الأعمال فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية لا على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراما وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدمية غاية الأمر يكون حينئذ متجرئا فيه كما أنّه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا.

وأمّا إذا قصده ولكنّه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداع آخر وأكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرئا أصلا.

وبالجملة: يكون التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة لا أنّ يكون قصده قيدا وشرطا لوقوعها على صفة الوجوب لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلا، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى).

س: ماهو الإشكال الذي يقيس المقام بالمقدمة المحرمة بسقوط الوجوب بها، مع عدم اتصافها بالوجوب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **تقريب الإشكال**: لا ملازمة بين سقوط الواجب عن ذمته بإتيان تلك المقدمة بدون قصد التوصّل وبين اتصافها بالوجوب، فهو نظير المقدمة المحرمة، فلو أتى بفعل المقدمة في ضمن الحرام بسوء اختياره، كما إذا ركب الدابة المغصوبة للحج مع وجود الفرد الحلال، فإنّ الواجب يسقط بذلك عن ذمته، فلا حاجة معه الى الإعادة ومع ذلك لا تتصف تلك المقدمة بالوجوب، لأجل المبغوضية في ذلك الفعل المانعة عن اتصافه بالوجوب، فليكن الأمر في المقدمة التي لم يقصد بها التوصل كذلك؟ **وهذا ما ذكره**

بقوله: (**ولا يقاس على** ما إذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب مع أنه ليس بواجب).

وأجاب المصنف عن هذا النقض: بأنّ هذا القياس باطل، للفرق بينهما، وحاصل الفرق: إنّ ملاك الوجوب ـ وهو التوقف والمقدمية ـ موجود في مطلق المقدمة حتى الحرام منها، لكنّ هذا الملاك لا يصلح لأن يكون مؤثرا في الوجوب فيما إذا كانت المقدمة محرمة لمزاحمته لمفسدة الحرمة، فالمقتضي لوجوبها وإن كان موجودا، إلّا أنّ هذه المزاحمة مانعة عن اتصافها بالوجوب الغيري؛ لأنّه يحرم اختيار الفرد الحرام مع التمكن من الفرد الحلال، كما لو اختار لإنقاذ الغريق الدخول في الأرض المغصوبة، مع وجود الأرض المباحة، فإنّه مسقط لحصول الغرض، لكنّه لا يتصف بالوجوب لكونه حراما. وهذا بخلافه في المقدمة المباحة؛ فإنّ ملاك وجوبها الغيري لا مزاحم له، فيؤثر في الوجوب، ومع وجود هذا الفرق يكون قياس المقام بالفرد المحرم قياسا مع الفارق، فيكون باطلا، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وذلك لأنّ** الفرد المحرم إنّما يسقط به الوجوب لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلا، إلّا أنّه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب، وهذا بخلاف هاهنا فإنّه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلّا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعا وانتظر لذلك تتمة توضيح).

ثم ذكر المصنف: العجب كل العجب من الشيخ الأنصاري‏‏ حيث أنكر إنكارا شديدا على القول بوجوب المقدمة الموصلة، وأنكر اعتبار ترتّب ذي المقدمة على فعل المقدمة في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، كما في تقريراته[1].

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ٧٤ و٧٥.

لذا اعترض المصنف على الشيخ بنفس ما أورده الشيخ على صاحب الفصول؛ وهو أنّ المناط المذكور في إشكال الشيخ على صاحب الفصول موجود في كل من المقدمة المقصود بها التوصل إلى ذيها. والمقدمة الموصلة، فكما لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فكذلك لا وجه لتخصيصه بالمقدمة المقصود بها التوصل، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**والعجب** أنّه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب على ما حرره بعض مقرري بحثهقدس سره بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه وإبرامه).

س: ما هو إشكال المصنف على صاحب الفصول الذي يقول: بأن المقدمة إنّما تتصف بالوجوب إذا ترتب عليها المأمور به؟

ج: **أجاب المصنف** بوجوه:

الوجه الأول: إنّ ترتب المأمور به ليس غرضا للمقدمة وليس دخيلا في غرضها لكي يعتبر في اتصافها بالوجوب، أمّا الاول، فلوضوح أنّه بعد تمام المقدمات يمكن للمأمور أن يختار إتيان المأمور به ويمكن أن يختار عدمه؛ وأمّا **الثاني**: فلأنّ الغرض من المقدمة حصول التمكن من ذيها وهو يتحقق بمجرد وجود المقدمة، سواء ترتب المأمور به عليها أم لا، لأنّ المأمور بشراء اللحم إذا دخل السوق حصل التمكن وسقط عنه وجوب هذه المقدمة حتى لو لم يشتر اللحم لامتناع تحصيل الحاصل.

وأغلب الواجبات من الأفعال الاختيارية التي يأتي بها المكلف مباشرا، ويكون زمامها بيده، كما لو كان المأمور بشراء اللحم ـ بعد تحقق المقدمات ـ يمكن أن يشتريه، ويمكن أن لا يشتريه؛ لمدخلية إرادة المكلف في وجود الواجب، لأنّ الواجب ليس قهري الترتب على تمام المقدمات فضلا عن آحادها، فكيف يكون ترتبه معتبرا في اتصافها بالوجوب؟ **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأما عدم اعتبار** ترتب ذي المقدمة عليها في

وقوعها على صفة الوجوب، فلأنّه لا يكاد يعتبر في الواجب إلّا ما له دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمة إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة، ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتب عليه من فائدته وأثره ولا يترتب على المقدمة إلّا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلا، وأنّه لا محالة يترتب عليهما كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها فإنّه ليس بأثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلّا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحدة منها).

الوجه الثاني: بعد أنّ استدرك المصنف خروج المسبّبات التوليدية عمّا ذكره في التعريض، وذلك لأنّ الأسباب التوليدية علل تامة لمسبّباتها، والمعلول لا محالة يوجد بوجود علّته التامة لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة، إلّا أنّها لا وجود لها في الشرعيات إلّا نادراً جداً وبحكم العدم، لأنّ غالب متعلقات الأحكام من الأفعال الاختيارية كما تقدم، فبناءً على القول بالمقدمة الموصلة يلزم انحصار وجوب المقدمة في خصوص الأسباب التوليدية التي هي علل تامة، وعدم وجوب معظم مقدمات الواجب، وهذا ممّا لا يلتزم به القائل بالمقدمة الموصلة، وهذا هو الوجه الثاني من الرد على صاحب الفصول، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**نعم فيما** كان الواجب من الأفعال التسبيبية والتوليدية كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

ومن هنا انقدح أنّ القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية).

س: ما هو اعتراض صاحب الفصول على ما الاستدراك المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإعتراض**: ما من واجب إلّا وله علّة تامة لاستحالة وجود شيء بدون علّته التّامة، فإنّ ترتب المعلول على علته التامة ضروري، كما هو الحال في الأسباب والمسبّبات التوليدية، فما ذكره في التعريض من استلزام القول بالمقدمة الموصولة عدم وجوب مقدمة الواجب غالباً غير لازم، إذ لا ينحصر وجوب مقدمة الواجب في الأسباب التوليدية بعد فرض احتياج وجود الشيء للعلة، فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؟ **وهذا ما ذكره بقوله**: (**فإن قلت**: ما من واجب إلّا وله علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص).

وأجاب المصنف: إنّ الفعل الاختياري المباشري، وإن كان كالفعل التوليدي في وجوده في الخارج متوقف على علته التامة، إلّا إنّه حيث كان من أجزاء علة الفعل الإرادة وهي ليست اختيارية؛ لأنّه لو كانت اختيارية لزم أن تكون مسبوقة بإرادة أخرى، وهي مسبوقة بإرادة ثالثة، وهي مسبوقة بإرادة رابعة إلى أن تنتهي إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل وهو باطل، فتكون الإرادة غير اختيارية، وكل ما يخرج عن حيّز الاختيار لا يتعلق به التكليف مطلقا ولو غيريا، فالعلة المركبة من الاختيارية وغيرها ليست متصفة بالوجوب، فينتج: أنّ المقدمة الموصلة في غالب الواجبات لا تتصف بالوجوب، فيختص القول بوجوب المقدمة الموصلة بمقدمات الواجبات التوليدية، كالقتل والإحراق والتذكية ونحوها من المسببات التوليدية، التي لا تناط بالإرادة، مع أنّ صاحب الفصول صرح بوجوب المقدمة الموصلة مطلقا، وعلى هذا لا يندفع الإشكال، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**قلت**: نعم وإن استحال صدور الممكن بلا علة إلّا أنّ مبادي اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته وهي لا تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار، وإلّا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل).

الوجه الثالث: لا يمكن أن يعتبر في الواجب إلّا ما له دخل في الغرض الداعي إلى إيجابه، والغرض من المقدمة هو تمكن المكلف بإتيان ذيها، وعليه فلا تفاوت بين المقدمة الموصلة وغير الموصلة؛ لترتب الغرض عليهما.

فما ذكره في الفصول من أنّ الغرض من المقدمة هو ترتب الواجب علي المقدمة باطل؛ لأنّه لا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى الإيجاب هو ترتب الواجب على المقدمة؛ لأنّ الترتب ليس أثر لمجموع المقدمات، فضلا عن أن يكون أثر لأحدها في غالب الواجبات، لأنّ الواجب فعل اختياري، فالمكلف تارة يختار إتيان ذلك الفعل بعد وجود مقدماته، وأخرى: يختار عدم إتيان الفعل الواجب، فلا ريب في بطلان القول بأنّ الغرض من المقدمة هو: ترتب الواجب عليها.

هذا مضافا إلى وجود دليل آخر على بطلان ترتب الواجب على المقدمة، وهو يبتني على أمرين:

الأول: لو كان الترتب معتبرا في الوجوب الغيري لما كان الطلب للمقدمة يسقط بمجرد الإتيان بها من دون ترتب الواجب عليها، والتالي باطل لسقوط الطلب الغيري بمجرد الإتيان بالمقدمة.

الثاني: إنّ الطلب لا يسقط إلّا بأمور ثلاثة:

١ ـ الموافقة.

٢ ـ العصيان والمخالفة.

٣ ـ ارتفاع الموضوع كحرقه الميت أو غرقه.

ومن الواضح أنّ الإتيان بالمقدمة ليس من الأمور المسقطة للطلب على القول بوجوب المقدمة الموصلة، مع إنّه مسقط للطلب الغيري، إذن الواجب هو مطلق المقدمة وليس خصوص الموصلة. ومن هنا يتضح: خطأ القول بوجوب المقدمة الموصلة، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولأنّه لو كان معتبرا** فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها

من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلّا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلّا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة).

س: ما هو الإشكال القائل بعدم انحصار مسقطات الأمر في الأمور الثلاثة المتقدمة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال**: عدم انحصار مسقطات الأمر في الأمور الثلاثة المتقدمة وهي: الموافقة والمخالفة وانتفاء الموضوع، بل يوجد مسقط رابع للأمر وهو امتثال الأمر وحصول الغرض في التوصليات بالفعل الغير المأمور به كالوصول الى مكة بمركب غصبي وطهارة الثوب بلا توجه أو بغسل الغير، ولعل سقوط التكليف باتيان المقدمة الغير الموصلة من باب حصول الغرض منه وليس من باب الامتثال الكاشف من أنّها كانت واجبة فسقط من دون انتظار حتى يقال: بانّه ليس الترتب شرطا لاتصافها بالوجوب؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت**: كما يسقط الأمر في تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير أو المحرمات).

وأجاب المصنف: نعم؛ قد يسقط الأمر بغير المأمور به، بما يحصل به الغرض، لكن كلامنا في الفعل الاختياري الصادر من المكلف نفسه، ولا يوجد مانع عن اتصافه بالوجوب أي: أن لا يكون محرما بالفعل، ففي مثله إذا سقط الأمر بمجرد الإتيان به فهو لا محالة يكشف عن اتصافه بالوجوب، من غير تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلا، **وهذا ما ذكره بقوله: (قلت**: نعم ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم

يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل محرما، ضرورة أنّه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر).

س: ما هي الوجوه التي استدل بها صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل صاحب الفصول بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: المتيقن من حكم العقل بوجوب المقدمة هو الموصلة فقط، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**أنّ وجوب المقدمة** لمّا كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور).

الوجه الثاني: تجويز العقل للآمر الحكيم التصريح بعدم مطلوبية المقدمة غير الموصلة، فيقول: إنّي لا أريد المسير غير الموصل إلى مناسك الحج، بل أريد خصوص المسير الموصل إليها، فلو كان الواجب مطلق المقدمة لا وجه لهذا الجواز، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأيضا لا يأبى العقل** أن يقول الآمر الحكيم أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا أو على تقدير التوصل بها إليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه).

الوجه الثالث: تقدم أنّ الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعة وضيقا، والعقل يدرك أنّ الغرض من إيجاب المقدمة ليس إلّا التوصل بها إلى ذي المقدمة، لذا لا يحكم إلّا بوجوب المقدمة الموصلة بالخصوص، والوجدان حاكم أيضا بأنّ من أراد شيئاً لأجل حصول شيء آخر إنّما يريده إذا حصل ذلك الشيء وإذا لم يحصل لم يكن مطلوباً له، وعليه ينحصر الوجوب الغيري في المقدمة الموصلة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وأيضا حيث** أنّ المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل

بها إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجردا عنه ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه).

والجواب على الوجه الأول: إنّ العقل الذي يحكم بالملازمة يحكم بها بين وجوب مطلق المقدمة ووجوب ذيها؛ لما تقدم من أنّ الملاك في الوجوب الغيري هو تمكن المكلف بإتيان بالواجب، ومحقق لمطلق المقدمة. وعليه لا يبقى تردد للعقل لكي يحكم ـ من باب القدر المتيقن ـ بوجوب الموصلة بالخصوص، وبهذا يظهر بطلان الوجهين الأخيرين؛ لأنّه مع ثبوت الملاك في مطلق المقدمة ليس للآمر الحكيم التصريح بعدم مطلوبية غير الموصلة، والغرض من الأمر بالمقدمة ليس الإيصال بها إلى ذيها؛ وإنّما الغرض هو تمكن المكلف من الإتيان بالواجب، وهو ثابت لمطلق المقدمة، فالواجب هو مطلق المقدمة وليس خصوص المقدمة الموصلة، نعم؛ يوجد تفاوت بين المقدمة الموصلة وبين غيرها؛ وهو حصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة دون غيرها، لكن هذا التفاوت لا دخل له في وجوب المقدمة الموصلة؛ لأنّ هذا التفاوت ناش عن حسن اختيار المكلف وسوء اختياره، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وقد عرفت** بما لا مزيد عليه أنّ العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها).

وأجاب عن الوجه الثاني: كيف يجوّز العقل السليم للآمر الحكيم الذي يهتم بقانون الحكمة أن يقول للمكلف: أريد منك الحج وأريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه بعد أن تبيّن أنّ وجود مناط الوجوب في كلتا المقدمتين؟ ودعوى: أنّ الضرورة تقتضي جواز تصريحه بذلك مجازفة، بل الوجدان

الصريح شاهد على خلاف ذلك، لأنّه كيف يصح للأمر التصريح بذلك مع كون ملاك الوجوب ثابت في الجميع على حدٍ سواء، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**وقد انقدح** منه أنّه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح وأنّ دعوى أنّ الضرورة قاضية بجوازه[1] مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلا، كما عرفت).

ثم استدرك المصنف بالقول: بوجود فرق واحد بين المقدمتين وهو حصول المطلوب النفسي في إحداهما وعدم حصوله في الأخرى، سواء كان عدم حصول المطلوب بحسن اختيار العبد أم بسوء اختياره، أم كان ذلك لوجود مانع عنه، سواء كان المانع تكوينياً أو تشريعياً، لكنّ ذلك لا يوجب تفاوتاً في الحكم بعد فرض وجود الملاك في مطلق المقدمة، نعم للآمر التصريح بأنّ المطلوب النفسي قد حصل في الأوّل ولم يحصل في الثاني، إلّا أنّ هذا التصريح لا ينفع المستدل، لأنّ الملحوظ بالذات عند الآمر هو المطلوب النفسي الذي هو مطلوب في نظره بالأصالة، وإنّ الواجب الغيري هو المطلوب إجمالا بالتبع كما سيأتي ـ وحينئذ يجوز للآمر ـ فى صورة عدم حصول الواجب النفسي ـ أنّ يصرح بعدم حصول المطلوب أصلًا، كما جاز له أن يصرح بعدم حصول المطلوب النفسي وإن كان المطلوب الغيري حاصلًا في صورة الالتفات الى المقدمة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**نعم إنّما** يكون التفاوت في حصول المطلوب النفسي في إحداهما وعدم حصوله في الأخرى من دون دخل لها في ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره وجاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما وعدم حصوله في الأخرى، بل من حيث أنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنّما كان الواجب الغيري ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتي أنّ وجوب المقدمة على الملازمة تبعي جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب

---

(١) انظر الفصول: ٨٦.

أصلا لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضلا عن كونها مطلوبة كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى فافهم).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد بأنّ الموصلة وغيرها وإن كانتا متساويتين في تحقق التمكن، إلّا أنّ تفاوتهما في الموصلية وعدمها لعله يوجب التفاوت في الاتصاف بالوجوب وعدمه؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الأخرى أوجب التفاوت بينهما في المطلوبية وعدمها وجواز التصريح بهما وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مر).

ج: إنّ ما ذكر من الفرق بين المقدمتين مما لا ينكره أحد، لكن هذا الفرق لو كان موجباً لاختلافهما من جهة المقدمية لالتزمنا بإختصاص المقدمة الموصلة بالوجوب الغيري، لكن المفروض لا يوجد بينهما اختلاف من جهة المقدمية، كما تقدم من عدم تأثير الاتصاف بالموصلية في المقدمية، وعليه لا وجه في تغايرهما في الحكم، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** إنّما يوجب ذلك تفاوتا فيهما لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلا، كما هاهنا ضرورة أنّ الموصلية إنّما تنتزع من وجود الواجب وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها وكونها في كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة، ضرورة أنّ الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة وعدم الإتيان به كذلك أخرى لا يوجب تفاوتا فيها كما لا يخفى).

س: ما هو الوجه الثالث التي استدل بها صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **تقريبه:** إنّ وجوب المقدمة لّما كان لأجل التوصل بها إلى ذيها؛ فلا جرم يكون التوصل المذكور معتبرا في مطلوبية المقدمة، فلا تكون مطلوبة في حال عدم ترتب ذو

المقدمة عليها؟ **وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما أفاده**[1] ﭬ من أنّ مطلوبية المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنّ التوصل غير صالح لكي يكون غاية لإيجاب المقدمة إلّا في المأمور به التوليدي بالنسبة الى مقدمته الأخيرة كاحراق الحطب عند القائه في النار على تفصيل تقدم، فالغاية هي التمكن وهو ثابت بمجرد وجود المقدمة، **وهذا ما ذكره بقوله: (ففيه**: أنّه إنّما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها لما عرفت من أنّه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى، وهي مبادي اختياره ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعيا إلى إيجابها).

الوجه الثاني: الوجدان الصريح شاهد على من أتى بالمقدمة مجرداً عن ذيها يكون مطلوباً غيرياً، كما لو لم يكن مجرداً عنه، فإنّ قطع المسافة إلى مكة المعظمة ـ الذي هو المطلوب الغيري ـ حاصل، ولو مع التجرد عن أداء المناسك بسبب عدم تحقق بقية ما له دخل في حصولها، فيقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية.

وكيف لا تكون المقدمة المجردة عن ذيها على متصفة بالمطلوبية؟ والحال: لو لم تقع المقدمة على صفة المطلوبية الغيرية، يلزم أن تكون المقدمة الموصلة متوقفة على الإيصال فتكون متوقفة على وجود ذيها، والمفروض أنّ ذا المقدمة أيضاً متوقف على وجود المقدمة وهو دور، **وهذا ما ذكره بقوله: (وصريح الوجدان** إنّما يقضي بأنّ ما أريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف وإلّا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها، وهو كما ترى، ضرورة أنّ

---

(١) الفصول: ٨٦.

الغاية لا تكاد تكون قيدا لذي الغاية بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلّا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها كما أفاده).

س: ما هو منشأ توهم صاحب الفصول لوجوب المقدمة الموصلة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **ذكر المصنف:** لعل منشأ توهم صاحب الفصول ـ حيث توهم وجوب المقدمة الموصلة فقط – هو الخلط بين الجهة التقييدية والجهة التعليلية، فجعل ما هو الجهة التعليلية جهة تقييدية؛ أي: أنّ التوصل بالمقدمة إلى ذيها علة لوجوب المقدمة، فيكون من الجهات التعليلية، ولكن صاحب الفصول جعله قيدا لمتعلق الوجوب ومعروضه، فجعل التوصل غاية وجوب المقدمة، وإذا لم تحصل الغاية فلا تكون المقدمة واجبة، فذهب إلى أن الغاية قيد وجوب المقدمة؟

وأجاب المصنف: بأنّ ما ذكره صاحب الفصول من وجوب خصوص المقدمة الموصلة إنّما يتم أولاً: فيما إذا كان التوصل بالمقدمة إلى ذيها قيدا لمتعلق الحكم، لكنّه ليس كذلك؛ لما تقدم: من أنّ الغاية هي التمكن وليس التوصل، ومن الواضح أنّ التمكن لا يتخلف في جميع المقدمات، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ولعل** منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية وبين التعليلية، هذا مع ما عرفت من عدم تخلف هاهنا، وأن الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسي، فافهم واغتنم).

س: ما هو الدليل المنسوب إلى السيد صاحب العروة على وجوب المقدمة الموصلةرفقط؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الدليل هو:** إنّ جواز تحريم المولى لجميع المقدمات ـ إلّا الموصلة – يكشف عن عدم وجوب غير الموصلة، وأنّ الواجب منها هو الموصلة فقط؛ لأنّه لو وجب غيرها لما

جاز تحريم المولى لها، فجواز المنع عن جميع المقدمات ـ إلّا الموصلة ـ يدل عن وجوب خصوص الموصلة .

وأجاب المصنف بوجهين:

الأوّل: لو سُلّمنا ذلك وقلنا بجواز منع المولى عن المقدمة الغير الموصلة فتكون تلك المقدمة منهي عنها، فلا يمكن أن تكون واجبة، لكن ليس من جهة عدم وجود مقتضي الوجوب كما ظنه المستدل لما تقدم من أنّ المقتضي موجود في جميع المقدمات، بل بسبب وجود المانع وهو نهي المولى عنه، فإنّه لا يجتمع مع الوجوب، **وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه لا شهادة** على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها إلّا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلّم أصلا، ضرورة أنّه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلّا أنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا كما لا يخفى).

الوجه الثاني: لا نسلّم بجواز منع المولى عن المقدمة الغير الموصلة، لأنّ المنع عنها يستلزم محذورين لا يمكن الالتزام بهم:

المحذور الأول: إنّ المنع عنها يستلزم لترك الواجب النفسي من غير عصيان، لأنّ المقدمة الموصلة وإن لم تكن منهية عنها، إلّا إنّها لا تتصف بكونها موصلة إلّا بعد حصول الواجب النفسي وقبله لا تكون موصلة، وعليه تكون جميع المقدمات منهي عنها، لأنّه يصدق عليها غير الموصلة بحسب الفرض، وحينئذ يصير الواجب النفسي ممتنعاً شرعاً، وهو كالممتنع عقلًا فيكون غير مقدور للمكلّف، فإذا لم يكن الواجب النفسي مقدوراً، فلا يكون تركه حراماً، وهذا لا يلتزم به المستدل، **وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ في صحة المنع** عنه نظر، وجهه أنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانا لعدم التمكن شرعا منه لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به).

المحذور الثاني: إنّ النهي عن المقدمة الغير الموصلة يستلزم تحصيل الحاصل، لأنّ المقدمة لا تكون واجبة إلّا إذا ترتب عليها ذو المقدمة، وبعد ترتب ذي المقدمة عليها لا يترشح الوجوب اليها، لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل، **وهذا ما ذكره بقوله**: (وبالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصا بصورة الإتيان لإختصاص جواز المقدمة بها وهو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل المحال فتدبر جيدا).

س: ما هي ثمرة القول بالمقدمة الموصلة؟

ج: الثمرة هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب الأهم.

ولكي يتضح ذلك ينبغي بيان أمور:

الأول: أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر؛ مثلا ترك الصلاة يكون مقدمة لفعل الإزالة.

الثاني: أن يكون الأمر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد لكي يكون الترك الواجب ـ كترك الصلاة ـ مقتضيا للنهي عن ضده، وهو فعل الصلاة في المثال.

الثالث: أن يكون النهي في العبادة مقتضيا لفسادها، فالصلاة تكون باطلة في المثال؛ للنهي عنها الموجب لفسادها بحسب الفرض.

إذا اتضحت هذه الأمور: فإنّ ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة هي صحة الصلاة التي يتوقف على تركها فعل الإزالة؛ لأنّ فعل الصلاة ليست نقيضا للترك الموصل لكي تكون منهيا عنها؛ لأنّ نقيض الترك الموصل هو عدم الترك الموصل، وهو ليس عين فعل الصلاة كي تبطل الصلاة.

هذا بخلافه على القول بوجوب مطلق المقدمة، فالصلاة تكون ضد، ونقيض للترك الواجب فهي مقدمة للإزالة، فتكون منهيا عنها، لذا تقع فاسدة بحسب الفرض؛ وهو: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي يدل على الفساد إذا كان الضد من العبادات كما هو في الصلاة، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**بقي شيء** وهو أنّ ثمرة القول

بالمقدمة الموصلة هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده فإنّ تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا ليكون فعلها محرما فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجبا، فلا يكون فعلها منهيا عنه فلا تكون فاسدة).

س: ما هو إشكال الشيخ على الثمرة المتقدمة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل إشكال الشيخ الانصاري**: تقرر في علم الميزان هو: أنّ نقيض الأعم أخص وبالعكس، فاللاإنسان أعم من اللاحيوان، فنقيض الترك الموصل أعم من نقيض الترك المطلق؛ أي إنّ ترك الترك الموصل الخاص له فردان: **الأول**: فعل الصلاة، والآخر: الترك المجرد عن الإيصال. ومن الواضح أنّه بناء على حرمة الضد والنقيض تكون الصلاة ـ في المثال المتقدم ـ فاسدة؛ لأنّها من مصاديق نقيض الترك الموصل الواجب مقدمة للإزالة، فالصلاة باطلة على القول بالمقدمة الموصلة. أمّا بطلانها على القول بوجوب مطلق المقدمة فواضح. فالثمرة التي أفادها في الفصول ليست بتامة، **وهذا ما ذكره بقوله: (وربما أورد**[1] على تفريع هذه الثمرة بما **حاصله**: بأنّ فعل الضد وإن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة بناء على المقدمة الموصلة، إلّا أنّه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاص رفعه وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا، لأنّ الفعل أيضا ليس نقيضا للترك، لأنّه أمر وجودي ونقيض الترك إنّما هو رفعه ورفع الترك إنّما يلازم الفعل مصداقا وليس عينه، فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر أنّ ما

---

(١) مطارح الأنظار: ٧٨.

هو النقيض في مطلق الترك إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأمّا النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده كما لا يخفى.)

وأجاب المصنف: بوجود فرق واضح بين نقيضي الترك المطلق والترك المقيد بالإيصال، وحاصل الفرق: أنّ الرافع لنقيض الترك المطلق نفس الفعل، لأنّ رفع الترك وإن كان مغايرا للفعل مفهوما؛ إلّا أنّه متحد معه عينا وخارجا، فبناء على وجوب مطلق المقدمة يكون نقيضه وجود الصلاة، فتبطل لكونها منهيا عنها، هذا بخلاف وجوب المقدمة الموصلة؛ لأنّ المقدمة الواجبة حينئذ هو الترك الموصل، ومن الواضح أنّ فعل الصلاة إنّما هو من مقارنات هذا الترك وليس نقيضا له ولا ملازما، وقد ثبت في محله: أنّ حرمة الشيء لا تسري إلى ملازمه فضلا عن مقارنه، فلا تكون الصلاة حينئذ منهيا عنها، فلو أتى بها كانت صحيحة.

فيتضح تمامية ما ذهب إليه صاحب الفصول من الثمرة؛ وهي: صحة العبادة على القول بوجوب المقدمة الموصلة، وفسادها على القول بوجوب مطلق المقدمة، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**قلت**: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل في الأول لا يكون إلّا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارة ومع الترك المجرد أخرى ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلا عما يقارنه أحيانا).

ثم استدرك المصنف لبيان أنّ ما ذكر من عدم سراية الحكم من الملازم الى ملازمه صحيح، ولكن إذا لم يكن الملازم محكوماً بحكم آخر مخالف للحكم الثابت للملازم فعلًا، فلو كان استقبال القبلة واجب، فاستدبار الجُدي في بلادنا يلازم الاستقبال لا بدّ وأن لا يكون حراماً لعدم قدرة المكلّف على امتثالهما إلّا أنّه لا مانع أن يكون محكوماً بغير الحرمة من بقية الأحكام أو لا يكون محكوماً بشيء من الأحكام، لأنّه لا مانع من خلو الواقعة عن الحكم الظاهري.

فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقاً فإنّ ترك الصلاة مطلقاً يكون مقدمة وفعلها يكون معانداً له، فبناءً على اقتضاء الأمر للنهي عن الضد يكون الفعل منهياً عنه، وعلى القول بأنّ النهي في العبادة يقتضي البطلان تكون الصلاة باطلة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**نعم لا بد** أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه لا أن يكون محكوما بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما لكنه متحد معه عينا وخارجا فإذا كان الترك واجبا فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعا فتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف ﭬ:

١ ـ وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق والإشتراط.

٢ ـ وجوب المقدمة لا يكون تابعا لإرادة ذي المقدمة.

٣ ـ عدم اعتبار قصد التوصل، ولا الإيصال في وجوب المقدمة.

٤ ـ صحة الثمرة التي أفادها صاحب الفصول على القول بوجوب المقدمة الموصلة.

تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي

س: ما هو الواجب الأصلي والتبعي؟

ج: المراد من الأصلي والتبعي، ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: المراد من الواجب الأصلي : ما لا ينشأ عن إرادة أخرى ، بل هو مراد بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى ، والتبعي ما كان مرادا بإرادة أخرى ، فهو، كإرادة المقدمات ، فإنّها تابعة لإرادة الواجبات النفسية .

الوجه الثاني: الواجب الأصلي ما لو حظ تفصيلا ، للالتفات إليه كذلك ، والواجب التبعي : ما لم يلاحظ كذلك ، بل لو حظ إجمالا ، لعدم الالتفات التفصيلي إليه ، حتى يلاحظ تفصيلا . فالأصالة والتبعية تكونان بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه .

الوجه الثالث : المراد بالأصلي : ما دل عليه الدليل مطابقة ، كدلالة الألفاظ على المناطيق ، وبالتبعي : ما دل عليه بالتبعية ، كدلالتها على المفاهيم والاستلزامات .

الوجهان الأولان يرجعان إلى مقام الثبوت ، والثالث إلى مقام الاثبات ، كما لا يخفى، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**والظاهر** أنّ يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة التبعية في الواقع ومقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلقا للإرادة والطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسيا أو غيريا وأخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته).

س: ما هو تعريف الواجب الأصلي والتبعي عند صاحب القوانين والفصول؟

ج **ذكر صاحب القوانين:** إنّ اتصاف الواجب بالأصلية والتبعية بلحاظ مقام الإثبات والدلالة، فالأصلي ما قصد افهامه بالكلام من قبيل الصلاة والوضوء بما أنّهما

قصد إفهامهما بصل وتوضأ، أمّا التبعي فهو ما يستفاد من الكلام قهرا بتبع استفادة ما قصد إفهامه كاستفادة أقل الحمل من الآيتين «وحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً»[١] وقوله تعالى: «وَالْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ»[٢] وكذا وجوب المقدمة بما أنّه مترشح من خطاب ذيها.

أمّا صاحب الفصول، فذكر أنّ الوجب الأصلي هو ما استفيد من الخطاب بلا واسطة، والتبعي ما استفيد منه بواسطة استفادة غيره، فمنطوق القضية الشرطية أصلي ومفهومها تبعي على تفسير الفصول، وهذا ما ذكره بقوله: (لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات[٣] فإنّه يكون في هذا المقام تارة مقصودا بالإفادة وأخرى غير مقصود بها على حدة، إلّا أنّه لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة ونحوها).

ثم ذكر المصنف على التفسير الأول – في مقام الثبوت ـ يتصف الغيري بالأصلية كالوضوء، والتبعية كنصب السّلم، لأنّ الوضوء بما هو مقدمة مورد الالتفات ومراد على حدة، أما نصب السّلم فليس كذلك، وإنّما مراد بالتبع على الملازمة، أمّا النفسي كالصلاة فهو يتصف بالأصلية لتعلق الإرادة بها على حدة ولا يتصف بالتبعية، إذ لا معنى لكون الواجب نفسيا ذا مصلحة ملزمة غير واقع تحت ارادة مستقلة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وعلى ذلك اليها فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما واتصافه بالأصالة والتبعية كليهما حيث يكون متعلقا للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمة، وأخرى لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك فإنّه يكون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذي المقدمة على الملازمة.

---

(١) الأحقاف: ١٥.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣٣.

(٣) القوانين: ١/ ١٠١– ١٠٢، الفصول: ٨٢.

كما لا شبهة في إتصاف النفسي أيضا بالأصالة، ولكنّه لا يتصف بالتبعية، ضرورة أنّه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلا ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلا كما لا يخفى).

س: ما هو الاستدراك الذي استدركه المصنف على تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي؟

ج: **الاستدراك هو**: لو بنينا على التعريفين الأولين وجعلنا التقسيم بلحاظ الإثبات فلا مانع من اتصاف الواجب النفسي بكل من الأصلي والتبعي كما تقدم، أمّا الأصلي إن كان مقصوداً بالإفادة كغالب الواجبات النفسية، وأمّا التبعي: إن كان غير مقصود بالإفادة مثل متابعة المأموم للإمام في الجماعة إن قلنا بأنّها واجب نفسي، فإنّه غير مستفاد من دليل مستقل، وإنّما استفيد ممّا دلّ على وجوب الرجوع الى الركوع أو السجود إن رفع رأسه قبل الإمام سهواً، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم** لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف النفسي بهما أيضا، ضرورة أنّه قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها).

س: ما هو استدراك المصنف على الاستدراك المتقدم؟ وما هو جوابه عليه؟

ج: **الاستدراك على الاستدراك المتقدم**: هو أنّ الاتصاف بالأصلية والتبعية يكون بلحاظ نفسه في مرحلة الثبوت، لا بلحاظ حال الإثبات ووجه الظهور: فلو كان بلحاظ الدلالة لزم أن يكون الواجب النفسي الذي لم يقم على وجوبه دليل مستقل ولا غير مستقل فلا يكون أصلياً ولا تبعياً.

وأجاب المصنف: وفيه لا مانع من ذلك بعد فرض عدم وجود دليل يدل على عدم جواز خلو الواجب من الصفتين، والوجه الصحيح هو: ما ذكرناه من ظهور الوصف في كونه بحال الموصوف فإن كان بحال المتعلق لا بد من قرينة يدل عليه، **وهذا ما ذكره**

بقوله: (**لكن الظاهر** كما مر أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلّا لما اتصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى).

س: ما هو مقتضى الأصل عند الشك في كون الواجب أصلي أو تبعي؟

ج: مقتضى الأصل عند الشك في واجب أنّه أصلي أو تبعي أن يكون الواجب تبعيا؛ لأنّه لما كان الواجب التبعي بالمعنى الأول مركبا من جزئين:

الأول: وجوبه المحرز وجداناً.

والآخر: عدم تعلق إرادة مستقلة به.

فنجري أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به؛ فيحصل المركب من الجزء الوجودي والعدمي، ويثبت الواجب التبعي. نعم؛ لو كان التبعي أمرا وجوديا ـ بأن يكون نحوا من الإرادة أي: الإرادة التابعة لإرادة أخرى ـ لا يثبت بأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به؛ إلّا على القول بالأصل المثبت، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم إنّه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك في واجب أنّه أصلي أو تبعي فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنّه تبعي ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعيةكسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية.

نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمي وإن كان يلزمه لما كان يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح فافهم).

تذنيب: في ثمرة النزاع في وجوب المقدمة وعدمه

س: ما هي ثمرة النزاع في وجوب المقدمة؟

ج: **الثمرة في بحث مقدمة الواجب هي:** أنّ المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط حكم فرعي، ونتيجة البحث في مسألة مقدمة الواجب هي: الملازمة عقلا بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فالمشي مقدمة للحج الواجب، وكل مقدمة للواجب واجبة.

النتيجة: أنّ المشي واجب، فيكون بحث مقدمة الواجب من المسائل الأصولية.

غايته أنّه تكون مسألة أصولية عقلية وليس لفظية؛ لأنّ الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدم استقلاله بها. والمصنف وإن كان ذكرها في مسائل الأوامر، لكنّه يقول بأنّها عقلية، كما نص عليها في أول بحث مقدمة الواجب حيث قال: «إنّ المسألة عقلية»، **وهذا ما ذكره بقوله:** (في بيان **الثمرة** وهي في المسألة الأصولية، كما عرفت سابقا ليست إلّا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي كما لو قيل بالملازمة في المسألة فإنّه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج أنّه واجب).

س: ما هي الثمرات التي ذكرت لبحث مقدمة الواجب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكروا لبحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة، وقد اكتفى المصنف بذكر ثلاثة:

الأولى: النذر، لو نذر إتيان واجب في زمان أو مكان خاص وأتى بمقدمة الواجب، فعلى القول بالملازمة تحقق له البُرء وعلى القول بعدمها لا يحصل البرء به.

الثانية: من ترك واجباً مع ما له من المقدمات الكثيرة، فعلى القول بالوجوب ثبت بذلك فسقه، لصدق الإصرار على الصغيرة عليه، ولا يثبت فسقه على القول بالعدم.

الثالثة: بناء على وجوب المقدمة، يحرم أخذ الاجرة على فعل المقدمة، لأنّها أجرة على فعل الواجب وجواز الأخذ إن قيل بعدم الملازمة.

و قد أورد المصنف على هذه الثمرات إشكالا عاما، وإشكالا خاصا.

أما الإشكال العام المشترك: فهو أنّ الثمرات الثلاثة إنّما هي من باب تطبيق قاعدة فقهية على مواردها، لا أنّها ثمرات المسألة الأصولية.، وذلك لأنّ حصول البرء من النذر في الثمرة الأولى إنّما هو لانطباق المنذور على المأتي به؛ لأنّ المنذور ـ وهو الواجب ـ ينطبق على المقدمة على القول بوجوبها، ومن الواضح أنّ انطباق الحكم المستنبط على موارده ليس مسألة أصولية؛ بل هو قاعدة فقهية. وكذلك حصول الفسق في الثمرة الثانية، فهو من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورده؛ لأنّه بناء على وجوب المقدمة لا بد من الحكم بالفسق لتاركها، فالحكم بفسق تارك المقدمة ليس مسألة أصولية واقعة في طريق الاستنباط. وكذلك حرمة أخذ الأجرة على المقدمة على القول بوجوبها، ليست مسألة أصولية يستنبط منها حكم فرعي؛ بل هي مسألة فقهية لتعلقها بالعمل، إذن الثمرات الثلاثة ليست ثمرة لهذه المسألة، **وهذا ما ذكره بقوله**: (ومنه قد انقدح أنّه ليس منها مثل برء النذر بإتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة لصدق الإصرار على الحرام بذلك وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة).

وأما الإشكال الخاص المختص بكل واحدة من الثمرات الثلاثة:

أما الإشكال المختص بالثمرة الأولى، أي: البرء من النذر وعدمه، فهما يتبعان قصد الناذر، فإذا قصد في نذره الإتيان بالواجب النفسي فلا يحصل البرء بإتيان المقدمة، حتى لو قلنا بوجوبها؛ لأنّ وجوب المقدمة غيري، وإذا قصد حين النذر الإتيان بمطلق الواجب حتى لو كان غيريا: فيحصل البرء بإتيان المقدمة. وإن أطلق ولم يعلم قصده فالظاهر: أنّ المنصرف من إطلاقه هو الوجوب النفسي، **وهذا ما ذكره بقوله**: (مع أنّ

البرء وعدمه إنّما يتبعان قصد الناذر، فلا برء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند إطلاقه، ولو قيل بالملازمة وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها كما لا يخفى).

أمّا الإشكال المختص بالثمرة الثانية: فإنّ الواجب بعد ترك أول مقدمة له يصبح غير مقدور، فيسقط التكليف عنه، فلا يوجد إلّا ترك واجب واحد، فلا يحصل الفسق المسبب عن الإصرار على الحرام؛ لعدم تحقق الإصرار بترك واجب واحد وهو المقدمة على القول بوجوبها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدمات غير عديدة لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا لسقوط التكليف، حينئذ كما هو واضح لا يخفى).

وأما الإشكال المختص بالثمرة الثالثة، فإنّه يجوز أخذ الأجرة على الواجب، إلّا ما أوجبه الشارع مجانا؛ كدفن الميت في الواجبات التوصلية، والفرائض اليومية في الواجبات التعبدية، وأما بقية الواجبات التوصلية ـ كالصناعات التي يلزم اختلال النظام بتركها ـ فيجوز أخذ الأجرة عليها؛ بل يجب في بعض الموارد، كما إذا لزم الإخلال وعدم الانتظام، وكذلك الواجب التعبدي فإنّه يجوز أخذ الأجرة إذا كان أخذها لإحداث الداعي على الداعي، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجانا وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبة كفائية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لو لا أخذها هذا في الواجبات التوصلية.

وأمّا الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها وليس على نفس الإتيان كي ينافي عباديتها فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي

غاية الأمر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر كي لا تكون المعاملة سفهية وأخذ الأجرة عليها أكلا بالباطل).

س: ما هي ثمرة مقدمة الواجب التي نسبت إلى الوحيد البهبهاني؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الثمرة المنسوبة هي إن قلنا: بالملازمة ووجوب المقدمة، فالمقدمة المحرمة ـ كالوضوء بالمغصوب ـ تكون مجمع للأمر والنهي، فتصير مسألة وجوب المقدمة من صغريات مسألة إجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بجواز الاجتماع، أو على الامتناع، وتقديم جانب الأمر على النهي ترجيحا لمصلحة الوجوب على مفسدة الحرمة، فحينئذ يصح الوضوء. وأمّا على القول بعدم وجوب المقدمة، فمسألة مقدمة الواجب لا تكون من صغريات تلك المسألة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وربما يجعل[1] من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة فيما كانت المقدمة محرمة، فيبتني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها).

و قد أورد المصنف على هذه الثمرة بوجوه:

الوجه الأول: منع كون المقدمة صغرى لمسألة إجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ الواجب على القول هو المقدمة بالحمل الشائع، وعليه تندرج مسألة مقدمة الواجب في مسألة النهي عن العبادة ـ إن كانت المقدمة عبادة كالوضوء في المثال المتقدم ـ لأنّ الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد بهذا الشكل: توضأ ولا تتوضأ بالمغصوب.

إذن مقدمة الواجب ليست من مسألة إجتماع الأمر والنهي؛ بل تندرج في مسألة النهي عن العبادة.

---

(١) نسب إلى الوحيد البهبهاني، انظر مطارح الأنظار: ١٨.

الوجه الثاني: عدم لزوم إجتماع الأمر والنهي أصلا؛ لأنّه على تقدير عدم إنحصار المقدمة في الفرد المحرم: فلا وجوب للمقدمة؛ لأنّ الواجب هو الفرد المباح، وعلى تقدير الانحصار: فلا وجوب للمقدمة أيضاً على فرض أهمية حرمة المقدمة من وجوب ذيها، وأمّا على تقدير أهمية وجوب الواجب عن حرمتها: فلا حرمة لها، فعلى التقديرين لا يلزم اجتماع الأمر والنهي، **وهذا ما ذكره بقوله**: (لا يكاد يلزم الاجتماع أصلا، لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به وفيها إمّا لا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذي المقدمة لأجل المزاحمة. وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى).

الوجه الثالث: إنّ المهم في باب المقدمة حصول التمكن من ذيها، ولا دخل للملازمة وعدمها في حصول التمكن، لأنّ المقدمة المحرمة إن كانت توصلية كالدخول في ملك الغير لانقاذ غريق، فالتمكن حاصل بها سواء قلنا بالملازمة أم لا، وسواء جاز الإجتماع أم لا؟ وسواء قدم جانب الأمر أم لا؟ وإن كانت تعبدية كالوضوء بالمغصوب فلأجل أنّ لها امرا مستقلا ـ فاغسلوا ـ فبناء على جواز الاجتماع أو تقديم جانب الأمر، فالتمكن حصل بها ايضا سواء قلنا بالملازمة أم لا، وبناء على امتناع إجتماع الأمر والنهي أو تقديم جانب النهي لا يحصل بها التمكن، سواء قلنا بالملازمة أم لا؟ **وهذا ما ذكره بقوله**: (إنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلا فإنّه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك أي قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازه أصلا بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ وجوب مقدمة الواجب مطلقا أي: من دون اعتبار قصد التوصل أو الإيصال في اتصافها بالوجوب.

٢ ـ إن مسألة مقدمة الواجب مسألة أصولية، وثمرتها: وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط.

٣ ـ عدم صحة الثمرات الثلاثة التي ذكروها ثمرة لمقدمة الواجب.

تأسيس الأصل في المسألة

س: ما هو الأصل فيما لو شككنا في وجوب المقدمة ولم يتم دليل كلّ من القولين؟

ج: **لا أصل في المسألة الأصولية**، أي: الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، وإن كان وجد أصل في المسألة الفقهية، لأنّ الأصل المفترض في المقام هو الاستصحاب، فإذا شك في وجوب مقدمة بعد وجوب ذيها نجري استصحاب عدم وجوبها؛ لأنّه كان متيقنا قبل وجوب ذيها فيجري استصحاب عدم الوجوب عند الشك في وجوبها.

وهذا بخلاف الأصل في المسألة الأصولية، أي: الملازمة بين الوجوبين، فلا يمكن جريان استصحاب عدم الملازمة ولا استصحاب وجودها؛ لعدم وجود حالة سابقة، فالملازمة إمّا موجودة منذ الأزل أو منفية كذلك، فليس هناك يقين سابق بحدوث الملازمة ولا بعدمه، كي نجري الاستصحاب، ومن الواضح أنّ الاستصحاب يتوقف على اليقين السابق والشك اللاحق، **وهذا ما ذكره بقوله**: (إعلم إنّه لا أصل في محل البحث في المسألة فإنّ الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة عدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية، نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة فالأصل عدم وجوبها).

س: ما هو التوهم الذي يقول بعدم إمكان جريان استصحاب وجوب المقدمة في المسألة الفقهية؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل التوهم**: إنّ المعتبر في الاستصحاب هو أن يكون المستصحب إمّا مجعولا شرعيا كالوجوب والحرمة ونحوهما، وإمّا أن يكون موضوعا لحكم شرعي كالعدالة والإجتهاد ونحوهما، والمستصحب وهو وجوب المقدمة ليس مجعولا شرعيا، ولا موضوعا يترتب عليه حكم شرعي؛ لأنّ وجوب المقدمة لازم لماهية وجوب ذيها

كزوجية الأربعة، ولازم الماهية ليس من الأمور المجعولة أصلا، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء ما يعتبر فيه؟

وأجاب المصنف: إنّ وجوب المقدمة على الملازمة وإن لم يكن مجعولا مستقلا للشارع، لكنّه مجعول شرعا بتبع جعل وجوب ذي المقدمة. وهذا القدر من المجعولية الشرعية يكفي في جريان الاستصحاب فيه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وتوهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن بمهم هاهنا، مدفوع بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة إلّا إنّه مجعول بالعرض وبتبع جعل وجوب ذي المقدمة وهو كافٍ في جريان الأصل).

س: ما هو جواب المصنف على إشكال آخر على استصحاب عدم وجوب المقدمة وهو: يلزم من أصالة عدم وجوبها التفكيك قهرا بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، وبما أنّ تفكيك المتلازمين كالشمس والنهار محال، والوجوبان متلازمان احتمالا، فتفكيكهما محال احتمالا والمحال احتمالا كالمحال قطعا محال؟

ج: إنّ أصالة العدم لا ينافي تلازم الوجوبين على فرض وجوده واقعا وثبوتا، لأنّ الأصل يرفع الوجوب الفعلي وليس الواقعي، ومن الواضح أنّ المحال هو التفكيك الواقعي، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ولزوم **التفكيك** بين الوجوبين مع الشك لا محالة لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة لا ينافي الملازمة بين الواقعيين وإنّما ينافي الملازمة بين الفعليين).

ثم استدرك المصنف الجواب المتقدم: بأنّ الملازمة لو كانت بين المقدمة وذيها هي الملازمة المطلقة الشاملة للملازمة الظاهرية بين الوجوبين، فحينئذ كان احتمالها مانعاً عن جريان الأصل المتقدم، إلّا أنّ الظاهر عدم وجود من يدّعِ الملازمة المطلقة بين الوجوبين حتّى في مرتبة الفعلية، بل الملازمة الواقعية، فجريان الأصل في المسألة

الفقهية لا يمنعه شيء، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**نعم** لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لما صح التمسك بالأصل كما لا يخفى).

س: ما هو الدليل على الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها؟

ج: ذكر المصنف إنّ الوجدان أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئا متوقفا على مقدمات أراد تلك المقدمات قهرا لو التفت إليها.

بتقريب: أنّ الآمر قد يطلب المقدمة مولوياً ويقول: ادخل السوق واشتر اللحم، فالأمرين على نسق واحد، فلا بد وأن يكونا مولويين، نعم إرادة الآمر تعلقت بدخول السوق بعد تعلقها بشراء اللحم، فالإرادة الأولى منقدحة عن الإرادة الثانية، فلو لم يكن الشراء مطلوباً لم يكن دخول السوق مطلوباً له، ولا فرق بين هذه المقدمة وغيرها من المقدمات، لأنّ الجميع مشترك في الملاك وهو التوقف والمقدمية، فلا محالة أن يكون الجميع متعلقاً للطلب الغيري، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إذا عرفت** ما ذكرناه فقد تصدى غير واحد من الأفاضل[1] لإقامة البرهان على الملازمة وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئا له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولويا ادخل السوق واشتر اللحم مثلا، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب اشتر في كونه بعثا مولويا، وأنّه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنّه يكون مقدمة له كما لا يخفى).

ومما يؤيد الوجدان: هو وجود أوامر غيرية متعلقة ببعض مقدمات بعض الواجبات الشرعية؛ كالوضوء والغسل ونحوهما للصلاة، ووجود هذه الأوامر الغيرية

(١) انظر مطارح الأنظار: ٨٣.

أقوى شاهد على وجود الملازمة بين وجوب كل واجب نفسي ووجوب مقدمة من مقدماته؛ لوجود الملاك في جميع المقدمات، فيستكشف من وجود أوامر غيرية ـ بالنسبة إلى جملة من المقدمات ـ وجوب غيرها من المقدمات التي لم يرد فيها أمر غيري أيضا؛ لتحقق مناطه وملاكه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ويؤيد الوجدان** بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح أنّه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غير إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها فيصح تعلقه به أيضا لتحقق ملاكه ومناطه والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه وأنّه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره مما ذكره الأفاضل[(١)]).

س: ما هو استدلال أبي الحسين البصري على وجوب المقدمة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصله**: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحينئذ ـ إذا تحقق الترك الذي كان جائزاً ـ فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا ـ إن لم يبق الواجب على وجوبه ـ لزم خروج الواجب المطلق أي ذو المقدمة عن كونه واجباً مطلقاً، فيكون مشروطاً بإتيان تلك المقدمة، وبما أنّ كلا التاليين باطلان كما هو واضح، فلامحالة من بطلان ملزومهما وهو عدم وجوب المقدمة كما هو الشأن في جميع القضايا الشرطية اللزومية، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**عن الاستدلالات** وهو (ما ذكره أبو الحسين البصري وهو أنّه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها وحينئذ، فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكيف بما لا يطاق وإلّا خرج الواجب المطلق عن وجوبه)).

---

(١) الفصول: ٨٤.

وأجاب المصنف على هذا الاستدلال بعد إصلاحه، وبدأ في إصلاح هذا الاستدلال، ثم الجواب، وإصلاح هذا الدليل: أنّ المستدل لمّا رتب دليله من قضيتين شرطيتين، فلا بد من الملازمة بين المقدم والتالي في كلتا الشرطيتين وهما:

١ ـ «لو لم تجب المقدمة لجاز تركها».٢ ـ «وحينئذ فإن بقي الواجب المطلق على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا»

لكن لا توجد لا ملازمة بين مقدمهما وتاليهما على ما هو ظاهر كلام المستدل، فيجب إصلاحهما بحيث تتحقق الملازمة بين المقدم والتالي، فيقال في إصلاح الشرطية الأولى: إنّ المراد من جواز الترك في تاليها هو: عدم منع شرعيّ عن تركها فيقال: إنّه لو لم تجب المقدمة لم يمنع الشارع عن تركها، والملازمة بين عدم وجوب المقدمة وعدم منع الشارع عن تركها واضحة؛ لأنّه لو وجبت المقدمة لكان الترك ممنوع شرعا قطعا.

وهذا بخلاف ما هو الموجود في كلام المستدل؛ إذ لا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وبين جواز تركها، أي الجواز – الإباحة الشرعية– لأنّ الحكم الشرعي عند عدم الوجوب يكون أحد الأحكام الباقية من الحرمة والكراهة والإباحة والاستحباب.

أما الإصلاح في الشرطية الثانية– وحينئذ فإن بقي الواجب المطلق على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا– فهو أن يراد الترك لما أضيف إليه الظرف وهو: كلمة «حينئذ» أن يكون التقدير حين ترك المقدمة، وليس حين جواز تركها؛ لأنّ بقاء الواجب على وجوبه مع جواز ترك المقدمة لا يوجب شيئا من المحذورين المذكورين، لكي يقال: إنّ بطلان التالي يكون كاشفا عن بطلان المقدم وهو: جواز ترك المقدمة شرعا، وبطلانه ينتج بطلان المقدم في الشرطية الأولى أي: عدم وجوب المقدمة، فإذا بطل عدم وجوبها ثبت وجوبها لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو المطلوب. هذا تمام الكلام في إصلاح هذا الدليل.

وأما الجواب عليه: أن نختار الشق الثاني من الشرطية الثانية، ولا يلزم من ذلك خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، لأنّ عدم بقاء الوجوب لذي المقدمة عند ترك المقدمة لا يوجب خروج الواجب المطلق عن وجوبه وانقلابه الى الواجب المشروط، وغاية ما يكون: إنّ وجوبه سقط بالعصيان الذي هو من مسقطات التكليف، فعدم منع الشارع عن ترك المقدمة لا يجوّز له ترك الواجب النفسي الذي يمكن إتيانه بسبب مقدمته التي لم يوجبها الشارع تكليفاً، إذ العقل يحكم بلزوم إتيانها، لكن المكلّف بسوء اختياره لم يمتثل التكليف النفسي المطلق.

نعم؛ لو كان المراد من الجواز في تالي الشرطية الأولى هو الجواز شرعا وعقلا؛ يلزم أحد المحذورين المتقدمين، لأنّه لا يوجد ملزم بإتيان المقدمة، فيجوز تركها شرعا وعقلا، فإن بقي الواجب النفسي على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب عن كونه واجبا، لأنّ انتفاء الأمر بذي المقدمة كان بسبب انتفاء المقدمة وهو حال الواجب المشروط، فيلزم الخلف. إلّا إنّ الملازمة في الشرطية الأولى ممنوعة بحسب هذا الفرض؛ لأنّ عدم وجوب المقدمة لا يستلزم الجواز شرعا وعقلا؛ إذ يمكن خلو الواقعة عن الحكم الشرعي أصلا، **وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه بعد إصلاحه** بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى لا الإباحة الشرعية وإلّا كانت الملازمة واضحة البطلان وإرادة الترك عما أضيف إليه الظرف لا نفس الجواز، وإلّا فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية ما لا يخفى، فإنّ الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين ولا يلزم أحد المحذورين، فإنّه وإن لم يبق له وجوب معه إلّا أنّه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكنا من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشادا إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا يلزم أحد المحذورين، إلّا أنّ الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا وعقلا لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا وإن كان واجبا عقلا إرشادا، وهذا واضح).

س: ما هو التفصيل ـ الذي اختاره في المعالم تبعاً للسيد المرتضى ـ بين السبب وغيره: أي: الوجوب في السبب، وعدمه في غيره؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل التفصيل**: لاشك في أنّ القدرة معتبرة في متعلق التكليف، والتكليف بغير المقدور قبيح، والمقدور للمكلف هو السبب ويُعدّ من حركاته وسكناته، أمّا المسبب فهو خارج عن قدرة المكلف، فإذا ورد تكليف بالمسبّب كالإحراق ظاهراً، فلا بد من صرفه عن الإحراق الى سببه وهو الإلقاء في النار، لأنّه هو المقدور للمكلف وليس المسبّب، وقرينة هذا الصرف عقلية وهي: قبح التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلف عقلًا، من دون فرق في ذلك بين السبب العقلي أو العادي أو الشرعي، فلو جاء أمر من الشارع متعلق بالمسبب ظاهراً مثل قوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا»[1] لا محالة من صرفه الى سببه وهو الغسل، وإن جاء أمر متعلق ظاهراً بالنكاح، فيجب صرفه الى سببه وهو العقد وهكذا، هذا هو الفصيل.

وأجاب المصنف بما يلي:

أولاً: إنّ هذا التفصيل ليس تفصيلا في الوجوب الغيري ـ الذي هو محل البحث ـ وإنّما تفصيل في الوجوب النفسي، لأنّ السبب واجب بالوجوب النفسي، وهو خارج عن محل البحث.

---

(١) المائدة: ٦.

ثانياً: إنّ المسبب مقدور، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور، من دون فرق بين السبب والمسبب من جهة اعتبار القدرة في التكليف، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وأما التفصيل** بين السبب وغيره فقد استدل[1] على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلق إلّا بالمقدور والمقدور لا يكون إلّا هو السبب وإنّما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

ولا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسي إنّما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده، ضرورة أنّ المسبب مقدور المكلف وهو متمكن عنه بواسطة السبب ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة كانت بلا واسطة أو معها كما لا يخفى).

س: ما هو التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **التفصيل** هو أنّ الوجوب في الشرط الشرعي؛ كالطهارة للصلاة، أمّا غير الشرط الشرعي فهو الشرط العادي كنصب السلّم للكون على السطح والسير للحج، وبيانه: أنّ الشرط الشرعي لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، أى أنّ المفروض عدم كون الوضوء شرطا عقليا ولا شرطا عاديا، فلا محالة تكون شرطيته بالوجوب الغيري الشرعي، فمقوّم شرطيته هو وجوبه الغيري الشرعي، فلا بد من الالتزام بوجوبه، فلأجل دخالته شرعاً نكتشف الوجوب الشرعي، وهذا الأمر مفقود في الشرط العقلي والعادي فلا يكون واجبا، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وأمّا التفصيل** بين الشرط الشرعي

(١) بدائع الافكار: ٣٥٣.

وغيره فقد استدل[1] على الوجوب في الأول بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث إنّه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة).

وأجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بما يلي:

أولاً: إنّ الشرط الشرعي يرجع إلى الشرط العقلي، لأنّ معنى الشرط عبارة عن انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، وهذا مما يحكم به العقل.

ثانياً: إنّ الاستدلال المذكور مستلزم للدور؛ لأنّ الحكم مترتب على موضوعه، ومتأخر عنه تأخر المعلول عن العلة، فإذا توقف الموضوع على حكمه لزم الدور، ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ الوجوب الغيري متأخر عن موضوعه، وهو الشرطية، وعليه، لو توقفت الشرطية على الوجوب الغيري كما هو ظاهر الاستدلال ـ أي: لو لا وجوبه لما كان شرطا ـ لزم الدور، إذن الاستدلال باطل، **وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه** مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي، أنّه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلّا بما هو مقدمة الواجب فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنّ الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري ـ على ما هو الحق من أنّ الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية ـ فيلزم الدور؛ لأنّ الشرطية منتزعة عن الوجوب الغيري، والوجوب الغيري أيضا يتوقف على الشرطية، إذ لو لا الشرطية لم يأمر المولى بالشرط؟

ج: إنّ الشرطية منتزعة عن الوجوب النفسي كقوله: «صل مع الطهارة»؛ وليست منتزعة من الوجوب الغيري لكي يلزم الدور، **وهذا ما ذكر بقوله:** (وإن كانت منتزعة عن التكليف، إلّا أنّه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط لا عن الغيري فافهم).

---

(١) بدائع الأفكار: ٣٥٤.

مقدمة المستحب مستحبة على القول بالملازمة

س: هل مقدمة المستحب مستحبة ومقدمة الحرام حرام ومقدمة المكروه مكروهة على القول بالملازمة ؟

ج: بناءً على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بملاك التوقف والمقدمية، فإنّ هذا الملاك موجود في مقدمة المستحب بمناط واحد، فعلى القول بالوجوب الغيري لمقدمة الواجب، فلا محالة من القول بالاستحباب الغيري لمقدمة المستحب، وحيث أننا أنكرنا الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته، فلا بد من إنكارها بين استحباب المستحب واستحباب مقدمته فالأمر في الواجب والمستحب بالنسبة الى مقدمته على نحو واحد.

وأما مقدمة الحرام والمكروه: فهي لا تتصف بالحرمة والكراهة، إلّا إن تكون علة تامة للحرام، فتتصف بالحرمة، أو علة تامة للمكروه، فتتصف بالكراهة.

وبيانه: إنّ مقدمات الحرام والمكروه على نحوين:

الأول: ما يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه.

الثاني: ما لا يتمكن مع فعلها من تركهما-الحرام والمكروه- لكونها علة تامة لهما، أما النحو الأول فلا يكون حراما؛ لأنّ المفروض: أنّ فعلها غير مستلزم للحرام، فتكون فاقدة لملاك المقدمية، وهو توقف ترك الحرام على تركها، فلا تتصف بالحرمة، وحينئذ لو أتى المكلف بجميع المقدمات إلّا المقدمة الأخيرة التي يترتب عليها الحرام لم يأت بمحرم، وليس شيء منها.

ومن هنا يتضح الفرق بين مقدمات الواجب، ومقدمات الحرام؛ فإنّ اتيان الواجب يتوقف على اتيان جميع مقدماته، فإذا وجب القاء الخشب في النار، فحينئذ توقف امتثاله على تهيئة الخشب وتقريبه من النار بحيث لو ترك واحد من تلك المقدمات فلا يمكن الالقاء، لذا يترشح الوجوب على الملازمة الى جميع المقدمات، وهذا

بخلاف ترك الحرام، فهو لا يتوقف على ترك جميع مقدماته، فإذا حرم القاء الخشب في النار لا يتوقف تركه على ترك مقدماته لإمكان تركه بعد اتيان جميع مقدماته كامكانه قبله فلا يترشح حرمته الى شيء من مقدماته. نعم لو فرض مقدمة للحرام لا ينفك اتيانه عن الوقوع فيه ترشح حرمته اليها فإذا حرم احراق الخشب حرم من مقدماته القائه في النار، لانّه لا ينفك عن الاحراق.

فالمقدمة المحرمة من مقدمات الحرام هي: خصوص المقدمة التي لا يتمكن مع فعلها من ترك الحرام، **وهذا ما ذكره بقوله:** (لا شبهة في أنّ مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا كما كان متمكنا قبله، فلا دخل له أصلا في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أوالمكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما).

ثم استدرك المصنف على ما ذكره: بأنّ الأمر الغيري المقدمي لا يترشح من طلب ترك مقدمة الحرام والمكروه على كل مقدمة؛ بل على خصوص المقدمة التي لا يقدر المكلف مع فعلها على ترك الحرام أو المكروه، وهذه المقدمة هي الجزء الأخير من العلة التامة، فلا محيص حينئذ عن ترشح الطلب الغيري على هذه المقدمة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**نعم ما لا يتمكن معه** من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته).

س: ما هو جواب المصنف على الاعتراض القائل: بأنةّ لا يوجد فعل إلّا وله مقدمة لا ينفك عنه وهي الجزء الاخير من العلة التامة، كالقاء الخشب في النار المستلزم لإحراقه ووضع القدم على السطح المستلزم للكون على السطح والإرادة المستلزمة لإلقاء الخشب في النار إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد أي ما لم يتم علته،

وعليه فاذا حرم القاء الخشب في النار أو الكون على السطح أو إحراق الخشب، فلا أقل من حرمة المقدمات المذكورة؟

ج: نعم، لكن هذه المقدمة قد تكون اختيارية كالقاء الخشب ووضع القدم في المثالين الاولين، فيترشح الحرمة عليها، وقد يكون غير اختيارية كالإرادة في الإرادة المستلزمة لالقاء الخشب، فلا يترشح فيه الحرمة على شيء من المقدمات، لأنّ الإرادة غير اختيارية على المختار، **وهذا ما ذكره بقوله**: (لا يقال: كيف ولا يكاد يكون فعل إلّا عن مقدمة لا محالة معها يوجد ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل من المقدمات الغير الاختيارية كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار وإلا لتسلسل فلا تغفل وتأمل).

خلاصة رأي المصنف ﭬ:

١ ـ لا الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته

٢- لا يوجد أصل في المسألة عند عند الشك في الملازمة وعدمها.

٣ ـ لا ملازمة بين استحباب المقدمة واستحباب ذيها.

٤ ـ مقدمة الحرام والمكروه لا تتصف بالحرمة والكراهة؛ إلّا ما يكون علّة تامة لهما.

الفصل الخامس: مسألة الضد

الفصل الخامس: مسألة الضد

س: ما هو المراد بالإقتضاء والضد عند قولهم: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام؟

ج: الإقتضاء بمعنى اللابدية وهي على أنحاء أربعة، وقد ذكر المصنف: أنّ المراد بالإقتضاء هنا هو الجامع لجميع الأنحاء.

النحو الأوّل: يعبّر عنه بالإقتضاء العيني، بمعنى يكون النهي عن الضد عين الأمر بالشيء، وأنّهما كالمترادفين يستعملان في معنى واحد ويعبران عن شيء واحد.

النحو الثاني: يطلق عليه بالإقتضاء التضمني، بناءً على أنّ المنع عن الترك جزء مفهوم الوجوب.

النحو الثالث: يطلق عليه بالإقتضاء اللزومي، من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر، بدعوى أنّ الأمر بالإزالة مستلزم للنهي عن ضده وهو فعل الصلاة.

النحو الرابع: الإقتضاء اللزومي من جهة المقدمية، بدعوى إنّ ترك الضد (الصلاة) مقدمة لفعل الضد الآخر (الإزالة) لأنّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة.

أما: الضد فله معنيان: لغوي ومنطقي.

الأوّل: بمعنى مطلق المباين.

والثاني: الأمر الوجودي المضاد والمتقابل لوجودي آخر يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض.

والمعنى الأوّل أعم من المعنى الثاني، فإنّه يشمل العدمي الذي هو في اصطلاح أهل المعقول ويعبّر عنه بالنقيض،

والمراد من الضد في مورد البحث ليس الضد بالمعنى المنطقي، المختص بالأمر الوجودي المعاند لغيره تمام المعاندة؛ بل المراد منه هو: مطلق المنافي والمعاند؛ سواء كان أمرا وجوديا ـ وهو يعبر عنه بالضد الخاص ـ أو كان أمرا عدميا الذي يعبر عنه بالضد العام.

ووجه تسميته بالضد هو أنّ تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام دون العكس، كما أنّ وجود الإنسان مستلزم لوجود الحيوان دون العكس، ففي المقام وجود الضد الخاص كالصلاة مستلزم لتحقق الضد العام كترك إزالة النجاسة دون العكس بمعنى: أنّ ترك الإزالة لا يستلزم وجود الصلاة. فقسّم الضد إلى هذين القسمين: الضد العام هو: ترك المأمور به، والضد الخاص هو: مطلق المعاند الوجودي، وعلى هذا التقسيم تنقسم مسألة الضد إلى مسألتين؛ إحداهما موضوعها الضد العام، والأخرى موضوعها الضد الخاص.

ففي المسألة الأولى، يقال: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أم لا؟ مثلا: إذا قال المولى: «صلّ صلاة الظهر» فهل هو نهي عن تركها؟ كأنّه قال: «لا تترك الصلاة»، فترك الصلاة ضد عام للصلاة؛ بمعنى: أنّه معاند لفعلها، والأمر بها نهي عن تركها؟ **وهذا ما ذكره بقوله**: (الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ فيه أقوال وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور.

الأول [المراد بالاقتضاء والضد]: الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر أو المقدمية على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان أو عدميا).

س: بيّن التوهم الذي يقول: إنّ مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **تقريب التوهم**: إنّ عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، ومما يتوقف عليه الضد الآخر، فإذا أوجب أحدهما وجبت مقدماته، ومنها عدم ضده، فإذا أوجب ترك الضد الخاص فقد حرم فعل ذلك قهرا، ومنِشأ التوهم أنّ كلا من الضدين مانع عن الآخر، وكون عدم المانع من أجزاء العلة التي هي مقدمة على المعلول، وهذان الأمران أوجبا توهم مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، فلهذا ذهب جلّهم إلى الاقتضاء لأجل المقدمية؟ **وهذا ما ذكره بقوله**: (**إنّ توهم** توقف الشيء على ترك ضده ليس إلّا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين وقضيتهما الممانعة بينهما ومن الواضحات أنّ عدم المانع من المقدمات).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: أن التضاد والتمانع لا يقتضي أن يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر؛ وذلك لشرطية السبق في المقدمية، وهو منتف في المقام لإتحاد الرتبة بين عدم أحد الضدين ووجود الآخر. فالضدية بين شيئين كالسواد والبياض وإن كانت تقتضي عدم اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد؛ لكنّها لا تقتضي مقدمية عدم أحدهما لوجود الآخر، وذلك لإتحاد عدم كل منهما لوجود الآخر رتبة كاتحاد وجودهما، ومع اتحاد عدم أحدهما مع وجود الآخر رتبة فلا يعقل أن يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر؛ لما تقدم من اعتبار السبق في المقدمية، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**وهو توهم فاسد**، وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقق وحيث لا منافاة أصلا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى).

وأيّد المصنف كلامه بالنقض بالمتناقضين بعد قياس الضدين بهما؛ بتقريب: أنّه لا ريب في أنّ التنافي بين المتقابلين بالتناقض أقوى وأشد منه في غيره من أقسام التقابل،

مع إنّه من المسلّم به أنّ أحدهما في رتبة الآخر، وليس أحدهما مقدمة للآخر، أي: ليس أحد النقيضين كالإنسان مقدمة اللاإنسان؛ لإتحاد رتبة النقيضين، فكذلك الحال في الضدين، فكما أنّ مقتضى المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر لكي يكون ارتفاع أحدهما مقدمة لثبوت الآخر، كذلك في المتضادين، أي أنّ المنافاة بينهما لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر لكي يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فكما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين).

الوجه الثاني: لزوم الدور، بتقريب، إنّ عدم أحد الضدين إذا كان مقدمة لوجود الآخر فيكون من أجزاء علته، فحينئذ يكون وجود أحد الضدين مقدمة لعدم الآخر أيضا؛ لتوقف عدم الشيء على مانعه، كما يتوقف نفس الشيء على عدم مانعه، فيكون عدم أحدهما متوقفا على وجود الآخر، كما أنّ وجود الآخر يتوقف على عدم ضده، وهو دور باطل، **وهذا ما ذكره بقوله:** (كيف، ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه بداهة ثبوت المانعية في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور[1] واضح).

س: ما هي طريقة المحقق الخونساري في التخلص من الدور؟

ج: **طريقته**: أنّ من شروط استحالة الدور أن يكون التوقف من الجانبين فعلياً، وأمّا إذا لم يكن فعلياً من الجانبين كما لو كان توقف أحدهما فعلياً، وتوقف الآخر فليس فلعيا، بل على وجود الضد الآخر يكون على فرض وجود المقتضي لوجود الضد المعدوم، بأنّ له الإرادة في الفعل مع توفر بقية الشرائط لكي يصح استناد العدم الى

(١) انظر هداية المسترشدين: ٢٣٠ .

الوجود، وأمّا إذا لم يكن المقتضي موجوداً، فلا يصح استناد العدم الى وجود المانع، بل يستند الى عدم وجود المقتضي، وذلك لأنّ الشيء يستند الى أسبق علله، ومن الواضح أنّ رتبة عدم المانع متأخرة عن رتبة المقتضي والشرط، وحينئذ يصح استناد ترك الصلاة الى وجود الإزالة إذا كانت الإرادة لفعل الصلاة مع بقية الشرائط موجودة، وأمّا إذا فرض إنّه غير مُريداً لفعل الصلاة أو إنّ بعض شرائطها كان غير متوفر، فلا يصح أن يقال: إنّ الصلاة ما وجدت لأنّ الإزالة كانت موجودة، على هذا يكون استناد العدم الى الوجود غير فعلي فلا دور، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وما قيل[1] في التفصي عن هذا الدور بأنّ التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف العدم فإنّه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ولعله كان محالا، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع كي يلزم الدور).

وقد أورد الخونساري على نفسه إشكالا. حاصله: إنّ ما تقدم في التخلص من محذور الدور إنّما يتم إذا كان وجود أحد الضدين وعدم الضد الآخر متعلّقاً لإرادة شخص واحد، فيصح ما تقدم من استحالة أن يكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً، وأمّا لو فرضنا تعلق إرادة شخصين بشيئين متضادين كما لو كان زيد مريداً لحركة شيء وعمرو مريداً لسكونه، فحينئذ يكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً، فيسند عدم أحدهما الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر، فيبطل التخلص ويعود محذور الدور، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأمّا إذا كان كل منهما متعلقا لإرادة شخص فأراد مثلا أحد الشخصين حركة

(١) انظر مطارح الأنظار: ١٠٩.

شيء وأراد الآخر سكونه فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجودا فالعدم لا محالة يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع).

وأجاب على إشكاله: بأنّ ترك الضد يستند الى عدم المقتضي حتى إذا فرضنا قيام الإرادة بالضدين من شخصين، لأنّ المقتضي هو الإرادة المؤثرة وليس مطلق الإرادة، وفي فرض قيام الإرادتين بشخصين كما تقدم في المثال، فإرادة أحداهما تكون غالبة والأخرى مغلوبة، والإرادة المؤثرة منهما هي الإرادة الغالبة، أمّا الإرادة المغلوبة فإنّ وجودها كالعدم لأنّها لم تكن مؤثرة، وفي محل البحث نقول: أنّ ترك الصلاة يستند الى فقد المقتضي ـ الإرادة المؤثرة ـ وليس الى وجود المانع ـ فعل الإزالة ـ **وهذا ما ذكره بقوله**: (**قلت**: هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادة وهي مما لا بد منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد لكونه مسبوقا بعدم قدرته كما لا يخفى)

س: ما هو جواب المصنف على طريقة تخلص المحقق الخونساري من الدور؟

ج: صحيح إنّ ما ذكره في التخلص والتفصي من أنّ التوقف من أحد الجانبين يكون فعلياً ومن الجانب الآخر يكون شأنياً يرتفع به محذور الدور، لكن لا ترتفع الاستحالة، لأنّ نتيجة الدور ـ كون الشيء بذاته علة لنفسه أو إنّ الشيء يكون متقدماً على نفسه ـ باقية على حالها؛ لأنّ فعل الضد ـ الإزالة ـ يكون متوقفاً فعلًا على ترك الضد ـ الصلاة ـ وترك الضد وإن لم يكن متوقفاً على فعل الضد؛ وهو كافٍ في بقاء غائلة الاستحالة، لصلاحية وجود الضد لأن يكون علة لعدم الضد الآخر، أي أنّ ملاك الدور موجودا، **وهذا ما ذكره بقوله**: (غير سديد فإنّه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلّا أنّه غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفا عليه موقوفا عليه، ضرورة أنّه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه).

س: بيّن الإشكال على وجود ملاك الدور الذي تقدم في قوله: «إلّا إنّ غائلة لزوم ...»؟ وما هو جواب المصنف على الإشكال؟

ج: **تقريب الإشكال:** إنّا نمنع صلاحية وجود الضد لكي يكون علة لعدم الضد الآخر ومعه ترتفع الاستحالة وتثبت المقدمية كما هو المشهور، وذلك لأنّ القول بأنّه ـ لو كان المقتضي والشرط لوجود الصلاة موجوداً كان فعل الضد أي الإزالة مانعاً عنه ـ حتى لو كانت صادقة لكون المناط في صدق الشرطية هو ثبوت الملازمة الواقعية بين المقدم والتالي من دون توقف على تحقق الطرفين، فلو كانت الملازمة ثابتة فهي صادقة وإن كان طرفا القضية ممتنعاً، كما في قوله تعالى: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا»[1] وهذا المناط موجود أيضا فيما نحن فيه، كما في الآية الكريمة لأنّ صلاحية الضد الموجود للمانعية غير ثابتة، فلم يبق إلّا التوقف من طرف واحد، **وهذا ما ذكره بقوله:** (والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى أنّ قضية كون العدم مستندا إلى وجود الضد لو كان مجتمعا مع وجود المقتضي وإن كانت صادقة، إلّا أنّ صدقها لا يقتضي كون الضد صالحا لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها مساوق لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأسا من البين).

وأجاب المصنف: إنّ إنكار المستشكل لصلاحية الضد الموجود للمانعية ملازم مع إنكار أصل التوقف، لأنّه لو لم يصلح وجود الإزالة للمنع عن الصلاة لزم وجود الصلاة في فرض وجود المقتضي مع الشرط أي: الإرادة، لامتناع وجود العلة بدون المعلول، فإذا تحققت الصلاة في حال وجود الإزالة لزم بطلان المضادة والمعاندة بين الفعلين، وإذا ثبت عدم التمانع بينهما ثبت عدم كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر، فيثبت خلاف ما أراد إثباته، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ضرورة أنّه لا منشأ لتوهم

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلّا توهم مانعية الضد، كما أشرنا إليه صلوحه لها).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: بأنّ المعاندة والتمانع بين الضدين من أوضح الواضحات، هذا أولاً، وثانياً: إنّ توقف وجود الشيء على عدم المانع أيضاً غير قابل للإنكار، وبهما يثبت ما هو المشهور من أنّ عدم أحد الضدين يكون مقدمة لوجود الضد الآخر، فما بنيتم عليه في المسألة ليس إلّا شبهة في قبال البداهة؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الإنكار ليس ما ذكر إلّا شبهة في مقابل البديهة)

ج: **حاصله**: إنّ المراد بالتمانع بين الضدين هو: التعاند؛ بنحو يمتنع اجتماعهما في الوجود، والتمانع بهذا المعنى لا يلزم منه أن يكون عدم أحدهما مقدمة للآخر، وليس التمانع بما هو المصطلح عندهم وهو: كون أحدهما مانعا عن الآخر؛ بأن يكون عدمه دخيلا في وجود الآخر ومتقدما عليه حتى تكون مقدمة له، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت**: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه إلّا أنّه لا يقتضي إلّا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلّا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له فيكون في مرتبته لا مقدما عليه ولو طبعا، والمانع الذي يكون موقوفا على عدم الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده).

ثم استدرك المصنف بالقول: بأنّه قد يتفق أن يستند عدم أحد الضدين إلى وجود الآخر، فيكون وجوده مانعا للضد الآخر، كما إذا كان المقتضي لكل منهما موجودا، وكان المقتضي لأحدهما أقوى من المقتضي في الآخر، فيوجد أحدهما دون الآخر، فلابد أن يكون عدم الآخر مستندا إلى المانع وهو علّة الآخر؛ وليس إلى عدم المقتضي لوجوده

بالفرض، وبذلك تكون الشرطية المذكورة ـ لو كان المقتضي للضد المعدوم موجودا استند عدمه الى وجود الضد الآخر ـ كاذبة لأنّ وجود المقتضي للصلاة لا يقتضي استناد عدمها الى مانعية الإزالة، لأنّ مانعية كل شيء تنشأ من خصوصية فيه بها يمنع عن تأثير المقتضي، فالرطوبة تمنع عن تأثير النار في الاحراق لخصوصية فيها كما هو واضح، وهذه الخصوصية غير موجودة في الإزالة، ولذا تقدم أنّ مانعيتها دورية، نعم العلة التامة للازالة كما أنّها علة لها، فهي علة أيضا لعدم الصلاة، كما لو كانت شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ به الولد دونه **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم العلة** التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر ومزاحما لمقتضيه في تأثيره مثلا تكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ به الولد دونه فتأمل جيد)

س: ما هو التفصيل في المقدمية بين الضد الموجود والمعدوم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **التفصيل**: هو نسلّم أنّ المقدمية في الضد الموجود دون المعدوم، كما إذا كان الجسم مشغولا بالسواد كان بياضه موقوفا على رفع السواد وعدمه؛ لاستحالة اجتماع الضدين في محل واحد، فيتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر، ويكون عدم أحدهما مقدمة للآخر.

وأما إذا لم يكن أحد الضدين موجودا في محل؛ بأن لم يكن الجسم مشغولا بالسواد، فلا يتوقف وجود البياض فيه على عدم السواد، فعدم الضد المعدوم لا يكون مقدمة لوجود الآخر؟

وأجاب المصنف: قد تبين مما تقدم: أنّ عدم الضد لا يكون من المقدمات الوجودية للضد الآخر، لما تقدم من أنّ عدم الضد مقارن للضد الآخر وفي رتبته؛ ولا يكون

متقدما عليه، وعليه لا يكون مقدمة له سواء كان الضد موجودا أو معدوما، لشرطية السبق في المقدمية المنتفي في الضدين لما تقدم من اتحاد عدم كل ضد مع وجود الضد الآخر من جهة الرتبة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**ومما ذكرنا** ظهر أنّه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم في أنّ عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه).

س: ما هو جواب المصنف على القول بالتفصيل الذي ذكره الخونساري بتوقف الضد «على رفع الضد الموجود»، فرفع الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فعدم الضد المعدوم ليس مقدمة لوجود الآخر؟

ج: **أجاب المصنف:** بما تقدم من عدم الفرق بين عدم الضد الموجود وعدم الضد المعدوم من جهة الرتبة، وبه يتضح الإشكال في تفصيل المحقق الخوانساري لما قلنا من أنّ الضد سواء كان موجودا أو معدوما ليس عدمه مقدمة للضد الآخر، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**فانقدح بذلك** ما في تفصيل بعض الأعلام[1] حيث قال: بالتوقف على رفع الضد الموجود وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه فإنّه دقيق وبذلك حقيق). وبهذا يتم البحث في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لأجل مقدميّة عدم الضد.

س: بيّن قول القائل: اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده من لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: وبيانه: إنّ عدم الضد ـ وإن لم يكن مقدمة للضد الآخر الواجب ـ إلّا إنّه ملازم له في الحكم، فعدم الصلاة ملازم لوجود الإزالة وهي واجبة، وكل ملازم الواجب

(١) انظر مطارح الأنظار ١٠٩.

واجب، فعدم الصلاة واجب، ووجودها حرام ومنهي عنه، فوجوب عدم الصلاة يقتضي النهي عنها لأجل التلازم، ولازم ذلك: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه من باب التلازم.

وأجاب المصنف: إنّ أقصى ما يقال ـ من أجل الملازمة بين عدم الصلاة ووجود الإزالة في الوجود الخارجي ـ أن لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين محكوما بغير ما حكم به الآخر، مثل وجوب الإزالة، وحرمة ترك الصلاة.

أمّا لزوم أن يكون أحدهما محكوما بمثل حكم الآخر في الوجوب والحرمة: فلا دليل عليه لا عقلا ولا شرعا. ولا يلزم منه خلو الواقعة عن الحكم الواقعي لو لم يكن أحدهما محكوما بمثل حكم الآخر؛ وإن لزم خلّوها عن الحكم الواقعي الفعلي، لكنّه لا مستحيل ولا باطل، لأنّ ظاهر تلك الأخبار والذي التزم به الإمامية: إنّه ما من واقعة إلّا وله حكم واقعي إنشائي وليس الظاهري الفعلي، فالأفعال غير الاختيارية لم تكن محكومة بحكم من الأحكام الخمسة، فليكن بعض الأفعال الاختيارية أيضاً غير محكوم بحكم ظاهري فعلي، ولا ضير في الالتزام بذلك، والذي ندّعيه في المقام خلوّ من الحكم ظاهراً، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمية.

وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر لا أن يكون محكوما بحكمه.

وعدم خلو الواقعة عن الحكم: فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا، بل على ما هو عليه لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ المراد من الاقتضاء في العنوان: الأعم من الاقتضاء على نحو العينية والجزئية والاستلزام.

٢ ـ المراد من الضد: هو مطلق المعاند والمنافي؛ سواء كان أمرا وجوديا أو عدميا.

٣ ـ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا: لا على نحو العينية ولا على نحو الجزئية، ولا من جهة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر ولا من جهة التلازم في الحكم بين المتلازمين في الوجود.

س: بيّن ما قيل من دلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك؟ وما هو جواب المصنف.

ج: بيانه: إنّ الأمر موضوع للوجوب الذي هو مركب من طلب الفعل والمنع من الترك، فالأمر يدل على الوجوب مطابقة وعلى المنع من الترك تضمنا، من باب دلالة اللفظ على جزء الموضوع له، فيكون اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عنه بالتضمن؟ **وهذا ما ذكره بقول: (أنّه قيل**[1] بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك حيث إنّه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك)

وأجاب المصنف: إنّ معنى الأمر ـ وإن كان هو الوجوب ـ إلّا إنّ الوجوب غير مركبا من جزءين، وإنّما هو أمر بسيط، فلا دليل على الدلالة التضمنية، فالقول بأنّ الاقتضاء التضمني باطل من الأساس.

نعم؛ قيل في تعريف الوجوب بأنّه طلب الفعل مع المنع من الترك، لكن هذا التحديد للوجوب هو تعريف بما هو لازمه؛ لأنّ الوجوب عبارة عن الطلب الشديد، ولازم الطلب الشديد المنع من الترك، فالمنع من الترك ليس جزء الموضوع له، وإنّما هو خارج عنه ولازم له، **وهذا ما ذكره بقوله:** (والتحقيق: أنّه لا يكون الوجوب إلّا طلبا بسيطا ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركبا من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك

---

(١) القائل هو صاحب المعالم، المعالم: ٦٣.

ويتخيل منه أنّه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه بمعنى أنّه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة وكان يبغضه البتة).

س: ما هو جواب المصنف لما قيل: بأنّ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام بنحو العينية؟

ج: مما تقدم من بطلان القول بالاقتضاء التضمني ظهر بطلان القول بالاقتضاء بنحو العينية؛ بمعنى: أنّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد العام، فقولنا: «صلّ» هو عين «لا تترك الصلاة».

ودليل البطلان: إنّ اللزوم يقتضي الإثنينية، فلا وجه لدعوى العينية لما هو واضح من أنّ اللزوم إضافة متقومة بشيئين: أحدهما: لازم، والآخر: ملزوم، فيمتنع قيامه بشيء واحد.

والقول بأنّ المراد يالعينية ـ وهو العناية والمجاز لا حقيقة فقولنا: «صلّ» ـ مثلا ـ هو طلب فعل، أي لا تترك الصلاة مجازا؛ لكن هذا النحو من العينية ـ لا يفيد القائل بها، لأنّ مراد القائل هو العينية الحقيقية، بمعنى: إنّ مدلول «صلّ» هو: لا تترك الصلاة بعينه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ومن هنا انقدح أنّه لا وجه لدعوى العينية، ضرورة أنّ اللزوم يقتضي الإثنينية لا الاتحاد والعينية.

نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها أنّه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود وبعثا إليه كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا وردعا عنه فافهم).

س: ما هي ثمرة بحث الضد؟

ج: ذكرت ثمرات كثيرة، ومختار المصنف والمشهور أنّ الثمرة تظهر فيما إذا كان ضد المأمور به عباديا، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، فبناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ مع ضميمة: كون النهي عن العبادة يستلزم فسادها، تقع الصلاة فاسدة للنهي عنها، وبناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده تقع صحيحة لعدم النهي عنها، **وهذا ما ذكره بقوله: (تظهر الثمرة في** أنّ نتيجة المسألة وهي النهي عن الضد بناء على الإقتضاء بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فساده إذا كان عبادة).

س: ما هي نظرية الشيخ البهائي في إنكار الثمرة في مسألة الضد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل نظرية الشيخ البهائي**: إنّ التقرب والعبادية تتوقف على تعلق الأمر بالعمل، ومن المعلوم: أنّ الضد العبادي لا أمر به؛ لإرتفاع الأمر به بمزاحمته مع الواجب الأهم، فلا يقع صحيحا سواء قلنا: بأنّه منهي عنه أو لم نقل بذلك، وعليه فإنّ فساد الضد العبادي لا يتوقف على إقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فما ذكر: من فساد الضد إذا كان عبادة ليس ثمرة لهذه المسألة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وعن البهائي رحمه الله أنّه أنكر الثمرة بدعوى أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به لإحتياج العبادة إلى الأمر).

وأجاب المصنف: إنّ الأمر ـ حتى لو ارتفع بالمزاحمة ـ إلّا أنّ ملاك الأمر موجود وثابت وهو المحبوبية الذاتية؛ لعدم المقتضي لإرتفاعه، والمزاحمة إنّما تقتضي ارتفاع الأمر فقط. فكما يصح التعبّد بالأمر كذلك يصح التعبّد بالرجحان أو المحبوبية، وتقدم إنّ قصد القربة قد يكون بقصد الملاك وقد يكون بقصد المحبوبية للمولى، وقد يكون بالرجحان الذاتي، فعلى القول بعدم الاقتضاء، فالأمر بالضد العبادي وإن سقط بالمزاحمة، إلّا إنّ ملاكه يبقى بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح

والمفاسد، بل حتى على القول بعدم التبعية، كما عليه الأشاعرة فإنّهم وإن لم يقولوا بالتبعية إلّا إنّهم يعترفون بأنّ في الفعل يكون شيئاً يجعله ذا مزيّة وبه يتعدّون من الأصل الى الفرع في القياس، فبقصد الملاك تكون العبادة صحيحة، وعلى القول بالاقتضاء لا تكون العبادة صحيحة للنهي الكاشف عن المبغوضية التي لا تجتمع مع التقرب، فالثمرة تكون صحيحة وتامة، **وهذا ما ذكره بقوله:** (وفيه: **أنّه يكفي** مجرد الرجحان والمحبوبية للمولى كي يصح أن يتقرب به منه كما لا يخفى، والضد بناء على عدم حرمته يكون كذلك فإنّ المزاحمة على هذا لا يوجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة كما هو مذهب العدلية أو غيرها أي شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ مع ضميمة: كون النهي عن العبادة يستلزم فسادها، تقع الصلاة فاسدة للنهي عنها، وهذه الثمرة صحيحة.

مبحث الترتب

س: ما هو الترتب؟ وما هي أقسامه؟

ج: إنّ مصطلح الترتب عند الأصوليين، هو تعلق الأمر بالضد بنحو الترتب، كالأمر بالصلاة مترتبا على عصيان الأمر بالإزالة؛ بأن يقال: «أزل النجاسة وإن عصيت فصل».

أما أقسامه فيما إذا كان أحد الضدين أهمّ من الآخر:

الأول: أن يكون المهم مترتبا على عصيان الأهم بنحو الشرط المتقدم، كما لو قال المولى: «أزل النجاسة وإن عصيت فصلّ بعده»، فإنّ الأمر بالمهم يتوقف على عصيان الأمر بالأهم، توقف المشروط على شرطه. وهذا خارج عن مورد النزاع ـ وهو اجتماع الأمر بالضدين في زمان واحد مع اختلافهما رتبة ـ والوجه في خروجه عن محل النزاع هو: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المتحقق قبل زمان الأمر بالمهم، وبعد سقوطه، لايوجد إلّا أمر المهم، فهنا أمر واحد متعلق بالمهم، وهذا غير الترتب المبحوث عنه في المقام.

الثاني: أن يكون المهم مترتبا على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن من قبيل: أزل النجاسة، وإن عصيت فصلّ مقارنا للعصيان، وهذا خارج أيضا عن محل النزاع كالأول؛ لعدم لزوم الأمر بالضدين في زمان واحد؛ لسقوط الأمر بالأهم بالعصيان المقارن للأمر بالمهم، فلا يجتمع الأمران بالضدين في زمان واحد.

الثالث: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر، كما لو قال: «أزل النجاسة وإن عصيت بعد فصلّ» وهذا داخل في محل النزاع

في بحث الترتب؛ لأنّ العصيان ـ الذي هو شرط للأمر بالمهم كالصلاة ـ متأخر وجودا عن زمان الصلاة، فلا بد أن يكون العصيان بالنسبة إلى الصلاة بنحو الشرط المتأخر، ومردّ الشرط المتأخر إلى التصور واللحاظ للشرط كما تقدم في مقدمات الواجب.

الرابع: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المتقدم؛ كأن يقول: «أزل النجاسة وإن بنيت على المعصية فصلّ بعده».

الخامس: أن يكون الأمر بالمهم مترتبا على بناء معصية الأهم بنحو الشرط المقارن؛ كما لو قال: «أزل النجاسة، وإن بنيت على المعصية فصلّ مقارنا للبناء»، وهذان القسمان داخلان في محل النزاع، **وهذا ما ذكره بقوله**: (ثم إنّه (تصدى جماعة من الأفاضل[1] لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن)

س: ما هو الدليل على صحة الأمر بالترتب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الدليل**: هو أنّ الملاك في استحالة الأمر بالضدين (صل ـ أزل) هو اقتضاء كل منهما امتثاله في ظرف اقتضاء الآخر امتثاله، ويستحيل على المكلف جمع الامتثالين، وهذا الملاك منتف في مسألة الترتب، لأنّ الأمر بالصلاة يتأخر عن الأمر بالإزالة بمرتبتين، لأنّه يتعلق أولا أمر بالازالة، ثم يتفرع عليه العصيان أو العزم عليه، ويتفرع عليه الأمر بالصلاة، فهو لا يقتضي امتثاله في ظرف اقتضاء الأمر بالإزالة امتثاله لكي يلزم الإجتماع المحال، **وهذا ما ذكره بقوله**: (**بدعوى** أنّه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقا والأمر بغيره معلقا على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيرا عرفا.)

---

(١) انظر كشف الغطاء: ٢٧.

وأجاب المصنف: إنّ استحالة طلب الجمع بين الضدين لم ترتفع بالطلب الترتبي، لأنّه لا فرق بينه وبين قوله: أريد منك الإزالة واريد منك الصلاة في ذلك الزمان، ففي مرتبة الأهم وإن لم يجتمع الأمران، إلّا أنّهما اجتمعا في مرتبة طلب المهم، لأنّ أمر الأهم باقٍ بعد على إطلاقه، لعدم سقوطه، لا بالامتثال إذ لم يتحقق فرضاً، ولا بالعصيان، لأنّ المسقط للأمر هو العصيان بالفعل، والحال إنّه لم يتحقق بعد لأخذه على نحو الشرط المتأخر، فالأمر بالأهم باق في ظرف فعلية أمر المهم من جهة الإطلاق، وحينئذ اجتمع أمران فعليان بضدين في زمان واحد، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك بقوله فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضا لتحقق ما هو شرط فعليته فرضا).

س: ما هو الإشكال على الجواب المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ المكلف يمكنه الإتيان بمتعلق أمر الأهم ويتخلص من هذا المحذور، ولكنه بسوء اختياره أوقع نفسه في هذا المحذور، لأنّه خالف أمر الأهم بسوء الاختيار، لذا عليه أن يتحمل مسؤولية اجتماع أمرين فعليين هما متعلق بالأهم والمهم، فلولا سوء اختياره لم يكن عليه إلّا تكليف واحد وهو الأهم، وقد قام البرهان على الامتناع إن لم يكن بسوء الاختيار، وهذا البرهان لا يجري في فرض سوء الاختيار، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**لا يقال:** نعم لكنّه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجها إليه إلّا الطلب بالأهم ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار).

وأجاب المصنف: إنّ المحذور في استحالة طلب الجمع هو عدم إمكان طلب المحال، فالآمر الحكيم الملتفت الى محاليته يستحيل أن يطلب من المكلف مطلقاً سواءٌ

كان بسوء الاختيار أم بحسن الاختيار، فالملاك في الاستحالة غير مختص بحال دون حال، فالتعليق على العصيان إن كان رافعاً للمحذور لزم أن يكون رافعاً له في غير حال التعليق على العصيان أيضاً كما لو قال: إن ذهبت الى دار زيد فصلّ وطالع في زمان واحد، وذلك لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، مع أنّ ذلك محال بلا شك، فوقوعه في حال سوء الاختيار لا يرفع محالية المحال، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فإنّه يقال: استحالة طلب الضدين ليس إلّا لأجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته لا تختص بحال دون حال، وإلّا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب مع أنّه محال، بلا ريب ولا إشكال).

س: ما هو الإشكال على الجواب المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** هو إنّ قياس الترتب على تعليق الطلب للضدين في عرض واحد على أمر اختياري يكون مع الفارق، فإنّ التعليق على أمر اختياري طلب الضدين في عرض واحد كما في المثال يطارد كل منهما الآخر بخلاف الترتب، فإنّه لا مطاردة للطلبين بعد فرض كونهما طوليين؛ لوضوح إنّ أمر المهم لا يطارد الأمر بالأهم لتعليقه على عدم إتيان الأهم إذ لو كان آتياً به لم يكن أمر المهم فعلياً وبعد عصيان أمر الأهم يصير فعلياً، فلا مطاردة بينهما، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك، فإنّ الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر بخلافه في الثاني، فإنّ الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه وعدم عصيان أمره)؟

وأجاب المصنف: كيف تعقل عدم المطاردة بعد أن صار أمر المهم فعلياً ـ كما يعترف به الخصم ـ لتحقق موضوعه وهو عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر أو العزم على عصيان الأهم، ومن الواضح إنّ أمر الأهم باقٍ على فعليته في هذا الحال

لإطلاقه وعدم سقوط التكليف بذلك، فيلزم تعلق طلبين فعليين بضدين في آنٍ واحد، فلابد أن يطارد كل منهما الآخر، كما هو الحال إذا تعلقا بالضدين في عرض واحد، لاشتراكهما في فعلية الأمرين المتعلقين بالضدين في آنٍ واحد، فسبب ومنشأ المطاردة موجود فيهما معاً، ومجرد الترتب لا يكون رافعاً للمطاردة، **وهذا ما ذكره بقوله: (قلت:** ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم وهل يكون طرده له إلّا من جهة فعليته ومضادة متعلقه للأهم والمفروض فعليته ومضادة متعلقه له.

وعدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين مع أنّه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم فإنّه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلا بمجال)، فالمتحصل: هو استحالة الترتب.

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل: من وقوع الترتب في العرفيات والشرع؛ فانّه كثيرا ما يقول المولى: افعل كذا وإن لم تفعله فافعل ذاك، وفي الشرع يأمر مثلا بالسفر في رمضان لحج، ويأمر بالصوم على تقدير ترك السفر وهكذا؟

ج: إنّ ما ذكر مما وقع في العرفيات لا يكون دليلاً على إمكان الترتب فضلًا عن وقوعه، لأنّ الموارد المذكورة في العرفيات تكون على أحد وجهين:

الأول: إنّ المولى قد عدل وأعرض عن أمره الأول إلى تكليف آخر، فالأمر الفعلي قد تعلق بالضد الثاني مع الإعراض عن طلب الضد الآخر.

الثاني: أن يكون الأمر الثاني إرشاداً لما هو المحبوب عند الآمر، وإنّ المهم وإن سقطت فعليته بالمزاحمة، لكنّه باقٍ على ما فيه من المصلحة والمحبوبية، لو لا المزاحمة، فإذا أتى بالمهم بعد عصيان الأهم يكون مستحقاً للثواب، وبه ينجبر بعض ما يستحقه من العقوبة لتركه امتثال الأمر بالأهم الفعلي، وهذا لا محذور فيه، لأنّ لزوم محذور طلب الجمع يأتي إذا كان الأمران المتعلقان بالأهم والمهم مولوياً، وأمّا إذا كان أحدهما

إرشادياً، فلا إشكال ولا محذور فيه، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إن قلت:** فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات.

قلت: لا يخلو إمّا أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة.

وإمّا أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لو لا المزاحمة وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم لا أنّه أمر مولوي فعلي كالأمر به، فافهم وتأمل جيدا).

س: ما هو إشكال المصنف على القول بالترتب؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ القول بالترتب ـ مع غض النظر عن المحذور العقلي ـ يستلزم لما لا يمكن الالتزام به، لأنّه بناء على القول بصحة الترتب وصيرورة أمر المهم فعلياً بترك الإتيان بالأهم أو قصد تركه، ومع ذلك فلو عصى أمر المهم أيضاً، فحينئذ يلزم ـ على القول بالترتب ـ إنّ المكلف عاصٍ لأمرين فيستحق عقابين، فيلزم محذور عقلي آخر وهو: لم يكن قادراً إلّا لإطاعة تكليف واحد فيكون العقاب الآخر على ما هو غير مقدور ولاشك في قبحه عقلًا، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم إنّه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ ﷺ لا يلتزم به على ما هو ببالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر أنّه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلّا ملاك الأمر).

س: كيف يمكن تصحيح الضد العبادي بالأمر في بعض الموارد؟

ج: يمكن ذلك فيما إذا كان المهم واجبا موسعا كالصلاة، لكنه تزاحم بعض وقته بواجب أهم كإنقاذ المسلم من الغرق، فإذا أتى بالمهم عند ترك الأهم بقصد الأمر

المتعلق بالطبيعة صح الضد العبادي؛ لأنّه لا فرق بنظر العقل بين الفرد المزاحم وغيره في الوفاء بالغرض الداعي إلى الأمر، وهذا على القول بتعلق الأوامر بالطبائع واضح؛ لإشتراك جميع الأفراد في الطبيعة المأمور بها.

أما على القول بتعلقها بالأفراد: فليس بواضح لتباين الفرد المزاحم للفرد المأمور به، نعم: يقوم الفرد المزاحم مقام الفرد المأمور به لوفائه بالغرض، **وهذا ما ذكره بقوله:** (نعم فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت، لا في تمامه، يمكن أن يقال: إنّه حيث كان الأمر بها على حاله، وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنّه وإن كان خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلّا أّنه لما كان وافيا بغرضها كالباقي تحتها، كان عقلا مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، والإتيان به بداعي ذاك الامر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا).

س: ما هو جواب المصنف على ما يقال من أنّ أمر المولى لا يدعو العبد إلّا إلى المأمور به، والحال أنّ الفرد المزاحم ليس مأمورا به من أفراد الطبيعة، وكونه من أفرادها ومع عدم الأمر به لا ينفع في صحته المترتبة على الأمر؟

ج: إنّ هذا الفرد لم يخرج تخصيصا عن بقية الأفراد، لتوفره على الملاك، نعم خرج عن الطبيعة بما هي مأمور بها لأجل المزاحمة واستحالة عمومية الأمر، فلا تفاوت عند العقل بين هذا الفرد وبين الطبيعة في صحة اتيانه بقصد امتثاله، **مضافا إلى أنّه** لا فرق في ذلك بين أنّ يكون متعلق الأمر طبيعة الصلاة أو أفرادها، لأنّ المصحح لقصد الأمر كونه كبقية الأفراد واجدا للملاك، وهو حاصل على التقديرين، غايته إنّ المأمور به بناء على الطبيعة ممكن الشمول لهذا الفرد ذاتا وإن لم يكن شاملا له بما أنّه مأمور به، وبناء على أنّ تعلق الأوامر بالأفراد، فيكون مباينا لهذا المأتي به ذاتا، ولذا جريانه اخفى، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ودعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هي

مأمور بها، فاسدة، فإنّه إنّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة فإنّه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها، إلّا أنّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلا، وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتا في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلا. هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع.

وأما بناء على تعلقها بالأفراد، فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى كما لا يخفى فتأمل).

ثم أشار المصنف الى أنّ المهم في بحث الترتب؛ وهو: إثبات إمكانه.

وأمّا وقوعه فلا يحتاج إلى البحث عنه، بل إمكانه مساوق لوقوعه؛ لأنّه بحسب الفرض وجود خطابين متزاحمين في الشرعيات، كالأمر بالصلاة، وإنقاذ الغريق المؤمن، والمزاحمة تقتضي عقلا امتناع اجتماع المتزاحمين عرضا لا طولا ـ كما هو مقتضى الترتب ـ وجعل أحدهما في طول الآخر يرفع هذا المحذور العقلي. فبناء على توقف صحة العبادة على الأمر، وعدم كفاية مجرد الملاك في صحتها ـ وهو مبنى القائلين ببطلان الترتب وعدم معقوليته ـ فالعبادة مأمور بها بأمر فعلي موجب لصحتها، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم لا يخفى أنّه بناء على إمكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح أنّ المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلا إلّا امتناع الإجتماع في عرض واحد لا كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادة).

خلاصة رأي المصنف ﭬ:

بطلان القول بالترتب.

الفصل السادس: لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاءِ شرطه

الفصل السادس: لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

س: ما هو دليل المصنف على عدم جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه؟

ج: قبل الجواب ينبغي بيان المراد من الجواز والشرط، فنقول: معنى الجواز في عنوان البحث: هو الجواز بمعنى الإمكان الوقوعي. أما المراد بالشرط: فهو شرط الأمر، وليس شرط المأمور به؛ بقرينة قوله: «نعم؛ لو كان المراد من لفظ الأمر ...» مثلا: أن يكون وجوب الحج مشروطاً بالإستطاعة ويعلم المولى أنّ العبد لا تحصل له الاستطاعة، ففي هذه الحالة، هل يجوز له أن يأمره بالحج بداعي البعث لا بدواعي اخر أم لا؟

وقد ساق المصنف دليلا على عدم الجواز، أي: عدم الإمكان وقوعا، وهو: إنّ الشرائط من أجزاء العلل التامة ومع انتفائها تنتفي العلل، فمرجع تلك الأوامر الى طلب وجود شيء يعلم الآمر فقد علّته التامة بمعنى: يأمر بالمعلول مع فقد علته التامة الذي هو من المستحيلات الأولية، ولا شك في قبح مثل هذا التكليف عند العقلاء، **وهذا ما ذكره بقوله:** (فصل: لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب[1] إلى أكثر مخالفينا[2] ضرورة أنّه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فإنّ الشرط من أجزائها وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام).

---

(١) معالم الأصول: ٨٥.

(٢) انظر شرح مختصر الأصول للعضدي: ١٠٧.

س: ما هو الإشكال القائل بأنّه يجوز عقلًا طلب ما هو ممكن بالذات وممتنع بالعرض؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال**: إنّ المعلول الذي فقد بعض أجزاء علته يكون ممتنعاً بالعرض ويُعبّر عنه بالممتنع بالغير الذي هو ممكن ذاتاً، فمرجع السؤال إلى أنّه هل يجوز عقلًا طلب ما هو ممكن بالذات وممتنع بالعرض أم لا؟ والجواب: الجواز لأنّه لا يوجد ما يوجب قبحه عقلًا؟

وأجاب المصنف: إنّ كون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل النزاع بين الأعلام، إذ لاشك في إمكان الأمر ذاتا مع العلم بانتفاء الشرط؛ بداهة أنّ الأمر بالنظر إلى ذاته ممكن ولا مانع منه عقلا. فلا دليل على جعله موردا الخلاف والنزاع، فلابد أن يكون مرادهم بالإمكان هو الإمكان الوقوعي، لا الذاتي، وحينئذ يكون العنوان هل يمكن وقوع أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟ **وهذا ما ذكره بقوله**: (وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام).

ثم استدرك المصنف بالقول: أنّه يمكن القول بجواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، فيما لو أريد من لفظ الأمر، هو بعض مراتب الأمر – أي مرتبة الإنشاء ـ والمراد من ضمير ـ شرطه ـ الذي يرجع إلى بعض مراتبه الأخرى وهي الفعلية، وحينئذ يقع النزاع في أنّه هل يجوز للآمر الأمر الإنشائي مع علمه بعدم شرط فعليته أم لا؟ والحق هو: الجواز؛ لأنّه لا محذور عقلا في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته، وقد وقع في الشرعيات والعرفيات، فإنّ وقوع الشيء أقوى دليل عليه، **وهذا ما ذكره بقوله**: (نعم لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر بأن يكون النزاع في أنّ أمر الآمر يجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعلية، وبعبارة أخرى كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم

شرطه لكان جائزا وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مئونة برهان.

و قد عرفت سابقا[١] أن داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جدا حقيقة، بل قد يكون صوريا امتحانا وربما يكون غير ذلك).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأنّ المنشأ بغير داعي البعث الجدّي ليس أمرا حقيقة، فلا يصح جعل عنوان البحث في قولهم: ـ «هل يجوز أمر الآمر ...» ـ هو الأمر المنشأ بغير داعي البعث الجدّي؟

ج: **أجاب المصنف**: بأنّ هذا الاشكال غير تام، لأنّ الأمر ـ وإن كان كذلك ـ إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه توسعا لا بأس به إذا قامت قرينة على أنّ إنشاء الأمر بداعي آخر غير البعث الجدّي.

ويمكن التصالح بين القائل بالجواز، والقائل بعدمه؛ بأن يكون مراد الأول: هو الأمر الإنشائي، ومراد الثاني: هو الأمر الفعلي؛ لأنّه لا مانع من الإنشاء مع فقدان الشرط في الأمر الإنشائي، ولا يجوز الأمر الفعلي مع فقد شرط فعليته، فيرتفع النزاع، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ومنع كونه أمرا إذا لم يكن بداعي البعث جدا واقعا وإن كان في محله، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنّه بداع آخر غير البعث توسعا مما لا بأس به أصلا كما لا يخفى.

و قد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين فتأمل جيدا).

---

(١) في المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الأول.

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

لا يجوز الأمر الفعلي مع العلم بانتفاء شرط الفعلية، ويجوز الأمر الإنشائي مع العلم بانتفاء شرط فعليته.

الفصل السابع: الحق أنّ الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد

الفصل السابع: الحق أنّ الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد لا يعني تعلقهما بالموجودات الخارجية، بداهة أن الموجود الخارجي مسقط للأمر، فلا يعقل أن يتعلق به الأمر.

كما أنّ مراد القائلين بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع: ليس تعلقهما بالطبائع الصرفة من حيث هي، مقابل الطبائع من حيث الوجود، لأنّ الطبائع مع غض النظر عن وجودها غير قابلة لتوجيه الطلب إليها، فالمراد من الطبائع في المقام هو الطبائع من حيث مطلق الوجود مع قطع النظر عن ضم الخصوصيات الخارجية إليها، فمنشأ النزاع في هذا البحث هو إنّ الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها في الخارج، أو تتعلق بالأفراد أي بالطبائع مع المشخصات المقوّمة للمطلوب؟ فالكلام في دخل تلك المشخصات وعدمه في متعلق الطلب.

س: ما هو دليل المصنف على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع؟

ج: **حاصل الدليل**: لو راجعنا الوجدان لوجدنا أنّه لا غرض لنا في مطلوباتنا إلّا نفس الطبائع فلو قال: جئني برجل، نجد المطلوب هو طبيعة الرجل دون التوجه الى الخصوصيات الفردية المشتركة كزيد الرجل وعمر والرجل، فضلا عن الخصوصيات الفردية المتباينة، كزيد الجالس وعمر القائم.

فالوجدان حاكم بأنّ المطلوب هو نفس وجود الطبيعة لا أنّها مع الخصوصيات الفردية ولا أنّها من حيث هي هي، لأنّ الطبيعة من حيث هي هي ليست إلّا هي لا مطلوبة لا محبوبة ولا مبغوضة، وبهذا يتضح بطلان توهم تعلق الأوامر والنواهي بها من حيث هي هي، لما تبيّن من أنّها من حيث هي هي غير قابلة لتعلق الطلب بها، ولا

يترتب عليها أثر؛ لوضوح أنّ المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام مترتبة على وجودات الطبائع وليس على نفسها من حيث هي، **وهذا ما ذكره بقوله: (وفي مراجعة الوجدان** للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك حيث يرى إذا راجعه أنّه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطبائع ولا نظر له إلّا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية وأنّ نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية، فانقدح بذلك أنّ المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنّها بوجودها السعي بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود متعلقة للطلب لا أنّها بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم فإنّها كذلك ليست إلا هي).

ثم استدرك المصنف على عدم صحة تعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي هي، من أنّ الطلب لا يصح أن يتعلق بالطبيعة من حيث هي، لكن يصح أن يتعلق بها الأمر؛ لوضوح أنّ الأمر هو طلب الإيجاد، ولا إشكال في صحة تعلق طلب الإيجاد بنفس الماهية المجردة عن الوجود. بخلاف الطلب؛ فإنّ الإيجاد ليس داخلا في مفهومه ـ الطلب ـ كما هو داخل في مفهوم الأمر، فلا يصح تعلق الطلب بنفس الماهية، **وهذا ما ذكره بقوله: (نعم** هي كذلك تكون متعلقة للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم).

س: ما هو قول صاحب الفصول بأنّ تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة يلزم أحد محذورين عقليين؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصله**: أنّ القول بتعلق الطلب بالطبيعة الموجودة يلزم أحد محذورين عقليين على سبيل مانعة الخلو، لأنّ عروض الطلب إن كان قبل الوجود لزم عروض العارض بدون المعروض، وإن كان بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل مثال ذلك: إنّه لو قال المولى لعبده اسقني وقلنا بأنّ متعلق الطلب الوجود الخارجي وكان مرجعه الى إنّي اريد منك

السقاية الموجودة فهو تحصيل للحاصل، وإن كان مرجعه الى أنّي اريد منك السقاية المعدومة، فهو من قبيل وجود العارض بدون معروض، وكلاهما ممتنعان؟

وأجاب المصنف: بأنّ المراد بتعلق الأمر والطلب بالوجود: ليس تعلقهما بوجود الطبيعة الموجودة في الخارج لكي يلزم طلب الحاصل، بل المراد تعلقهما بإيجاد الطبيعة، حيث أنّ المولى يتصور الطبيعة المحصلة لغرضه، ثم يطلب إيجادها على الوجه المحصل لغرضه، فلا يلزم طلب الحاصل.

وقد جعل صاحب الفصول وجود الطبيعة غاية لطلبها؛ لكي يلزم طلب الحاصل، لكنّه تكلف محض؛ لأنّ الطبيعة من حيث هي هي غير قابلة للطلب، كما تقدم، فلا فرق في البطلان بين تعلق الأمر والطلب بالطبيعة الموجودة أو بنفسها، وجعل الوجود غاية لطلبها، **وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى** أنّ كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب إنّما يكون بمعنى أنّ الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة وإفاضته لا أنّه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية لطلبها).

س: هل يختلف متعلق الأوامر والنواهي بين أصالة الوجود أو أصالة الماهية؟

ج: إنّ ما تقدم من المصنف من تعلق الطلب بالطبيعة من حيث الوجود؛ لا بها من حيث هي هي ظاهر على القول بأصالة الوجود، وأما على القول بأصالة الماهية، فالمطلوب جعل الطبيعة من الأعيان الخارجية.

والفرق بين القولين: أنّ المراد بأصالة الوجود هو: كون الأصل في التحقق هو الوجود أي: أنّ المجعول بالجعل البسيط أولا وبالذات هو الوجود والماهية مجعولة بتبعه، فهي أمر اعتباري بالنسبة إلى الوجود.

أمّا المراد بأصالة الماهية، فهو: أنّ الأصل في التحقق هي الماهية؛ بمعنى: أنّ المجعول بالجعل البسيط أولا وبالذات هي الماهية، والوجود مجعول بتبع جعلها.

وإذا تبيّن الفرق فنقول: إنّ الطبيعة بما هي هي كما تقدم لا تعقل أن يتعلق بها الطلب ولو بجعل الوجود أو الترك غاية له، وذلك لما هو معلوم من أنّها بما هي هي ليست إلّا هي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة، بل لا بد في تعلقه بها من لحاظ الوجود، فيتعلق الطلب به ـ الوجود ـ أو لحاظ العدم، فيتعلق الطلب بالترك ـ هذا بناء على أصالة الوجود وأنّه الأمر الأصيل المتحقق في الخارج وأنّ الماهية أمر اعتباري محض، وإمّا بناء على أصالة الماهية وأنّها الأمر الأصيل المتحقق في الخارج وأنّ الوجود أمر اعتباري محض، فالطلب أيضا لا يتعلق بالطبيعة بما هي هي، بل بالطبيعة الخارجية أي ليجعلها المكلف من الخارجيات والأعيان الثابتات والحاصل: إنّ القول بتعلق الطلب بالطبيعة لتوجد مما لا وجه له، إمّا بناء على أصالة الوجود، فلتعلقه بوجود الطبيعة لا بالطبيعة لتوجد، وإمّا بناء على أصالة الماهية فلتعلقه بالماهية الخارجية أي ليجعلها المكلف من الخارجيات لا بالطبيعة لتوجد أو تترك، **وهذا ما ذكره بقوله:** (عرفت أنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلّا هي لا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك وأنّه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه هذا بناء على أصالة الوجود.

وأمّا بناء على أصالة الماهية فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضا، بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات لا بوجودها، كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود، وكيف كان فيلاحظ الآمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن).

خلاصة رأي المصنف ﰀ:

تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع.

الفصل الثامن: إذا نسخ الوجوب

الفصل الثامن: إذا نسخ الوجوب

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: **محل النزاع**: إذا نسخ الوجوب، فهل الباقي هو الجواز بالمعنى الأعم، أو بالمعنى الأخص في مقام الإثبات، لأجل دلالة الدليل الناسخ أو المنسوخ أو غيرهما على الجواز بالمعنى الأخص، وليس بقاؤه في مقام الثبوت والواقع، لأنّ الواقع لا يخلو عن حكم من الأحكام؟

ذهب جماعة إلى بقاء الجواز بالمعنى الأعم ـ أي الإذن في الفعل المشترك بين الأحكام الأربعة دون الحرمة ـ والمصنف لم يرتض ذلك، وقال: إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ ولا لغيرهما على بقاء الجواز، لا بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص.

أمّا عدم دلالة دليل الناسخ، فلأنّه يقتضي رفع الحكم الثابت وهو الوجوب فقط؛ من دون تعرض إلى حال الجواز وغيره، وأمّا عدم دلالة دليل المنسوخ: فلأنّه يدل على الوجوب فقط، وهو بسيط عند المصنف، والمفروض: ارتفاعه بالنسخ.

وأمّا عدم دلالتهما على ثبوت غير الجواز من الأحكام الباقية، فلأنّ تلك الأحكام وإن كان كل واحد منها يمكن ثبوته للمورد؛ إلّا أنّ كل من دليلي الناسخ أو المنسوخ لا يدل بإحدى الدلالات على تعيين خصوص واحد منها، وعليه لا محالة لتعيين واحد من تلك الأحكام الباقية للمورد من دليل آخر؛ غير دليلي الناسخ والمنسوخ، **وهذا ما ذكره بقوله: (إذا نسخ الوجوب**، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام،

ضرورة أنّ ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر).

س: ما هو جواب المصنف على ما قال بإستصحاب الجواز لليقين به قبل النسخ والشك فيه بعده؟

ج: قال المصنف بعدم إمكان جريان الإستصحاب، لأنّه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وضابطه: الشك في بقاء الكلي الموجود في ضمن فرد؛ لأجل الشك في حدوث فرد آخر منه مقارنا لإرتفاع الفرد السابق.

نعم يجري الإستصحاب في حالة كون الفرد اللاحق من مراتب الفرد السابق كالسواد الضعيف، بالنسبة إلى السواد الشديد، فإذا شك في بقاء كلي السواد في ضمن السواد الضعيف ـ بعد العلم بارتفاع السواد ـ الشديد يجري الاستصحاب، ولكنّ الأحكام ليست كذلك، بل هي متغايرة عرفا، وأنّ التضاد عقلا وعرفا مختص بغير الوجوب والاستحباب، وأما هما: فتضادهما يكون بنظر العرف فقط، وأمّا بنظر العقل فلا تضاد بينهما، إنّما هما متفاوتان بالمرتبة، وأنّ الوجوب هو المرتبة الشديدة من الطلب، والاستحباب مرتبة ضعيفة منه، لكن لمّا كانا بنظر العرف متضادين، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه؛ ضرورة: أنّ صدق الشك في البقاء منوط بنظر العرف، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنا لارتفاع فرده الآخر وقد حققنا في محله[1] أنّه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عدّ عرفا لو كان أنّه باق لا أنّه أمر

(١) في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

حادث غيره، ومن المعلوم أنّ كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلا وعرفا من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب، فإنّه وإنّ كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا إلّا أنّهما متباينان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

عدم الدليل على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

الفصل التاسع: في الوجوب التخييري

التفسيرات في تصوير الوجوب التخييري

التخيير بين الأقل والأكثر

الفصل التاسع: في الوجوب التخييري

س: ما هو الإشكال في تصوير الوجوب التخييري في مقام الثبوت؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: قبل بيان الإشكال ينبغي القول: أنهّ لا إشكال في وقوع التخيير في الشرعيات والعرفيات، وإنّما البحث في تصويره في مقام الثبوت، إذ يستشكل في الوجوب التخييري، بأنّ الوجوب التخييري يتنافي مع حقيقة الوجوب، لأنّ أساس الوجوب هو عدم جواز ترك متعلقه، أمّا الوجوب التخييري فإنّه يجوز ترك متعلقه.

وأجاب المصنف عن هذا الإشكال: بأنّ الوجوب التخييري نحو من الوجوب تترتب عليه آثاره؛ من الثواب على فعل أحدهما، والعقاب على تركهما معا، وعدم جواز ترك جميع الأطراف، كما سيأتي.

س: ما هي التفسيرات المذكورة في تصوير الوجوب التخييري؟ وما هو مختار المصنف؟

ج: **التفسير الأول**: ما لا يجوز تركه إلّا الى بدل، فكل من البدل والمبدل عنه طرفا الواجب التخييري، والواجب أحدهما.

التفسير الثاني: الواجب التخييري هو كون الواجب واحداً من الخصال الغير المعيّنة، لا بمعنى عدم دخل الخصوصية المشخصة المساوق مع الإطلاق.

التفسير الثالث: متعلق الوجوب في التخييري جميع الخصال، ولكن عند الإتيان بأحد تلك الخصال يسقط الوجوب عن الباقي، نظير سقوط القراءة عن المأموم عند قراءة الإمام.

التفسير الرابع: إنّ متعلق الوجوب في التخييري الواحد المعيّن عند اللهّ تعالى الذي يختاره المكلف في علمه تعالى، وهذا أوهن التفاسير، حيث نقل عن المعتزلة والأشاعرة تبرئهما منه، لأنّ فيه وجوها من الإشكال: أهمها: أنّه يستلزم كون الواجب على كل مكلف يختلف عمّا هو الواجب لغيره.

التفسير الخامس الذي اختاره المصنف هو: إنّ للواجب التخييري –ثبوتاً ـ تصويرين:

التصوير الأول: أن يكون هناك ملاك واحد وغرض واحد قائم بأحد الطرفين أو الأطراف بنحو يكون كل طرف محصّلًا لذلك الغرض ويسقط الأمر لامحالة بحصول الغرض، وفي هذا الغرض يكون الواجب هو الجامع بين الخصال المؤثر كل واحد منها في ذلك الغرض، فحاله حال التخيير العقلي، والفرق هو إنّ الجامع في التخيير العقلي يكون معلوماً وهو الكلي الطبيعي الذي يحكم العقل بالتخيير بالنسبة الى مصاديقه، أمّا الجامع فيما نحن فيه لم يكن ذلك الجامع معلوماً للمكلف، لكنّه غير ضائر بالنسبة الى كيفية تعلق الحكم، واستدل له بالقاعدة العقلية وهي استحالة صدور الواحد من المتعدد التي تقتضي أنّه لو كان هناك أثر واحد، فلا بد وأن يكون المؤثر واحداً لاستحالة تأثير المتعدد في الواحد للسنخية بين الأثر والمؤثر، وإلّا لزم صدور كل شيء عن كل شيء، وإذا فرض تعدد المؤثر بحسب الظاهر لا بد من افتراض جامع كلي لتلك المؤثرات بحيث يكون هو المؤثر الحقيقي، وهذه الأشياء مصاديق له، وعليه نقول: فيما نحن فيه إنّ الواجب هو الجامع بين الخصال وإن لم نكن نعرفه وهو متعلق الخطاب في الحقيقة وهذه الخصال مصاديق له.

التصوير الثاني للواجب التخييري: أن لا يكون هناك غرض واحد قائم بالجامع للأطراف، بل توجد أغراض متعددة، وإنّ لكل طرف غرض قائم به، لكن بحصول غرض في ضمن إتيان طرف يسقط التكليف عن بقية الأطراف لعدم إمكان استيفاء

الأغراض القائمة بها، فيكون كل طرف واجباً بنحو خاص من الوجوب وله آثاره الخاصة يتميز بها عن الواجبات العينية، وتلك الآثار والخصوصيات هي: سقوط أمر بقية الأطراف بإتيان طرف منها، وعدم جواز ترك طرف منها إلّا في فرض الإتيان بالطرف الآخر، يثاب على ما أتى به ولا يعاقب إلّا في صورة ترك الجميع، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**إذا تعلق الأمر** بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدل أو وجوب الواحد لا بعينه أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما أو وجوب المعين عند الله أقوال.

والتحقيق أن يقال: أنّه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنّ هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الإثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين لا عتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول.

وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الإثنين وإن كان بملاك أنّه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر وترتب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما).

س: ما هي مناقشة المصنف للأقوال المتقدمة؟

ج: أمّا مناقشة القولين الأولين ـ الأول: «وجوب كل واحد على التخيير» والثاني: «وجوب الواحد لا بعينه» -فحاصلها: إنّ أمرهما يدور بين احتمالين:

الأول: أن يكون الغرض الداعي الى الطلب قائماً بمصداق ـ الواحد لا بعينه ـ.

والاحتمال الثاني: أن يكون قائماً بمفهومه.

وكل منهما غير ممكن.

أمّا الأول: فكل ما يأتي به هو متعيّن، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا يمكن الإتيان بمصداق الواحد لا بعينه.

وأمّا الثاني: فلانّ المفهوم موجود ذهني لا يتعلق التكليف به، لأنّ التكليف يكون منوطاً بالغرض والملاك وهما قائمان بالوجود الخارجي، **وهذا ما ذكره بقوله: (فلا وجه** في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما، كما هو واضح).

ثم أنّ المصنف حاول توجيه التفسيرين المذكورين بما حاصله: أن يكون مراد القائل بهما التخيير العقلي الذي ذكر في التصوير الأول من أنّ الواجب هو الجامع بين الطرفين وإن كان ذلك على خلاف الظاهر من عبارتهما، **وهذا ما ذكره بقوله:** (إلّا أن يرجع الى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول من أنّ الواجب هو الواحد الجامع بينهما).

أما مناقشة التفسير الرابع ـ «وجوب المعين عند الله» ـ فحاصلها: في فرض وفاء كل منهما بالغرض يكون تعيين أحدهما للوجوب ترجيحاً بلا مرجح، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولا أحدهما معيناً** مع كون كل منهما مثل الآخر في أنّه وافٍ بالغرض).

أما مناقشة التفسير الثالث ـ «وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما» ـ **فهي:** إمّا أن يكون الغرض القائم بكل منهما يمكن الاستيفاء وإمّا أن لا يمكن استيفاء الغرض من كل منهما، فعلى الفرض الأول لاوجه لسقوط أمر أحدهما بفعل الآخر، لأنّ لكل منهما غرض لازم الاستيفاء، وفي الفرض الثاني لاوجه لإيجابهما معاً تعييناً مع عدم إمكان استيفاء غرض الجميع، إلّا أن يوجّهه بأنّ كلّا الواجبين يكون واجباً مشروطاً بترك الآخر، لا مطلقاً، **وهذا ما ذكره بقوله: (ولا كل** واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفائه ما في كل منهما من الغرض وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه فتدبّر).

التخيير بين الأقل والأكثر

س: ما هو الإشكال على التخيير بين الأقل والأكثر؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **الإشكال** هو استحالة التخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنّ الغرض إن كان يحصل بالأقل: فلا معنى للإمتثال بالأكثر أصلا؛ لسقوط الأمر بعد حصول الغرض بالأقل بمجرد الإتيان به.

وإن كان لا يحصل الغرض بالأقل: فلا مجال أن يجعل طرفا للتخيير، والاكتفاء به في مقام الامتثال.

وأجاب المصنف على هذا الإشكال بما حاصله: إنّ التخيير بين الأقل والأكثر يرجع إلى التخيير بين المتباينين؛ لما تقدم من التباين بين الماهية بشرط لا، والماهية بشرط شيء؛ فلا يمتنع التخيير بين الأقل والأكثر، لأنّ الغرض يحصل بالأقل إذا وجد بحدّه، ولا يكون محصلا للغرض إذا وجد في ضمن الأكثر، وإنّ المحصّل هو الأكثر، وعليه يمكن التخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنّ كلا منهما محصّل للغرض، ولا مرجّح لتعيين أحدهما على الآخر، فإذا أمر المولى برسم خط طويل دفعة بلا تخلل السكون، فلا يحصل غرض المولى بالخط القصير المتحقق في ضمنه وإن فرض حصوله به إذا رسّم بحدّه، ومع حصول الغرض بالأكثر، كيف يجوز تخصيص الوجوب بما لا يعم الأكثر؟ وهو الأقل، وعلى هذا يكون الأكثر عدلا للواجب التخييري. وحينئذ فإنّ فرض دخل الأكثر في الغرض ـ بمكان من الإمكان، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ربما يقال: بأنّه محال فإنّ الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ولو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائدا على الواجب، لكنّه ليس كذلك فإنّه إذا فرض أنّ المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى أنّ يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان

وافيا به أيضا، فلا محيص عن التخيير بينهما إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فإنّ الأكثر بحده يكون مثله على الفرض مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بما له من الحد لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان).

س: ما هو الإشكال على الجواب المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ ما ذكر في الجواب المتقدم يتم في الصورة التي لا يكون للأقل وجود مستقل لو وجد الأكثر، كالخط الطويل والخط القصير؛ حيث لا وجود للخط القصير مستقل عند وجود الخط الطويل، من قبيل إيجاد خط عشر سنتيمترات دفعة واحدة أو إيجاد خط عشرين سنتي متراً كذلك، أو طعام عشرين مسكينا دفعة أوعشر مساكين كذلك، وأما لو كان للأقل وجود مستقل مع وجود الأكثر، فلا يمكن التخيير بينهما، لأنّ المفروض حصول الغرض عند وجود الأقل بحدّه، فيكون الزائد لغواً، نظير التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث، **وهذا ما ذكره بقوله:** (هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين، لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه فإنّ الأقل قد وجد بحده وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله فيكون زائدا على الواجب لا من أجزائه).

وأجاب المصنف: لا فرق في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر بين الصورتين بالنحو الذي ذكرناه، لأنّ صحة التخيير وعدم صحته يدوران مدار الغرض، فإذا كان الغرض قائماً بالأقل بشرط لا عن الزائد بنحو لو أضيف اليه شيء لم يحصل ذلك الغرض، وإذا كان قائماً بالأقل بشرط شيء أي إضافة الزائد اليه، فلو لم يضفه اليه، لم حصل الغرض المطلوب سواءً حصل دفعة أو تدريجاً، فالزائد لا يكون لغواً، بل جزءاً

للواجب والتخيير بينهما معقولًا، إمّا على التخيير العقلي بأن يكون غرض واحد قائم بالجامع بينهما، وإمّا على التخيير الشرعي بأن يكون لكلّ من الأقل والأكثر غرض غير الغرض الآخر، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**قلت:** لا يكاد يختلف الحال بذاك فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر وإنّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتبا على الأكثر بالتمام.

وبالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد وتخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان على ما عرفت).

ثم استدرك المصنف حالة قيام الغرض على الأقل وحده سواء انضم اليه شيء أم لا، فهو بخصوصه يكون واجباً والزائد عليه يكون محكوماً بحكم آخر، فقد يكون مستحباً كتكرار ذكر السجود والركوع وقد يكون مكروهاً أو حراماً كالقران بين السورتين في الفريضة، فإنّ الزائد يكون حراماً أو مكروهاً على القولين في القران، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**نعم لو كان الغرض** مترتبا على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحبا كان أو غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف ما يلي:

١ ـ التخيير بين المتباينين: هو أن الواجب هو الجامع بين الشيئين، فيكون التخيير بين أفراده عقليا لا شرعيا.

٢ ـ إمكان التخيير بين الأقل والأكثر، والواجب هو الجامع بينهما، فيكون التخيير عقليا كالتخيير بين المتباينين إن كان هناك غرض واحد يترتب على كل واحد من الأقل والأكثر.

و أما لو كان هناك غرضان: لكان التخيير بينهما شرعيا؛ على ما تقدم في التخيير بين المتباينين.

الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي

الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي

س: ما هو تعريف الواجب الكفائي؟ وكيف يعلم بالكفائية؟

ج: **للواجب الكفائي تعاريف عديدة**، نكتفي بذكر بعضها مراعاة للاختصار.

الأول: إذا فعل بعض سقط عن الباقين.

الثاني: ما قصد به الشارع إدخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين، فلم يقصد تعيين عين فاعله.

الثالث: ما وجب لمصلحة ولطف يحصل للمكلفين كافة بفعل أيّهم كان.

ويعلم بكفائية الواجب مما يلي:

الأول: عدم قابلية الفعل للتكرار، مثل قتل مهدور الدم.

الثاني: حصول الغرض بفعل البعض، كما لو قال: «اسقوني ماء»، فسقاه أحدهم، فحصل به الغرض وهو ارتفاع العطش ـ فسقط به الأمر عن الباقين.

الثالث: الأدلة الشرعية كالإجماع ونحوه؛ كما قام على كفاية الصلاة على الميت إذا صلى عليه واحد من المكلفين. وهو يكشف عن تحقق الغرض بمجرد تحقق الفعل وصدوره عن أحدهم بشكل صحيح.

ومن أحكام الواجب الكفائي: أنّه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم، ولو أتى به الجميع يعدّ الجميع ممتثلا ومستحقا للثواب.

وقد استشكل في تصوير الواجب الكفائي: بأنّ الواجب هو ما في فعله ثواب وفي تركه عقاب، لكن عقاب الكل في الواجب الكفائي عند ترك الجميع ينافي سقوطه بفعل البعض، لأنّ لازم سقوطه بفعل البعض كونه متوجه إلى البعض وليس إلى الكل،

ولازم عقاب الجميع: هو توجه التكليف إلى كل واحد منهم، وليس إلى البعض، والتنافي بين اللازمين ظاهر.

وقد أجابوا هذا الإشكال: بأنّ المطلوب في الكفائي هو صرف الوجود الصادق على الكلي والجزئي؛ بخلاف العيني الذي يكون صدور الفعل عن مكلف خاص بنفسه وشخصه مطلوبا، والغرض من الواجب الكفائي واحد يحصل بفعل أحد المكلفين؛ بخلافه في الواجب العيني، ولازم هذا الفرق أنّه إذا بادر أحد المكلفين إلى الإمتثال سقط عن الباقين في الكفائي دون العيني، **وهذا ما ذكره بقوله:** (**والتحقيق:** أنّه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لأنّه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض.

كما أنّ الظاهر هو إمتثال الجميع لو أتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة وسقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ أن الوجوب الكفائي سنخ من الوجوب.

٢ ـ يتوجه إلى كل واحد من المكلفين، ويسقط بفعل البعض لحصول الغرض به.

٣ ـ لو أخلّ بامتثاله الجميع لعوقبوا على تركه جميعا.

٤ ـ لو أتى به الجميع دفعة لكان الجميع مستحقا للثواب.

الفصل الحادي عشر: في الواجب المؤقت

الفصل الحادي عشر: في الواجب المؤقت

س: ما هو محل الكلام في الواجب المؤقت؟

ج: **ينقسم الواجب** ـ لو كان الزمان قيدا له ـ إلى المؤقت والمطلق، أي: غير المؤقت، والمؤقت هو ما يكون للوقت والزمان دخل في مصلحته، وهو على قسمين: المضيق وهو ما كان الوقت بقدر الواجب كالصوم، والموسع وهو ما كان الوقت أوسع من الواجب كالصلوات اليومية، فيجوز للمكلف أن يأتي بصلاة الظهر في أول الوقت أو في وسطه أو في آخر الوقت، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب، إلّا أنّه تارة مما له دخل فيه شرعا، فيكون مؤقتا وأخرى لا دخل له فيه أصلا، فهو غير مؤقت والمؤقت إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإمّا أن يكون أوسع منه فموسع).

س: ما هو الإشكال على الواجب الموسع؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: **حاصل الإشكال:** إنّ التخيير بين الأفراد الطولية شرعي؛ وبيانه: حيث امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسع، لأوسعيته من الواجب، فلا بد أن يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكل جزء من أجزاء ذلك الزمان على نحو البدل، فالمراد من قوله تعالى: (أقم الصّلاة لدلوك الشّمس إلى غسق الليل) مثل ما يقال: صلّ في الآن الأول، وفي الآن الثاني، أو في الآن الثالث إلى آخر آنات الزمان، فيكون ذكر الزمان الوسيع بمنزلة التخيير الشرعي بين الأفراد الطولية التدريجية التي يمكن وقوعها فيه،

كما في أطعم أو صم أو أعتق في كفارة الإفطار، فيكون التخيير بين أفراد الموسع الطولية شرعيا؟

وأجاب المصنف: إنّ الغرض القائم بطبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين حدي الزمان التي لها أفراد طولية بلحاظ آنات الزمان نسبتها معها نسبة الكلي والجزئي، وكذلك لها أفراد عرضية بلحاظ نقاط الأرض، ونسبتها معها أيضا نسبة الكلي والجزئي، فكما يكون المكلف مخيّر عقلا بين أفرادها العرضية كما هو واضح، كذلك مخيّر عقلا بين أفرادها الطولية، لأنّ الأمر بالأشياء أو بالشيئين إذا كان بملاك واحد كان التخيير بينها عقليا، لأنّ الغرض قائم بالجامع الذي ينطبق على أفراده عقليا، والواجب المؤقت من هذا القبيل، فلا مجال للتخيير الشرعي الذي مناطه تعدد الغرض؛ لأنّه لم يحرز تعدد الغرض بحسب الآنات المتوالية، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ولا يذهب عليك أنّ الموسع كلي كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقليا.

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعيا، ضرورة أنّ نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بإستحالة الواجب الموسع، لأنّ تشريع الواجب الموسع يستلزم اجتماع النقيضين، لأنّ جواز ترك الواجب في بعض قطعات الزمان ينافي الوجوب الذي هو عدم جواز الترك، ومن الواضح أنّ جواز الترك وعدم جوازه متناقضان، واستحالة اللازم وبطلانه يكفي في بطلان الملزوم؟

ج: التوهم باطل، لأنّ الواجب الموسع وقع في الشرع، ومن البديهي: أنّ وقوع شيء دليل على إمكانه، مضافا: إلى أنّ جواز الترك لا ينافي الوجوب إذا كان مع بدل، كالوجوب التخييري، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ووقوع الموسع فضلا عن إمكانه مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات).

س: هل لدليل المؤقت دلالة على أنّ من تركه في الوقت لعذر أو لغيره يجب إتيانه في خارج الوقت أم لا؟

ج: **ظاهر المصنف التفصيل** بين ما كان التوقيت بدليل متصل ـ فلا يدل دليل التوقيت على الوجوب خارج الوقت ـ كما لو قال: صم يوم الخميس، فهو يفيد طلب المقيد من دون دلالة فيه على وحدة المطلوب ولا تعدده، فبعد الوقت يجري الأصل وهي البراءة.

وأمّا إذا كان التوقيت بدليل منفصل: كما لو قال: صم ثم يقول صم يوم الخميس، ففيه صور أربع:

١ ـ **إطلاق كلّ من دليلي الواجب والتقييد،** فيؤخذ بدليل التقييد لحكومته على إطلاق دليل الواجب، فيقتضي عدم الوجوب بعد الوقت، ويكون من باب وحدة المطلوب.

٢ ـ **عدم إطلاق دليليهما،** والمرجع في هذه الصورة أصالة البراءة عن وجوب القضاء في خارج الوقت.

٣ ـ إطلاق دليل الواجب دون دليل التوقيت.

٤ ـ عكس الصورة الثالثة، بأن كان دليل التوقيت مطلقا، ودليل الواجب مهملا، ومرجع هاتين الصورتين هو الإطلاق، ففي الأولى: يحكم بالوجوب بعد خروج الوقت، وفي الثانية: بعدم الوجوب بعده؛ لأنّ إطلاق دليل التوقيت يقتضي انتفاء المصلحة بعد الوقت، فلا موجب لوجوبه بعد الوقت، **وهذا ما ذكره بقوله:** (ثم إنّه لا دلالة للأمر بالمؤقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون

التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوبا في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب إلّا أنّه لا بد في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولا يكفي الدليل على الوقت إلّا فيما عرفت، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بجريان الاستصحاب بتقريب: أنّ وجوب صلاة الظهر مثلا كان قبل غروب الشمس معلوما، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمي يثبت وجوبها بعد الوقت، ومعه لا تجري البراءة لحكومته عليها؟

ج: **حاصل الجواب**: لا يمكن جريان الاستصحاب هنا، وذلك لانتفاء الموضوع وهو الوجوب المقيد بالوقت، لأنّ من شرائط الاستصحاب هو إحراز بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب مع الشك في بقائه فضلا عن العلم بانتفائه، **وهذا ما ذكره بقوله**: (ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت جيدا).

خلاصة رأي المصنف قدس سره:

١ ـ إمكان الواجب الموسع.

٢ ـ التخيير بين الأفراد الطولية عقلي.

٣ ـ لا دلالة للأمر بالمؤقت على الأمر به في خارج الوقت، إلّا في صورة كون دليل التوقيت منفصلا، وكان لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت.

الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر

الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر

س: ما هو محل النزاع في بحث الأمر بالأمر؟

ج: **محل النزاع**: إذا أمر المولى عبده زيدا بأن يأمر عمروا بشيء؛ كالصلاة مثلا، فهل يكون عمرو مأمورا للمولى ـ فلو خالف عدّ عاصيا لأمره، فيكون الأمر بالأمر بشيء أمرا به ـ أم لا؟ قولان: نسب الأول-يكون الأمر بالشيء أمرا-إلى بعض المتأخرين. والثاني-لا يكون الأمر بالشيء أمرا -إلى بعض المحققين.

س: ما هو مختار المصنف؟ وما هي ثمرة البحث في المقام؟

ج: **مختار المصنف التفصيل في مقام الثبوت**، وعدم تعيين أحد المحتملات في مقام الإثبات. ولكي يتضح المطلوب لا بد من مقدمة، وهي: أنّ أمر المولى يمكن أن يتصور ـ بلحاظ الغرض ـ على أقسام:

الأول: أن يكون الغرض حصول ذلك الشيء في الخارج، وكان غرضه من التوسيط هو مجرد تبليغ أمره إلى الشخص الثالث.

الثاني: يكون الغرض متعلقا بصرف أمر الواسطة؛ من دون تعلقه بحصول ذلك الشيء، كما لو أنّ المولى يريد امتحان الواسطة أنّه هل يطيع ويبلغ الأمر إلى الثالث أم لا؟

الثالث: أن يكون الغرض قد تعلق بحصول ذلك الشيء؛ لكن بعد تعلق أمر الواسطة به، بحيث يكون أمر الواسطة من قبيل شرط الوجوب.

إذا تبيّنت هذه المقدمة، نقول: إنّ الأمر بالأمر بشيء أمر به في الصورة الأولى، كما هو واضح، ولا يكون أمرا به في الصورة الثانية والثالثة.

وأمّا عدم كون الأمر الأول أمرا بذلك الشيء في الصورة الثانية فهو واضح؛ لأنّ غرض المولى لا يتعلق بفعل ذلك الشيء أصلا، لأنّ تمام موضوع غرض المولى هو نفس أمر الغير به، وأمّا عدم كونه أمرا به في الصورة الثالثة: فلأنّه مأمور به بشرط أمر الواسطة به وليس مطلقا.

إذن التفصيل هو أنّ الأمر بالأمر بشيء أمر به إذا تعلق الغرض بحصول ذلك الشيء وليس أمرا به إذا لم يكن كذلك. هذا في مقام الثبوت.

أمّا في مقام الإثبات: فلا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمرا به، بمعنى لا دلالة على تعيين أحد الإحتمالين المذكورين، فلا بدّ من قرينة خارجية عليه، هذا هو رأي المصنف ﭜ.

أمّا ثمرة البحث فتظهر في مشروعية عبادة الصبي بمجرد ما ورد في بعض الروايات من قوله: «مروا صبيانكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين» فعلى الأول: تثبت مشروعية عبادة الصبي، **وهذا ما ذكره بقوله**: (الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلّا تبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي، وأمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمرا بذلك الشيء كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك، أنّه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمرا به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه).

خلاصة رأي المصنف ﭜ:

التفصيل في مقام الثبوت وعدم الدليل على تعيين أحد القولين في مقام الإثبات.

الفصل الثالث عشر: في الأمر قبل إمتثال الأمر الأول

الفصل الثالث عشر: في الأمر قبل إمتثال الأمر الأول

س: ما هو محل النزاع في المقام؟

ج: لكي يتضح محل النزاع ينبغي تقديم مقدمة وهي: إذا ورد أمر بعد أمر آخر؛ فتارة: يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول، وأخرى: يكون قبل امتثاله.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: إنّ محل النزاع هو: ما إذا ورد الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول؛ كما لو قال: «أعتق رقبة» ثم ورد أمر آخر وقال: «أعتق رقبة» فيقع الكلام في الأمر الثاني هل أنّه تأسيس، لكي يجب عتق رقبتين امتثالا لأمرين، أم يكون تأكيدا للأمر الأول، فلا يجب إلّا عتق رقبة واحدة؟ وأمّا في صورة ورود الأمر الثاني بعد الامتثال للأمر الأول، فهو خارج عن محل النزاع؛ لأنّه يكون تأسيسا بلا شك.

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بوجود تنافي بين إطلاق المادة الظاهر في التأكيد، وإطلاق الهيئة الظاهر في التأسيس؛ وبيانه: إنّ إطلاق الهيئة ظاهر في التأسيس؛ لأنّه يكشف عن إرادة أخرى غير الإرادة المنكشفة بالأمر الأول، والتأسيس يقتضي امتثال آخر غير امتثال الأول، وعليه يكون إطلاق الهيئة منافيا لإطلاق المادة الظاهر في التأكيد؟

ج: **حاصل الجواب**: إنّ هناك قرينة نوعية على التأكيد؛ بحيث توجب رفع اليد عن ظهور إطلاق الهيئة في التأسيس، كما إذا كان الأمر مسبوقا بمثله ولم يذكر سبب أصلا؛ فإذا ورد: «أعتق رقبة» ثم ورد أيضا: «أعتق رقبة» أو ذكر سبب واحد لهما معا؛ كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة»، ففي هاتين الصورتين يكون الأمر الثاني مؤكدا للأول، لأنّه لو حمل على التأسيس لزم التصرف في اللفظ بتقييد المادة في الثاني بما يوجب تكثّرها لتغاير المادة في الأمر الأول؛ لئلّا يلزم اجتماع المثلين.

وهذا خلاف ما إذا حمل على التأكيد؛ فإنّه لا حاجة حينئذ إلى تصرف في اللفظ أصلا.

وأما لو ذكر سبب لأحدهما دون الآخر، فلابد من الحمل على التأسيس، ويجب التكرار، كما لو قال: «أعتق رقبة» ثم قال: «إذا أفطرت فأعتق رقبة»، وكذا إذا ذكر سببان كأن يقال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة»، فيجب التكرار؛ لأنّ تعدد السبب يقتضي التكرار.

ومما تقدم يتضح: أنّ في المقام صورا:

الصورة الأولى: أن لا يذكر سبب أصلا، والحكم فيها هو التأكيد.

الصورة الثانية: أن يذكر سبب واحد لهما معا، وحكمها التأكيد أيضا.

الصورة الثالثة: أن يذكر سبب لأحدهما دون الآخر، وحكمها التأسيس، ووجوب التكرار.

الصورة الرابعة: أن يذكر سببان كالظهار والإفطار لوجوب العتق، وحكمها التأسيس ووجوب التكرار أيضا، **وهذا ما ذكره بقوله**: (إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذاك الشيء أو تأكيد الأمر الأول، والبعث الحاصل به قضية إطلاق المادة هو التأكيد فإنّ الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون أن يجيء تقييد لها في البين ولو كان بمثل مرة أخرى كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفى، والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلّا أنّ الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد).

المصادر

* القرآن الكريم.

١. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، منشورات الرضي، بيدار، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ.ش.

٢. الاحتجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب (قرن ٦ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به، انتشارات أسوة.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم أبي محمد علي بن حزم الظاهري(ت ٤٥٦ هـ) .

٤. الإرشاد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفيّة الشيخ المفيد، قم ـ إيران.

٥. الإستبصار، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخراسانيّ. نشر دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ هـ.

٦. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، نشر دار الثقافة.

٧. الأمالي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، منشورات الأعلمي، بيروت ـ لبنان.
٨. الأمالي، محمد بن محمد بن النعمان العكبري المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: الحسين أستاذ ولي ـ علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.
٩. إيضاح الفوائد، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: عدّة من العلماء، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، ١٣٨٧ هـ.
١٠. بدائع الأفكار ، حبيب الله الرشتي ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١١. تجريد الاعتقاد (بشرح كشف المراد)، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الجهرودي القمّي (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد اللهّ نوراني، مكتبة المصطفوي، قم.
١٢. تشريح الأُصول، الشيخ مولى عليّ بن مولى فتح الله النهاوندي، دار الخلافة، طهران ـ إيران.
١٣. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمّد الشيرازي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨ هـ
١٤. التهذيب (تهذيب الأحكام)، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخراسانيّ، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠هـ.
١٥. ثواب الأعمال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاري، نشر مكتبة الصدوق، طهران وكتاب فروشي كتبي نجفي، قم ـ إيران.

١٦. جامع الأخبار ، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري (م القرن الرابع)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية.
١٧. حاشية شرح المطالع، علي بن محمّد الجرجاني(ت ٨١٢ هـ)، انتشارات كتبي نجفي.
١٨. حاشية فرائد الأصول، محمد كاظم الخراسانيّ،(ت ١٣٢٩ هـ)، منشورات بصيرتي، قم ـ إيران.
١٩. الخصال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ).
٢٠. خلاصة الأقوال في معرفة الرّجال، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي(ت ٧٢٦هـ)، تحقيق مؤسّسة نشر الفقاهة، الطبعة المحقّقة.
٢١. دعائم الإسلام، القاضي نعمان بن محمد التميمي المغربي(ت ٣٦٣ هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣م، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.
٢٢. ذخيرة المعاد، المولى محمد باقر السبزواري(ت ١٠٩٠ هـ)، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.
٢٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى(ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق أبو القاسم گرجى، جامعة طهران، طهران.
٢٤. رجال ابن الغضائري، مؤسّسة المعارف الإسلامية ، قم ـ إيران، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ـ ١٤١٩هـ.
٢٥. زبدة الأصول، الشيخ البهائي محمد بن حسين العاملي(ت ١٠٣١ هـ).

٢٦. السرائر، أبو عبد اللهّ محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي(ت ٥٩٨ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.

٢٧. شرح الارشاد، المقدس الاردبيلي، مؤسّسة المعارف الإسلامية ، قم ـ إيران، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ ـ ١٤١٩ هـ.

٢٨. شرح العضدي على مختصر المنتهى، عبد الرحمن بن أحمد العضدي، طبعة حسن حلمي، ١٣٠٧هـ..

٢٩. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيشابوري(ت ٢٦١ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

٣٠. عدة الأصول، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، طبعة بمبئي.

٣١. عقاب الأعمال ، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩١ هـ.

٣٢. علل الشرائع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ.

٣٣. عوائد الأيّام، المولى أحمد النراقيّ(ت ١٢٤٥هـ)، من منشورات مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة ، قم ـ إيران، ١٤١٧ هـ.

٣٤. عيون أخبار الرضاعليه السلام، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح السيّد مهدي الحسيني، انتشارات جهان، طهران.

٣٥. غوالي اللئالي: محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور(ت ٩٤٠ هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٣٦. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري(ت ١٢٨١ هـ)، نشر مطبوعات ديني، قم ـ إيران.

٣٧. الفصول الغرويّة: تأليف الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم(ت ١٢٥٠ هـ)، نشر دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ، قم ـ إيران.

٣٨. الفوائد المدنيّة، المولى محمد أمين الأسترآبادي (القرن ١٠ هـ)، نشر دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

٣٩. قوانين الأصول، الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمّي(ت ١٢٣١هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية.

٤٠. الكافي: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي(ت ٣٢٩ هـ)، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفّاري، الطبعة الثالثة ، نشر دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ.

٤١. كشف الغطاء، جعفر بن الشيخ خضر الجناجي النجفي الحلّي(ت ١٢٢٨ هـ)، نشر دار الكتب الإسلامية.

٤٢. كمال الدين: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، ، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي،١٣٩٠ هـ ، قم ـ إيران.

٤٣. مبادي الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي(ت ٧٢٦هـ).

٤٤. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي(ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، نشر مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان.

٤٥. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي أمين الإسلام (ت ٥٤٨ هـ)، انتشارات ناصر خسرو، طهران ـ إيران.

٤٦. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان ، ١٤٠٢ هـ.

٤٧. مجمع الفائدة والبرهان، أحمد بن محمد المحقّق الأردبيل(ت ٩٩٣ هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي والحاج شيخ علي پناه الإشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي الأصفهاني، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.

٤٨. المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي(ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)، تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسيني ، نشر دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الثانية.

٤٩. مدارك الأحكام، السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي(ت ١٠٠٩ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث فرع مشهد المقدّسة.

٥٠. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن عليّ العاملي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥) ، مؤسّسة المعارف الإسلامية ، قم إيران ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٣ ـ ١٤١٩ هـ.

٥١. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين المحدّث النوري(ت ١٣٢٠هـ)، ، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى.

٥٢. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٤٥ ـ ٥٠٥ هـ)، نشر دار الفكر ، بيروت ـ لبنان.

٥٣. مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد اللهّ الشيباني(ت ٢٤١ هـ)، الطبعة المحقّقة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٥٤. مشارق الشموس، آغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري(ت ١٠٩٩ هـ)، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.

٥٥. مصباح الفقيه،العلّامة الحاج آغا رضا الهمداني(ت ١٣٢٢هـ)، منشورات مكتبة الصدر، طهران ـ إيران.

٥٦. مطارح الأنظار، أبو القاسم الكلانتري، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.

٥٧. معالم الأصول (المعالم)، جمال الدين حسن بن زين الدين(ت ١٠١١هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقّال، نشر دار الحكمة، قم ـ إيران.

٥٨. معاني الأخبار، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تعليق: علي أكبر الغفّاري، نشر مكتبة الصدوق، طهران ـ إيران.

٥٩. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي البصري ، (ت ٤٣٦ هـ)، طبع دمشق ، ١٢٨٤ هـ.

٦٠. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣هـ). الطبعة الثالثة، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان ، ١٩٨٣ م

٦١. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد، منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٦٢. مفتاح العلوم، أبو يعقوب ـ يوسف السّكّاكي ، نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان.

٦٣. المقنع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، المكتبة الإسلامية ، طهران ـ إيران، عام ١٣٧٧ هـ.

٦٤. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخراسانيّ، دار الكتب الإسلاميّة.

٦٥. المناقب، رشيد الدين محمد بن علي بن شهرآشوب(ت ٥٨٨ هـ)، تصحيح: السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، انتشارات علّامة، قم ـ إيران.

٦٦. مناهج الأحكام والأصول، الفاضل النراقي، ط ، طهران ـ إيران.

٦٧. المناهل، السيد المجاهد، منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٦٨. المنخول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي(٤٤٥ ـ ٥٠٥ ه) ، ط . دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

٦٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمَّد بن محمّد المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي.

٧٠. نهج البلاغة، الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ).

٧١. هداية المسترشدين، محمّد تقي الأصفهاني(ت ١٢٤٨ هـ)، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.

٧٢. الهداية، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، المكتبة الإسلامية، طهران ـ إيران، عام ١٣٧٧ هـ.

٧٣. الوافي، محمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني(ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق: ضياء الدين الحسيني العلّامة الأصفهاني مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان.

٧٤. الوافية، عبد اللهّ بن محمد البشروي الخراسانيّ الفاضل التوني(ت ١٠٧١ هـ)، تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، قم.

٧٥. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي(ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران.

المحتويات

المقدمة ٧

المقدمة: في بيان أمور ١١

الأمر الأول: موضوع علم الأصول ١٣

الفرق بين قول المصنف وغيره في العرض الذاتي ١٦

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٢٩

الأمر الثاني: تعريف الوضع وأقسامه ٣١

خلاصة رأي المصنف في الوضع ٤٠

الوضع في الخبر والإنشاء والفرق بينهما ٤٠

الوضع والمستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر ٤١

الأمر الثالث: كيفية استعمال المجازي ٤٥

الأمر الرابع: لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ٤٧

الأمر الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعاني وعدم دخل الإرادة فيها **٥٣**

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٥٨

الأمر السادس: وضع المركبات **٥٩**

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٦١

الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز ٦٣

خلاصة رأي المصنف ٧١

الأمر الثامن: أحوال اللفظ وتعارضها ٧٣

خلاصة رأي المصنفﷺ: ٧٤

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية ٧٥

خلاصة رأي المصنفﷺ: ٨٣

الأمر العاشر: الصحيح والأعم ٨٥

الأمر الأول: جريان النزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ٨٥

الأمر الثاني: المراد من الصحيح والإعم ٨٨

الأمر الثالث: لابد من قدر جامع ٩٠

الوجوه في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد على القول بالأعمي ومناقشتها ٩٤

الأمر الرابع: الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين ١٠١

الأمر الخامس: ثمرة النزاع في الوضع للصحيح والأعم في ألفاظ العبادات ١٠٢

الوجه الأول: التبادر، ولكي يتضح الاستدلال به ينبغي تقديم أمور: ١٠٥

الوجه الثاني: صحة سلب لفظ الصلاة عن الفاسد ١٠٧

الوجه الثالث: الأخبار، وهي على طائفتين: ١٠٧

الوجه الرابع: ديدن العقلاء وضع الالفاظ للمركبات التامة ١٠٩

الأمر الأول: أسامي المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم ١١٦

الأمر الثاني: كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها ١١٨

الأمر الثالث: دخل شيء في المأمور به ١١٩

خلاصة رأي المصنفﷺ: ١٢٣

الأمر الحادي عشر: الاشتراك اللفظي ١٢٥

خلاصة رأي المصنف: ١٣٠

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى ١٣١

خلاصة رأي المصنف: ١٣٩

الأمر الثالث عشر: المشتق ١٤١

الأمر الأول: المراد بالمشتق ١٤١

خلاصة رأي المصنف: ١٤٨

الأمر الثاني: جريان النزاع في أسماء الزمان ١٤٨

الأمر الثالث: خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع ١٥١

إزاحة شبهة [عدم دلالة الفعل على الزمان] ١٥٢

الأمر الرابع: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافا في الهيئة ١٥٩

خلاصة رأي المصنف: ١٦٠

الأمر الخامس: المراد بالحال في عنوان المسألة ١٦١

خلاصة رأي المصنف ١٦٥

الأمر السادس: [عدم أصل لفظي في مسألة المشتق] ١٦٦

أدلة القول بوضع المشتق للأعم ١٧٩

الأمر الأول: بساطة مفهوم المشتق والبرهان عليها ١٨٧

خلاصة رأي المصنف في بساطة المشتق: ٢٠٠

الأمر الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه ٢٠١

الأمر الثالث: ملاك الحمل ٢٠٥

الأمر الرابع: كيفيّة حمل صفات الباري تعالى على ذاته المقدسة ٢٠٩

الأمر الخامس: أنحاء القيام المبدأ بالذات ٢١١

الأمر السادس: في عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجرى عليه المشتق الحقيقة ٢١٧

المقصد الأول:
في الأوامر

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر ٢٢١

الجهة الأولى: معاني لفظ الأمر ٢٢١

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٢٢٦

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر ٢٢٧

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ٢٢٩

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٢٣٢

الجهة الرابعة: الطلب والإرادة ٢٣٣

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٢٤٤

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر ٢٤٥

المبحث الأول: معان الصيغة ٢٤٧

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٢٥٠

المبحث الثاني: في أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ٢٥١

خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٢٥٢

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أم لا؟ . ٢٥٣

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٥٥

المبحث الرابع: ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدمه ٢٥٧

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٥٨

المبحث الخامس: التعبدي والتوصلي ٢٥٩

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٧١

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة ٢٧٣

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٧٤

المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر ٢٧٥

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٧٦

المبحث الثامن: المرة والتكرار ٢٧٧

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٨٣

المبحث التاسع: الفور والتراخي ٢٨٥

خلاصة رأي المصنف ﴿﴾: ٢٨٨

الفصل الثالث: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء ٢٨٩

تذنيبان: ٣٠٧

خلاصة رأي المصنف في بحث الإجزاء: ٣١٠

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب ٣١٣

الأمر الأول: هل مقدمة الواجب مسألة أصولية أو فقهية؟ ٣١٥

خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣١٧
الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمة ٣١٧

دخول المقدمة الخارجية في محل الكلام دون المقدمة الداخلية........ ٣٢٣

تقسيم المقدمة إلى العقلية، والشرعية، والعادية.. ٣٢٣
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٢٤
تقسيم المقدمة إلى مقدمة وجود وصحة ووجوب وعلم ٣٢٥
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٢٦
تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة ٣٢٧
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٣٢
الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب ٣٣٣
تذنيب: في كيفية إطلاق الواجب المنجز ٣٤٣
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٤٤
تقسيم الوجب إلى المعلق والمنجز ٣٤٥
تنبيه: وجوه دفع الإشكال في فعلية وجوب المقدمة قبل ذيها ٣٥٤
تتمة: في تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة ٣٥٧
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٦٢
تقسيم الواجب الى النفسي والغيري.. ٣٦٣
«تذنيبان»: ٣٧٠
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٧٧
الأمر الرابع: تبعية المقدمة لذيها في الإطلاق والاشتراك ٣٧٩
خلاصة رأي المصنف ﵀: ٣٩٩
تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي ٤٠٠

تذنيب: في ثمرة النزاع في وجوب المقدمة وعدمه........................ ٤٠٤
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٠٩
تأسيس الأصل في المسألة.. ٤١٠
مقدمة المستحب مستحبة على القول بالملازمة ٤١٩
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٢١
الفصل الخامس: مسألة الضد ٤٢٣
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٣٥
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٣٩
مبحث الترتب ٤٤١
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٤٨
الفصل السادس: لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه........................ ٤٤٩
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٥٤
الفصل السابع: الحق أنّ الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد ٤٥٥
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٦٠
الفصل الثامن: إذا نسخ الوجوب ٤٦١
خلاصة رأي المصنف ﷺ: ٤٦٥
الفصل التاسع: في الوجوب التخييري ٤٦٧
التخيير بين الأقل والأكثر ٤٧٣
خلاصة رأي المصنف ما يلي: ٤٧٥

الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي ٤٧٧

خلاصة رأي المصنف ﭭ: ٤٨٠

الفصل الحادي عشر: في الواجب المؤقت ٤٨١

خلاصة رأي المصنف ﭭ: ٤٨٦

الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر ٤٨٧

خلاصة رأي المصنف ﭭ: ٤٩٠

الفصل الثالث عشر: في الأمر قبل إمتثال الأمر الأول ٤٩١

المصادر ٤٩٥

المحتويات ٥٠٥