كفاية الأصول

تأليف

الأستاذ الأعظم والمحقق الأوحدي

الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره

١٢٥٥-١٣٢٩هـ ق

الجزء الأول

تحقيق

مجمع الفكر الإسلامي

كفاية الأصول

كفاية الأصول

تأليف

الأستاذ الأعظم والمحقق الأوحدي

الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره

١٢٥٥-١٣٢٩هـ.ق

الجزء الأول

تحقيق

مجمع الفكر الإسلامي

شبكة الفكر
alfeker.net

آخوند خراساني، محمدكاظم بن حسين، ١٢٥٥ ـ ١٣٢٩ق.
كفاية الأُصول / تأليف: محمدكاظم الخراساني؛ المحقق: مجتبى المحمودي
قم: مجمع الفكر الإسلامي. ١٤٣١ق = ١٣٨٩ش.
٢ ج.
ISBN 978 - 600 - 6023 - 16 - 8 (دوره)
ISBN 978 - 600 - 6023 - 17 - 5 (ج ١)
ISBN 978 - 600 - 6023 - 18 - 2 (ج ٢)
فيپا.
عربي.
اين كتاب در سالهاى مختلف توسط ناشرين مختلف منتشر شده است.
واژه‌نامه.
اصول فقه شيعه ـ قرن ١٤ق.
٧١٣٨٩ك ١٣ آ / ٨ / BP١٥٩ ٢٩٧ / ٣١٢
شماره كتابشناسى ملى ٢١٠٥٣٦٦

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت: ٣٧٧٤٤٨١٠

كفاية الأُصول / ج ١

المؤلف: الشيخ محمدكاظم الخراساني قدس سره
المحقق: الشيخ مجتبى المحمودي
الناشر: مجمع الفكر الإسلامي
الطبعة: العاشرة (المنقّحة) / ١٤٤٠ هـ. ق
المطبعة: گل وردى ـ قم
الكمية المطبوعة: ٣٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة لمجمع الفكر الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجمع

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

يعتبر علم الأصول أساساً للعلوم الإسلامية الاستنباطية على العموم من حيث اعتمادها على فهم مضمون النصّ الإسلامي فهماً استدلاليّاً، وعلم الأصول هو العلم الذي يبحث عن قواعد الاستدلال بالنصّ الديني دلالة ودليلاً.

وعلم الأصول بمعناه هذا وبمضمونه العلمي المتطوّر الذي جعله في عداد أحدث العلوم الآليّة جدّة في مضمونها ومنهجها حصيلة فريدة من حصائل التفكير الإسلامي الشيعي النابع من حوزات العلم الشيعيّة الكبرى وأهمّها الحوزتان العلميّتان الكبيرتان: حوزة النجف الأشرف وحوزة قم المقدّسة الكبرى، فإنّ الإبداعات العلميّة التي أفرزتها عقول النوابغ في هاتين الحوزتين جعلت من علم الأصول الشيعي الجديد علماً فريداً في نوعه وحصراً على حوزات العلم الشيعيّة التي انفردت دون غيرها بإنتاج هذا العلم مضموناً ومنهجاً، ممّا جعل من علم الأصول الشيعي المعاصر علماً جديداً لا يكاد يمتّ بعلم الأصول القديم إلّا بصلة التاريخ وآصرة الشَبَه في بعض عناوين المسائل والبحوث.

أمّا علم الأصول الذي يمارس بحثه ودرسه في حوزات العلم الإسلاميّة الأخرى غير الشيعيّة فهو لا يمثّل إلّا عهداً بائداً من عهود هذا العلم إذا قورن

بالحالة التي عليها هذا العلم في مضمونه ومنهجه لدى حوزات العلم الإسلامية الشيعيّة كالنجف وقم، فإنّ مستوى الأبحاث الأصولية لدى المدارس الإسلامية الأخرى يعكس جموداً مملاً يمكن أن نتلمّس آثاره الواضحة في جفاف البحث الفقهي فيها وجموده وانغلاقه على نفسه في ما يواجهه من المشاكل العصيّة على مختلف الأصعدة وعلى صعيد معالجة القضايا المستجدّة على الخصوص.

ونقطة الانطلاق في علم الأصول الجديد هي الأسس التي وضعها المجدّد الأكبر لهذا العلم العلّامة الكبير الوحيد البهبهاني﵀ بما قام به من تأسيس لحجّيّة القطع، وجعلها الأساس في بحوث الحجج والأصول، ثمّ تمييزه بين نوعي الدليل الفقاهتي والاجتهادي الذي ادّى به إلى التمييز بين نوعي الحكم الشرعي: الظاهري والواقعي.

ثمّ جاء الشيخ الأعظم الأنصاري ليبني على تلك الأسس النظام العام لأبحاث الأمارات والأصول، أي القسم المتصدّي لقواعد إثبات الدليل من أبحاث علم الأصول ضمن كتابه الفريد: فرائد الأصول، ممّا جعله ـبحقّـ مؤسّساً لأبحاث الأدلّة ـأو ما تعارف تسميتها بأبحاث الأمارات والأصولـ في علم الأصول الجديد، وبقي القسم الآخر لأبحاث الأصول وهو القسم المتصدّي لقواعد إثبات الدلالة ينتظر من يضع لها تصميمها ونظامها الجديد.

وقد قدّر للمجدّد الكبير الآخوند المولى محمدكاظم الخراساني أحد أبرز تلامذة الشيخ الأعظم الأنصاري أن يكون هو القائم بهذه المهمّة العلميّة الكبرى ضمن كتابه: «كفاية الأصول» وهو هذا الكتاب، فوضع خلال ما قدّمه في هذا الكتاب التصميم الشامل الجديد لأبحاث هذا العلم متّبعاً في قسم الأمارات والأصول أثر أستاذه الشيخ الأعظم مضيفاً إلى ما تركه أستاذه

الكبير بعض إبداعاته الخاصّة في مجال تقسيم مراتب الحكم والجمع بين الحكمين الظاهريّ والواقعي وبعض أبحاث القطع والعلم الإجمالي وغير ذلك من مباحث الأمارات والأصول، ومجدّداً مؤسّساً في القسم الآخر من أبحاث هذا العلم، وهو قسم ما اصطلح عليه بمباحث الألفاظ أو الذي يتصدّى للبحث عن قواعد دلالة الدليل على الحكم الشرعي، مبدعاً للتصميم الشامل لهذه الأبحاث في علم الأصول الجديد.

فعلم الأصول الجديد مدين للمولى محمدكاظم الخراساني في تصميم القسم الأول من أبحاثه المتصدّية لقواعد دلالة الدليل، كما هو مدين للشيخ الأعظم الأنصاري في تصميم القسم الثاني من أبحاثه المتصدّية لقواعد إثبات الدليل.

ولأجل ما ذكرناه من الدور الفريد لهذين الكتابين: «فرائد الأصول» للشيخ الأعظم الأنصاري و«كفاية الأصول» للشيخ المولى محمدكاظم الخراساني في تصميم أبحاث هذا العلم وتهذيبها وتعميقها فقد أصبح هذان الكتابان المحور الأساس للدراسات والأبحاث الأصولية في حوزات العلم وحواضره الكبرى، كما أصبحا الكتابين المعتمدين في التدريس لطلّاب المرحلة الوسطى من الدراسات الإسلامية الحوزويّة.

وكان من توفيق الله سبحانه وتعالى لمجمع الفكر الإسلامي أن قام بتحقيق كتابي «المكاسب» و«فرائد الأصول» ضمن موسوعة آثار الشيخ الأعظم الأنصاري، كما قام بتحقيق «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» تحقيقاً روعي فيه قدر المستطاع مناهج التحقيق العلمي وما يحتاج الباحث من سلامة النصّ وتنظيمه، وضبط المصادر، وفهرسة الأبحاث وغير ذلك وفقاً

للمناهج العلمية في التحقيق والعرض، ولم يبق من مجموعة الكتب الدراسيّة الحوزوية للمرحلة الوسطى ـ مرحلة السطح ـ إلّا كتاب «كفاية الأصول»، ومن أجل ذلك فقد ارتأت إدارة المجمع أن تقوم بتحقيق هذا الكتاب أيضاً لتكتمل بذلك حلقات الكتب الدراسيّة المختصّة بالمرحلة الوسطى للدراسات الحوزوية، فأوكلت مهمّة القيام بتحقيق هذا الكتاب إلى العلّامة المفضال سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ مجتبى المحمودي لما عرفت فيه من القدرة العلميّة المتميّزة والخبرة والتجربة الجيّدة في تدريس هذا الكتاب، فقام مشكوراً ولله الحمد بهذه المهمّة خير قيام.

وإذ تشكر إدارة مجمع الفكر الإسلامي ربّها الحميد على هذا التوفيق تسأله سبحانه وتعالى أن يتقبّل منها هذا الجهد وأن يوفّق طلّاب العلم والدارسين والباحثين للاستفادة من هذا الأثر العلمي القيّم بأحسن ما تكون الاستفادة إنّه هو الموفّق والمعين.

كلمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو أهله وأفضل الصلاة والسلام على سيّد رسله محمد وآله الطيّبين.

أما بعد، فلا يخفى على الفضلاء المحقّقين أنّ الكتب التي عليها مدار البحث والدرس والتحقيق بحاجةٍ ماسّةٍ إلى مواصلة العمل العلمي لإكمال الجهات المختلفة والعديدة التي تتعلّق بها، ولا يمكن الاقتصار على مرحلة معيّنة من التحقيق فيها.

ومن الكتب الأساس في مرحلة الدراسات الوسطى هو كتاب «كفاية الأصول» للمحقّق الأوحدي الشيخ محمدكاظم الخراساني ـ قدّس سرّه الشريف ـ والذي أصبح ـ منذ تأليفه إلى يومنا هذا ـ محور اهتمام العلماء والمحقّقين بالنسبة إلى شرحه والتعليق عليه.

وقد أعيد طبعه محقّقاً مراراً في الآونة الأخيرة، وآتت هذه الجهود ثمارها مشكورة. ومن الفرض إكمال هذا المسار مرحلة تلو الأخرى، كي يشمل التحقيق والتدقيق كلّ الجوانب العلميّة والفنيّة للكتاب.

وبناءً على هذا فقد بادرنا إلى تحقيق الكتاب في ضمن المراحل الآتية:

أوّلاً: اعتمدنا في تحقيق الكتاب على:

أ ـ النسخة المكتوبة بخطّ المصنّف المحفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم (١٤١١٧) في ١٣٢ ورقة وفيها تعديلات كثيرة أوردها المصنّف على الكتاب، ورمزنا لهذه النسخة بـ«الأصل».

ب ـ النسخة المطبوعة في أيّام حياة المؤلّف، وعليها تصحيحات نجله المرحوم الشيخ محمد آقازاده على أساس النسخة التي درّسها الآخوند عدّة مرّات، طبعت هذه النسخة في جزأين، ورمزنا لها بـ«ن».

ج ـ الطبعة التي توجد في هامشها تعليقات تلميذ المصنّف، المحقّق البارع الشيخ علي القوچاني، طبعت سنة (١٣٤١هـ)، ورمزنا لها بـ«ق».

د ـ الطبعة المزوجة بشرح تلميذه الآخر، المحقّق الحجة الشيخ عبدالحسين الرشتي، والمطبوعة سنة (١٣٧٠هـ) بالمطبعة الحيدرية في النجف الأشرف في جزأين، ورمزنا لها بـ«ر».

هـ ـ الطبعة المقرونة بهوامش العلّامة المحقّق الميرزا أبو الحسن المشكيني، المطبوعة بالطبعة الحجريّة في جزأين، ورمزنا لها بـ«ش».

و ـ حقائق الأصول، تأليف فقيه عصره آية الله العظمى السيّد محسن الحكيم ﷺ.

ز ـ منتهى الدراية، تأليف الفقيه المحقّق السيّد محمد جعفر الجزائري المروّج، الطبعة الأولى في ثمانية أجزاء.

كما تمّت مراجعة تعليقات وشروح أخرى للكتاب والاستفادة منها، وهي كما يلي:

١ ـ نهاية الدراية للمحقّق الأصولي الشيخ محمد حسين الإصفهاني المحقّقة المطبوعة في ستّة أجزاء.

٢ ـ نهاية النهاية، تأليف المولى المحقّق الشيخ علي الإيرواني، مطبوعة في جزأين.

٣ ـ عناية الأصول، تأليف سماحة الحجة المحقّق السيّد مرتضى الفيروزآبادي، في ستّة أجزاء.

ويظهر للمراجع إلى أكثر الطبعات التي اعتمدنا عليها أنّها كتبت في أيّام حياة المحقّق الخراساني. وفيها أكثر من دلالة وإشارة إلى أن النسخ كانت تتداول بين التلامذة والمؤلّف.

ثانياً: التعليقات التي أوردناها من الشروح وثّقناها بذكر اسم المصدر بكامله. وأما بالنسبة إلى موارد الاختلاف في العبارة ففي أكثرها لم نشر إلّا إلى الرمز الذي حدّدناه للمصدر.

وهناك ملاحظة بخصوص الطبعة الحجرية المقرونة بحواشي المحقّق المشكيني، فبما أنّ اختلاف النسخ والألفاظ مُدرج في هذه الطبعة، ولم ينقل إلى الطبعة المحقّقة (في خمسة أجزاء)، فلذا نقلنا اختلاف النسخ عن الطبعة الحجرية والتي رمزنا لها بـ«ش»، لكنّ التعليقات التي ذكرناها عن المحقّق المشكيني نقلناها عن الطبعة الحديثة بعنوان (كفاية الأصول مع حواشي المشكيني) وذلك لسهولة الرجوع إليها.

ثالثاً: كان همّنا الأول في هذا التحقيق ـ مضافاً إلى تنفيذ سائر المهامّ التحقيقيّة ـ بيان موارد الإغلاق أو الخطأ في التعبير والتي تؤدّي إلى سوء الفهم أو تعسّره، وذلك بالاستناد إلى بعض الشروح والتعليقات المذكورة آنفاً،

وأخصّ بالذكر الشرح المستوعب لجميع جوانب النقد والتوضيح (منتهى الدراية)، فقد نبّه على كثير من موارد الخطأ والتعقيد في التعبير ممّا لم ينبّه عليه الآخرون.

وأما الإشكال والإيراد في الجانب المضموني ممّا يرجع إلى المؤاخذة على ما أفاده المصنّف فلم نُدرج منه ـ إلّا ما ندر ـ في هذا التحقيق.

ومع ذلك فلم نقتصر على ذكر موارد الأخطاء أو التعقيد التي تؤثّر في فهم المطلب، بل نبّهنا في كثير من الموارد على السهو الذي حصل في مثل تذكير الألفاظ وتأنيثها والتي لا تؤثّر في غالب الأحيان في إدراك المعنى.

رابعاً: قد ينسب المؤلف بعض الآراء والمطالب إلى بعض العلماء، وبعد التدقيق والتمحيص يُعرف عدم تطابق المنقول مع كلام المنقول عنه، فحاولنا التنبيه على هذه الموارد بالاستعانة بالشروح والتعاليق المعتمدة.

خامساً: هناك بعض المفردات والجمل اختلفت النسخ والطبعات في ضبطها وثبتها إلّا أنّها لا توجب تغييراً في المعنى ولا تحسيناً في أداء العبارة للمعنى، فلم نُشر في عملنا هذا إلى أغلب هذه الموارد.

سادساً: في بعض الموارد حصل السهو المؤكّد في ضبط الكلمة أو اسم معيّن، وقد تسرّب السهو من الأصل إلى طبعاته، فصحّحنا هذه الموارد ـ النادرة جدّاً ـ بالرجوع إلى المصادر المعتمدة.

سابعاً: بالنسبة إلى إرجاعات المؤلّف إلى ما تقدّم منه في الكتاب أو ما سيأتي بيانه أوردنا تارة مقطعاً من العبارة المقصودة مع تعيين رقم الصفحة من الكتاب، وأخرى اكتفينا بذكر عنوان البحث الذي طُرحت الفكرة في ثناياه، وثالثة أثبتنا العبارة دون الإشارة إلى رقم صفحتها لقرب عهد

القارئ بالبحث، ورابعة لم نشر إلى شيء من ذلك لعدم ابتعادنا عن الموضوع في تلك الموارد.

* * * *

وأخيراً نقدّم خالص شكرنا إلى مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة لتزويدنا بالقرص المدمج الحاوي على الطبعة المحقّقة من الكتاب في ثلاثة أجزاء، والذي جعلناه الأصل والمعتمد في عملنا التحقيقي، وقد اختزلنا بذلك أشواطاً مهمّة من العمل.

كما ونشكر فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيّد محمدرضي الحسيني الإشكوري على قراءته المتأنّية للكتاب وإبداء بعض الملاحظات القيّمة، والأخ الفاضل رعد المظفر على عمل المقابلة الأخيرة والتدقيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

مجتبى المحمودي

رجب الخير / ١٤٣١هـ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسّلام على محمّد وآله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
وبعد، فقد رتّبته على مقدّمة ومقاصدَ وخاتمة

المقدمة

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور:

الأوّل
[موضوع العلم ومسائله وموضوع علم الأصول وتعريفه]

موضوع العلم

إنّ موضوع كلّ علم ـ وهو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفسُ موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً وإن كان يغايرها مفهوماً، تغايُرَ الكلّيّ ومصاديقه والطبيعيّ وأفراده.

مسائل العلم

والمسائل عبارةٌ عن جملة من قضايا متشتّتة جَمَعَها اشتراكُها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوِّنَ هذا العلم؛ فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ممّا كان له دخلٌ في مهمَّينِ لأجل كلّ منهما دُوِّنَ علمٌ على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما في ما كان هناك مهمّان متلازمان في الترتّب على جملة من القضايا لا يكاد يمكن[1] انفكاكهما.

فإنّه يقال: ـ مضافاً إلى بُعد ذلك بل امتناعه[2] عادةً ـ لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارةً

---

(١) أثبتنا «يمكن» من حقائق الأصول.

(٢) في نهاية الدراية ١: ٢٨: مع امتناعه.

لكلا المهمَّين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حُسْنَ تدوين علمين ـ كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة ـ لأجل مهمَّين ممّا لا يخفى.

تمايز العلوم باختلاف الأغراض

وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب ـ بل كلّ مسألة ـ من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

قد لا يكون لموضوع العلم اسم مخصوص

ثمّ إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم ـ وهو الكلّيّ المتّحد مع موضوعات المسائل ـ عنوانٌ خاصّ واسمٌ مخصوص، فيصحّ أن يعبّر عنه بكلّ ما دلّ عليه؛ بداهةَ عدم دخل ذلك في موضوعيّته أصلاً.

موضوع علم الأصول

وقد انقدح بذلك: أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّيّ المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة[1]، بل ولا بما هي هي[2]؛ ضرورة أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمّة ليس عن عوارضها.

وهو واضح لو كان المراد بالسنّة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره ـ كما هو المصطلح فيها ـ؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمّة ـ كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجّيّة خبر الواحد ـ لا عنها ولا عن سائر الأدلّة.

---

(١) اختاره المحقّق القمّي في القوانين ١: ٩.

(٢) ذهب إليه صاحب الفصول في فصوله: ١١ ـ ١٢.

ورجوع البحث فيهما في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنّة بخبر الواحد في مسألة حجّيّة الخبر ـكما أفيد[١]ـ وبأيّ الخبرين في باب التعارض، فإنّه أيضاً بحثٌ في الحقيقة عن حجّيّة الخبر في هذا الحال، غيرُ مفيد؛ فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع ـوما هو مفاد «كان» التّامّة ـليس بحثاً عن عوارضه، فإنّها مفادُ «كان» الناقصة.

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعيّ، وأمّا الثبوت التعبّديّ ـكما هو المهمّ في هذه المباحث ـ فهو في الحقيقة يكون مفاد «كان» الناقصة.

فإنّه يقال: نعم، لكنّه ممّا لايعرض السنّة، بل الخبر الحاكي لها؛ فإنّ الثبوت التعبّديّ يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر، كالسنّة المحكيّة به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الثبوت الواقعيُّ ليس من العوارض، والتعبّديُّ وإن كان منها إلّا أنّه ليس للسنّة، بل للخبر، فتأمّل جيّداً.

وأمّا إذا كان المراد من السنّة ما يعمُّ حكايتها[٢] فلأنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في غير واحدٍ من مسائلها ـكمباحث الألفاظ وجملةٍ من غيرهاـ لايخصّ الأدلّة، بل يعمّ غيرها وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، كما لايخفى.

تعريف علم الأصول

ويؤيّد ذلك تعريف الأصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة» وإن كان الأولى تعريفه بأنّه: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهى إليها

(١) أفاده الشيخ الأعظم الأنصاريّ في فرائد الأصول ١: ٢٣٨.
(٢) كما أفاده في الفصول: ١١٠.

في مقام العمل»؛ بناءً على أنّ مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة ومسائل الأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة من الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة أنّه لاوجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات.

الأمر الثاني
[الوضع وأقسامه]

تعريف الوضع

الوضع هو: نحو اختصاصٍ للّفظ بالمعنى وارتباطٍ خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينيّ والتعيّنيّ، كما لا يخفى.

أقسام الوضع الثلاثة

ثمّ إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا يكون معنىً عامّاً فيوضع اللفظ له تارةً ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإمّا يكون معنىً خاصّاً لا يكاد يصحّ إلّا وضعُ اللفظ له دون العامّ؛ فتكون الأقسام ثلاثة؛ وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفةُ وجه الشيء معرفتهُ بوجه[1]، بخلاف الخاصّ، فإنّه ـ بما هو خاصّ ـ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد؛ فلا يكون معرفته وتصوّره معرفةً له ولا لها أصلاً ولو بوجهٍ.

إنكار القسم الرابع من الوضع

نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً. وهذا بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له ـ وهي الأفراد ـ لا يكون متصوّراً إلّا

(١) ورد هذا التوضيح لبيان إمكان القسم الثالث من الوضع في المعالم: ١٢٣.

بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرقٌ واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه ولو كان بسبب تصوّرِ أمرٍ آخر.

ولعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام[١] وعدم تمييزه[٢] بينهما كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسمٍ رابعٍ وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً، مع أنّه واضحٌ لمن كان له أدنى تأمّل.

ثبوت قسمين من أقسام الوضع والكلام في القسم الثالث

ثمّ إنّه لا ريب في ثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، كوضع الأعلام، وكذا الوضع العامّ والموضوع له العامّ، كوضع أسماء الأجناس.

الأقوال في وضع الحروف

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد تُوُهّم[٣] أنّه وضع الحروف وما أُلحِقَ بها من الأسماء.

كما تُوُهّم[٤] أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها[٥] خاصٌّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

التحقيق: عدم الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي لا في الموضوع له ولا المستعمل فيه

والتحقيق: ـ حسب ما يؤدّي إليه النظر الدقيق ـ أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالُها في الأسماء؛ وذلك لأنّ الخصوصيّة المتوهّمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئيّاً خارجيّاً فمن الواضح أنّ كثيراً ممّا لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلّيّاً؛

---

(١) وهو المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار: ٤٠.

(٢) في «ش» ومنتهى الدراية: تميّزه.

(٣) توهّمه صاحب المعالم في معالمه: ١٢٤، والسيّد الشريف في حواشيه على المطوّل: ٣٧٤، والمحقّق القمّي في قوانينه ١: ١٠ و٢٨٩، وصاحب الفصول في فصوله: ١٦.

(٤) والمتوهّم هو المحقّق التفتازاني (شرح كفاية الأصول للشيخ عبدالحسين الرشتي ١: ١١)، وذكر هذا التفسير في الفصول: ١٦ من دون تصريح بقائله.

(٥) في الأصل: أنّ المستعمل فيها.

ولذا التجأ بعض الفحول[١] إلى جعله جزئيّاً إضافيّاً، وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئيّاً ذهنيّاً ـ حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيّاً إلّا إذا لوحظ حالةً لمعنىً آخر ومن خصوصيّاته 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[٢] في تعريفه بأنّه ما دلّ على معنىً في غيره ـ فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئيّاً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلاً ولو كان اللاحظ واحداً، إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه[٣]، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ؛ بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيّات؛ لامتناع صدق الكلّي العقلي[٤] عليها، حيث لا موطن له إلّا الذهن، فامتنع امتثال مثل: «سِر من البصرة» إلّا بالتجريد وإلغاء الخصوصيّة، هذا.

مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالةً لغيره في الحروف إلّا كلحاظه

---

(١) الشيخ محمّد تقي في هداية المسترشدين ١: ١٧٥، وصاحب الفصول في فصوله: ١٦.

(٢) راجع شرح الرضي على الكافية ١: ٣٠، وشرح شذور الذهب: ١٤.

(٣) كان الأنسب أن يقول: لأنّه يتعذّر الاستعمال فيه حينئذٍ، وإلّا لزم تعدّد اللحاظ، أحدهما: المأخوذ في المستعمل فيه، والآخر: مصحّح الاستعمال. (حقائق الأصول ١: ٢٥).

(٤) كان الأولى أن يقول: «الجزئي الذهني»؛ لأنّ الكلّي العقلي هو المعنى المقيّد بوصف الكلّية، وهذا لا ينطبق على المقام، انظر حقائق الأصول ١: ٢٦، كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٨٧، ومنتهى الدراية ١: ٤٢.

في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ «الابتداء» ـمثلاًـ إلّا الابتداء؛ فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها[1] وآلةً، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيّته فليكن كذلك فيها.

الإشكال بعدم بقاء الفرق بين الاسم والحرف في المعنى

إن قلت: على هذا لم يبق فرقٌ بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كونُ مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمالُ كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطلٌ بالضرورة، كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال وبيان الفرق

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلٍّ منهما بوضعٍ، حيث إنّه وُضِعَ الاسم ليُراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليُراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالةٌ لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخَر وإن اتّفقا في ما له الوضع. وقد عرفت ـبما لا مزيد عليهـ: أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيّاته ومقوّماته.

الخبر والإنشاء

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون

---

(١) أدرجنا الكلمة كما هي في الأصل وطبعاته، وفي «ق»: «لحاظه في غيره». لكنّه استظهر في الهامش ما أثبتناه في المتن.

الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه[١]، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته وإن اتّفقا في ما استعملا فيه، فتأمّل.

أسماء الإشارة والضمائر

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامٌّ وإنّ تشخّصه إنّما نشأ من قِبَلِ طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وُضِعَت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعضُ الضمائر، وبعضُها ليُخاطَب به[٢] المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص، كما لا يخفى.

فدعوى: أنّ المستعمل فيه في مثل: «هذا» أو «هو» أو «إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر، وتشخّصه إنّما جاء من قِبَل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه؛ فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة.

خلاصة الكلام

فتلخّص ممّا حقّقناه: أنّ التشخّص الناشئ من قِبَل الاستعمالات لا يوجب تشخّص المستعمل فيه، سواءً كان تشخّصاً خارجيّاً ـ كما في مثل أسماء الإشارة ـ أو ذهنيّاً ـ كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما ـ من غير فرقٍ في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس.

ولعمري هذا واضح؛ ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصّاً في الحرف عينٌ ولا أثرٌ، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر[٣]،

---

(١) ليست الحكاية جزءً للمعنى، بل اللفظ يستعمل في معناه بقصد الحكاية، فالعبارة لا تخلو عن مسامحة. وكذا الكلام في الإنشاء. راجع منتهى الدراية ١: ٤٧.

(٢) في «ن»: بها.

(٣) تقدّم تخريجه.

ولعلّه لِتوهُّم كونِ قصده بما هو في غيره من خصوصيّات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلةِ عن[١] أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلّا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك. فتأمّل في المقام فإنّه دقيقٌ وقد زلّ فيه أقدام غير واحدٍ من أهل التحقيق والتدقيق.

الثالث

[استعمال اللفظ في ما يناسب معناه]

قولان في المسألة

صحّة استعمال اللفظ في ما يناسبُ ما وضع له هل هو[٢] بالوضع أو بالطبع؟

الأظهر أنّ صحة الاستعمال المجازي إنما هي بالطبع

وجهان، بل قولان[٣]، أظهرهما أنّه[٤] بالطبع؛ بشهادة الوجدان بحُسن الاستعمال فيه ولو مع مَنْع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال في ما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلّا حسنه[٥].

والظاهر أنّ صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله، كما تأتي الإشارة إلى تفصيله[٦].

---

(١) أثبتنا الكلمة من «ق» و«ش» وفي غيرهما: من.

(٢) في «ق» و«ش»: هي.

(٣) ذهب إلى القول الأول المحقّق القمي في قوانينه ١: ٦٤ وحكي عن الجمهور أيضاً. (شرح كفاية الأصول، للشيخ عبدالحسين الرشتي ١: ١٤). واختار الثاني صاحب الفصول في فصوله: ٢٥.

(٤) كذا في الأصل وطبعاته، واستظهر في هامش «ق» أن تكون الكلمة «أنّها».

(٥) لمّا كان البرهان على صحّته شهادة الوجدان بحسنه فالأولى أن يقال: «ولا معنى لحُسنه إلّا صحته». (منتهى الدراية ١: ٥٥).

(٦) في الأمر الرابع.

الرابع
[إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه]

صحّة إرادة النوع أو الصنف أو المثل من اللفظ

لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: «ضرب ـ مثلاً ـ فِعْلٌ ماضٍ[١]»؛ أو صنفه، كما إذا قيل: «زيدٌ في (ضرب زيد) فاعلٌ» إذا لم يقصد به شخص القول؛ أو مثله كـ«ضرب»[٢] في المثال في ما إذا قُصد.

وقد أشرنا[٣] إلى أنّ صحّة الإطلاق كذلك وحُسْنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملاتُ موضوعةً لذلك؛ لصحّة الإطلاق كذلك فيها. والالتزامُ بوضعها كذلك كما ترى.

الإشكال في إرادة شخص اللفظ منه

وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه ـ كما إذا قيل: «زيدٌ لفظٌ» وأريد منه شخصُ نفسه ـ ففي صحّته بدون تأويلٍ نظرٌ؛ لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول، أو تركّب القضيّة من جزءين كما في الفصول[٤].

بيان ذلك: أنّه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذٍ لزم الاتّحاد، وإلّا لزم

---

(١) في كونه من المستعمل في نوعه تأمل؛ إذ المحكيّ به اللفظ الدالّ على الحدث، ولا ينطبق على الحاكي، كما سيظهر من آخر عبارة المتن. ولو قال بدله: «ضرب كلمة» لكان أجود. وكذا الحال في المثال الثاني، ولو قال بدله: «(زيد) في ضرب زيد مرفوع» لكان مما استعمل في صنفه. (حقائق الأصول ١: ٣١) وانظر منتهى الدراية ١: ٥٥.

(٢) الظاهر أن قوله: «كضرب» سهوٌ من القلم أو من الناسخ، والصحيح أن يقال: «كزيد في المثال...» إلى آخره؛ إذ الظاهر أنّ ما استعمل في الصنف والمثل شيء واحد. وهو لفظ «زيد» والتفاوت بقصد شخص القول على الثاني، وعدمه على الأوّل. (كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ١: ١٠٥).

(٣) في الأمر السابق.

(٤) الفصول: ٢٢.

تركّبها من جزأين؛ لأنّ القضيّة اللفظيّة على هذا إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبةً من جزأين، مع امتناع التركّب[1] إلّا من الثلاثة؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبَيْن.

الجواب عن الإشكال

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفي تعدّد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتّحدا ذاتاً؛ فمن حيث إنّه لفظٌ صادرٌ عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مرادُه كان مدلولاً.

مع أنّ حديث تركّب القضيّة من جزأين ـ لولا اعتبار الدلالة في البين ـ إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزاؤها الثلاثة تامّةً، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة.

وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء.

التحقيق في إرادة النوع أو الصنف من اللفظ

بل يمكن أن يقال: إنّه ليس أيضاً من هذا الباب ما إذا أُطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه؛ فإنّه فرده ومصداقه حقيقةً، لا لفظُه وذاك معناه كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد أُحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى؛ فلا يكون في البين لفظٌ قد استعمل في معنىً، بل فردٌ قد حكم في القضيّة عليه بما هو مصداقٌ لكلّيّ اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيّه.

نعم، في ما إذا أريد به فرد آخر مثلُه كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

---

(١) في «ر»: التركيب.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ لفظ «ضرب» وإن كان فرداً له إلّا أنّه إذا قُصد به حكايتُه وجُعل عنواناً له ومرآتَه كان لفظَه المستعمل فيه، وكان حينئذٍ كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أُطلق وأريد به نوعه ـ كما إذا أريد به فرد مثله ـ كان من باب استعمال اللفظ في المعنى وإن كان فرداً منه وقد حُكم في القضيّة بما يعمّه. وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلّيّه ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من هذا الباب.

لكنّ الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه ذلك ممّا كان الحكم في القضيّة لا يكاد يعمّ شخصَ اللفظ، كما في مثل «ضرب فِعْل ماضٍ».

الخامس

[وضع الألفاظ لذوات المعاني]

عدم تبعيّة الدلالة للإرادة والدليل عليه

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها؛ لما عرفت[1] ـ بما لا مزيد عليه ـ من أنّ قصد المعنى على أنحائه من مقوّمات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا.

مضافاً إلى ضرورة صحّة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرّف في ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه؛ بداهة أنّ

(١) في المعنى الحرفي من الأمر الثاني.

المحمول على «زيد» في «زيد قائم» والمسند إليه في «ضرب زيدٌ» ـمثلاًـ هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان.

مع أنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين في ما وضع له اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهّم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى.

وهكذا الحال في طرف الموضوع[1].

توجيه ما حُكي عن الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسيّ

وأمّا ما حكي عن العَلَمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسيّ[2] من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة[3] فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ـكما توهّمه بعض الأفاضل[4]ـ، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيّة ـأي دلالتها على كونها مرادةً للافظهاـ تتبع إرادتها منها وتتفرّع عليها، تبعيّةَ مقام الإثبات للثبوت، وتفرُّعَ الكشف على الواقع المكشوف؛ فإنّه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال.

ولذا لابدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالتِهِ على الإرادة، وإلّا لما كانت لكلامه هذه الدلالة وإن

---

(١) أي موضوع القضية، وهو «زيد» في المثال المذكور. هذا تتمة المحذور الثاني الذي تعرّض له بقوله: مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد... فكان المناسب تقديمه على المحذور الثالث، وذكره في ذيل المحذور الثاني، فلاحظ. (منتهى الدراية ١: ٦٧).

(٢) بل حكي ذلك عن أكثر المحقّقين من علماء المعقول والمنقول. (حقائق الأصول ١: ٣٨).

(٣) راجع الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الأوّل من منطق الشفاء: ٤٢، وشرح الإشارات ١: ٣٢. والجوهر النضيد في شرح التجريد: ٤.

(٤) وهو صاحب الفصول في فصوله: ١٧.

كانت له الدلالة التصوّريّة، أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار[١] أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالةٌ عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيءٍ ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون حينئذٍ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة.

ولعَمري ما أفاده العَلَمان من التبعيّة ـ على ما بيّناه ـ واضحٌ لا محيص عنه. ولا يكاد ينقضي تعجّبي كيف رضي المتوهّم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عمّن هو عَلَمٌ في التحقيق والتدقيق؟!

السادس
[وضع المركّبات]

ليس للمركّبات وضع على حدة

لا وجه لتوهّم وضعٍ للمركّبات غير وضع المفردات؛ ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادّها في مثل «زيد قائم» و«ضرب عمرو بكراً»، شخصيّاً، وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيّاً[٢]، ومنها: خصوص

---

(١) لو أبدله بقوله: «ولو كان من الجدار» لكان أولى. (حقائق الأصول ١: ٣٩). وانظر منتهى الدراية ١: ٧١.

(٢) ظاهر العبارة كون كلمة «من» بيانيّة، وحينئذٍ تفيد حصر الهيئات في أصناف الإعراب من الرفع والنصب والجرّ، وليس كذلك، كما يدلّ عليه قوله: ومنها خصوص هيئات المركّبات... والعبارة حقّها هكذا: «نوعيّاً من الإعراب وهيئات المركّبات». (كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ١: ١٢٠).

هيئات المركّبات الموضوعة لخصوصيّات النسب والإضافات بمزاياها الخاصّة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعيّاً[1]؛ بداهةَ أنّ وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها، كما لا يخفى، من غير حاجةٍ إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى تارةً بملاحظة وضع نفسها وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها.

ولعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع الموادّ، لا وضعها بجملتها علاوةً على وضع كلّ منها.

السابع
[أمارات الوضع]

١ ـ التبادر

لا يخفى: أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن ـ من نفسه وبلا قرينة ـ علامةُ كونه حقيقةً فيه؛ بداهةَ أنّه لولا وضعُهُ له لما تبادَرَ.

لا يقال: كيف يكون علامةً مع توقّفه على العلم بأنّه موضوع له ـ كما هو واضح ـ، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار؟

فإنّه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإنّ العلم التفصيليّ بكونه موضوعاً له موقوفٌ على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجماليّ الارتكازيّ به لا التفصيليّ، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم. وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

---

(١) الأولى إضافة كلمة «أيضاً» بعد «نوعياً»، يعني: كما أنّ وضع الهيئات الناشئة عن إعراب الموادّ نوعي، كذلك وضع هيئات المركّبات. (منتهى الدراية ١: ٧٥).

ثمّ إنّ هذا في ما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأمّا في ما احتمل استناده إلى قرينة فلا يجدي أصالةُ عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها ـكما قيل[١]ـ؛ لعدم الدليل على اعتبارها إلّا في إحراز المراد لا الاستناد.

٢ ـ عدم صحّة السلب

ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ ـبمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك[٢]ـ عن معنى تكون علامةً كونه حقيقةً فيه، كما أنّ صحّة سلبه عنه علامةُ كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: أنّ عدم صحّة السلب عنه وصحّةَ الحمل عليه بالحمل الأوّلي الذاتيّ ـالذي كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً ـ علامةُ كونه نفسَ المعنى، وبالحمل الشائع الصناعيّ ـالذي ملاكه الاتّحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتّحادـ علامةُ كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقيّة*.

كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منها[٣] وإن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وأنّ التصرّف فيه في أمر عقليّ، كما صار إليه السكّاكيّ[٤].

واستعلام حال اللفظ وأنّه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجهٍ دائر؛ لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف

---

(١) قاله المحقّق القمّي في القوانين ١: ١٤ وصاحب الفصول في فصوله: ٣٣.

(٢) أي: مثل التبادر، ولا يخفى عدم الحاجة إليه في العبارة. (كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ١: ١٢٩).

(*) في ما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلّيّاً وفرداً لا في ما إذا كانا كلّيّين متساويين أو غيرهما، كما لا يخفى. (منه ﷺ).

(٣) في «ر»، «ش» ومنتهى الدراية: منهما.

(٤) مفتاح العلوم، الفصل الثالث في الاستعارة: ١٥٦.

عليه بالإجمال والتفصيل، أو الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمّل جيّداً.

٣ ـ الاطّـــراد

ثمّ إنّه قد ذُكر[١] الإطّراد وعدمُه علامةً للحقيقة والمجاز أيضاً. ولعلّه بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطّرد صحّة استعمال اللفظ معها، وإلّا فبملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد كالحقيقة.

وزيادة قيد «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة»[٢] وإن كان موجباً لاختصاص الإطّراد كذلك بالحقيقة إلّا أنّه حينئذٍ لا يكون علامةً لها إلّا على وجهٍ دائر.

ولا يتأتّى التفصّي عن الدور بما ذكر في التبادر هاهنا؛ ضرورة أنّه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الأستعمال بالاطّراد أو بغيره.

الثامن
[أحوال اللفظ]

أنّه للّفظ أحوال خمسة، وهي: التجوّز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار. لا يكاد يصار إلى أحدها في ما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي[٣] إلّا بقرينة صارفة عنه إليه.

---

(١) الذريعة ١: ١١، القوانين ١: ٢٢، الفصول: ٣٨.

(٢) الزيادة من صاحب الفصول في فصوله: ٣٨.

(٣) العبارة لا تخلو عن حزازة؛ إذ المراد: الدوران بين كل واحد منها وعدمه، غاية الأمر أنّ البناء على العدم في بعضها يقتضي الحمل على المعنى الحقيقي. (حقائق الأصول ١: ٤٧).

تعارض الأحوال

وأمّا إذا دار الأمرُ بينها فالأصوليّون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً[١] إلّا أنّها استحسانيّة، لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجبةً لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى.

التاسع
[الحقيقة الشرعيّة]

أنّه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه على أقوال.

أقسام الوضع التعييني

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقالٍ وهو: أنّ الوضع التعيينيّ 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 لابدّ حينئذٍ من نصب قرينةٍ إلّا أنّه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى كما في المجاز، فافهم.

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له ـ بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة ولا مجاز ـ غيرُ ضائرٍ بعدَ ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره. وقد عرفت سابقاً[٢] أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

ثبوت الحقيقة الشرعيّة

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينيّ في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبةٌ جدّاً، ومدّعي القطع به غير مجازف قطعاً.

---

(١) راجع الفصول: ٤٠، وهداية المسترشدين ١: ٢٨٩ ـ ٣١٩، وقوانين الأصول ١: ٣٢.

(٢) في الأمر الرابع؛ حيث ذكر أنّ صحة إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف إنّما هي بالطبع لا بالوضع. لاحظ الصفحة: ٣٠.

ويدلّ عليه تبادر المعاني الشرعيّة منها في محاوراته.

ويؤيّد ذلك أنّه ربما لا تكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعيّة واللغويّة، فأيّ علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء[1]؟ ومجرّد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكلّ بينهما، كما لا يخفى.

هذا كلّه بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا.

وأمّا بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ـ كما هو قضيّة غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامَ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وأذِّن في النّاسِ بِالحجّ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وأوْصاني بالصَّلاةِ والزَّكاةِ مادُمْتُ حَيّاً﴾[4]... إلى غير ذلك ـ فألفاظها حقائق لغويّة لا شرعيّة.

واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهيّة؛ إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحقّقات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق ـ فضلاً عن القطع ـ بكونها حقائق شرعيّة، ولا لتوهُّم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلّم دلالتها على الثبوت لولاه.

ومنه قد انقدح حال دعوى الوضع التعيّنيّ معه.

---

(١) في نهاية الدراية ١: ٨٨: فأيّ علاقة بين الصلاة والدعاء؟

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) الحجّ: ٢٧.

(٤) مريم: ٣١.

ومع الغضّ عنه فالإنصاف أنّ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرةٌ. نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمّل.

ثـمرة البحث

وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع ـ بلا قرينة ـ على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت في ما إذا علم تأخّر الاستعمال.

وفي ما إذا جهل التأريخ ففيه إشكال. وأصالة تأخّر الاستعمال ـ مع معارضتها بأصالة تأخّر الوضع ـ لا دليل على اعتبارها تعبّداً إلّا على القول بالأصل المثبت. ولم يثبت بناءٌ من العقلاء على التأخّر مع الشكّ. وأصالةُ عدم النقل إنّما كانت معتبرة في ما إذا شكّ في أصل النقل، لا في تأخّره، فتأمّل.

العاشر

[الصحيح والأعمّ]

أنّه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها؟

تـقديم أمـور:

وقبل الخوض في ذكر أدلّة القولين يذكر أمور:

الأمـر الأول: تصوير النـزاع علـى القـول بثبوت الحـقيقة الشرعية وعدمه

منها: أنّه لا شبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة. وفي جريانه على القول بالعدم إشكالٌ.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره[1]: أنّ النزاع وقع ـ على هذا ـ في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في

(١) قاله الشيخ الأعظم الأنصاري على ما في تقريرات بحثه. راجع مطارح الأنظار ١: ٣٢.

خصوص الصحيحة أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويّة ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته كي ينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغويّة وعدم قرينةٍ أخرى معيّنةٍ للآخَر؟

الإشكال إثباتاً في تصوير النزاع بناءً على عدم القول بالحقيقة الشرعية

وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا إلّا إذا علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ ـعند عدم نصب قرينة أخرىـ على إرادته، بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معيّنة أخرى[1]، وأنّى لهم بإثبات ذلك؟

تصوير النزاع على مسلك الباقلّاني

وقد انقدح بما ذكرنا تصويرُ النزاع على ما نُسب إلى الباقلّاني[2]، وذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضيّة القرينة المضبوطة ـالتي لا يتعدّى عنها إلّا بالأخرى الدالّة على أجزاء المأمور به وشرائطهـ هو تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة، فلا تغفل[3].

الأمر الثاني: معنى الصحّة

ومنها: أنّ الظاهر أنّ الصحّة عند الكلّ بمعنى واحد وهو التماميّة. وتفسيرها بإسقاط القضاء ـكما عن الفقهاءـ أو بموافقة الشريعة ـكما عن المتكلّمينـ أو غير ذلك، إنّما هو بالمهمّ من لوازمها[4]؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار. وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

---

(١) الأولى تقديم «أخرى» على «معيّنة»، كما لا يخفى. (منتهى الدراية ١: ١٠٥).

(٢) المنسوب إليه: أنّ الألفاظ باقية على معانيها اللغوية، والخصوصيات الزائدة عليها معتبرة في موضوع الأمر لا المستعمل فيه. (حقائق الأصول ١: ٥٤).

(٣) يبدو أنّ هذا تعريض بما ورد عن الشيخ الأعظم الأنصاري من إنكاره جريان النزاع على ما نسب إلى الباقلّاني. راجع مطارح الأنظار ١: ٣٤.

(٤) ذكر هذا التوضيح لمعنى الصحّة في مطارح الأنظار ١: ٥٥.

ومنه ينقدح: أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيءٌ واحدٌ صحّةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالةٍ وفاسداً بحسب أخرى، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثالث: لزوم تصوير الجامع على القولين

ومنها: أنّه لابدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا.

تصوير الجامع على القول بالصحيح

ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّها وآثارها؛ فإنّ الاشتراك في الأثر كاشفٌ عن الاشتراك في جامعٍ واحدٍ يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة ـمثلاًـ بـ«الناهية عن الفحشاء» وما هو «معراج المؤمن» ونحوهما.

إشكال الشيخ الأعظم على تصوير الجامع

والإشكال فيه[1] بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فُرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً؛ لما عرفت[2]، ولا أمراً بسيطاً؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له:

والأوّل غير معقول؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّا من قِبَل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة «الصلاة» و«المطلوب»، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها؛ لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به فيها، وإنّما الإجمال في ما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها ـكما حقّق في محلّهـ، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها.

وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

---

(١) أنظر تفصيله في مطارح الأنظار ١: ٤٦ ـ ٤٩.

(٢) آنفاً، من كون الصحّة والفساد أمرين إضافيّين.

الجواب عن الإشكال

مدفوع بأنّ الجامع إنّما هو مفهومٌ واحدٌ منتزعٌ عن هذه المركّبات المختلفة ـ زيادةً ونقيصةً بحسب اختلاف الحالات ـ متّحدٌ معها نحوَ اتّحادٍ، وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري في ما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجيّاً مسبّباً عن مركّبٍ مردّدٍ بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسبَّبة عن الغُسل والوضوء في ما إذا شُكّ في أجزائها.

هذا على الصحيح.

وجوه تصوير الجامع على القول بالأعم والمناقشة فيها

وأمّا على الأعمّ فتصوير الجامع في غاية الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال وجوه:

١ ـ الجامع هو جملة من أجزاء العبادة

أحدها: أن يكون عبارة عن جملةٍ من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاة ـ مثلاً ـ وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّى[1].

وفيه ما لا يخفى، فإنّ التسمية بها حقيقةً لا تدور مدارها؛ ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمّي، مع أنّه يلزم أن يكون الاستعمال في ما هو المأمور به ـ بأجزائه وشرائطه ـ مجازاً عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، لا من باب إطلاق الكلّيّ على الفرد والجزئيّ ـ كما هو واضح ـ، ولا يلتزم به القائل بالأعمّ، فافهم.

٢ ـ الجامع هو معظم الأجزاء

ثانيها: أن تكون موضوعةً لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً؛ فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمّى، وعدم صدقه عن عدمه[2].

---

(١) حكاه في مطارح الأنظار ١: ٥١ عن المحقّق القمّي وأورد عليه بالوجوه المذكورة هنا. راجع أيضاً القوانين ١: ٦٠.

(٢) في مطارح الأنظار ١: ٥٤: «نسبه البعض إلى جماعة من القائلين بالأعمّ، بل قيل وهو المعروف بينهم».

وفيه: ـمضافاً إلى ما أورد على الأوّل أخيراً ـ أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى؛ فكان شيءٌ واحدٌ داخلاً فيه تارةً وخارجاً عنه أخرى، بل مردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

٣ ـ أن يكون وضع العبادات كوضع الأعلام الشخصيّة

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصيّة كـ«زيد»، فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصِغَر والكِبَر ونقصِ بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها[1].

وفيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخّص إنّما يكون بالوجود الخاصّ، ويكون الشخص حقيقةً باقياً مادام وجوده باقياً وإن تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيّات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخّص لا يضرّ اختلافها في التسمية.

وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له إلّا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرّقاتها، كما عرفت في الصحيح منها[2].

٤ ـ أن يكون الموضوع له هو الصحيح التامّ الواجد لتمام الأجزاء والشرائط والتوسعة تتمّ بتسامح العرف

رابعها: أنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التامّ الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلّا أنّ العرف يتسامحون ـكما هو ديدنهمـ ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً

---

(١) انظر مطارح الأنظار ١: ٥٥.

(٢) ذكر الشيخ الأعظم هذا الإشكال في مطارح الأنظار ١: ٥٥ ـ ٥٦ لكنّه ناقش فيه، وأورد إشكالاً آخر على الوجه.

في الكلمة ـعلى ما ذهب إليه السكّاكي في الاستعارة[١]ـ، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقةً فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعةً أو دفعات من دون حاجةٍ إلى الكثرة والشهرة؛ للأُنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة، حيث يصحّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له[٢] صورةً والمشارك في المهمّ أثراً، تنزيلاً أو حقيقةً.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ في مثل أسامي المعاجين وسائر المركّبات الخارجيّة ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركّباً خاصّاً، ولا يكاد يتمّ في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالةٍ فاسداً بحسب حالةٍ أخرى، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً[٣].

٥ ـ أن يكون حال أسامي العبادات حال أسامي المقادير والأوزان

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال والحُقّة والوزنة إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقةً في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصّاً إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خصّ به أوّلاً إلّا أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما ـبعناية أنّهما منهـ قد صار حقيقةً في الأعمّ ثانياً[٤].

وفيه: أنّ الصحيح ـكما عرفت في الوجه السابقـ يختلف زيادةً

---

(١) مفتاح العلوم: ١٥٦.

(٢) الضمير يرجع إلى «التام» المفهوم من العبارة، فمرجعه حكمي، وإلّا فالصواب تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى «مركّبات». (منتهى الدراية ١: ١٢٤).

(٣) الوجه والإشكال عليه مذكوران في مطارح الأنظار ١: ٥٦ ـ ٥٧.

(٤) أفاده المحقّق الرشتي بعنوان الوجه الرابع وقال عنه: وهو أحسن الوجوه، بدائع الأفكار: ١٣٩.

ونقيصةً[١]، فلا يكون هناك ما يلحظ[٢] الزائد والناقص بالقياس إليه[٣] كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ، فتدبّر جيّداً.

الأمر الرابع: عمومية الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات

ومنها: أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامّين. واحتمالُ كون الموضوع له خاصّاً بعيدٌ جدّاً؛ لاستلزامه كَونَ استعمالها في الجامع ـ في مثل «الصلاة تنهى عن الفحشاء» و«الصلاة معراج المؤمن» و«عمود الدين» و«الصوم جُنّة من النار» ـ مجازاً، أو مَنْعَ استعمالها فيه في مثلها، وكلٌّ منهما بعيدٌ إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النهاية[٤].

الأمر الخامس: ثمرة النزاع

ومنها: أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول[٥] الصحيحي وعدمُ جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شُكّ[٦] في جزئيّة شيءٍ للمأمور به أو شرطيّته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى، وجوازُ الرجوع إليه في ذلك على قول[٧] الأعمّي[٨] في غير ما احتمل دخوله فيه ممّا شُكّ في جزئيّته أو شرطيّته.

نعم، لابدّ في الرجوع إليه في ما ذكر من كونه وارداً مورد البيان،

---

(١) كان الأولى التعبير عنه بـ: أنّه يختلف أجزاءً وليس مما يشترك في أجزاء معيّنة حتّى يلحظ الزائد والناقص بالقياس [إليها]. (حقائق الأصول ١: ٦٥).

(٢) أثبتنا الكلمة من «ق»، «ش»، «ر» ومنتهى الدراية، وفي غيرها: يلاحظ.

(٣) أثبتنا الكلمة من منتهى الدراية، وفي غيره: عليه.

(٤) كذا، والصواب: أولي النُهى ـ كما استُظهر في هامش «ش» ـ والنُهى بمعنى العقول. وأما النهاية فهي غاية الشيء ولم ترد بمعنى العقل.

(٥) أثبتناه من «ر» و«ش»، وفي الأصل وسائر الطبعات: القول.

(٦) يعني رفع الشكّ، ولعلّ أصل العبارة ذلك. (حقائق الأصول ١: ٦٧).

(٧) أثبتناه من «ر»، «ق» و«ش»، وفي الأصل وسائر الطبعات: القول.

(٨) أشار الشيخ الأعظم الأنصاري إلى هذه الثمرة في بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين من فرائد الأصول ٢: ٣٤٧ وفي مطارح الأنظار ١: ٦١.

كما لابدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضاً إلّا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

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 الأعمّ، والاشتغال على الصحيح[1]، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل[2] بظهور الثمرة في النذر أيضاً.

قلت: وإن كان تظهر في ما لو نذرَ لمن صلّى إعطاءَ درهم في البُرء[3]، في ما لو أعطاه لمن صلّى ولو علم بفساد صلاته ـ لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم ـ على الأعمّ، وعدم البرء على الصحيح، إلّا أنّه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة؛ لما عرفت من أنّ ثمرة[4] المسألة الأصوليّة هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة، فافهم.

وجوه القول بالصحيح: ١ ـ التبادر

وكيف كان فقد استُدلّ للصحيحي بوجوه:

أحدها: التبادر ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح.

---

(١) كما في القوانين ١: ٤٣.

(٢) قاله المحقّق القمّي في قوانينه ١: ٤٣.

(٣) برئ فلان من دَينه: سقط عنه طلبُه. وفي بعض الطبعات: في البِرّ ـ بالتشديد ـ وهو بمعنى التصديق. برّ الله قسمه: أي صدّقه. راجع مجمع البحرين ١: ٥٠ (برأ) و٣: ٢١٨ (برر).

(٤) الأولى إسقاط لفظ «ثمرة»؛ فإنّ ثمرة المسألة الأصولية نفس الحكم المستنبط، لا وقوع المسألة في طريق استنباطه. (حقائق الأصول ١: ٦٩).

ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات؛ فإنّ المنافاة إنّما تكون في ما إذا لم تكن معانيها على هذا[١] مبيّنةً بوجهٍ، وقد عرفت[٢] كونها مبيّنةً بغير وجهٍ.

٢ـ صحّة السلب عن الفاسد

ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.

٣ ـ الأخبار

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات، مثل: «الصلاة عمود الدين»[٣] أو «معراج المؤمن»[٤] و«الصوم جُنّة من النار»[٥] إلى غير ذلك[٦]، أو نفي ماهيّتها وطبائعها، مثل: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٧] ونحوه ممّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرّد فَقْد ما يعتبر في الصحّة شطراً أو شرطاً[٨].

وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ونفي الصحّة من الثانية ـ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحّة أو الكمال ـ خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه.

بل[٩] واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتّى في

---

(١) في «ش»: هذا الوجه.

(٢) في تصوير الجامع، قوله في الصفحة ٤٢: وإمكان الإشارة إليه بخواصّها وآثارها.

(٣) عوالي اللآلي ١: ٣٢٢، ودعائم الإسلام ١: ١٣٣.

(٤) مستدرك سفينة البحار ٦: ٣٤٣.

(٥) تهذيب الأحكام ٤: ١٥١.

(٦) كقول الصادق عليه السلام: «من حجّ حجّة فقد حلّ عقدة من النار من عنقه». (التهذيب ٢: ١٩٦).

(٧) مستدرك الوسائل ٤: ١٨٥.

(٨) كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور». (التهذيب ١: ٥٠).

(٩) أثبتنا «بل» من «ق» و«ش».

مثل: «لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»[١] ممّا يعلم أنّ المراد نفيُ الكمال، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحوٍ من العناية، لا على الحقيقة، وإلّا لما دلّ على المبالغة، فافهم*.

٤ ـ طريقة الواضعين هي الوضع للصحيح، والشارع لم يتخطَّ عنها

رابعها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدنَهم وضعُ الألفاظ للمركّبات التامّة، كما هو قضيّة الحكمة الداعية إليه. والحاجةُ وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً إلّا أنّه لا يقتضي[٢] أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد. والظاهر أنّ الشارع غير متخطٍّ عن هذه الطريقة.

ولا يخفى أنّ هذه الدعوى وإن كانت غيرَ بعيدة إلّا أنّها قابلة للمنع، فتأمّل.

وجوه القول بالأعمّ:

وقد استُدلّ للأعمّي أيضاً بوجوه:

١ ـ التبادر

منها: تبادُر الأعمّ.

وفيه: أنّه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لابدّ منه، فكيف يصحّ معه دعوى التبادر؟

٢ ـ عدم صحّة السلب

ومنها: عدم صحّة السلب عن الفاسد.

وفيه منعٌ؛ لما عرفت[٣].

---

(١) مستدرك الوسائل ٣: ٣٦٥.

(*) إشارة إلى أنّ الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك لمكان أصالة الحقيقة، ولازم ذلك كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح؛ ضرورة اختصاص تلك الآثار به، إلّا أنّه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى؛ لإجرائها العقلاء في إثبات المراد، لا في أنّه على نحو الحقيقة لا المجاز، فتأمّل جيّداً. (منه ﷺ).

(٢) في هامش «ش»: إلّا أنّها لا تقتضي ظ.

(٣) في الدليل الثاني من أدلّة الصحيحي.

٣ ـ صحّة التقسيم إلى الصحيح والفاسد

ومنها: صحّة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

وفيه: أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها؛ فلابدّ أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

٤ ـ الأخبار

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحدٍ من الأخبار في الفاسدة:

كقوله ﷺ: «بُني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم ينادَ أحدٌ بشيءٍ كما نودي بالولاية، فأخذ الناسُ بأربع وتركوا هذه»[1] «فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يُقبل له صوم ولا صلاة»[2]، فإنّ الأخذ بالأربع لا يكون ـ بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية ـ إلّا إذا كانت أسامي للأعمّ.

وقوله ﷺ: «دَعي الصلاة أيّام أقرائك»[3]: ضرورة أنّه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحّة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

مع أنّ المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنّها ممّا بُني عليها الإسلام.

ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية؛ إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقةً، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو

---

(١) المحاسن ١: ٢٨٦.

(٢) لم نعثر على حديث بهذه الألفاظ، ولكن وردت بمضمونه أحاديث كثيرة. راجع بحار الأنوار ٢٧: ١٦٦. (باب أنّه لا تقبل الأعمال إلّا بالولاية).

(٣) الكافي ٣: ٨٨.

الأعمّ. والاستعمالُ في قوله ﷺ: «فلو أنّ أحداً صام نهاره...» كان كذلك ـأي بحسب اعتقادهمـ أو للمشابهة والمشاكلة[١].

وفي الرواية الثانية النهي للإرشاد[٢] إلى عدم القدرة على الصلاة[٣]، وإلّا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمّى في العرف بها ـولو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً ـ محرّماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربة. ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية، فتأمّل جيّداً.

٥ ـ صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة في مكان تُكره فيه

ومنها: أنّه لا اشكال[٤] في صحّة تعلّق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكانٍ تكره فيه وحصولِ الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركُها خصوصَ الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً؛ لفساد الصلاة المأتيّ بها؛ لحرمتها، كما لا يخفى.

بل يلزم المحال؛ فإنّ النذر ـحسب الفرضـ قد تعلّق بالصحيح منها، ولاتكاد تكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجودِهِ عدمُهُ محالٌ.

قلت: لا يخفى أنّه لو صحّ ذلك لا يقتضي إلّا عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قِبَل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمُها.

---

(١) تفصيل هذا الجواب مذكور في هداية المسترشدين ١: ٤٦٦.

(٢) في الأصل و«ن»: وفي الرواية الثانية الإرشاد. وفي سائر الطبعات مثل ما أثبتناه. وفي منتهى الدراية ١: ١٤٨: «حق العبارة أن تكون هكذا: مع أنّ المراد في الرواية الثانية أيضاً هو خصوص الصحيح؛ لأنّ النهي للإرشاد».

(٣) هكذا أجاب المحقّق التقي في هداية المسترشدين ١: ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٤) في «ن» وبعض الطبعات: لا شبهة.

ومن هنا انقدح أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحّة لولا تعلّقه. نعم، لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل* لكان مَنْعُ حصول الحنث بفعلها بمكانٍ من الإمكان.

بقي أمور:

١ ـ الكلام في أسامي المعاملات

الأوّل: أنّ أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسبّبات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعمّ؛ لعدم اتّصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارةً وبالعدم أخرى.

وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب فللنزاع فيه مجالٌ.

لكنّه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً.

والاختلاف بين الشرع والعرف في ما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق وتخطئةَ الشرع العرفَ في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر، كما لا يخفى، فافهم.

٢ ـ عدم الإجمال في أسامي المعاملات بناءً على وضعها للصحيح

الثاني: أنّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها كألفاظ العبادات كي لا يصحّ التمسك بإطلاقها عند الشكّ في اعتبار شيءٍ في تأثيرها شرعاً؛ وذلك لأنّ إطلاقها ـ لو كان مسوقاً في مقام البيان ـ يُنزّل على أنّ المؤثّر عند الشارع هو المؤثّر عند العرف[1]، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير

(*) أي ولو مع النذر، ولكن صحّته كذلك مشكل؛ لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة، فتأمّل جيّداً. (منه ﷺ).

(١) في غير «ش»: أهل العرف.

ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزّل عليه إطلاق كلام غيره، حيث إنّه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شُكّ في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بان عدمُ اعتباره عنده أيضاً؛ ولذا يتمسّكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعةً للصحيح.

نعم، لو شُكّ في اعتبار شيءٍ فيها عرفاً فلا مجال للتمسّك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لابدّ من اعتباره؛ لأصالة عدم الأثر بدونه، فتأمّل جيّداً.

٣ ـ أنحاء دخل الشيء في المأمور به

الثالث: أنّ دخْل شيءٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ في المأمور به:

تارةً: بأن يكون داخلاً في ما يأتلف منه ومن غيره وجُعل جملته متعلّقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه.

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنّه كان ممّا لا تحصل الخصوصيّة المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيءٌ مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلّقاً للأمر، فيكون من مقدّماته لا مقوّماته.

وثالثةً: بأن يكون ممّا يتشخّص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخّص به عنوانُه، وربما يحصل له بسببه مزيّةٌ أو نقيصة.

ودخلُ هذا فيه أيضاً طوراً بنحو الشطريّة وآخَر بنحو الشرطيّة، فيكون الإخلال بما له دَخْلٌ ـ بأحد النحوين ـ في حقيقة المأمور به وماهيّته موجباً لفساده لا محالة، بخلاف ما له الدخل في تشخّصه وتحقّقه مطلقاً ـ شطراً كان أو شرطاً ـ، حيث لا يكون الإخلال به إلّا إخلالاً بتلك الخصوصيّة، مع تحقّق الماهيّة بخصوصيّة أخرى غيرِ موجبة لتلك المزيّة، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه[1]، كالصلاة في الحمّام.

---

(١) آنفاً بقوله: وربما يحصل له بسببه مزيّة أو نقيصة.

ثمّ إنّه ربما يكون الشيء ممّا يندب إليه فيه بلا دخل له أصلاً ـ لا شطراً ولا شرطاً ـ في حقيقته ولا في خصوصيّته وتشخّصه، بل له دَخْلٌ ظرفاً في مطلوبيّته، بحيث لا يكون مطلوباً إلّا إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوباً نفسيّاً في واجب أو مستحبّ، كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهيّةً ولا تشخّصاً وخصوصيّة أصلاً.

إذا عرفت هذا كلّه فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيّاً في التسمية بأساميها، وكذا في ما له[1] دَخْلٌ في تشخّصها مطلقاً.

وأمّا ما له الدخل شرطاً في أصل ماهيّتها فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها[2]، فيكون الإخلال بالجزء مخلّاً بها دون الإخلال بالشرط، لكنّك عرفت[3] أنّ الصحيح اعتبارهما فيها.

الحادي عشر
[الاشتراك]

توهّم استحالة وقوع الاشتراك والجواب عنه

الحقّ: وقوع الاشتراك؛ للنقل والتبادر وعدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظٍ واحد، وإن أحاله بعض[4] لإخلاله بالتفهّم المقصود من الوضع؛ لخفاء القرائن.

---

(١) كذا في الأصل وطبعاته. والظاهر زيادة «في».

(٢) نُسب إلى الوحيد البهبهاني ﷺ ذهابه إلى دخل جزء الماهيّة في التسمية دون شرط الماهيّة؛ لخروجه عن المسمّى. (منتهى الدراية ١: ١٦٩).

(٣) في أدلّة القول بالصحيح.

(٤) كالأبهري والبلخيّ وتغلب من القدماء ـ على ما في مفاتيح الأصول: ٢٣ ـ والمحقّق النهاوندي من المتأخّرين في تشريح الأصول: ٤٧.

لمنع الإخلال[١] أوّلاً؛ لإمكان الاتّكال على القرائن الواضحة، ومَنْعِ كونه مخلّاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً[٢].

توهّم منع استعمال المشترك في القرآن والجواب عنه

كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما تُوُهّم[٣]؛ لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتّكال على القرائن، والإجمال في المقال لولا الاتّكال عليها، وكلاهما غير لائقٍ بكلامه تعالى، كما لا يخفى.

وذلك لعدم لزوم التطويل في ما كان الاتّكال على حالٍ أو مقالٍ أتي به لغرضٍ آخر[٤]، ومَنْعِ كون الإجمال غيرَ لائقٍ بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض، وإلّا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه بوقوعه فيه، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ﴾[٥].

توهّم لزوم وقوع الاشتراك في اللغات والجواب عنه

وربما تُوُهّم[٦] وجوب وقوع الاشتراك في اللغات[٧]؛ لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركّبات، فلابدّ من الاشتراك فيها.

وهو فاسد؛ لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني؛ لاستدعائه

---

(١) سوق العبارة يقتضي أن تكون هكذا: لكنّه فاسد؛ لمنع الإخلال. (منتهى الدراية ١: ١٧١).

(٢) هذان الجوابان مذكوران في الفصول: ٣١.

(٣) قال في الفصول: ٣١: ثمّ من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن.

(٤) انظر توضيح هذا الجواب في الفصول: ٣١.

(٥) آل عمران: ٧.

(٦) كما توهّمه الفيّوميّ في فصل الجمع من خاتمة المصباح المنير: ٩٥٦.

(٧) هذا من جملة الأقوال في الإمكان الوقوعي، فالأولى تقديمه على البحث في إمكان استعمال المشترك في القرآن. راجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٠٥.

الأوضاع غير المتناهية، ولو سلّم لم يكَد يُجدي إلّا في مقدارٍ متناهٍ، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّيّة، وجزئيّاتها وإن كانت غير متناهية إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كلّيّاتها يغني عن وضع لفظٍ بإزائها، كما لا يخفى، مع أنّ المجاز بابٌ واسعٌ[1]، فافهم.

الثاني عشر
[استعمال اللفظ في أكثر من معنى]

أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال ـ بأن يراد منه كلُّ واحدٍ كما إذا لم يستعمل إلّا فيه ـ على أقوال:

أظهرها: عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً.

الأظهر: عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً

وبيانه: أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرّدُ جَعْلِ اللفظ علامةً لإرادة المعنى[2]، بل جَعْلُه وجهاً وعنواناً له، بل بوجهٍ نفسُه كأنّه الملقى، ولذا يسري إليه قُبْحُه أو حُسْنُه، 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 فانياً فيه، فناءَ الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال

---

(١) الأجوبة الأربعة مذكورة في الفصول: ٣١.

(٢) في نهاية الدراية ١: ١٥٠: علامةٌ على إرادة المعنى.

واحد مع[١] استلزامه[٢] للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟

وبالجملة لا يكاد يمكن ـ في حال استعمال واحد ـ لحاظُه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللاحظ أحْوَلَ العينين.

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً ـ مفرداً كان أو غيره ـ في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز.

ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه؛ فإنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له[٣] واضح المنع.

وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيّته[٤] لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

القول بالتفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد والمناقشة فيه

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلّاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما لكونهما[٥] بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه لكونه[٦] موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ و لجزء، فيكون مجازاً[٧].

---

(١) الظرف متعلّق بقوله: «إرادة»، وهذا تقريب لاستحالة وليس وجهاً آخر، وحاصله: إنّه كيف يمكن إرادة معنى آخر في استعمال واحد مع استلزام إرادته لحاظ اللفظ ثانياً غير لحاظه أولاً.... (منتهى الدراية ١: ١٨١).

(٢) الأولى تأنيث ضمير «استلزامه»؛ لرجوعه إلى «إرادة معنى آخر». (منتهى الدراية ١: ١٨١).

(٣) كما في المعالم: ٣٩.

(٤) كما في القوانين ١: ٦٣ و ٧٠.

(٥) كذا في الأصل والمطبوع، وكُتب فوقها في «ش»: بكونهما ظ.

(٦) كذا، وكتب أعلاها في «ش»: بكونه ظ.

(٧) ذهب إلى هذا التفصيل صاحب المعالم في معالمه: ٣٩ ـ ٤٠.

وذلك لوضوح[١] أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلّا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلّا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأنّ الأكثر ليس جزءَ المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيءٍ والشيء بشرط لا، كما لا يخفى.

والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلّا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنّه كرّر وأريد من كلّ لفظٍ فردٌ من أفراد معناه، لا أنّه أريد منه معنى من معانيه. فإذا قيل مثلاً: «جئني بعينين» أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية.

والتثنية والجمع في الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها.

مع أنّه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتّحاد في اللفظ في استعمالها حقيقةً، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية «العين» حقيقةً لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر؛ لأنّ هيئتها إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالها وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالها في معنى واحد، كما إذا استعملا وأريد المتعدّد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم، لو أريد ـ مثلاً ـ من «عينين» فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً؛ فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً؛ ضرورة أنّ

---

(١) في العبارة مسامحة؛ إذ لازم التنزّل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له، ومعه لا وجه للاعتراض بأنّ اللفظ موضوع لنفس المعنى، نعم، الاعتراضات الأخر واردة عليه بعد التسليم المذكور (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢١١). وراجع حقائق الأصول ١: ٩٣.

التثنية عنده إنّما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة. والفرق بينها[١] وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

وهمٌ ودفعٌ:

المقصود من بطون القرآن

لعلّك تتوهّم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً ـ سبعة[٢] أو سبعين[٣] ـ تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه.

ولكنّك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كان[٤] من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّه كان[٥] بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرةً عن إدراكها.

الثالث عشر

[في المشتقّ]

تحرير محلّ النزاع

إنّه اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقةٌ في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو في ما يعمّه وما انقضى[٦] عنه على أقوال، بعد الاتّفاق على كونه مجازاً في ما يتلبّس به في الاستقبال.

---

(١) في «ر»: بينهما.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٠٧.

(٣) لم نعثر على خبر بهذا المضمون رغم وفرة الإشارة إليه في كتب التفسير والأصول.

(٤) كذا في الأصل والمطبوع، وفي هامش «ش»: كانت (ظ).

(٥) كذا، وفي هامش «ش»: فلعلّها كانت (ظ).

(٦) في «ق»: «في ما يعمّه ومن قضى» كما وأثبتها «ش» كذلك في الهامش عن نسخة من الكتاب.

وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور:

تقديم أمور

١ ـ المراد من المشتق

أحدها: أنّ المراد بالمشتقّ هاهنا ليس مطلق المشتقّات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات ممّا يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتّصافها بالمبدأ واتّحادها معه بنحوٍ من الاتّحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد[1]، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهات، بل[2] وصيَغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحقّقين[3]. مع عدم صلاحيّة ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلّا التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح.

عدم اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلّة[4] من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبّهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات.

ولعلّ منشأه توهّم كونِ ما ذكره لكلّ منها ـ من المعنى ـ ممّا تّفق

---

(١) في حقائق الأصول ومنتهى الدراية: أو الايجاد. وقال في حقائق الأصول ١: ٩٦ في الفرق بين الصدور والايجاد: «المراد به (الصدور) ظاهراً ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل وإن كان صادراً منه، مثل الكسر والقتل. والمراد بالايجاد ما كان المبدأ فيه قائماً بالفاعل، مثل الجلوس والأكل».

(٢) لم يظهر وجهٌ لتغيير الأسلوب والإتيان بكلمة «بل» بعد كون شمول البحث لصيَغ المبالغة وما بعدها ـ ممّا ذكره في المتن ـ لأجل إطلاق «المشتق» في عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره... إلّا أن يقال: إنّ غرضه التغيير بالنسبة إلى خصوص صيغ المبالغة؛ لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفّل مجرّد التلبّس بالعرض، دون كثرة التلبّس به. (منتهى الدراية ١: ١٩٨).

(٣) قال المحقّق التقي: إنّ المشتقات التي وقع النزاع فيها تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وأسماء التفضيل وبعض أوصاف المشتقة. (هداية المسترشدين ١: ٣٦٩).

(٤) هو صاحب الفصول، راجع الفصول: ٦٠.

عليه الكلّ[١]، وهو كما ترى.

واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة ـ حسب ما يشير إليه[٢] ـ لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا[٣]، كما لا يخفى.

شمول النزاع لبعض الجوامد

ثمّ إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتقّ في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعَرَضٍ أو عرضيٍّ ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

وإن أبيت إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتقّ ـ كما هو قضيّة الجمود على ظاهر لفظه ـ فهذا القسم من الجوامد أيضاً محلّ النزاع[٤]. كما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجتَه الصغيرة ما هذا لفظه: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[٥]. وأمّا المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار

---

(١) إذ قال: ثمّ اعلم أنهم أرادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبّهة وما يلحق بها (الفصول: ٧٩) ثمّ أخذ في بيان معاني سائر المشتقّات من دون نقل خلاف في ذلك، فكأنّ تلك المعاني بنظره مما اتّفق عليه الكل. (منتهى الدراية ١: ٢٠٠).

(٢) في بعض الطبعات: نشير إليه.

(٣) الظاهر أنّه تعريض آخر بالفصول: ٦١. يراجع حقائق الأصول ١: ٩٧.

(٤) الأولى أن يقال: وإن أبيت إلّا عن إرادة المشتق المصطلح ـ كما هو قضيّة الجمود على ظاهر لفظه ـ لكن هذا القسم من الجوامد أيضاً داخل في محلّ النزاع. (منتهى الدراية ١: ٢٠٥).

(٥) كذا في الأصل والمطبوع من الكتاب، وفي المصدر وفوائد المصنف: ٣٠٤: بإحدى الكبيرتين. وقال في حقائق الأصول ١: ٩٨: بل يكفي الدخول في إحداهما في حرمة الصغيرة، ولعلّ في النسخة غلطاً.

والدي المصنّف ﷺ وابن إدريس تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاءُ المشتقّ منه، هكذا هنا»[١]. وما عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتقّ[٢].

فعليه كلّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة اتّصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيّات ـ كانت عرضاً أو عرضيّاً، كالزوجيّة والرقيّة والحرّية وغيرها من الاعتبارات والإضافات ـ كان محلّ النزاع وإن كان جامداً.

وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيّات، فإنّه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتيّاتها.

٢ـ الإشكال في جريان النزاع في اسم الزمان

ثانيها: قد عرفت[٣] أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقّات الجارية على الذوات، إلّا أنّه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان؛ لأنّ الذات فيه ـ وهي الزمان بنفسه ـ ينقضي ويتصرّم[٤]، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقةٌ في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو في ما يعمّ المتلبّس به في المضيّ؟

الجواب عن الإشكال

ويمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفردٍ ـ كما في المقام ـ لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف في ما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

---

(١) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢. مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٢) مسالك الأفهام ٧: ٢٦٨.

(٣) في الأمر الأوّل المتقدّم، قوله: ثمّ إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محلّ النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات.

(٤) في بعض الطبعات: ينصرم.

٣ـ خروج الأفعال والمصادر عن النزاع

ثالثها: أنّه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها[1] عن حريم النزاع؛ لكونها غير جارية على الذوات؛ ضرورة أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرّدة في الدلالة على ما يتّصف به الذوات ويقوم بها، كما لا يخفى. وأنّ الأفعال إنّما تدلّ على قيام المبادئ بها قيامَ صدور أو حلول، أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

عدم دلالة الفعل على الزمان

إزاحة شبهة:

قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالةُ الفعل على الزمان حتّى 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 بهما 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 الزمانيّات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.

دلالة الماضي والمضارع على الزمان التزاماً

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع ـ بحسب المعنى ـ خصوصيّةٌ أخرى موجبةٌ للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع في ما كان الفاعل من الزمانيّات.

ما يؤيّد عدم دلالة الفعل على الزمان

ويؤيّده: أنّ المضارع يكون مشتركاً معنويّاً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلّا أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلٍّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمانٍ يعمّهما، كما أنّ الجملة الاسميّة كـ«زيدٌ ضاربٌ» يكون

---

(١) لا فرق بين المزيد فيها وغيرها في كونها مشتقة... وتخصيص الأول بالذكر لأنّ التوهّم فيها أقرب؛ لكون صدق المشتق عليها أظهر. (حقائق الأصول ١: ٢٣٣).

لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحدٍ منها أصلاً، فكانت الجملة الفعليّة مثلها.

وربما يؤيّد ذلك أنّ الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقةً لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلها بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: «يجيئ زيدٌ بعد عام وقد ضرب قبلَه بأيّام» وقوله: «جاء زيدٌ في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو في ما بعده ممّا مضى»، فتأمّل جيّداً.

الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي

ثمّ لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عمّا عداه بما يناسب المقام؛ لأجل الاطّراد في الاستطراد في تمام الأقسام:

فاعلم: أنّه وإن اشتهر بين الأعلام أنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره ـ وقد بيّنّاه في الفوائد[1] بما لا مزيد عليه ـ إلّا أنّك عرفت في ما تقدّم[2] عدمَ الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنّه فيهما ما[3] لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميّة ولا عدم الاستقلال بها.

وإنّما الفرق هو أنّه وُضع ليُستعمل وأريد منه معناه حالةً لغيره وبما هو في الغير، ووُضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه يكون كلٌّ من الاستقلال بالمفهوميّة وعدم الاستقلال بها إنّما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوتٌ بحسب المعنى،

---

(١) الفوائد: ٣٠٥.

(٢) في الأمر الثاني من المقدّمة، في بيان وضع الحروف، قال: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء. راجع الصفحة: ٢٥.

(٣) لا توجد «ما» في بعض الطبعات.

فلفظ «الابتداء» لو استعمل في المعنى الآليّ ولفظة «من» في المعنى الاستقلاليّ لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له.

فالمعنى في كليهما في نفسه كليٌّ طبيعيٌّ يصدق على كثيرين، ومقيّداً باللحاظ الاستقلاليّ أو الآليّ كليٌّ[1] عقليٌّ[2]. وإن كان بملاحظة أنّ لحاظَه وجودُه ذهناً كان[3] جزئيّاً ذهنيّاً؛ فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهنيّ.

فافهم وتأمّل في ما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه، وتوهُّمِ كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصّاً، بخلاف ما عداه[4] فإنّه عامّ.

وليت شعري، إن كان قصد الآليّة فيها موجباً لكون المعنى جزئيّاً

---

(١) في الأصل: الآليّ الكلّي كلّي.

(٢) إعلم أنّ الكلّي الطبيعي نفس معروض الكلّية كالحيوان والإنسان. والكلّي العقلي هو الحيوان بوصف الكلّية، وحيث إنّ الكلّية من الاعتبارات العقليّة فلا محالة لا موطن للموصوف بها بما هو كذلك إلّا في العقل؛ ولذا وصف بالكلّي العقلي، لا أنّ كلّيته العقليّة بلحاظ تقيّده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي ـ كما في المتن ـ كيف؟ واللحاظ ـ الذي هو وجوده الذهني ـ مصحّح جزئيّته في الذهن، مع أنّ صيرورته جزئياً ذهنياً بملاحظة تقيّده بالوجود الذهني مسامحة واضحة؛ إذ الجزئية والكلّية من اعتبارات المعاني والمفاهيم؛ لأنّ الإباء عن الصدق وعدمه إنّما يعقل في المفهوم لا في الوجود، فالموجود مطلقاً خارج عن المقسم. (نهاية الدراية ١: ١٨٢ ـ ١٨٣). يلاحظ أيضاً: كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) لا يخفى أنّ لفظة «كان» هذه مستغنى عنها. وقوله ﷺ: «جزئياً» خبر قوله: «كان» في «وإن كان بملاحظة» كما هو في غاية الوضوح. نعم، بناءً على كون كلمة «إن» شرطية لا تكون «كان» زائدة، بل جواباً للشرط، لكن هذا الاحتمال في غاية البُعد. (منتهى الدراية ١: ٢٤٧).

(٤) الأولى تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى الحروف. (منتهى الدراية ١: ٢٤٨).

فلِمَ لا يكون قصد الاستقلاليّة فيه موجباً له؟ وهل يكون ذلك إلّا لكون هذا القصد ليس ممّا يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال؟ فلِمَ لا يكون فيها كذلك؟ كيف؟ وإلّا لزم أن يكون معاني المتعلّقات غير منطبقة على الجزئيّات الخارجيّة؛ لكونها ـ على هذا ـ كلّيّات عقليّة، والكلّيّ العقليّ لا موطن له إلّا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة، لتقيُّدِها بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقليّة، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجيّة.

وبما حقّقناه[1] يوفّق بين جزئيّة المعنى الحرفيّ ـ بل الاسميّ ـ والصدق على الكثيرين، وأنّ الجزئيّة باعتبار تقيّد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات ـ آليّاً أو استقلاليّاً ـ، والكلّيّة[2] بلحاظ نفس المعنى.

ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، بل يعمّ غيرَه. فتأمّل في المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام، وقد سبق في بعض الأمور[3] بعض الكلام، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والإفادة، فافهم.

٤ ـ اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتق

رابعها: أنّ اختلاف المشتقّات في المبادئ ـ وكونَ المبدأ في بعضها حرفةً وصناعةً وفي بعضها قوةً وملكةً وفي بعضها فعليّاً ـ لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها[4]، كما لا يخفى.

---

(١) كُتبت هنا في هامش «ن» وبعض الطبعات الأخرى هذه العبارة: ثمّ إنّه قد انقدح بما ذكرنا أنّ المعنى ـ بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي ـ كلّي عقلي في غير الأعلام الشخصية، وفيها جزئي كذلك، وبما هو هو أي بلا أحد اللحاظين كلّي طبيعي أو جزئي خارجي (نسخة بدل).

(٢) في غير «ق» و«ش»: كلّيته.

(٣) في الأمر الثاني من المقدّمة.

(٤) خلافاً لما نسبه المحقّق القمّي (القوانين ١: ٧٨ ـ ٧٩) إلى بعض المتأخرين. ←

غاية الأمر أنّه يختلف التلبّس به في المضيّ أو الحال، فيكون التلبّس به فعلاً لو أخذ حرفةً أو ملكةً ولو لم يتلبّس به إلى الحال أو انقضى عنه، ويكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعليّاً. فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات وأنواع التعلّقات، كما أشرنا إليه[1].

٥ ـ المراد بـ«الحال» في عنوان المسألة

خامسها: أنّ المراد بالحال ـ في عنوان المسألة ـ هو حال التلبّس[2] لا حال النطق؛ ضرورة أنّ مثل: «كان زيدٌ ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» حقيقةٌ إذا كان متلبّساً بالضرب في الأمس في المثال الأوّل، ومتلبّساً به في الغد في الثاني، فجزي المشتقّ حيث كان بلحاظ حال التلبّس ـ وإن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعدُ في الآخر[3] ـ كان حقيقةً بلا خلاف.

ولا ينافيه الاتّفاق على أنّ مثل «زيدٌ ضاربٌ غداً» مجاز؛ فإنّ الظاهر أنّه في ما إذا كان الجري في الحال ـ كما هو قضيّة الإطلاق ـ والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبّس، فيكون الجري والاتّصاف في الحال والتلبّس في الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال في مثل: «زيدٌ ضاربٌ أمس» وأنّه داخل في محلّ الخلاف والإشكال. ولو كانت لفظة «أمس» أو «غد» قرينةً على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً كان المثالان حقيقةً.

← وهو الظاهر من الفصول: ٦١ أيضاً.

(١) في الأمر الأول من مبحث المشتق، بقوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات... لا يوجب تفاوتاً في ما هو المهم... انظر الصفحة: ٦١.

(٢) حقّ العبارة: «هو حال النسبة»، وإلّا يلزم كون المشتق حقيقة في ما لم يتلبّس بعدُ أيضاً؛ لأنّ الذات متلبّسة بالمبدأ في حال التلبّس، فضلاً عمّا انقضى عنه المبدأ. والظاهر أنّه سهوٌ من القلم أو من الناسخ (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٣٩). وراجع حقائق الأصول ١: ١٠٧.

(٣) في حقائق الأصول ومنتهى الدراية: في آخر.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون المشتقّ حقيقةً في ما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبّس ولو كان في المضيّ أو الاستقبال. وإنّما الخلاف في كونه حقيقةً في خصوصه أو في ما يعمّ ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنها[1] التلبّس، بعد الفراغ عن كونه مجازاً في ما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبّس في الاستقبال.

ويؤيّد ذلك اتّفاق أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات.

ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال؛ ضرورة أنّ المراد الدلالة على أحدهما بقرينةٍ، كيف لا، وقد اتّفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال؟

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادّعي[2] أنّه الظاهرُ في المشتقّات إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأنّا نقول: هذا الانسباق وإن كان ممّا لا ينكر إلّا أنّهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتقّ، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه.

٦ ـ لا أصل لفظيّ في المسألة

سادسها: أنّه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ.

وأصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة ـ مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم ـ لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

---

(١) في الأصل وطبعاته: «عنه»، وأدرجت الكلمة في هامش «ش» كما أثبتنا أعلاه عن نسخة من الكتاب.

(٢) ادّعاه صاحب الفصول في فصوله: ٦٠.

وأمّا ترجيح الاشتراك المعنويّ على الحقيقة والمجاز ـإذا دار الأمر بينهما ـ لأجل الغلبة فممنوع؛ لمنع الغلبة أوّلاً، ومنع نهوض حجّة على الترجيح بها ثانياً.

مقتضى الأصل العملي في المسألة

وأمّا الأصل العمليّ فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كلّ عالم» يقتضي عدمَ وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبُه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء[1].

الأقوال في مسألة المشتقّ

فإذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثُرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخّرين ـبعدما كانت ذات قولين بين المتقدّمين ـ لأجل توهّمِ اختلاف المشتقّ باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال.

مختار المصنّف: اشتراط التلبّس

وقد مرّت الإشارة[2] إلى أنّه لا يوجب التفاوت في ما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيانٍ في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبّس في الحال، وفاقاً لمتأخّري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدّميهم والمعتزلة.

حجّة القول بالاشتراط: تبادر خصوص المتلبّس وصحّة السلب عن المنقضي

ويدلّ عليه:

تبادُرُ خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال.

وصحّةُ السلب مطلقاً عمّا انقضى عنه ـكالمتلبّس به في الاستقبال ـ؛ وذلك لوضوح أنّ مثل القائم والضارب والعالم ـوما يرادفها من سائر اللغات ـ

---

(١) الظاهر: أنّ أوّل مَن بحث حال الأصل في المسألة هو المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار: ١٨٠، وأنّ المصنّف قد أخذ جانباً من البحث منه.

(٢) في بداية الأمر الرابع من مقدّمات بحث المشتق، إذ قال: «رابعها: أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ... لا يوجب اختلافاً في دلالتها».

لا يصدق على من لم يكن[١] متلبّساً بالمبادئ وإن كان متلبّساً بها قبل الجري والانتساب، ويصحّ سلبها عنه، كيف؟ وما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام، مع وضوح التضادّ بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

حجّة أخرى على الاشتراط: مضادّة الصفات

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة ويقال: لا ريب في مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتقّ حقيقةً في الأعمّ لما كان بينها مضادّة، بل مخالفة؛ لتصادقها في ما انقضى عنه المبدأ وتلبَّس بالمبدأ الآخر[٢].

الإشكال على دليل مضادّة الصفات والجواب عنه

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلّة من المعاصرين[٣] من عدم التضادّ على القول بعدم الاشتراط؛ لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها.

إن قلت: لعلّ ارتكازها لأجل السبق من الإطلاق لا الاشتراط.

قلت: لا يكاد يكون لذلك؛ لكثرة استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر.

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع. لا يقال: كيف؟ وقد قيل بأنّ أكثر المحاورات

---

(١) الصواب: «من لا يكون متلبّساً فعلاً بالمبادئ»؛ إذ غرضه ﷺ صحّة السلب عمّن لا يكون متصفاً فعلاً بالمبادئ وإن كان متلبّساً بها قبله وانقضى عنه. (منتهى الدراية ١: ٢٦٩).

(٢) أشار إلى هذا الدليل العضدي وارتضاه المحقّق القمّي، كما في بدائع الأفكار: ١٨١.

(٣) هو المحقّق الرشتيّ في بدائع الأفكار: ١٨١.

مجازات؛ فإنّ ذلك لو سلّم فإنّما هو لأجل تعدّد المعاني المجازيّة بالنسبة إلى المعنى الحقيقيّ الواحد. نعم، ربما يتّفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازيّ لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه، لكن أين هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم.

قلت: ـمضافاً إلى أنّ مجرّد الاستبعاد غيرُ ضائرٍ بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدّمة عليهـ إنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله في ما انقضى بلحاظ حال التلبّس، مع أنّه بمكان من الإمكان، فيراد من «جاء الضاربُ» أو «الشارب» وقد انقضى عنه الضرب والشرب: جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حالَ التلبّس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعلُهُ معنوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرّد تلبّسه قبل مجيئه؛ ضرورة أنّه لو كان للأعمّ لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين.

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى سبق خصوص حال التلبّس من الإطلاق؛ إذ مع عموم المعنى وقابليّة كونه حقيقة في المورد ـولو بالانطباقـ لا وجه لملاحظة حالةٍ أخرى، كما لا يخفى.

بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإنّ استعماله حينئذٍ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً إلّا أنّه لمّا كان بلحاظ حال التلبّس على نحو الحقيقة بمكانٍ من الإمكان فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ في ما لا يصحّ استعماله فيه حقيقةً، كما لا يخفى، فافهم.

الإشكال على دليل صحّة السلب والجواب عنه

ثمّ إنّه ربما أورد على الاستدلال بصحّة السلب بما حاصله: أنّه إن أريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً ففير سديد، وإن أريد مقيّداً ففير مفيد؛ لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق[1].

---

(١) ورد هذا الإشكال والجواب عنه في بدائع الأفكار: ١٨٠، وراجع الفصول: ٦١.

وفيه: أنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب ـ الذي يكون سلبُه أعمَّ من سلب المطلق، كما هو واضح ـ فصحّة سلبه وإن لم تكن علامةً على كون المطلق مجازاً فيه إلّا أنّ تقييده ممنوع.

وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة؛ ضرورة صدق المطلق على أفراده على كلّ حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتقّ، فيصحّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصحّ سلبه بلحاظ حال التلبّس، فتدبّر جيّداً.

عدم الفرق بين المشتق اللازم والمتعدّي

ثمّ لا يخفى: أنّه لا يتفاوت في صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ بين كون المشتقّ لازماً وكونه متعدّياً[1]؛ لصحّة سلب الضارب عمّن يكون فعلاً غيرَ متلبّس بالضرب وكان متلبّساً به سابقاً.

وأمّا إطلاقه عليه في الحال فإن كان بلحاظ حال التلبّس فلا إشكال كما عرفت[2]، وإن كان بلحاظ الحال فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعمَّ منها، كما لا يخفى.

عدم الفرق بين المتلبّس بضدّ المبدأ وغير المتلبّس

كما لا يتفاوت في صحّة السلب عنه بين تلبّسه بضدّ المبدأ وعدم تلبّسه[3]؛ لما عرفت من وضوح صحّته مع عدم التلبّس أيضاً وإن كان معه أوضح.

وممّا ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

---

(١) تعريض بتفصيل الفصول: ٦٠ بين المشتق من المصادر المتعدّية فيكون حقيقة في الأعم، والمصادر اللازمة فيكون مجازاً في المنقضي.

(٢) في الأمر الخامس.

(٣) هذا التفصيل حكاه المحقّق التقي عن الشهيد الثاني وغيره، راجع هداية المسترشدين ١: ٣٧٠ وتمهيد القواعد: ٨٥.

حجّة القول بعدم اشتراط التلبّس:

حجّة القول بعدم الاشتراط وجوه:

١ ـ التبادر وما يرد عليه

الأوّل: التبادر.

وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبّس.

٢ ـ عدم صحة السلب وما يرد عليه

الثاني: عدم صحّة السلب في «مضروب» و«مقتول» عمّن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: أنّ عدم صحّته في مثلهما إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبّس به باقياً في الحال ولو مجازاً، وقد انقدح من بعض المقدّمات[١] أنّه لا يتفاوت الحال في ما هو المهمّ في محلّ البحث والكلام ومورد النقض والإبرام اختلاف[٢] ما يراد من المبدأ في كونه حقيقةً أو مجازاً.

وأمّا لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل فإنّما لا يصحّ السلب في ما لو كان بلحاظ حال التلبّس والوقوع ـ كما عرفت[٣] ـ لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحّة أن يقال: «إنّه ليس بمضروب الآن بل كان».

٣ ـ استدلال الإمام عليه السلام بالآية الشريفة

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام[٤] ـ تأسّياً بالنبيّ صلى الله عليه وآله[٥] ـ كما عن غير واحد من

---

(١) وهي المقدّمة الرابعة من مبحث المشتق، قال: إنّ اختلاف المشتقّات في المبادئ... لا يوجب اختلافاً في دلالتها... انظر الصفحة: ٦٦.

(٢) لا يخفى أنّ العبارة لا تخلو عن حزازة؛ إذ لو كان (الحال) فاعلاً لقوله: (يتفاوت) ـ كما هو كذلك ـ لخلا قوله: (اختلاف) عن العامل، ولابدّ حينئذٍ من إدخال الباء الجارّة عليه، لتكون العبارة هكذا: لا يتفاوت الحال في ما هو المهم باختلاف ما يراد من المبدأ. (منتهى الدراية ١: ٢٩٢).

(٣) في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، قوله: ويدلّ عليه... صحّة السلب مطلقاً عمّا انقضى عنه. الصفحة: ٦٩.

(٤) الكافي ١: ١٧٥، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٩٦.

(٥) إشارة إلى الحديث الذي رواه الشيخ الطوسي مسنداً عن عبدالله بن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: أنا دعوة أبي إبراهيم... راجع تفصيله في أماليه: ٣٧٩.

الأخبار بقوله ـتعالى ـ: ﴿لا ينالُ عَهدِي الظالِمين﴾[1] على عدم لياقة مَن عَبَدَ صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة. ومن الواضح توقّفُ ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ وإلّا لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة.

الجواب عن الدليل الثالث

والجواب: منع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس.

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي: أنّ الأوصاف العنوانيّة ـالتي تؤخذ في موضوعات الأحكام ـ تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو ـفي الحقيقة ـ موضوعٌ للحكم لمعهوديّته بهذا العنوان، من دون دَخْلٍ لاتّصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّيّة المبدأ للحكم، مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتقّ عليه ولو في ما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّةِ الجري عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدأ ظاهراً حين التصدّي، فلابدّ أن يكون للأعمّ، ليكون حين التصدّي حقيقةً من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا، كما لا يخفى.

---

(١) البقرة: ١٢٤.

ولا قرينة على أنّه على النحو الأوّل[١] لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني؛ فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعِظَمِ خَطَرِها ورفعة محلّها، وأنّ لها خصوصيّة من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدلّ بما هو قضيّة ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلابدّ أن يكون للأعمّ وإلّا لما تمّ.

قلت: لو سلّم لم يكن يستلزم جري المشتقّ على النحو الثاني كونَهُ مجازاً، بل يكون حقيقةً لو كان بلحاظ حال التلبّس، كما عرفت، فيكون معنى الآية ـ والله العالم ـ: من كان ظالماً ولو آناً في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً. ومن الواضح أنّ إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبّس.

التفصيل بين المشتقّ المحكوم عليه والمحكوم به والجواب عنه

ومنه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به ـ باختيار عدم الاشتراط في الأوّل ـ بآية حدّ السارق والسارقة[٢] والزاني والزانية[٣][٤]؛ وذلك حيث ظهر أنّه لا ينافي إرادةُ خصوص حال التلبّس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدّد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

ومن مطاوي ما ذكرنا ـ هاهنا وفي المقدّمات ـ ظهر حال سائر الأقوال

---

(١) وهو الذي أشار إليه بقوله: «على النحو الأخير»، وهو ثالث الأقسام التي ذكرها في المقدّمة. (منتهى الدراية ١: ٢٩٩).

(٢) ﴿السارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾. المائدة: ٣٨.

(٣) ﴿الزّانِيَةُ وَالزّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ﴾. النور: ٢.

(٤) قال السيّد الطباطبائي: صرّح الشهيد الثاني والأسنوي ـ كما عن القرافي ـ بأنّ محلّ النزاع في المسألة هو المحكوم به دون المحكوم عليه (مفاتيح الأصول: ١٧).

وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطّلاع عليها فعليه بالمطوّلات.

تنبيهـــات:

بقي أمور:

١ـ بساطة المشتق واستدلال المحقّق الشريف عليه

الأوّل: أنّ مفهوم المشتقّ ـ على ما حقّقه المحقّق الشريف في بعض حواشيه ـ بسيطٌ منتزعٌ عن الذات باعتبار تلبُّسها بالمبدأ واتّصافها به غيرُ مركّب.

وقد أفاد في وجه ذلك: أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق ـ مثلاً ـ وإلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضرورةً؛ فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ.

هذا ملخّص ما أفاده الشريف[1] على ما لخّصه بعض الأعاظم[2].

إيراد الفصول على كلام المحقّق الشريف والمناقشة فيه

وقد أُورد عليه في الفصول بـ: «أنّه يمكن أن يختار الشقّ الأوّل ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق ـ مثلاً ـ فصلاً مبنيٌّ على عرف المنطقيّين، حيث اعتبروه مجرّداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغةً كذلك»[3].

وفيه: أنّه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف في معناه أصلاً، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى.

إيراد المصنّف على الشريف

والتحقيق أن يقال: إنّ مثل الناطق ليس بفصلٍ حقيقيٍّ، بل لازِمُ ما هو الفصل وأظهرُ خواصّه، وإنّما يكون فصلاً مشهوريّاً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يُعلم نفسُه، بل لا يكاد يُعلم، كما حُقّق في محلّه[4]، ولذا ربما يجعل لازِمان

---

(١) شرح المطالع: ١١ (الهامش).

(٢) بدائع الأفكار: ١٧٤، وراجع الفصول: ٦١.

(٣) الفصول: ٦١.

(٤) الأسفار ٢: ٢٥، الفصل الخامس في معرفة الفصل، شرح المنظومة: (قسم الفلسفة) ١٠٠.

مكانه إذا كانا متساويَي النسبة إليه، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان.

وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنّه وإن كان عرضاً عامّاً لا فصلاً مقوّماً للإنسان، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصّه.

وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض في الخاصّة التي هي من العرضيّ، لا في الفصل الحقيقيّ الذي هو من الذاتيّ، فتدبّر جيّداً.

تكملة إيراد الفصول على المحقق الشريف

ثمّ قال: «إنّه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّاً»[1]، انتهى.

الجواب عن الإيراد

ويمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريّاً لا يضرُّ بدعوى الانقلاب؛ فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً ـ وإن كان التقيّد داخلاً بما هو معنى حرفيّ ـ فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّةً؛ ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيّداً بالنطق للإنسان.

وإن كان المقيّدَ به بما هو مقيّد ـ على أن يكون القيد داخلاً ـ فقضيّة «الإنسان ناطق» تنحلُّ ـ في الحقيقة ـ إلى قضيّتين: إحداهما قضيّة «الإنسان إنسان» وهي ضروريّة، والأخرى قضيّة «الإنسان له النطق» وهي ممكنة؛ وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع ينحلُّ إلى قضيّةٍ مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضيّةٍ ممكنة عامّة عند الفارابيّ[2]، فتأمّل.

---

(١) الفصول: ٦١.

(٢) راجع شرح المطالع: ١٢٨.

تأمّل صاحب الفصول في ما أفاده

لكنّه ﷺ تنظّر في ما أفاده بقوله: «وفيه نظر؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيّدةً بالوصف ـ قوّةً أو فعلاً ـ إن كانت مقيّدةً به واقعاً صَدَقَ الإيجاب بالضرورة، وإلّا صَدَقَ السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق: زيدٌ كاتبٌ بالضرورة، لكن يصدق: زيدٌ الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة»[1][2] انتهى.

الإشكال على وجه التأمّل

ولا يذهب عليك: أنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه[3] مقيّداً به واقعاً لا يصحّح دعوى الانقلاب إلى الضروريّة؛ ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كلّ قضيّةٍ ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضرّ بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيّداً به واقعاً؛ لضرورة السلب بهذا الشرط.

وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات وموادّ القضايا إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجَّهةٌ بأيّة جهةٍ منها، ومع أيّة منها في نفسها صادقةٌ، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك[4] وإلّا

---

(١) الفصول: ٦١.

(٢) ما أثبتناه موافق لما جاء في الفصول وحقائق الأصول ومحتمل في الأصل أيضاً. ووردت العبارة في بقية طبعات الكتاب هكذا: لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة. وقال المحقّق الاصفهانيّ: «النسخة المصحّحة ـ بل المحكيّ عن النسخة الأصليّة ـ هكذا: لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل أو بالقوّة بالضرورة. وأما ما في النسخ الغير (كذا) المصحّحة في بيان المثال الثاني: ولكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة فهو غلط بالضرورة: لأنّ لازم تركّب المشتق تكرّر الموضوع لا تكرّر المحمول». (نهاية الدراية ١: ٢١٢).

(٣) أي كون الموضوع مقيداً بالمحمول، فمرجع الضمير حكمي؛ إذ المذكور في العبارة هو الذات، فالصناعة تقتضي تأنيث ضمير «كونه». (منتهى الدراية ١: ٣١٤).

(٤) هذا التعبير جارٍ على تعبير الفصول، وإلّا فالثبوت الواقعي وعدمه إنّما يكونان معيارين للصدق والكذب، لا لكون القضية ضرورية سلبيّة أو إيجابيّة، بل المعيار ←

كانت الجهة منحصرةً بالضرورة؛ ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب ـ بلحاظ الثبوت وعدمه ـ واقعاً ضروريّاً ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى هو انقلاب مادّة الإمكان بالضرورة في ما ليست مادّته واقعاً في نفسه[١] وبلا شرطٍ غيرَ الإمكان.

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده ﷺ بإبطال الوجه الأوّل كما زعمه ﷺ[٢]؛ فإنّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنّما يكون ضروريّاً مع إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقيّد، إلّا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت[٣] حال الشرط، فافهم.

ثمّ إنّه لو جعل التالي في الشرطيّة الثانية لزوم أخْذ النوع في الفصل ـ ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان ـ كان أليَق بالشرطيّة الأولى، بل كان أولى[٤][٥]؛ لفساده مطلقاً ولو لم يكن مثل «الناطق» بفصلٍ حقيقيٍّ؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصّته، فتأمّل جيّداً.

ـــ في ذلك شرط الثبوت وشرط عدمه، فالأولى تبديل قوله: «لا بملاحظة ثبوتها» بقوله: «لا بملاحظة شرط الثبوت أو شرط عدمه». (حقائق الأصول ١: ١٢٦). وراجع منتهى الدراية ١: ٣١٦.

(١) في محتمل الأصل: «واقعاً وفي نفسه»، وفي طبعاته كما أثبتناه.

(٢) قال في الفصول: ٦١: «ولا يذهب عليك: أنّه يمكن التمسّك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً؛ لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري، ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني».

(٣) آنفاً عند قوله: وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات ومواد القضايا....

(٤) في «ن»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: بل كان الأولى.

(٥) إنّ المفضّل عليه في قوله: «بل كان الأولى» ـ بحسب سياق الكلام ـ هو «الانقلاب»... لكن لا يلائمه التعليل بقوله: «لفساده مطلقاً»؛ لعدم ارتباطه بالانقلاب أصلاً... فلابدّ من أن يكون المفضّل عليه في قوله: «أولى» هو التالي في الشرطية الأولى، ـــ

دليلٌ آخر على بساطة المشتق

ثمّ إنّه يمكن أن يستدلّ على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل: «زيد الكاتب»، ولزومه من التركّب وأخْذِ الشيء ـ مصداقاً أو مفهوماً ـ في مفهومه[1].

معنى بساطة المشتق

إرشـــاد:

لا يخفى: أنّ معنى البساطة ـ بحسب المفهوم ـ وحدتُه إدراكاً وتصوّراً بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيءٌ واحدٌ لا شيئان، وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر والشجر[2] إلى شيءٍ له الحجريّة أو الشجريّة مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملة: لا تنثلم بالانحلال إلى الاثنينيّة بالتعمّل العقليّ وحدةُ المعنى وبساطةُ المفهوم، كما لا يخفى.

وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان[3] بين المحدود والحدّ مع ما هما عليه من الاتّحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع ويفصّله إلى جنسٍ وفصلٍ، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فارداً تصوّراً، فالتحليل يوجب فَتْقَ ما هو عليه من الجمع والرتق.

٢ ـ الفرق بين المشتقّ ومبدئه

الثاني: الفرق بين المشتقّ ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل

ـــ وهو دخول العرض العام في الفصل، وهذا وإن كان خلاف السياق لكن لا محيص عنه بعد ما عرفت من عدم المناسبة بين المفصّل ـ وهو أخذ النوع في الفصل ـ وبين المفصّل عليه ـ وهو الانقلاب ـ فتدبّر. (منتهى الدراية ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١).

(١) استدلّ بهذا الدليل المحقّق الدواني في حاشيته القديمة على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥، كما واستدلّ به المحقّق السبزواري أيضاً لإثبات البساطة في تعليقه على الأسفار ٢: ٤٢.

(٢) في غير «ش»: الشجر والحجر.

(٣) أثبتناها من «ش» ومنتهى الدراية. وفي الأصل وسائر الطبعات: الفارقين.

على ما تلبّس بالمبدأ ولا يعصي عن الجري عليه؛ لما هما عليه من نحوٍ من الاتّحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنّما هو نحوٌ من الاتّحاد والهوهويّة.

وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، والمبدأ يكون بشرط لا[1]، أي يكون مفهوم المشتقّ غيرَ آبٍ عن الحمل ومفهومُ المبدأ يكون آبياً عنه.

وصاحب الفصول ﷺ ـ حيث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد ـ أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط[2]، وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا[3]، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة، فراجع[4].

٣ ـ ملاك الحمل

الثالث: ملاك الحمل ـ كما أشرنا إليه[5] ـ هو الهوهويّة والاتّحاد من وجهٍ والمغايرة من وجهٍ آخر، كما يكون بين المشتقّات والذوات.

مناقشة ما أفاده الفصول في المقام

ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما ـ بما هو كذلك ـ واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلّاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئيّة والكلّيّة.

---

(١) راجع الأسفار ١: ١٦ ـ ١٨، وشرح المنظومة (قسم المنطق) ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) الفصول: ٦٢.

(٣) في بداية هذا الأمر، حيث قال: إنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدأ.

(٤) راجع الأسفار ٧: ١٦. (الفصل الرابع في الفرق بين الجنس والمادة و...).

(٥) في الأمر الثاني.

ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ[١] نحو اتّحادٍ[٢] بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يُلحظ في طرفها إلّا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلّا بملاحظة ما هما عليه من نحوٍ من الاتّحاد، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحوٍ من الاعتبار.

فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول[٣] تحقيقاً للمقام. وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمّل وإمعان النظر.

٤ ـ كفاية المغايرة المفهوميّة في الحمل وكيفيّة حمل صفاته تعالى عليه

الرابع[٤]: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتقّ عليه مفهوماً وإن اتّحدا عيناً وخارجاً، فصِدْقُ الصفات ـ مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال[٥] ـ عليه تعالى

---

(١) الظاهر: زيادة كلمة «لحاظ»؛ إذ المناط في صحّة الحمل هو نفس الاتحاد بأحد أنحائه... وليس الحمل تابعاً للحاظ الاتحاد، فحقّ العبارة أن تكون: «إنّ ملاك الحمل نحو من الاتحاد...». (منتهى الدراية ١: ٣٣٤).

(٢) في «ر»: «لحاظ نحو من الاتّحاد». وفي «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: «لحاظ بنحو الاتّحاد». وقال المحقّق المشكيني: فيها (العبارة)... اغتشاش، وحقّها هكذا: «نحوٍ من الاتحاد». (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٨٩). أيضاً يراجع عناية الأصول ١: ١٦٦.

(٣) الفصول: ٦٢.

(٤) الظاهر من كلمات الأشاعرة: ابتناء اعتبار المغايرة خارجاً بين المبدأ والذات، على اعتبار قيام المبدأ في صدق المشتق، فانّهم استنتجوا أموراً، منها: زيادة الصفات على الذات، فكان الأنسب جعل هذا التنبيه من متعلّقات التنبيه الآتي. (حقائق الأصول ١: ١٣٦).

(٥) لا يخفى: أنّ صفات الجلال هي الصفات السلبيّة، وهي ليست عين الذات، فالظاهر أنّه تفسير للكمال، وليس المراد منه ما هو المصطلح. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٩٢).

ـعلى ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّة صفاته ـ يكون على الحقيقة؛ فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلّا أنّه غيرُ ذاته تعالى مفهوماً.

مناقشة ما أفاده الفصول في المقام

ومنه قد انقدح[1] ما في الفصول[2] من الالتزام بالنقل أو التجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ـبناءً على الحقّ من العينيّة ـ؛ لعدم المغايرة المعتبرة بالاتّفاق.

وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتّفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتّفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى. وقد عرفت[3] ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

٥ ـ الخلاف في اعتبار قيام المبدأ بالذات

الخامس: أنّه وقع الخلاف ـبعد الاتّفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ وما يجري عليه المشتقّ ـ في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة.

وقد استدلّ من قال بعدم الاعتبار بصدق «الضارب» و«المؤلِم» مع قيام الضرب والأَلَم بالمضروب والمؤلَم بالفتح.

والتحقيق: أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب في أنّه يعتبر في صدق المشتقّ على الذات وجريه عليها من[4] التلبّس بالمبدأ بنحوٍ خاصٍّ، على اختلاف أنحائه ـالناشئة من اختلاف الموادّ تارةً واختلاف

---

(١) الظاهر: أنّ لفظ «فساد» ساقط من القلم، قبل كلمة «ما». (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٩٢)، أيضاً انظر منتهى الدراية ١: ٣٤٠.

(٢) الفصول: ٦٢. ولم يلتزم صاحب الفصول إلّا بوقوع النقل فيها دون التجوّز. (راجع عناية الأصول ١: ١٥١).

(٣) في بداية هذا الأمر.

(٤) كذا في الأصل وطبعاته، والظاهر زيادة: «من».

الهيئآت أخرى ـ من القيام صدوراً، أو حلولاً، أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً. كما في صفاته تعالى ـ على ما أشرنا إليه آنفاً[1] ـ، أو مع عدم تحقّقٍ إلّا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّقَ لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيءٌ وتكون من الخارج المحمول[2] لا المحمول بالضميمة.

الكلام في الصفات الجارية عليه تعالى

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنّه بنحوٍ من القيام، لا بأن يكون هناك اثنينيّة وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتّحاد والعينيّة وكان ما بحذائه عين الذات.

وعدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس من الأمور الخفيّة لا يضرُّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهومٌ صادقٌ عليه تعالى حقيقةً ولو بتأمّل وتعمّل من العقل. والعرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جاريةً عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد وإن اختلفا في ما

---

(١) في الأمر السابق. بقوله: فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلّا أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

(٢) مراده منه: العارض الاعتباري، ومن المحمول بالضميمة: العارض المتأصّل، سمّي الأوّل به لكونه خارجاً عن الشيء محمولاً عليه، والثاني لكونه منضماً إلى ما حمل عليه، هكذا قال في الدرس إلّا أنّه.. خلاف الاصطلاح (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٢٩٦)؛ فإنّ المعروف بين أهل المعقول أنّ المحمول بالضميمة هو العرضي الذي يكون محتاجاً في حمله على الشيء إلى الضميمة، والخارج المحمول هو العرضي الذي لا يحتاج حمله إلى الضميمة. انظر نهاية الحكمة: ٩٨.

يعتبر في الجري من الاتّحاد وكيفية التلبّس بالمبدأ، حيث إنّه بنحو العينيّة فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره.

كلام الفصول في صفاته تعالى ومناقشته

فلا وجه لما التزم به في الفصول[1] من نَقْل الصفات الجارية عليه تعالى عمّا هي عليها من المعنى[2]، كما لا يخفى. كيف؟ ولو كانت بغير معانيها العامّة جاريةً عليه تعالى كانت صرفَ لقلقة اللسان وألفاظٍ بلا معنى، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّة الجارية على غيره تعالى غيرُ 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 العامّ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن لا نعني شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرفَ اللقلقة وكونها بلا معنى، كما لا يخفى.

والعجب أنّه جعل ذلك علّةً لعدم صدْقها في حقّ غيره، وهو كما ترى.

وبالتأمّل في ما ذكرنا ظهر الخلل في ما استُدِلّ من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين، فتأمّل.

٦ ـ عدم اعتبار التلبّس الحقيقي في صدق المشتق

السادس: الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ وجريه على الذات حقيقةً التلبّسُ بالمبدأ حقيقةً وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبّس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز إلّا أنّه في الإسناد، لا في الكلمة. فالمشتقّ في مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل في معناه الحقيقيّ وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازيّ، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) الفصول: ٦٢.

(٢) الأولى أن يقال: «من المعاني»؛ ليوافق ضمير «عليها». (منتهى الدراية ١: ٣٤٨).

ولكن ظاهر الفصول ـ بل صريحه[١] ـ اعتبار الإسناد الحقيقيّ في صدق المشتقّ حقيقةً، وكأنّه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، قد انتهى هاهنا محلّ الكلام[٢] بين الأعلام. والحمد لله وهو خير ختام.

---

(١) الفصول: ٦٢، حيث قال: وإنّما قلنا من دون واسطة في المقام، احترازاً عن القائم بواسطة.

(٢) أدرجنا الجملة كما هي في حقائق الأصول. وفي «ق» و«ش»: ولهذا صار محلّ الكلام. وفي غيرها: وهذا هاهنا محلّ الكلام.

المقصد الأول :

في الأوامر

وفيه فصول :

الأوّل
في ما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات

وهي عديدة:

معاني لفظ «الأمر» في اللغة والعرف

الأولى

أنّه قد ذكر للفظ «الأمر» معانٍ متعدّدة:

منها: الطلب، كما يقال: «أمره بكذا».

ومنها: الشأن، كما يقال: «شغله أمر كذا».

ومنها: الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وما أَمْرُ فِرعَونَ بِرَشيدٍ﴾[1].

ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَ أَمْرُنا﴾[2].

ومنها: الشيء، كما تقول: «رأيتُ اليوم أمراً عجيباً».

ومنها: الحادثة.

ومنها: الغرض، كما تقول: «جاء زيدٌ لأمر كذا».

ولا يخفى: أنّ عَدَّ بعضِها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنّ الأمر في «جاء زيدٌ لأمرٍ»[3] ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ

---

(١) هود: ٩٧.

(٢) هود: ٦٦ و٨٢.

(٣) في «ق» و«ش»: لأمر كذا.

على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم. وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَ أَمْرُنا﴾ يكون مصداقاً للتعجّب، لا مستعملاً في مفهومه. وكذا في الحادثة والشأن[١].

وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول[٢] من كون لفظ «الأمر» حقيقةً في المعنيين الأوّلين.

ولا يبعد دعوى كونه حقيقةً في الطلب ـفي الجملةـ والشيء.

هذا بحسب العرف واللغة.

معنى لفظ «الأمر» في الاصطلاح

وأمّا بحسب الاصطلاح فقد نُقِل[٣] الاتّفاق على أنّه حقيقةٌ في القول المخصوص ومجازٌ في غيره.

ولا يخفى أنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق؛ فإنّ معناه حينئذٍ لا يكون معنىً حدثيّاً، مع أنّ الاشتقاقات منه ـظاهراًـ تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبّر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول[٤] لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدلّ عليه. نعم، القول المخصوص ـأي صيغة الأمرـ إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان، فالأمر سهلٌ لو ثبت النقل، ولا مشاحّة في الاصطلاح، وإنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغةً ليُحمل عليه في ما إذا ورد بلا قرينة.

تعدّد موارد استعمال «الأمر» في الكتاب والسنّة

وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنّة، ولا حجّة على أنّه على نحو الاشتراك اللفظيّ أو المعنويّ أو الحقيقة والمجاز.

---

(١) كان الأنسب عطف «الفعل» عليهما؛ لوحدة الجميع. (حقائق الأصول ١: ١٤١).

(٢) الفصول: ٦٢. (٣) في الفصول: ٦٣.

(٤) ذكره في الفصول: ٦٢ وقال: وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح أهل المعاني.

وما ذُكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال ـلو سلّم ولم يعارَض بمثلهـ فلا دليل على الترجيح به، فلابدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم، لو عُلم ظهوره في أحد معانيه ـولو احتمل أنّه كان للإنسباق من الإطلاق ـ فليُحمل عليه، وإن لم يُعلم أنّه حقيقةٌ فيه بالخصوص أو في ما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل.

اعتبار العلوّ في الأمر

الجهة الثانية

الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أُطلق عليه كان بنحوٍ من العناية.

كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفضاً لجناحه[1].

وأمّا احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيحُ الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخُه ـبمثل: أنّك لِمَ تأمره؟ـ إنّما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقةً بعد استعلائه، وإنّما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضيّة استعلائه.

وكيف كان، ففي صحّة سلب «الأمر» عن طلب السافل ـولو كان مستعلياً ـ كفايةٌ.

الأمر حقيقةٌ في الوجوب

الجهة الثالثة

لا يبعد كون لفظ «الأمر» حقيقةً في الوجوب؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه.

---

(١) في «ش»: بجناحه.

ويؤيّده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[١]؛ وقوله ﷺ: «لو لا أن أشُقَّ على أمّتي لأمرتُهم بالسِّواك»[٢]؛ وقوله ﷺ لبريرة ـ بعد قولها: «أتأمرني يا رسول الله؟» ـ: «لا، بل إنّما أنا شافعٌ[٣]» ... إلى غير ذلك؛ وصحّةُ الاحتجاج على العبد ومؤاخذتِهِ بمجرّد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرّد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿ما مَنَعَكَ أَلّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٤].

أدلّة القول بوضع الأمر لمطلق الطلب ومناقشتها

وتقسيمُه إلى الإيجاب والاستحباب إنّما يكون قرينةً على إرادة المعنى الأعمّ منه في مقام تقسيمه. وصحّةُ الاستعمال في معنى أعمٍّ من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى.

وأمّا ما أُفيد[٥] من أنّ الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز فهو غير مفيد؛ لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأولى[٦] وفي تعارض الأحوال[٧]، فراجع.

---

(١) النور: ٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

(٣) إن بريرة كانت أمة لعائشة وزوّجتها بعبد ثمّ أعتقتها، فلمّا علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبي ﷺ فقال لبريرة: «إرجعي إلى زوجك فإنّه أبو وُلدك وله عليك منّة»، فقالت يا رسول الله: «أتأمرني بذلك؟» فقال ﷺ: «لا، إنّما أنا شافع» قالت: «فلا حاجة لي فيه». (منتهى الدراية ١: ٤٢١ ـ ٤٢٢). ويراجع مستدرك الوسائل ١٥: ٣٢، الباب ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٣.

(٤) الأعراف: ١٢.

(٥) في مبادئ الوصول: ٩٣ والمعالم: ٥٠ (حجة القائلين بأنّه للقدر المشترك).

(٦) من مباحث مادّة الأمر، في الصفحة السابقة قوله: وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم....

(٧) الأمر الثامن من المقدّمة، قوله: وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً.... انظر الصفحة: ٣٨.

والاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعة وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لايخفى، من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقيّ، وإلّا لايفيد المدّعى[١].

الأمر موضوع للطلب الإنشائيّ

الجهة الرابعة

الظاهر: أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقيّ الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعيّ[٢]، بل الطلب الإنشائيّ الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائيّاً، سواء أُنشئ بصيغة «إفعل» أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو بغيرها.

ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائيّ منه عند إطلاقه، كما هو الحال في لفظ «الطلب» أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائيّ.

كما أنّ الأمر في لفظ «الإرادة» على عكس لفظ «الطلب»، والمنصرف عنها[٣] عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقيّة.

واختلافهما في ذلك ألجأ بعضَ أصحابنا[٤] إلى الميل إلى ما ذهب إليه

---

(١) الفصول: ٦٤.

(٢) الأولى تبديل قوله: «بالحمل الشائع الصناعي» بقوله: «طلباً مطلقاً لا إنشائياً»؛ وذلك لأنّ الموضوع في الحمل الشائع هو المصداق لا المفهوم، كما في: زيد إنسان ونحوه. وباب الوضع القائم بالمفاهيم أجنبي عن الوجود المتقوّم به الحمل، ولا ينبغي خلط أحدهما بالآخر. (منتهى الدراية ١: ٣٧٩). وراجع حقائق الأصول ١: ١٤٥.

(٣) سوق العبارة يقتضي أن يقال: إذ المنصرف، أو: حيث إن المنصرف. (منتهى الدراية ١: ٣٨١).

(٤) كالمحقّق التقي في هداية المسترشدين ١: ٥٨٩ والمحقّق الخوانساري في رسالته في مقدّمة الواجب، نقله عنه في بدائع الأفكار: ٢٥٦.

الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة[١]، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ[٢] والمعتزلة[٣] من اتّحادهما.

فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحقّ في المقام وإن حقّقناه في بعض فوائدنا[٤]، إلّا أنّ الحوالة لمّا لم تكن عن المحذور خالية والإعادة بلافائدة ولا إفادة[٥] كان المناسب هو التعرّض هاهنا أيضاً.

اتحاد الطلب والإرادة

فاعلم: أنّ الحقّ كما عليه أهله ـ وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة ـ هو اتّحاد الطلب والإرادة، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المُنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائيّة.

وبالجملة: هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أنّ الطلب الإنشائيّ الذي هو المنصرف إليه إطلاقه ـ كما عرفت ـ متّحدٌ مع الإرادة الحقيقيّة التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً؛ ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهرُ من الشمس وأبينُ من الأمس.

لا صفة في النفس غير الإرادة تسمّى بالطلب

فإذا عرفت المراد من حديث العينيّة والاتّحاد في مراجعة الوجدان ـ عند طلب شيءٍ والأمر به حقيقةً ـ كفايةً، فلا يحتاج إلى مزيد بيانٍ وإقامة برهانٍ؛ فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفةً أخرى قائمةً بها يكون[٦]

---

(١) راجع شرح المواقف ٨: ٩٤، شرح التجريد (للقوشجيّ): ٢٤٦ ونقد المحصّل: ١٧٠.

(٢) انظر مفاتيح الأصول: ١٠٩، هداية المسترشدين ١: ٥٨٢، والفصول: ٦٨.

(٣) حكاه عنهم الرازي في المحصول ٢: ١٩.

(٤) الفوائد: ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

(٥) في بعض الطبعات: والإعادة ليست بلا فائدة وإفادة.

(٦) الأولى تأنيث «يكون» وكذا الضمير المنفصل بعده. (منتهى الدراية ١: ٣٨٥).

هو الطلب غيرها[١]، سوى ما هو مقدّمةُ تحقّقها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق بفائدته[٢]، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب[٣]، فلا محيص[٤] عن اتّحاد الإرادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد ـ المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به في ما لو أراده لا كذلك ـ مسمّىً بـ«الطلب» و«الإرادة»، كما يعبّر به تارةً وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائيّة والجمل الخبريّة، فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس ـ من الترجّي والتمنّي والعلم إلى غير ذلك ـ صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دلّ اللفظ عليها، كما قيل[٥]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

استدلال الأشاعرة على مغايرة الطلب والإرادة والإشكال عليه

وقد انقدح بما حقّقناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتي الاختبار والاعتذار من الخلل؛ فإنّه كما لا إرادة حقيقةً في الصورتين لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنّما هو الطلب

---

(١) الظاهر أنّه من سهو الناسخ؛ للاستغناء عنه بقوله: «غير الإرادة». (منتهى الدراية ١: ٣٨٥).

(٢) ينبغي ذكر تصور الفائدة والتصديق بها قبل الميل وهيجان الرغبة. (منتهى الدراية ١: ٣٨٦).

(٣) الأولى: «تكون هي الطلب».

(٤) أثبتنا العبارة كما وردت في حقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي غيرهما: فلا محيص إلّا.

(٥) القائل هو الأخطل الشاعر على ما في المحصول (للرازي) ٢: ٢٤ وغيره.

الإنشائيّ الإيقاعيّ الذي هو مدلول الصيغة أو المادّة، ولم يكن بيّناً ولا مبيّناً في الاستدلال مغايرتُه مع الإرادة الإنشائيّة.

وبالجملة: الذي يتكفّله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإرادة الحقيقيّة والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها، وهو ممّا لا محيص عن الالتزام به ـ كما عرفت[1] ـ، ولكنّه لا يضرّ بدعوى الاتّحاد أصلاً؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقيّ والإنشائيّ، كما لا يخفى.

المصالحة بين الطرفين

ثمّ إنّه يمكن ـ ممّا حقّقناه ـ أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاعٌ في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتّحاد ما عرفت من العينيّة مفهوماً ووجوداً، حقيقيّاً وإنشائيّاً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينيّة هو اثنينيّة الإنشائيّ من الطلب ـ كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه ـ والحقيقيّ من الإرادة[2] ـ كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها ـ فيرجع النزاع لفظيّاً، فافهم.

دفع وهم في فهم كلام الأصحاب والمعتزلة

دفعُ وهم:

لا يخفى: أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة ـ وأنّه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسيّاً مدلولاً للكلام اللفظيّ، كما يقول به الأشاعرة ـ أنّ هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام[3].

إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟

---

(١) آنفاً، إذ قال: ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

(٢) الأولى أن يقال: «والحقيقيّة من الإرادة». (منتهى الدراية ١: ٣٩٢).

(٣) هذا ما توهمه عبارة القوشجي في شرح التجريد: ٢٤٦، كما ذكره المصنّف في فوائده: ٢٨٨.

مدلول الجملات الخبريّة والإنشائيّة عند الأصحاب والمعتزلة

قلت: أمّا الجمل الخبريّة فهي دالّة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهنٍ أو خارجٍ، كـ«الإنسان نوعٌ» أو «كاتبٌ».

وأمّا الصيغ الإنشائيّة فهي ـعلى ما حقّقناه في بعض فوائدنا[1]ـ موجِدةٌ لمعانيها في نفس الأمر ـأي قُصِدَ[2] ثبوت معانيها وتحقّقُها بهاـ وهذا نحوٌ من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبارٍ مترتّب عليه ـشرعاً وعرفاًـ آثارٌ، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات.

نعم، لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجّي والتمنّي ـبالدلالة الالتزاميّةـ على ثبوت هذه الصفات حقيقةً، إمّا لأجل وضعها لإيقاعها ـفي ما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفاتـ أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينةٌ كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمةً بالنفس وضعاً أو إطلاقاً[3].

الإشكال على اتّحاد الطلب والإرادة ودفعه

إشكالٌ ودفعٌ:

أمّا الإشكال فهو: أنّه يلزم ـبناءً على اتّحاد الطلب والإرادةـ في تكليف الكفّار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إمّا أن لا يكون هناك تكليفٌ جدّيّ إن لم يكن هناك إرادة؛ حيث إنّه لا يكون حينئذٍ طلبٌ حقيقيٌّ، واعتباره في الطلب الجدّيّ ربما يكون من البديهيّ. وإن

---

(١) الفوائد: ٢٨٩.

(٢) كلمة «قصد» مشطوب عليها في الأصل.

(٣) في «ق» و«ش» وحقائق الأصول: لأجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو إطلاقاً.

كان هناك إرادة فكيف تتخلّف عن المراد[١]؟ ولا تكاد تتخلّف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

وأمّا الدفع فهو: أنّ استحالة التخلّف إنّما تكون في الإرادة التكوينيّة ـ وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التامّ ـ دون الإرادة التشريعيّة ـ وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلّف ـ. وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعيّة لا التكوينيّة، فإذا توافقتا فلابدّ من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

شبهة الجبر وردّها

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلّف عن المراد فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف؛ لكونها خارجةً عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبوقاً[٢] بمقدّماتها الاختياريّة[٣]، وإلّا فلابدّ من صدورها بالاختيار، وإلّا لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

الإشكال في عقاب العاصي والجواب عنه

إن قلت: إنّ الكفر والعصيان ـ من الكافر والعاصي ـ ولو كانا مسبوقين بإرادتهما إلّا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقتهما[٤] الإرادةُ الأزليّة والمشيّة الإلهيّة، ومعه كيف تصحّ المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلااختيار؟

---

(١) أسلوب الكلام يقتضي أن تكون العبارة هكذا: «وإمّا أن تتخلّف الإرادة عن المراد إن كان هناك إرادة توجب كون التكليف جدّياً». راجع منتهى الدراية ١: ٤٠٠.

(٢) في غير «ر»: مسبوقةً.

(٣) كان الأولى أن يقول: «بمقدماتها الموجبة لكونها اختيارية»؛ إذ مقدّمات الفعل ليست اختيارية، بل نفس الفعل اختياري. (حقائق الأصول ١: ١٥٤).

(٤) أثبتنا الكلمة من محتمل الأصل ومنتهى الدراية، وفي سائر الطبعات: سبقهما.

قلت: العقابُ إنّما يتبع[١] الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتيّة اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيدٌ في بَطْن أمّه والشقيّ شقيٌّ في بَطْن أمّه[٢]، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة»[٣] ـ كما في الخبر ـ، والذاتيّ لا يعلّل، فانقطع سؤال: أنّه لِمَ جُعِلَ السعيد سعيداً والشقيّ شقياً؟ فإنّ السعيد سعيدٌ بنفسه والشقيّ شقيٌّ 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.

إشكالٌ آخر على اتحاد الطلب والإرادة والجواب عنه

وهمٌ ودفعٌ:

لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعيّة منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم ـ بناءً على أن تكون عينَ الطلب ـ كونُ المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهيّة هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنّك غفلت عن أنّ اتّحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنّما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت[٤] أنّ المُنشأ ليس إلّا المفهوم لا الطلب الخارجيّ، ولا غَرْوَ أصلاً في اتّحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدّسة. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمالُ توحيده الإخلاصُ له وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه»[٥].

---

(١) أثبتناها من «ر»، «ق» و«ش». وفي غيرها: بتبعة. وفي حقائق الأصول: يستتبعه.

(٢) نقلٌ بالمضمون للحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله. انظر التوحيد: ٣٥٦.

(٣) الكافي ٨: ١٧٧ عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٤) في الجهة الرابعة من البحث عن مادة الأمر.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الفصل الثاني
في ما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيه مباحث:

الأوّل

معنى صيغة الأمر

أنّه ربما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عُدَّ منها: الترجّي والتمنّي والتهديد والإنذار والإهانة والإحتقار والتعجيز والتسخير... إلى غير ذلك. وهذا كما ترى؛ ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحدٍ منها، بل لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب[1] إلّا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعيّ، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يُدَّعى أن تكون الصيغة موضوعةً لإنشاء الطلب في ما إذا كان بداعي البعث والتحريك لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقةً وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً. وهذا غير كونها مستعملةً في التهديد وغيره، فلا تغفل.

الكلام في سائر الصيغ الإنشائيّة

إيقـاظ:

لا يخفى: أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائيّة،

---

(١) ظاهره كون المستعمل فيه هو الإنشاء، ولا يخفى أنه من مقوّمات الاستعمال عنده، كما نفى البُعد عنه في أول الكتاب. والظاهر أنّها مسامحة، ومراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائي. ومنه تظهر المسامحة في عبارته الآتية أيضاً. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٣٤٣). وراجع منتهى الدراية ١: ٤٣٤.

فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمنّي أو الترجّي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً، يكون الداعي غيرَها أخرى.

توهّم انسلاخ صيغ الإنشاء عن معانيها إذا وقعت في كلامه تعالى والجواب عنه

فلا وجه للالتزام بانسلاخ صِيغها عنها واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى[1] ـ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك وتعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل ـ وأنّه لا وجه له[2]؛ فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقيّ منها لا الإنشائيّ الإيقاعيّ الذي يكون بمجرّد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت.

ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعيّة الإنشائيّة أيضاً لا لإظهار ثبوتها حقيقةً، بل لأمرٍ آخر ـ حَسَب ما تقتضيه الحال ـ من إظهار المحبّة أو الإنكار أو التقرير... إلى غير ذلك.

ومنه ظهر أنّ ما ذُكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

المبحث الثاني

صيغة الأمر حقيقة في الوجوب

في أنّ الصيغة حقيقةٌ في الوجوب أو في الندب أو فيهما أو في المشترك بينهما؟ وجوهٌ، بل أقوال.

لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة.

---

(١) تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري في مقام الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النفر، حيث قال: «إنّ لفظة (لعلّ) بعد انسلاخها عن معنى الترجّي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم». (فرائد الأصول ١: ٢٧٧). راجع أيضاً حاشية المصنّف على فرائد الأصول: ٦٧.

(٢) تأكيد لقوله: «فلا وجه للالتزام...». (حقائق الأصول ١: ١٥٨).

ويؤيّده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته[١] عليه بحالٍ أو مقالٍ.

المناقشة في ما أفاده صاحب المعالم في المقام

وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنّة وغيرهما لا توجب نقْلَهُ إليه أو حمْلَهُ عليه[٢]؛ لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه إلّا أنّه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرةُ الاستعمال كذلك في المعنى المجازيّ لا توجب صيرورتَه مشهوراً فيه ليرجَّح أو يُتوقّف ـ على الخلاف في المجاز المشهور ـ. كيف؟ وقد كثُر استعمال العامّ في الخاصّ حتّى قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ، ولم ينثلم به ظهورُه في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

المبحث الثالث[٣]

مفاد الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب

هل الجمل الخبريّة التي تستعمل في مقام الطلب والبعث ـ مثل «يغتسل» و«يتوضّأ» و«يعيد» ـ ظاهرةٌ في الوجوب أو لا؟ لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعدَ تعذُّرِ حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها:

ظهور هذه الجمل في الوجوب

الظاهر: الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغة.

ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبريّة الواقعة في ذلك المقام ـ أي

---

(١) أي دلالة الصيغة، فالأولى تأنيث الضمير. (منتهى الدراية ١: ٤٤١).

(٢) هذا تعريض بصاحب المعالم، القائل بكون الصيغة حقيقة في الوجوب لغةً وعرفاً، مع توقّفه في ظهور الأوامر الواردة في الكتاب والسنة في الوجوب؛ لكثرة استعمال الصيغة فيهما في الندب، لكنّه لم يدّع نقل الصيغة إلى الندب أو حملها عليه. راجع المعالم: ٤٨.

(٣) الأولى تأخير هذا المبحث عن المبحث الرابع. (كفاية الأصول مع حاشية القوجاني: ٥٩).

استعمال تلك الجمل في معناها الخبري

الطلب ـ مستعملةً في غير معناها، بل تكون مستعملةً فيه إلّا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحوٍ آكد؛ حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون آكدَ في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائيّة، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعيّة لكن بدواعٍ أخر، كما مرّ[1].

الإشكال في ذلك والجواب عنه

لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتي بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث. كيف؟ وإلّا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل: «زيدٌ كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كنايةً عن جُوده ولو لم يكن له رمادٌ أو فصيلٌ أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ؛ فإنّه مقال بمقتضى الحال، هذا.

مع أنّه إذا أتي بها في مقام البيان فمقدّمات الحكمة مقتضيةٌ لحملها على الوجوب؛ فإنّ تلك النكتة إن لم تكن موجبةً لظهورها فيه فلا أقلّ من كونها موجبةً لتعيُّنه من بين محتملات ما هو بصدده؛ فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبةٌ لتعيُّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصّة على غيره، فافهم.

المبحث الرابع

هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب؟

إنّه إذا سلّم أنّ الصيغة لا تكون حقيقةً في الوجوب هل لا تكون ظاهرةً فيه أيضاً أو تكون؟

---

(١) في بداية المبحث الأول من هذا الفصل.

دعوى ظهور الصيغة في الوجوب والكلام فيها

قيل بظهورها فيه؛ إمّا لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليّته[١].

والكلّ كما ترى؛ ضرورة أنّ الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر.

وأمّا الأكمليّة فغيرُ موجبةٍ للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلّا لشدّة أُنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له، ومجرّد الأكمليّة لا يوجبه، كما لا يخفى.

مقتضى إطلاق الصيغة هو الحمل على الوجوب

نعم، في ما كان الآمر بصدد البيان فقضيّة مقدّمات الحكمة هو الحمل على الوجوب؛ فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاقُ اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلِق في مقام البيان كافٍ في بيانه، فافهم.

المبحث الخامس

إطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية أم لابدّ من الرجوع إلى الأصول؟

إنّ إطلاق الصيغة[٢] هل يقتضي كون الوجوب توصّليّاً، فيجزئ إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة، أو لا، فلابدّ من الرجوع في ما شكّ في تعبّديّته وتوصّليّته إلى الأصل؟

لابدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمات:

١ـ معنى الواجب التوصّلي والتعبّدي

إحداها: الوجوب التوصّلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول

---

(١) ادّعى المحقّق الإصفهاني في هداية المسترشدين ١: ٥٩٤ و٦٠٥ إنصراف الصيغة إلى الوجوب من جهة أكمليّته.

(٢) الظاهر عدم اختصاص هذا البحث بالصيغة، بل يجري في غيرها ممّا قُصد به الأمر، كما لا يخفى وجهه. (منتهى الدراية ١: ٤٥٦).

الواجب ويسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبّدي، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ ـ في سقوطه وحصول غرضه ـ من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى.

٢ ـ امتناع أخذ قصد الامتثال شرعاً في متعلق الأمر

ثانيتها: إنّ التقرّب المعتبر في التعبّدي إن كان بمعنى قصد الإمتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً؛ وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قِبَل الأمر بشيءٍ في متعلّق ذاك الأمر مطلقاً، شرطاً أو شطراً، فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقةً للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

توهّم إمكان اعتبار قصد القربة في العبادة والمناقشة فيه

وتوهُّمُ إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكانِ الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة إمكان تصوّر الآمر لها[1] مقيّدةً، والتمكّنِ من إتيانها كذلك بعد تعلّق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّما هو في حال الإمتثال، لا حال الأمر.

واضح الفساد؛ ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكانٍ من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّقَ بها مقيّدةً بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيّدةً.

قلت: كلّا؛ لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها؛ فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، فإنّه ليس إلّا وجودٌ واحدٌ واجبٌ[2]

---

(١) كذا في الأصل وحقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي سائر الطبعات: تصوّر الأمر بها.

(٢) في هامش «ش» أدرجت العبارة هكذا: إلّا وجوداً واحداً واجباً (نسخة بدل).

بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدّمة[١].

إن قلت: نعم. لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا أخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوبُ به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلُّقُه بكلٍّ بعين تعلّقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب؛ ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: ـ مع امتناع اعتباره كذلك؛ فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمرٍ غير اختياريّ؛ فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختياريّاً إلّا أنّ إرادتَهُ حيث لا تكون بإرادة أخرى ـ وإلّا لتسلسلت ـ ليست باختياريّة، كما لا يخفى ـ إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإتيانُ بالمركّب من قصد الامتثال[٢] بداعي امتثال أمره.

دفع الإشكال بتعدّد الأمر والجواب عنه

إن قلت: نعم، لكن هذا كلّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمرٍ واحدٍ، وأمّا إذا كان بأمرين ـ تعلّق أحدهما بذات الفعل وثانيهما بإتيانه بداعي أمره ـ فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى[٣]، فللآمر أن يتوسّل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا شبهة[٤].

---

(١) لعلّه إشارة إلى ما يأتي منه في تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة، قال: فانقدح بذلك فساد توهّم اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين... انظر الصفحة: ١٣١.

(٢) في الأصل و«ن»: عن قصد الامتثال. وفي سائر الطبعات كما أثبتناه.

(٣) هذا ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري كما في مطارح الأنظار ١: ٣٠٣. وراجع بدائع الأفكار: ٣٣٥.

(٤) أدرجنا ما في الأصل، وفي «ن» وأكثر الطبعات: بلا مَنَعَة، وفي هامش «ق» و«ش»: بلا تبعة (نسخة بدل).

قلت: ـمضافاً إلى القطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبّات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأمّا العقوبة فمترتّبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة ـ إنّ الأمر الأوّل:

إن كان يسقط بمجرّد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال ـكما هو قضيّة الأمر الثاني ـ فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسّل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة.

وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجهٌ إلّا عدمُ حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلّا لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر؛ لاستقلال العقل ـمع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر ـ بوجوب الموافقة على نحوٍ يحصل به غرضه فيسقط أمره.

هذا كلّه إذا كان التقرّب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال.

وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة[1][2] فاعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكانٍ من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهةً.

---

(١) في «ن»، «ر» و«ق» زيادة: أو له تعالى.

(٢) على ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من أنّه جعل قصد الجهة والمصلحة في عرض قصد امتثال الأمر، خلافاً لصاحب الجواهر، حيث اقتصر [في] كون الشيء قربيّاً وعبادة على قصد الأمر، وجعل بقية الدواعي القربيّة في طول هذا الداعي لا في عرضه. (شرح كفاية الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتي ١: ١٠٤).

تأمّل في ما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كي لا تقع في ما وقع فيه من الاشتباه بعضُ الأعلام.

٣ ـ امتناع التمسّك بإطلاق الأمر لإثبات التوصّليّة

ثالثتها[1]: إنّه إذا عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ عدمَ إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً فلا مجال للاستدلال بإطلاقه ـ ولو كان مسوقاً في مقام البيان ـ على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى. فلا يكاد يصحّ التمسّك به إلّا في ما يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التوصّليّة من إطلاق الصيغة بمادّتها[2]، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ـ ممّا هو ناشئ من قِبَل الأمر ـ من إطلاق المادّة في العبادة لو شكّ في اعتباره فيها.

إمكان التمسّك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصّليّة

نعم، إذا كان الآمر في مقامٍ بصدد بيان تمام ما له دَخْلٌ في حصول غرضه وإن لم يكن له دَخْلٌ في متعلَّق أمره، ومعه سكتَ في المقام ولم ينصب دلالةً على دَخْل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينةً على عدم دخله في غرضه، وإلّا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة.

مقتضى الأصول العمليّة: الاشتغال

فلابدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل.

---

(١) هذه هي نفس النتيجة، لا من المقدّمات التي يتوقّف عليها إبطال التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصلية. (عناية الأصول ١: ٢٢٤).

(٢) تعريضٌ بالشيخ الأعظم الأنصاري، حيث قال ـ على ما في تقريرات بحثه ـ: «فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ ظاهر الأمر يقتضي التوصّليّة؛ إذ ليس المستفاد من الأمر إلّا تعلّق الطلب ـ الذي هو مدلول الهيئة للفعل ـ على ما هو مدلول المادة. (مطارح الأنظار ١: ٣٠٤). لكنه ذكر هذا الاستظهار بعد بيان امتناع الإطلاق... والظاهر أنّ مراده وجوب الحكم بعدم تقييد موضوع المصلحة بمجرّد عدم بيان تقييده؛ لأصالة عدمه، كما صرّح به، فلاحظ. راجع حقائق الأصول ١: ١٧٥.

فاعلم: أنّه لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال ـ ولو قيل بأصالة البراءة في ما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ـ؛ وذلك لأن الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقابُ ـ مع الشكّ وعدم إحراز الخروج ـ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذةُ عليه بلا برهان؛ ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة، لو[1] اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة.

وهكذا الحال في كلّ ما شُكّ في[2] دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في المأمور به، كالوجه والتمييز.

التفصيل بين القيود التي يغفل عنها العامّة وغيرها

نعم، يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما يحتمل بدواً دخله في الإمتثال وكان[3] ممّا يغفل عنه غالباً العامّة كان على الآمر بيانه، ونصبُ قرينةٍ على دَخْلِه واقعاً، وإلّا لأخلّ بما هو همّه وغرضه. أمّا إذا لم ينصب دلالةً على دخله كَشَفَ عن عدم دخله.

وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز[4] في الطاعة بالعبادة،

---

(١) الظاهر: سقوط «و» قبل «لو»، يعني: لا إشكال في صحة المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة بمجرّد العلم بالتكليف، ولو كان عدم الخروج لأجل الإخلال بقصد القربة فقط مع الإتيان بذات متعلّق الأمر. (منتهى الدراية ١: ٤٩٠)، وراجع حقائق الأصول ١: ١٧٨.

(٢) أثبتنا «في» من «ق»، «ر» وحقائق الأصول، وفي غيرها: كل ما شُكّ دخله.

(٣) أثبتنا العبارة كما وردت في حقائق الأصول، منتهى الدراية ومصحّحة «ق». وفي الأصل و«ن»: إنّ كلّ ما ربما يحتمل دخله في الامتثال أمراً كان... وفي «ش»: إنّ كلّ ما ربما يحتمل دخله في امتثال أمرٍ وكان... وفي «ر»: إنّ كلّ ما ربما يحتمل بدواً دخله في الامتثال إن كان....

(٤) أثبتناها من حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرهما: التميّز.

حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار، وكانا ممّا يغفل عنه العامّة وإن احتمل اعتبارَه[١] بعضُ الخاصّة[٢]، فتدبّر جيّداً.

عدم جريان البراءة الشرعية في المقام

ثمّ إنّه لا أظنّك أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعيّة مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضيّة الاشتغال عقلاً هو الاعتبار؛ لوضوح أنّه لابدّ في عمومها من شيءٍ قابلٍ للرفع والوضع شرعاً، وليس هاهنا؛ فإنّ دَخْلَ قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعيّ، بل واقعيٌّ.

ودَخْلُ الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلّا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع ـ ولو كان أصلاً ـ يُكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلاً، بخلاف المقام، فإنّه عُلم بثبوت الأمر الفعليّ، كما عرفت[٣]، فافهم.

المبحث السادس

مقتضى إطلاق الصيغة هو الوجوب النفسيّ التعيينيّ العينيّ

قضيّة إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً؛ لكون كلّ واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته[٤]، فإذا كان في مقام

---

(١) الأولى تثنية الضمير باعتبار الوجه والتمييز، وإن كان إفراده صحيحاً أيضاً باعتبار رجوعه إلى «القصد». (منتهى الدراية ١: ٤٩٢).

(٢) نسب اعتبار قصدهما في مفتاح الكرامة ٢: ٣١٤ إلى جماعة من الفقهاء، منهم الراوندي وابن البرّاج وأبي الصلاح والمحقّق في الشرائع والشهيدين والمحقّق الثاني و....

(٣) في تأسيس الأصل، قال في الصفحة السابقة: فاعلم أنّه لا مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال.

(٤) أثبتنا الجملة كما وردت في «ر» وحقائق الأصول، وفي الأصل وبعض الطبعات: «تقييد الوجوب وتضيّق دائرته»، وفي «ن» و«ش»: «تقيّد الوجوب وتضيّق دائرته».

البيان ولم ينصب قرينةً عليه فالحكمة تقتضي كونَه مطلقاً، وجب هناك شيءٌ آخر أوْ لا، أتى بشيءٍ آخر أوْ لا، أتى به آخرُ أو لا، كما هو واضح لا يخفى.

المبحث السابع

وقوع الأمر عقيب الحظر أو ما يوهمه والأقوال فيه

أنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب ـ وضعاً أو إطلاقاً ـ في ما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهّمِه على أقوال:

نُسِبَ إلى المشهور ظهورها في الإباحة[١].

وإلى بعض العامّة ظهورها في الوجوب[٢].

وإلى بعضٍ تبعيّتها[٣] لما قبل النهي إن عُلّق الأمر بزوال علّة النهي[٤]، إلى غير ذلك[٥].

التحقيق: الالتزام ببقاء الصيغة على ظهورها أو الالتزام بإجمالها

والتحقيق: أنّه لا مجال للتشبُّث بموارد الاستعمال[٦]؛ فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينةٍ على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة. ومع فرض

---

(١) نسبه الشيخ الطوسي (عُدّة الأصول ١: ١٨٣) إلى أكثر الفقهاء ومن صنّف في أصول الفقه.

(٢) ذهب إلى ذلك الفخر الرازي في المحصول ٢: ٩٦ ـ ٩٨ وابن حزم في الإحكام ٣: ٣٢١.

(٣) أثبتناها من «ش» ومنتهى الدراية، وفي الأصل وسائر الطبعات: تبعيّته.

(٤) اختاره العضدي في شرح مختصر الأصول: ٢٠٥، والغزالي في المستصفى: ٢١١.

(٥) كقول السيّد المرتضى (الذريعة ١: ٧٣) والشيخ الطوسي (عُدّة الأصول ١: ١٨٣) ـ بل حكي في مفاتيح الأصول: ١١٦ نسبته إلى أكثر المحققين ـ بأنّ حكم الأمر الواقع بعد الحظر هو حكم الأمر المبتدأ، فإن كان مبتدأه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين، فهو كذلك بعد الحظر. وكقول بعض بأنّه يفيد الندب، وقول إمام الحرمين بالتوقف. راجع مفاتيح الأصول: ١١٦.

(٦) إشارة إلى إبطال استدلال بعضهم ـ على مدّعاه ـ ببعض موارد الاستعمال، كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ المائدة: ٢ وغيره من الآيات. راجع حقائق الأصول ١: ١٨١.

التجريد عنها لم يظهر بعدُ كوْنُ[١] عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرةً فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها، غيرَ ظاهرةٍ في واحدٍ منها إلّا بقرينة أخرى، كما أشرنا.

المبحث الثامن

عدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار

ألحقّ: أنّ الصيغة[٢] مطلقاً لا دلالة لها على المرّة ولا التكرار؛ فإنّ المنصرف عنها ليس إلّا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادّتها.

والاكتفاء بالمرّة فإنّما هو لحصول الإمتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.

حصر الفصول النزاع في الهيئة والمناقشة فيه

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهيّة ـ على ما حكاه السكّاكي[٣] ـ لا يوجب كونَ النزاع هاهنا في الهيئة ـ كما في الفصول[٤] ـ، فإنّه غفلةٌ وذهولٌ عن أنّ[٥] كون المصدر كذلك لا يوجب الاتّفاقَ على أنّ مادّة الصيغة لا تدلّ إلّا على الماهيّة؛ ضرورة أنّ المصدر ليس[٦] مادّةً لسائر المشتقّات، بل هو صيغة مثلها. كيف؟

---

(١) استظهر في هامش «ق» و«ش» أن تكون العبارة هكذا: بعد كونها.

(٢) في «ن» وبعض الطبعات: صيغة الأمر.

(٣) مفتاح العلوم: ٩٣.

(٤) الفصول: ٧١.

(٥) أثبتنا الجملة كما في «ش». حقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي الأصل وبعض الطبعات: عن كون المصدر.

(٦) أثبتنا الكلمة كما هي في حقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي غيرهما: ليست.

وقد عرفت في باب المشتقّ[١] مباينةَ المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادّة لها[٢]؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار في مادّتها، كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟

قلت: ـمع أنّه محلّ الخلاف[٣]ـ معناه: أنّ الذي وُضع أوّلاً بالوضع الشخصي ثمّ بملاحظته وُضع ـنوعيّاً أو شخصيّاً[٤]ـ سائرُ الصيغ التي تناسبه ـممّا جمعه معه مادّةُ لفظٍ متصوّرةٌ في كلٍّ منها ومنه بصورةٍ، ومعنىً كذلكـ هو المصدر أو الفعل، فافهم.

المراد بالمرّة والتكرار

ثمّ المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات[٥] أو الفرد والأفراد[٦]؟

التحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع وإن كان لفظها ظاهراً في المعنى الأوّل.

وتوهُّمُ أنّه لو أريد بالمرّة الفرد «لكان الأنسب ـبل اللازمـ أن يجعل هذا المبحث تتمّةً للمبحث الآتي، من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد؟

---

(١) في ثاني تنبيهات المشتق؛ حيث أفاد: أنّ المشتق يكون «لا بشرط» والمبدأ يكون «بشرط لا». راجع الصفحة: ٨٣.

(٢) في نهاية الدراية ١: ٣٥٨: وكيف يكون بمعناه مادة لها؟

(٣) حيث ذهب الكوفيّون إلى أنّ الأصل في الكلام هو الفعل. انظر شرح ابن عقيل ١: ٥٥٩، ويراجع للتفصيل: تعليقة القزويني على معالم الأصول ٢: ٣٩١ ـ ٣٩٤.

(٤) الأول بالنسبة إلى المادة والثاني بالنسبة إلى الهيئة... ولا يخفى أنّ المناسب العطف بالواو لا بأو (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٣٩٢).

(٥) وهو مختار الفصول: ٧١.

(٦) وهو مختار المحقّق القمّي في القوانين ١: ٩٢.

فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلُّقه بالفرد هل يقتضي التعلّقَ بالفرد الواحد أو المتعدّد، أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كلٍّ منهما بالبحث كما فعلوه». وأمّا لو أريد بها الدفعة فلا عُلقة بين المسألتين كما لا يخفى[1].

فاسدٌ؛ لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفردُ أيضاً. فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة.

وبهذا الاعتبار كانت مردّدةً بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرّة والتكرار بالمعنيين وعدمها:

أمّا بالمعنى الأوّل فواضحٌ.

وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجودٌ واحدٌ أو وجودات، وإنّما عُبِّر بالفرد لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيّته وتشخّصه ـ على القول بتعلّق الأمر بالطبائع ـ يلازم المطلوب وخارجٌ عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه.

ثمرة البحث في المرّة والتكرار

تنبيه[2]:

لا إشكال بناءً على القول بالمرّة في الامتثال وأنّه لا مجال للإتيان بالمأموربه ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال.

وأمّا على المختار ـ من دلالتها على طلب الطبيعة من دون دلالةٍ على المرّة ولا على التكرار ـ فلا تخلو الحالُ: إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة

---

(١) هذا ما توهّمه في الفصول: ٧١، وما بين الأقواس هو نصّ كلامه.

(٢) ذكره في الفصول: ٧١ بعنوان: تذنيب.

في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل، وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال.

وإنّما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإنّ لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرّةً أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرّة، كما لا يخفى.

والتحقيق: أنّ قضيّة الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرّةً في ضمن فردٍ أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مرّةً ومرّات؛ فإنّه مع الإتيان بها مرّةً لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر في ما إذا كان امتثال الأمر علّةً تامّةً[1] لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجالٌ لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً؛ لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها وسقوطِ الغرض معها، وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً.

وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّةً تامّةً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ، فأُتي به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً، فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فردٍ آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الإجزاء[2].

---

(١) في العبارة مسامحة؛ لأنّ الامتثال علّة تامّة دائماً، والوجه التعبير بـ: الإتيان. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٣٩٩).

(٢) في الموضع الأول من مبحث الإجزاء، قوله: نعم، لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً... راجع الصفحة: ١٢١.

المبحث التاسع

عدم دلالة الصيغة على الفور أو التراخي

أدلة وجوب الفور والإشكال فيها

الحقّ: أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي. نعم، قضيّة إطلاقها جواز التراخي.

والدليل عليه: تبادُرُ طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالةٍ على تقييدها بأحدهما، فلابدّ في التقييد من دلالةٍ أخرى، كما ادُّعي[1] دلالةُ غيرِ واحدٍ من الآيات على الفوريّة.

وفيه منعٌ؛ ضرورة أنّ سياق آية ﴿وسارِعُوا إلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُم﴾[2] وكذا آية ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[3] إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركها للغضب والشرّ؛ ضرورة أنّ تركها لو كان مستتبعاً للغضب والشرّ كان البعث بالتحذير عنها أنسب، كما لا يخفى، فافهم.

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبّات وكثير من الواجبات، بل أكثرِها، فلابدّ من حمل الصيغة فيها على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحُسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات[4] في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك، كالآيات والروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتّب على المادّة بنفسها ولو لم يكن هناك أمرٌ بها، كما هو الشأن في الأوامر الإرشاديّة، فافهم.

---

(١) راجع الإحكام (لابن حزم) ٣: ٢٩٤ وما بعدها.

(٢) آل عمران: ١٣٣. (٣) البقرة: ١٤٨.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١١١، الباب ٢٧ من أبواب مقدّمة العبادات. (باب استحباب تعجيل فعل الخير وكراهة تأخيره).

ما يترتّب على القول بالفور

تتمّـــة:

بناءً على القول بالفور فهل قضيّة الأمر الإتيان فوراً ففوراً ـ بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني ـ أو لا؟ وجهان مبنيّان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟

ولا يخفى أنّه لو قيل بدلالتها على الفوريّة لما كان لها دلالةٌ على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده، فتدبّر جيّداً.

الفصل الثالث
[في الإجزاء]

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة.

مقدّمات البحث:

وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام ينبغي تقديم أمور:

١ ـ المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر أنّ المراد من «وجهه» ـ في العنوان ـ هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرّب في العبادة.

لا خصوص الكيفيّة المعتبرة في المأمور به شرعاً[١]، فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحيّاً، وهو بعيدٌ، مع أنّه يلزم خروج التعبّديّات عن حريم النزاع، بناءً على المختار ـ كما تقدّم[٢] ـ من أنّ قصد القربة من كيفيّات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً.

ولا الوجه[٣] المعتبر عند بعض الأصحاب[٤]، فإنّه ـ مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّا في خصوص العبادات، لا مطلق

---

(١) فيه تعريض بما قد يظهر من عبارة التقريرات (مطارح الأنظار ١: ١١٢). (حقائق الأصول ١: ١٩١).

(٢) في المقدّمة الثانية من مبحث التعبّدي والتوصلي، حيث قال: إنّ التقرّب... كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً. راجع الصفحة: ١٠٥.

(٣) قال في مطارح الأنظار ١: ١١٣: وقد يتوهّم أنّ المراد به هو «وجه الأمر» الموجود في ألسنة المتكلّمين من نيّة الوجوب أو الندب.

(٤) نسب ذلك في مفتاح الكرامة ٢: ٣١٤ ـ ٣١٥ إلى جمع كثير من الفقهاء، كابن البرّاج والشهيد والمحقّق والعلّامة وغيرهم.

الواجبات ـ لا وجه لاختصاصه بالذكر[١] على تقدير الاعتبار؛ فلابدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى.

٢ ـ المراد من «الاقتضاء»

ثانيها: الظاهر أنّ المراد من «الاقتضاء» هاهنا الاقتضاء بنحو العلّيّة والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نُسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمرٍ آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحوٍ يفيد الإجزاء، أو بنحوٍ آخر لا يفيده.

قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم، غايتُه أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما ـ هل أنّه على نحوٍ يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجبٌ للإجزاء ويؤثّر فيه؟ ـ وعدمِ دلالته، ويكون النزاع فيه صغرويّاً أيضاً. بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنّه لا يكون إلّا كبرويّاً لو كان هناك نزاعٌ، كما نُقِلَ عن بعض[٢]، فافهم.

٣ ـ المراد من «الإجزاء»

ثالثها: الظاهر أنّ «الإجزاء» هاهنا بمعناه لغةً وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفي عنه؛ فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعبّد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي[٣] فيسقط به القضاء،

---

(١) أثبتنا الجملة كما هي في «ش» ومنتهى الدراية. وفي الأصل وبعض الطبعات: لا وجه لاختصاصه به بالذكر.

(٢) فقد نقل الآمدي (الإحكام ٢: ١٧٥) عن القاضي عبد الجبار قوله بأنّ الإتيان بالمأمور به غير موجب لسقوط القضاء. راجع أيضاً مفاتيح الأصول: ١٢٦.

(٣) في «ن» وبعض الطبعات: الجعلي، بدل: يكفي.

لا أنّه يكون هاهنا اصطلاحاً[١] بمعنى إسقاط التعبّد أو القضاء، فإنّه بعيدٌ جداً.

٤ ـ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار

رابعها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار لا يكاد يخفى؛ فإنّ البحث هاهنا في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يجزئ عقلاً؟ بخلافه في تلك المسألة، فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى[٢]. نعم، كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، لكنّه لا بملاكه.

الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء

وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعيّة القضاء للأداء؛ فإنّ البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعيّة وعدمها. بخلاف هذه المسألة، فإنّه ـ كما عرفت ـ في أنّ الإتيان بالمأمور به يجزئ عقلاً عن إتيانه ثانياً ـ أداءً أو قضاءً ـ أو لا يجزئ؟ فلا عُلقة بين المسألة والمسألتين أصلاً.

تحقيق المسألة في موضعين:

إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الموضع الأوّل: إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر نفسه دون غيره

الأوّل:

إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ـ بل[٣] بالأمر الاضطراريّ أو

---

(١) استظهر في هامش «ش» أن تكون الكلمة: اصطلاحٌ.

(٢) إمّا عطف على قوله: بنفسها، فيكون المراد ما ينعقد للصيغة ظهور من القرائن العامة المكتنفة بها؛ إذ من المعلوم عدم كون الظهور الناشئ من القرائن الشخصية محلاً للكلام. أو عطف على قوله: دلالة الصيغة، فيكون المراد ما ينعقد به لها ظهور من القرائن العامة المنفصلة، وأمّا القرائن الشخصية المنفصلة فليست محلّ الكلام، ولكن مرّ سابقاً [كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤٠٠، مبحث الفور والتراخي] أنّ الظاهر في هذه المباحث كون النزاع في الظهورات الوضعية، والأولى ترك قوله: أو بدلالة أخرى (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤١٢).

(٣) أثبتنا العبارة كما في «ق»، «ش» وحقائق الأصول. وفي الأصل وبعض الطبعات: بل أو بالأمر الاضطراري، وفي «ر»: بالأمر الواقعي أو بالأمر الاضطراري.

الظاهري أيضاً ـ يُجزئ عن التعبّد به ثانياً؛ لاستقلال العقل بأنّه لا مجال ـ مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه ـ لاقتضائه[١] التعبّد به ثانياً.

نعم، لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال[٢] والتعبّد به ثانياً بدلاً عن التعبّد به أوّلاً، لا منضمّاً إليه ـ كما أشرنا إليه في المسألة السابقة[٣] ـ، وذلك في ما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة[٤] لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماءٍ أمَرَ به مولاه ليشربه فلم يشربه بعدُ؛ فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعدُ، ولذا لو أُهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أوّلاً؛ ضرورة بقاءِ طلَبِه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماءٍ آخر موافقٍ للأمر ـ كما كان له قبلَ إتيانه الأوّل ـ بدلاً عنه.

نعم، في ما كان الإتيانُ علّةً تامّةً لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه.

بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، فله إليه سبيل.

---

(١) في «ش»: لاقتضاء.

(٢) في العبارة مسامحة، وقد مرّت في مبحث دلالة الأمر على المرّة. راجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤١٥.

(٣) في مسألة المرّة والتكرار، قال: وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّةً تامّةً لحصول الغرض... فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فردٍ آخر أحسن منه. راجع الصفحة: ١١٥.

(٤) مرّ... أنّ الامتثال علّة تامة دائماً، والأولى التعبير بـ: «إتيان المأمور به»، كما فعله في الشقّ الثاني بقوله: «نعم، في ما كان الإتيان». (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤١٥).

ويؤيّد ذلك ـ بل يدلّ عليه ـ ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلّى فرادى جماعةً وأنّ الله تعالى يختارُ أحبَّها إليه[١].

الموضع الثاني: إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر غيره:

الموضع الثاني: وفيه مقامان:

١ ـ الكلام في إجزاء الأمر الاضطراري

المقام الأوّل: في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ هل يجزئ عن الإتيان[٢] بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار ـ في الوقت إعادةً وفي خارجه قضاءً ـ أو لا يجزئ؟

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلّم فيه:

تارةً في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء وبيان ما هو قضيّة كلٍّ منها من الإجزاء وعدمه.

وأخرى في تعيين ما وقع عليه.

أنحاء الأمر الاضطراري وحكم كلّ واحدٍ منها

فاعلم: أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار ـ كالتكليف الاختياري في حال الاختيار ـ وافياً بتمام المصلحة وكافياً في ما هو المهمّ والغرض. ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك[٣]، بل يبقى منه شيءٌ أمكن استيفاؤه أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدارٍ يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ.

ولا يخفى: أنّه إن كان وافياً به فيجزئ، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاءً ولا إعادةً.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٠١ ـ ٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة. (باب إعادة المنفرد صلاته إذا وجدها جماعة..).

(٢) في الأصل: هل يجزئ عن القضاء والإتيان. وفي «ن» وأكثر الطبعات مثل ما أثبتناه.

(٣) لا حاجة إلى هذه اللفظة (كذلك)؛ لرجوع ضمير «به» إلى تمام المصلحة. (منتهى الدراية ٢: ٣٠).

وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه.

ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلّا لمصلحة كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدارٍ من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهمّ، فافهم.

لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار؛ لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت.

وأمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرّد الاضطرار ـ مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طروء الاختيار ـ ذا مصلحةٍ ووافياً بالغرض.

وإن لم يكن وافياً وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزئ ولابدّ[1] من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلّا فيجزئ[2].

ولا مانع عن البدار في الصورتين. غاية الأمر يتخيّر في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العملِ الاضطراري في هذا الحال والعملِ الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار. وفي الصورة الثانية يُجزئ البدار ويستحبّ الإعادة بعد طروء الاختيار[3].

---

(١) في «ن»: بل لابدّ.

(٢) في حقائق الأصول: «وإلّا فاستحبابه» لكنّه ذكر في الهامش: (١: ١٩٩) الظاهر: أنّ أصل العبارة: وإلّا فيجزئ.

(٣) أثبتنا العبارة وفقاً للتصحيح الوارد في «ن» وكذلك وردت في «ر». وفي ←

هذا كلّه في ما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء.

تعيين ما وقع عليه الأمر الاضطراري

وأمّا ما وقع عليه: فظاهر إطلاق دليله ـ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صعيداً طَيِّباً﴾[١] وقوله ﷺ: «التراب أحد الطهورين»[٢] و«يكفيك عشر سنين»[٣] ـ هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولابدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتّبع هو الإطلاق لو كان، وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة؛ لكونه شكّاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى.

نعم، لو دلّ دليله على أنّ سببه فوت الواقع[٤] ـ ولو لم يكن هو فريضةً ـ كان القضاء واجباً عليه؛ لتحقُّقِ سبَبِه وإن أتى بالغرض[٥]، لكنّه مجرّد الفرض.

٢ ـ الكلام في إجزاء الأمر الظاهري

الإجزاء في الأصول المنقّحة لموضوع التكليف

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه.

والتحقيق: أنّ ما كان منه[٦] يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيقِ متعلّقه، وكان بلسان تحقُّقِ ما هو شرطه أو شطره ـ كقاعدة الطهارة

ـــ الأصل و«ق» و«ش»: وفي الصورة الثانية يتعيّن البدار ويستحب إعادته بعد القضاء، وفي منتهى الدراية وحقائق الأصول: يتعيّن عليه استحباب البدار وإعادته بعد طروء الاختيار، وهذه الأخيرة هي الواردة في «ن» قبل التصحيح.

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٨٦، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ٥، وفيه: إنّ التيمم....

(٣) المصدر السابق، الحديث ٤، وفيه: يكفيك الصعيد....

(٤) الأولى: التعبير بـ«عدم فعل الواقع»؛ لاختصاص صدق «الفوت» بفوت المصلحة، والمفروض خلاف ذلك. (حقائق الأصول ١: ٢٠٢).

(٥) في بعض الطبعات ومحتمل الأصل: وإن أتى بالفرض.

(٦) المحتمل في الأصل: «منها» بدل «منه» لكنّه مشطوبٌ عليها. وفي طبعات الكتاب كما أثبتناه.

أو الحلّيّة، بل واستصحابها في وجهٍ قويٍّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّيّة ـ يجزئ؛ فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.

الكلام في إجزاء الأمارات المنقّحة لموضوع التكليف بناءً على الطريقية

وهذا بخلاف ما كان منها[1] بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً ـ كما هو لسان الأمارات ـ فلا يجزئ؛ فإنّ دليل حجّيّته حيث كان بلسان أنّه واجدٌ لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً.

هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات من أنّ حجّيّتها ليست بنحو السببيّة.

الكلام في إجزاء الأمارات بناءً على السببيّة

وأمّا بناءً عليها ـ وأنّ العمل بسبب أداء أمارةٍ إلى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقةً صحيحاً، كأنّه واجدٌ له مع كونه فاقِدَه ـ فيجزئ لو كان الفاقد له[2] ـ في هذا الحال ـ كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزئ لو لم يكن كذلك.

ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب، وإلّا لاستحبّ.

هذا مع إمكان استيفائه، وإلّا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في الأمر الاضطراري.

---

(١) الأولى تبديل قوله: «وهذا بخلاف ما كان منها» بقوله: «ما كان منه» ليكون عدلاً لقوله: «ما كان منه» المذكور في كلامه (منتهى الدراية ٢: ٧٤).

(٢) أثبتنا ما في حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرهما الفاقد معه.

ولا يخفى: أنّ قضيّة إطلاق دليل الحجّيّة على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضاً.

هذا في ما إذا أحرز أنّ الحجيّة بنحو الكشف والطريقيّة أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة.

حكم الإجزاء في ما إذا شكّ في السببيّة والطريقيّة

وأمّا إذا شكّ[1] ولم يحرز أنّها على أيّ الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيةٌ للإعادة في الوقت.

واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليّاً في الوقت لا يُجدي[2] ولا يُثبت كونَ ما أتى به مُسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمّته بما يشكّ في فراغها عنه بذلك المأتي.

وهذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمورٌ به واقعاً، وشكّ في أنّه يجزئ عمّا هو المأمور به الواقعي الأوّلي، كما في الأوامر الاضطراريّة أو الظاهريّة ـ بناءً على أن تكون الحجّيّة على نحو السببيّة ـ فقضيّةُ الأصل فيها ـ كما أشرنا إليه[3] ـ عدمُ وجوب الإعادة؛ للإتيان بما اشتغلت به الذمّة يقيناً وأصالةِ عدم فعليّة التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

وأمّا القضاء فلا يجب بناءً على أنّه فرضٌ جديد، وكان[4] الفوتُ المعلّق عليه وجوبُه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، وإلّا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمّل، فتأمّل جيّداً.

---

(١) في الأصل: إذا شكّ فيها، وفي طبعاته مثل ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: فعلياً لا يجدي، وفي طبعاته كما أثبتناه.

(٣) حين قال آنفاً في الصفحة ١٢٤: وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة.

(٤) الأولى أن يقال: «وعدم ثبوت الفوت المعلّق عليه وجوبه بأصالة عدم الإتيان». (منتهى الدراية ٢: ٨٤).

ثمّ إنّ هذا كلّه في ما يجري في متعلّق التكاليف من الأمارات الشرعيّة والأصول العمليّة.

عدم الإجزاء في الأصول والأمارات الجارية في إثبات أصل التكليف

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 مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذاتَ 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 يومٍ واحد.

تذنيبان:

١ ـ عدم الإجزاء في صورة القطع بالأمر خطأً

الأوّل: لا ينبغي توهّم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ؛ فإنّه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلاموافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى.

نعم، ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدارٍ منها ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاءُ الباقي منها[1]، ومعه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق.

فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء، بل إنّما هو لخصوصيّة اتّفاقيّة في متعلّقهما، كما في الإتمام والقصر والإخفات والجهر.

٢ ـ الإجزاء لا يوجب التصويب

الثاني: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات ـ على ما عرفت تفصيله ـ لا يوجب التصويبَ المجمعَ على بطلانه في

(١) أثبتنا الكلمة كما وردت في «ن» وسائر الطبعات، وفي الأصل: منه.

تلك الموارد[١]؛ فإنّ الحكم الواقعي بمرتبة[٢] محفوظٌ فيها[٣]؛ فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلّا الحكم الإنشائيّ المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوّليّة، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات. 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، وعدمِ سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة.

وسقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله غيرُ التصويب المجمع على بطلانه، وهو خلوّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الأمارة. كيف[٤]؟ وكان الجهل بها ـ بخصوصيّتها أو بحكمها ـ مأخوذاً في موضوعها، فلابدّ من أن يكون الحكمُ الواقعيُّ بمرتبة محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

---

(١) دفع لما يفهم من ظاهر الرسالة (فرائد الأصول ١: ١١٩) تبعاً لما نقله عن تمهيد القواعد (١: ٣٢٢ ـ ٣٢٣) من أن الإجزاء لازم مساوٍ للتصويب الباطل، وعدمُه لازم مساوٍ للتخطئة (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤٤٣).

(٢) أوردنا اللفظة هنا وفي السطر الأخير من البحث وفقاً لما هو المحتمل قوياً من نسخة الأصل، وكما جاءت في نهاية الدراية وحقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي «ن» وسائر الطبعات: «بمرتبته».

(٣) هذا مناسب تقريباً لعدم التنافي بين تضادّ الأحكام الواقعية والظاهرية وبين التخطئة... وأما ما يناسب المقام من عدم منافاة الإجزاء للتخطئة فهو ما أفاده بقوله في آخر بيانه: «وسقوط التكليف...». (حقائق الأصول ١: ٢١٣).

(٤) هذا يشبه أن يكون ردّاً على التصويب، لا عدم المنافاة بين الإجزاء والتخطئة. (حقائق الأصول ١: ٢١٥).

فصلٌ
في مقدّمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأوّل: [المسألة أصوليّة عقليّة]

الظاهر: أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فتكون مسألة أصوليّة. لا عن نفس وجوبها ـ كما هو المتوهّم من بعض العناوين[١] ـ كي تكون فرعيّة؛ وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجهٍ يكون من المسائل[٢] الأصوليّة.

ثمّ الظاهر أيضاً: أنّ المسألة عقليّة والكلامَ في استقلال العقل بالملازمة وعدمِه، لا لفظيّةٌ، كما ربما يظهر من صاحب المعالم[٣]، حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ؛ ضرورة أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتاً

---

(١) كما في تعليقة السيّد القزويني على القوانين: ٩٩: «اختلف القوم في وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به، وهو المعبّر عنه بمقدّمة الواجب...».

(٢) أوردنا الجملة عن «ر»، وفي بعض الطبعات: «تكون عن المسائل»، وفي بعضها الأخرى: «تكون من المسائل».

(٣) المعالم: ٦٢.

محلَّ الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث[١]، كما لا يخفى.

تقسيمات المقدّمة:

الأمر الثاني: أنّه ربما تقسّم المقدّمة إلى تقسيمات:

المقدّمة الداخليّة والخارجيّة

منها: تقسيمها إلى الداخليّة وهي الأجزاء المأخوذة في الماهيّة المأمورِ بها.

والخارجيّةِ وهي الأمور الخارجة عن ماهيّته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

وربما يشكل في كون الأجزاء مقدّمةً له وسابقةً عليه بأنّ المركّب ليس إلّا نفسَ الأجزاء بأسرها[٢].

والحلّ: أنّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو[٣] المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما.

وبذلك ظهر أنّه لابدّ في اعتبار الجزئيّة من[٤] أخذ الشيء بلا شرط، كما لابدّ في اعتبار الكلّيّة من اعتبار اشتراط الاجتماع.

وكون الأجزاء الخارجيّة ـ كالهيولى والصورة ـ هي الماهيّة المأخوذة بشرط لا لاينافي ذلك؛ فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيّة والتحليليّة ـ من الجنس والفصل ـ و[٥]أنّ الماهيّة إذا أخذت

---

(١) تفصيل هذا الوجه مذكور في مطارح الأنظار ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) نسبه في هداية المسترشدين ٢: ١٦٤ إلى بعض الأفاضل.

(٣) الأولى: ذا المقدّمة. انظر منتهى الدراية ٢: ١٠٤.

(٤) أثبتنا «من» من «ر».

(٥) الأولى تبديل واو العاطفة بالباء ليكون بياناً للفرق المزبور لا مغايراً له، كما هو ظاهر العطف عليه. (المصدر السابق: ١٠٧).

بشرط لا تكون هيولى أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا[1] بالإضافة إلى المركّب، فافهم.

خروج الأجزاء عن محلّ النزاع

ثمّ لا يخفى: أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع ـكما صرّح به بعض[2]ـ؛ وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبةً بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر؛ لامتناع اجتماع المثلين ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة وجواز اجتماع الأمر والنهي معه؛ لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري ـلو كانـ إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدّميّتها والتوسّلِ بها إلى المركّب المأمور به؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمةً؛ لأنّه المتوقّف عليه، لا عنوانها. نعم، يكون هذا العنوان علّةً لترشُّحِ الوجوب على المعنون.

فانقدح بذلك فساد توهّم اتّصاف كلّ جزءٍ من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين؛ فباعتبار كونه في ضمن الكلّ واجبٌ نفسي، وباعتبار كونه ممّا يتوسّل به إلى الكلّ واجبٌ غيري[3].

اللهمّ إلّا أن يريد أنّ فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه، فتأمّل*.

---

(١) الأنسب أن يقول: لا في مقام الفرق بين الأجزاء الخارجية وبين المركّب. (منتهى الدراية ٢: ١٠٧).

(٢) هو سلطان العلماء كما في هداية المسترشدين ٢: ١٦٤.

(٣) هذا التوهّم ما نبّه عليه في مطارح الأنظار ١: ٢١١.

(*) وجهه: أنّه لايكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري؛ حيث إنّه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكلّ يتوقّف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلاً، كما لا يخفى. وبالجملة: لا يكاد يُجدي تعدّد الاعتبار الموجب ←

هذا كلّه في المقدّمة الداخليّة.

وأمّا المقدّمة الخارجيّة فهي ما كان خارجاً عن المأمور به، وكان له دخلٌ في تحقّقه لايكاد يتحقّق بدونه. وقد ذكر لها أقسام، وأُطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام إلّا أنّه غير مهمّ في المقام.

المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة

ومنها: تقسيمها إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة:

فالعقليّة: هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدّمة بدونه.

والشرعيّة ـ على ما قيل[1] ـ: ما استحيل وجوده بدونه شرعاً.

ولكنّه لا يخفى رجوع الشرعيّة إلى العقليّة؛ ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً إلّا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده يكون عقليّاً[2].

وأمّا العاديّة: فإن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها إلّا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة إلّا أنّه لا ينبغي توهّم دخولها في محلّ النزاع.

وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلاً واقعيّاً، كنصب السلّم ونحوه للصعود على السطح، إلّا أنّه لأجل عدم التمكّن عادةً من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة إلى العقليّة؛ ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فافهم.

ـــ للمغايرة بين الأجزاء والكلّ في هذا الباب وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشّح من وجوب ذي المقدّمة عليها لو قيل بوجوبها، فافهم. (منه ﷺ).

(١) يظهر ذلك من عبارة مطارح الأنظار ١: ٢١٤.

(٢) الحكم بالرجوع وتعليله مذكوران في مطارح الأنظار ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجوب ومقدّمة العلم.

لا يخفى رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود ولو على القول بكون الأسامي موضوعةً للأعمّ؛ ضرورة أنّ الكلام في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمّى بأحدها، كما لا يخفى.

ولا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع وبداهةِ[1] عدم اتّصافها بالوجوب من قِبَل الوجوب المشروط بها.

وكذلك المقدّمة العلميّة وإن استقلّ العقلُ بوجوبها إلّا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز، لا مولويّاً من باب الملازمة وترشُّحِ الوجوب عليها من قِبَل وجوب ذي المقدّمة.

المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

ومنها: تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر[2] بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدّمة.

الإشكال في الشرط المتأخّر بل المتقدّم أيضاً

وحيث إنّها كانت من أجزاء العلّة، ولابدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدّمة المتأخّرة، كالأغسال الليليّة المعتبرة في صحّة صوم المستحاضة عند بعضٍ، والإجازةِ في صحّة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدّم على المشروط زماناً المتصرِّم حينه، كالعقد في الوصيّة والصرف والسّلَم، بل في كلّ عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه؛ لتصرّمها حين تأثيره مع ضرورةِ اعتبار مقارنتها[3] معه زماناً.

---

(١) في «ر»: عن محلّ النزاع؛ بديهة.

(٢) كذا، والأولى التأنيث: المتقدمة والمقارنة و....

(٣) في الأصل: مقارنتهما، وفي «ن» وسائر الطبعات كما أثبتناه.

فليس إشكال انخرام القاعدة العقليّة مختصّاً بالشرط المتأخّر في الشرعيّات ـكما اشتهر في الألسنة ـ، بل يعمّ الشرطَ والمقتضي المتقدّمَين المتصرّمين حين الأثر.

التحقيق في رفع الإشكال:

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إنّ الموارد التي تُوهّم انخرام القاعدة فيها لا يخلو: إمّا أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

الجواب عن الإشكال في شرط التكليف والوضع

أمّا الأوّل: فكونُ أحدهما شرطاً له ليس إلّا أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الآمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوّره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدّم أو المتأخّر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريّة كان من مبادئه ـبما هو كذلكـ تصوُّرُ الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلُّ واحد من هذه الأطراف ـالتي لتصوّرها دخْلٌ في حصول الرغبة فيه وإرادتهـ «شرطاً» لأجل دخْلِ لحاظه في حصوله[1]، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدّماً أو متأخّراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك، فلا إشكال.

وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً؛ فإنّ دَخْلَ شيءٍ في الحكم به وصحّةِ انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّا ماكان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دخل كلٍّ من المقارن

(١) أي حصول الرغبة، فالأولى تأنيث الضمير. (منتهى الدراية ٢: ١٣٦).

وغيره بتصوّره ولحاظه، وهو مقارن. فأين انخرام القاعدة العقليّة في غير المقارن؟ فتأمّل تعرف.

الجواب عن الإشكال في شرط المأمور به

وأمّا الثاني: فكون شيءٍ شرطاً للمأمور به[1] ليس إلّا[2] ما يحصّل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجهاً وعنواناً[3] به يكون حَسَناً أو متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك.

واختلاف الحُسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فيه ولا شكّ يعتريه.

والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم بلا تفاوتٍ أصلاً، كما لا يخفى على المتأمّل.

فكما تكون إضافة شيءٍ إلى مقارنٍ له موجباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حَسَناً ومتعلّقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم؛ بداهةَ أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخّر في محلّه لما كانت للمتقدّم تلك الإضافةُ الموجبة لحُسنه الموجِب لطلبه

---

(١) لا يخفى أنّ قضيّة العبارة هو جعله ثالثاً، إلّا أنّه لمّا قاس الوضع على التكليف من غير إفراده بعنوان مستقل جعل شرط المأمور به أمراً ثانياً. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤٧٢). وراجع حقائق الأصول ١: ٢٢٦، ومنتهى الدراية ٢: ١٤٥.

(٢) في «ش»: ليس إلّا (أنّ ـ نسخة بدل).

(٣) وردت هذه العبارة بصياغات مختلفة في أصل الكتاب وطبعاته وشروحه:
ـ فالذي أثبتناه هو الوارد في الأصل وحقائق الأصول ومنتهى الدراية، ولكن كتبت في الأصل فوق «وجهاً وعنواناً»: «وجهٌ وعنوانٌ».
ـ وفي «ن» وبعض الطبعات: وجهٌ وعنوانٌ.
ـ وفي «ر»: ليس إلّا أنّ ما يحصل... وجهٌ مّا وعنوانٌ مّا.

والأمرِ به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً؛ لأنّ المتقدّم أو المتأخّر ـ كالمقارن ـ ليس إلّا طرف الإضافة الموجبة للخصوصيّة الموجبة للحُسن، وقد حُقّق في محلّه أنّه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات.

فنشأ توهّم الانخرام: إطلاق الشرط على المتأخّر، وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه ـ كإطلاقه على المقارن ـ إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دَخْلِ تصوّره فيه، كدخل تصوُّرِ سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظُها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صحّ عنده الوضع.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدنا[1] لم يسبقني إليه أحد في ما أعلم، فافهم واغتنم.

ولا يخفى: أنّها بجميع أقسامها داخلة في محلّ النزاع[2]، وبناءً على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب، كالمقارن والسابق؛ إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسالها في الليل ـ على القول بالاشتراط ـ لما صحّ الصوم في اليوم.

---

(١) الفوائد: ٣٠١ ـ ٣٠٣.

(٢) المراد من الجميع ليس جميع الأقسام التسعة المتقدمة، كما قد توهمه العبارة، بل المراد: أقسام خصوص شرط المأمور به، وأمّا شروط التكليف فلا يعقل اتصافها بالوجوب... وشروط الوضع خارجة أيضاً؛ لعدم وجوبه حتّى تتصف مقدّماته به على الملازمة، نعم ربما يتعلق به الأمر فيدخل في محلّ النزاع (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤٧٧).

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط.

وقد ذُكر لكلّ منهما تعريفات وحدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أُطيل الكلام بالنقض والإبرام في النقض على الطرد والعكس[١]، مع أنّها ـ كما لا يخفى ـ تعريفات لفظيّة لشرح الاسم وليست بالحدّ ولا بالرسم.

والظاهر أنّه ليس لهم اصطلاح جديدٌ في لفظ «المطلق» و«المشروط»، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفي.

الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان

كما أنّ الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان لا حقيقيّان[٢]، وإلّا لم يكد يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامّة، كالبلوغ والعقل.

فالحريّ أن يقال: إنّ الواجب مع كلّ شيءٍ يلاحظ معه إن كان وجوبه غيرَ مشروط به فهو مطلقٌ بالإضافة إليه، وإلّا فمشروط كذلك وإن كانا بالقياس إلى شيءٍ آخر[٣] بالعكس.

رجوع الشرط في الواجب المشروط إلى نفس الوجوب

ثمّ الظاهر: أنّ الواجب المشروط ـ كما أشرنا إليه ـ نفسُ[٤] الوجوب فيه مشروطٌ بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقةً ولا طلبَ واقعاً قبْل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي؛ ضرورة أنّ ظاهر خطاب «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» كونُ الشرط من قيود الهيئة وأنّ طلب الإكرام وإيجابَه معلّقٌ

---

(١) راجع مطارح الأنظار ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٩، وبدائع الأفكار: ٣٠٤.

(٢) صرّح بذلك في مطارح الأنظار ١: ٢٢٦.

(٣) أثبتنا العبارة كما وردت في «ق»، وفي حقائق الأصول: «وإن كان... كانا بالعكس»، وفي «ش»: «وإن كان... بالعكس»، وفي غيرها: «وإن كانا... كانا بالعكس».

(٤) في غير «ق»، «ش» ومنتهى الدراية: إنّ نفس.

على المجيء، لا أنّ الواجب فيه يكون مقيّداً به ـ بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعليّاً ومطلقاً وإنّما الواجب يكون خاصّاً ومقيّداً ـ وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادّة لا الهيئة، كما نُسب ذلك إلى شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ مدّعياً امتناعَ[1] كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً[2] ولزومَ كونه من قيود المادّة لُبّاً، مع الاعتراف بأنّ قضيّة القواعد العربيّة أنّه من قيود الهيئة ظاهراً:

كلام الشيخ الأنصاري في رجوع الشرط إلى الواجب

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئة فلأنّه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلّق بالفعل المنشَأ بالهيئة حتّى يصحّ القول بتقييده بشرطٍ ونحوه، فكلُّ ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو ـ عند التحقيق ـ راجعٌ إلى نفس المادّة.

وأمّا لزوم كونه من قيود المادّة لُبّاً فلأنّ العاقل إذا توجّه إلى شيءٍ والتفت إليه فإمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه أو على تقدير خاصّ، وذلك التقدير تارةً يكون من الأمور الاختياريّة وأخرى لا يكون كذلك.

وما كان من الأمور الاختياريّة قد يكون مأخوذاً فيه على نحوٍ يكون مورداً للتكليف وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه

---

(١) في غير «ر»: لامتناع.

(٢) يعني حقيقةً، وإلّا فليس المراد منه مقام الثبوت؛ إذ هذا مفروض في مقام الاثبات (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٤٨٩).

والأمرِ به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدم التبعيّة، كما لا يخفى.

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت[1].

الإشكال في ما أفاده الشيخ من عدم الإطلاق في مفاد الهيئة

ولا يخفى ما فيه:

أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حقّقناه سابقاً[2]: أنّ كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الخصوصيّة من قِبَلِ الاستعمال كالأسماء، وإنّما الفرق بينهما أنّها وضعت لتستعمل وتُقصد[3] بها المعنى بما هو هو، والحروف وُضعت لتستعمل وتُقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلّقات.

فلحاظ الآليّة ـ كلحاظ الاستقلاليّة ـ ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولي الدراية والنُهى، فالطلب[4] المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلقٌ قابلٌ لأن يقيّد.

مع أنّه لو سلّم أنّه فردٌ فإنّما يمنع عن التقييد لو أنشئ أوّلاً غيرَ مقيّد لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقيّداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، وهو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً، فافهم.

فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن[5] المُنشأ؛ حيث لا طلبَ قبل حصول الشرط.

---

(١) مطارح الأنظار ١: ٢٦٧.

(٢) في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المقدّمة.

(٣) في غير «ش» ومنتهى الدراية هنا وفي المورد الذي يليه: قُصد.

(٤) في «ن»، «ش» وحقائق الأصول: والطلب.

(٥) أثبتنا ما أدرج في الأصل، «ر»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرها: من المنشأ.

قلت: المُنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلابدّ أن لا يكون قَبْلَ حصوله طلبٌ وبعثٌ وإلّا لتخلّف عن إنشائه، وإنشاءُ أمرٍ على تقديرٍ ـكالإخبار بهـ بمكانٍ من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمّل جيّداً.

الإشكال في ما أفاده الشيخ من لزوم رجوع الشرط إلى المادّة

وأمّا حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادّة لُبّاً ففيه أنّ الشيء إذا تُوُجِّه إليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما[1] يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً لعدم مانع عن طلبه، كذلك يمكن أن يبعث إليه معلّقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير شرطٍ متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصحّ منه إلّا الطلبُ والبعث معلّقاً بحصوله، لا مطلقاً ولو متعلّقاً بذاك[2] على التقدير، فيصحّ منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، ولا يصحّ منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء.

هذا بناءً على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.

وأمّا بناءً على تبعيّتها للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهيّ عنه[3] فكذلك؛ ضرورة أنّ التبعيّة كذلك إنّما تكون في الأحكام الواقعيّة بما هي واقعيّة لا بما هي فعليّة؛ فإنّ المنع عن فعليّة تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها، وفي بعض الأحكام في أوّل البعثة، بل إلى يوم قيام القائم ـعجّل الله فرجهـ، مع أنّ حلال محمّد ﷺ حلالٌ إلى

---

(١) الصواب أن يقال: «فكما» بالفاء؛ لأنّه جواب الشرط، وهو قوله: «إذا توجّه»، فإنّه من موارد لزوم اقتران جواب الشرط بالفاء. (منتهى الدراية ٢: ١٦٩).

(٢) في «ر»: ولو معلّقاً بذلك. انظر لتوضيح الفرق بين العبارتين شرح كفاية الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتي ١: ١٣٥.

(٣) أدرجنا ما أثبته في منتهى الدراية نقلاً عن بعض النسخ، وفي غيره: المأمور بها والمنهي عنها.

يوم القيامة وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة[١]. ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعليّة بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والأيّام، إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام[٢].

فائدة إنشاء الوجوب المشروط

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المُنشأ به طلباً فعليّاً وبعثاً حاليّاً؟

قلت: كفى فائدةً له أنّه يصير بعثاً فعليّاً بعد حصول الشرط بلا حاجةٍ إلى خطابٍ آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكّناً من الخطاب، هذا.

مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعليّاً بالإضافة إليه وتقديريّاً بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم وتأمّل جيّداً.

دخول المقدّمات الوجوديّة في النزاع

ثمّ الظاهر دخول المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط في محلّ النزاع أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بمقدّمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعةً لذي المقدّمة كأصل الوجوب، بناءً على وجوبها من باب الملازمة.

خروج مقدّمات الوجوب عن النزاع

وأمّا الشرط المعلّق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه ممّا لاشبهة فيه ولا ارتياب:

أمّا على ما هو ظاهر المشهور والمنصور[٣] فلكونه[٤] مقدّمة وجوبيّة.

وأمّا على المختار لشيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ فلأنّه وإن كان من المقدّمات الوجوديّة للواجب إلّا أنّه أخذ على نحوٍ لا يكاد يترشّح عليه

---

(١) راجع الكافي ١: ٥٨.

(٢) راجع بحار الأنوار ٥٢: ٣٢٥.

(٣) في «ق» و«ش»: المشهور المنصور.

(٤) أثبتناها من «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي الأصل، «ن» و«ر»: لكونه.

الوجوب منه؛ فإنّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشّح عليه الوجوب ويتعلّق به الطلب؟ وهل هو إلّا طلب الحاصل؟

نعم، على مختارهﷺ لو كانت له مقدّمات وجوديّة غير معلّق عليها وجوبُه لتعلَّقَ بها الطلب في الحال على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال؛ وذلك لأنّ إيجاب ذي المقدّمة على ذلك حاليٌّ والواجب إنّما هو استقباليٌّ، كما يأتي في الواجب المعلّق؛ فإنّ الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصولﷺ من المعلّق[1]، فلا تغفل.

هذا في غير المعرفة والتعلّم من المقدّمات.

وجوب التعلّم

وأمّا المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتّى في الواجب المشروط ـ بالمعنى المختار ـ قبل حصول شرطه، لكنّه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجّز الأحكام على الأنام بمجرّد قيام احتمالها إلّا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقلّ بعده بالبراءة وأنّ العقوبة على المخالفة بلا حجّة وبيان، والمؤاخذةَ عليها بلا برهان، فافهم.

هل إطلاق الواجب على الواجب المشروط على نحو الحقيقة أم المجاز؟

تذنيبٌ:

لا يخفى: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً.

وأمّا بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك ـ على الحقيقة[2] ـ على مختارهﷺ في الواجب المشروط؛ لأنّ الواجب وإن كان أمراً استقباليّاً عليه إلّا أنّ تلبّسه

---

(١) الفصول: ٧٩.

(٢) لا يخفى استدراك هذه اللفظة (على الحقيقة) ومنافاتها للإيجاز الذي بنى عليه المصنف؛ للاستغناء عنها بقوله: «فكذلك». (منتهى الدراية ٢: ١٨٣).

بالوجوب في الحال. ومجازٌ على المختار؛ حيث لا تلبُّس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائيّ﵀ تصريحه بأنّ لفظ الواجب مجازٌ في المشروط، بعلاقة الأوْل أو المشارفة[1].

وأمّا الصيغة مع الشرط فهي حقيقةٌ على كلّ حالٍ؛ لاستعمالها على مختاره﵀ في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيّد على نحو تعدّد الدالّ والمدلول. كما هو الحال في ما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد لا المبهم المقسم، فافهم.

ومنها: تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز.

تعريف الواجب المعلّق والمنجّز

قال في الفصول: إنّه ينقسم باعتبارٍ آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمرٍ غير مقدورٍ له كالمعرفة، وليسمَّ: «منجّزاً»، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمرٍ غير مقدورٍ له، وليسمَّ: «معلّقاً»، كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب، وهنا للفعل[2]. انتهى كلامه، رفع مقامه.

إنكار الشيخ الأعظم الواجب المعلّق والتحقيق فيه

لا يخفى: أنّ شيخنا العلّامة «أعلى الله مقامه» ـ حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى وجعل الشرط لزوماً من قيود المادّة ثبوتاً وإثباتاً؛ حيث ادّعى امتناعَ كونهِ من قيود الهيئة كذلك، أي إثباتاً وثبوتاً، على خلاف القواعد العربيّة وظاهرِ المشهور، كما يشهد به ما تقدّم آنفاً عن البهائيّ ـ أنكر

(١) راجع زبدة الأصول: ٤٦، ومطارح الأنظار ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٠ و٢٣٥.
(٢) الفصول: ٧٩.

على الفصول هذا التقسيم[١]؛ ضرورة أنّ المعلّق بما فسّره يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح، حيث لا يكون حينئذٍ هناك معنى آخر معقولٌ كان هو المعلّق المقابل للمشروط.

ومن هنا انقدح أنّه في الحقيقة إنّما أنكر الواجبَ المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعِد العربيّة، لا الواجبَ المعلّق بالتفسير المذكور.

وحيث قد عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ إمكانَ رجوع الشرط إلى الهيئة ـ كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد ـ فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

إشكال المصنّف على الواجب المعلّق

نعم، يمكن أن يقال: إنّه لا وقْع لهذا التقسيم؛ لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصيّةُ كونه حاليّاً أو استقباليّاً لا توجبه ما لم توجب الاختلافَ في المهمّ، وإلّا لكثرت[٢] تقسيماته؛ لكثرة الخصوصيّات، ولا اختلاف فيه؛ فإنّ ما رتّبه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً ـ كما يأتي ـ إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته لا من استقباليّة الواجب، فافهم.

إشكال بعض أهل النظر في الواجب المعلّق والجواب عنه

ثمّ إنّه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر[٣] إشكالٌ في الواجب المعلّق وهو: أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّةً عن المراد فلْيكن الإيجاب غيرَ منفكّ عمّا يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقباليّ؟ فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحوَ أمرٍ متأخّر.

---

(١) راجع مطارح الأنظار ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) في غير منتهى الدراية: لكثر.

(٣) هو المحقّق النهاوندي في تشريح الأصول: ١٩١. وأصرّ عليه جماعة من الأعيان. (حقائق الأصول ١: ٢٤٥).

قلت: فيه أنّ الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقباليّ، كما تتعلّق بأمر حاليّ، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل؛ ضرورة أنّ تحمُّل المشاقّ في تحصيل المقدّمات ـ في ما إذا كان المقصود بعيدَ المسافة وكثير المؤونة ـ ليس إلّا لأجل تعلّق إرادته به وكونهِ مريداً له قاصداً إيّاه، لا يكاد يحمله على التحمّل إلّا ذلك.

ولعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سَمْعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحوَ المراد، وتوهَّم أنّ تحريكها نحو المتأخّر ممّا لا يكاد.

وقد غفل عن أنّ كونه[1] محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو ممّا له مؤونة ومقدّمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمَّ من أن تكون بنفسها مقصودةً أو مقدّمةٌ له، والجامع أن يكون نحو المقصود[2].

بل مرادهم من هذا الوصف ـ في تعريف الإرادة ـ بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريكٌ؛ لكون المراد وما اشتاق إليه كمالَ الاشتياق أمراً استقباليّاً غيرَ محتاجٍ إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدّمة؛ ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدَّ من الشوق المحرِّك فعلاً نحوَ أمرٍ حاليٍّ أو استقباليٍّ محتاجٍ إلى ذلك، هذا.

مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث؛ ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما

---

(١) الأولى تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى الإرادة. (منتهى الدراية ٢: ١٩٥).

(٢) هذا ليس بجامع بين فردي الحركة، بل يتّحد مع الثاني لا غيره، والجامع هو الحركة المقصودة نفسياً أو غيرياً. (حقائق الأصول ١: ٢٤٦)، وراجع نهاية الدراية ٢: ٨٢.

يترتّب عليه[١] من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولايكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمانٍ، فلا محالة يكون البعث نحوَ أمرٍ متأخّرٍ عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقِصَره ـ في ما هو ملاك الاستحالة والإمكان ـ في نظر العقل الحاكم في هذا الباب.

ولعمري ما ذكرناه واضحٌ لا سترَةَ عليه، والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلّاب.

إشكال رابع على الواجب المعلّق والجواب عنه

وربما أشكل على المعلّق أيضاً بعدم القدرة على المكلّف به في حال البعث، مع أنّها من الشرائط العامّة[٢].

وفيه: أنّ الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر[٣]، وقد عرفت[٤] بما لامزيد عليه أنّه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقليّة أصلاً، فراجع.

إشكال خامس على كلام صاحب الفصول

ثمّ لا وجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور[٥]، بل ينبغي تعميمه إلى أمرٍ مقدورٍ متأخّرٍ، أخذ على نحوٍ يكون مورداً للتكليف

---

(١) الأولى أن يقال: «على فعله من المثوبة» في مقابل: «وعلى تركه من العقوبة»... (منتهى الدراية ٢: ١٩٧).

(٢) ورد هذا الإشكال والجواب عنه في الفصول: ٧٩ ـ ٨٠ بقوله: لا يقال: إذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له... لأنّا نقول....

(٣) إنّ في العبارة تهافتاً؛ لأنّ مقتضى قوله: «إنّ الشرط إنّما هو القدرة على الواجب» أن تكون القدرة شرطاً للواجب، ومقتضى قوله: «يكون من باب الشرط المتأخّر» أن تكون القدرة شرطاً للوجوب. راجع منتهى الدراية ٢: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٤) في البحث عن الشرط المتأخّر، إذ قال: والتحقيق في رفع هذا الإشكال... فكون أحدهما شرطاً للتكليف أو الوضع ليس إلّا أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الآمر كالشرط المقارن بعينه. راجع الصفحة: ١٣٤.

(٥) صرّح في الفصول بعدم الفرق بين غير المقدور والمقدور، ومثّل للثاني بما لو توقّف الحج المنذور على ركوب الدابّة المغصوبة. (حقائق الأصول ١: ٢٤٨) ويراجع الفصول: ٧٩ ـ ٨٠.

ويرشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا[١]؛ لعدم تفاوت في ما يهمّه من وجوب تحصيل المقدّمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلّق[٢]، دون المشروط؛ لثبوت الوجوب الحاليّ فيه، فيترشّح منه الوجوب على المقدّمة ـ بناءً على الملازمة ـ دونه؛ لعدم ثبوته فيه إلّا بعد الشرط.

نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر وفُرِض وجوده كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدّمات الوجوديّة للواجب أيضاً حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلّق حينئذٍ إلّا كونَه مرتبطاً بالشرط، بخلافه وإن ارتبط به الواجب.

المناط في فعليّة وجوب المقدّمة هو فعليّة وجوب ذيها

تنبيـــهٌ:

قد انقدح من مطاوي ما ذكرناه: أنّ المناط في فعليّة وجوب المقدّمة الوجوديّة وكونه في الحال بحيث يجب على المكلّف تحصيلها هو فعليّة وجوب ذيها ولو كان أمراً استقباليّاً، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطاً بشرطٍ موجودٍ أخذ فيه ولو متأخّراً، أو مطلقاً ـ منجّزاً كان أو معلّقاً ـ في ما إذا لم تكن مقدّمةً للوجوب أيضاً[٣]، أو مأخوذةً في

---

(١) كذا في الأصل و«ن» وأكثر الطبعات. وفي حقائق الأصول ومنتهى الدراية: «على نحوٍ لا يكون مورداً للتكليف ويرشح عليه الوجوب من الواجب؛ لعدم...». وقال المشكيني: في النسخ التي رأيناها قد سقطت كلمة «لا» [بين «نحو» و«يكون»] وعطف عليه قوله: «أو لا». ولكن قال الأستاذ [الشيخ علي القوچاني]: أن النسخة مغلوطة. والصحيح: ثبوت كلمة «لا» وعدم كلمة «أو لا». (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٥١٧) وفي حقائق الأصول ١: ٢٤٨: قد ضرب في بعض النسخ على قوله: «أو لا» مع زيادة «لا» بين «نحو» و«يكون» فتكون العبارة على هذا التصحيح هكذا: على نحوٍ لا يكون مورداً للتكليف ويرشح عليه الوجوب من الواجب.

(٢) في «ن»: في زمان الواجب المعلّق.

(٣) لم يظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض كون الوجوب مطلقاً؛ إذ لو كانت مقدّمة ←

الواجب[١] على نحوٍ يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلّف، كالمسافر والحاضر والمستطيع... إلى غير ذلك، أو جُعل الفعلُ المقيّد باتّفاق حصوله وتقدير وجوده ـ بلا اختيار أو باختياره ـ مورداً للتكليف؛ ضرورة أنّه لو كان مقدّمة الوجوب أيضاً لا يكاد يكون هناك وجوب إلّا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنّه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصحّ تعلّقه به، فافهم.

وجوب المقدّمات قبل الوقت ووجوه دفع الإشكال فيه

إذا عرفت ذلك فقد عرفت: أنّه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبلَ زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعدَ زمانه في ما كان وجوبه حالياً مطلقاً ولو كان مشروطاً بشرطٍ متأخّرٍ كان معلومَ الوجود في ما بعد، كما لا يخفى؛ ضرورة فعليّة وجوبه وتنجُّزه بالقدرة عليه[٢] بتمهيد مقدّمته، فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمة ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبلَ وجوب ذيها، وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزومُ الإتيان بها عقلاً ـ ولو لم نقل بالملازمة ـ لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كالإتيان بسائر المقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

ـــ وجود الواجب مقدّمة لوجوبه أيضاً لخرج ذو المقدّمة عن كونه واجباً مطلقاً. (منتهى الدراية ٢: ٢٠٤).

(١) قال في حقائق الأصول ١: ٢٥٠: كان الأولى أن يقول بدله: ولا مأخوذة في الواجب؛ لأنّ الشرط في وجوب التحصيل على المكلّف انتفاء الجميع لا انتفاء أحدهما كما هو مفاد كلمة «أو». وقال في منتهى الدراية ٢: ٢٠٥: هذا القيد (أو مأخوذة في الواجب على نحو...) مستدرك؛ لاندراجه في مقدّمة الوجوب وكونه من مصاديقها.

(٢) لا يخفى أن التنجّز من آثار قيام الحجّة على التكليف من علم أو علمي أو أصل، والقدرة من شرائط حسن الخطاب بملاك قبح مطالبة العاجز، فالأولى إسقاط قوله: «وتنجّزه بالقدرة عليه». (منتهى الدراية ٢: ٢٠٧).

فانقدح بذلك: أنّه لا ينحصر التفصّي عن هذه العويصة بالتعلّق بالتعليق[١] أو بما يرجع إليه من جَعْلِ الشرط من قيود المادّة في المشروط[٢].

فانقدح بذلك: أنّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيانُ بالمقدّمة قبل زمان الواجب، كالغُسل في الليل في شهر رمضان وغيره ممّا وجب عليه للصوم[٣] في الغد؛ إذ يُكشف به بطريق «الإنّ» عن سبق وجوب الواجب، وإنّما المتأخّر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلاً.

ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليلٌ على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسيّاً تهيُّئيّاً[٤]، ليتهيّأ بإتيانها ويستعدّ[٥] لإيجاب ذي المقدّمة عليه، فلا محذور أيضاً[٦].

إن قلت[٧]: لو كان وجوب المقدّمة في زمانٍ كاشفاً عن سَبْقِ وجوب ذي المقدّمة لزم وجوب جميع مقدّماته ولو موسّعاً، وليس كذلك، بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكّنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه، إلّا إذا أخذ في الواجب ـ من قِبَل سائر المقدّمات ـ قدرةٌ خاصّة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبّر جيّداً.

---

(١) كما في الفصول: ٧٩.

(٢) كما عن الشيخ الأعظم الأنصاري في مطارح الأنظار ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٣) أثبتناها من «ر». وفي غيرها: الصوم. ويراجع منتهى الدراية ٢: ٢١٠.

(٤) في أكثر الطبعات: نفسيّاً ولو تهيّؤاً.

(٥) أثبتنا الكلمة من حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي الأصل و«ن»: واستعدّ، وفي سائر الطبعات: وليستعدّ.

(٦) وهذا هو مختار المحقّق التقي في هداية المسترشدين ٢: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٧) هذا الإشكال وجوابه مذكوران في مطارح الأنظار ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

تتمّـــة:

دوران الأمـــر بيـن رجـــوع القـيـد إلـى المادّة أو الهيئة

قد عرفت اختلافَ القيود في وجوب التحصيل، وكونه[١] مورداً للتكليف وعدمه، فإن عُلم حال قيدٍ[٢] فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة ـ نحو الشرط المتأخّر أو المقارن ـ وأن يكون راجعاً إلى المادّة ـ على نهج يجب تحصيله أو لا يجب ـ فإن كان في مقام الإثبات ما يعيِّن حالَهُ وأنّه راجعٌ إلى أيّهما من القواعد العربيّة فهو، وإلّا فالمرجع هو الأصول العمليّة.

وجهان لترجيح إطـلاق الهـيئة عـلى إطـلاق المـــــادّة

وربّما قيل[٣] في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادّة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادّة لوجهين:

أحدهما: أنّ إطلاق الهيئة يكون شموليّاً، كما في شمول العامّ لأفراده؛ فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاقَ المادّة يكون بدليّاً غيرَ شاملٍ لفردين في حالةٍ واحدة.

ثانيهما: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلانَ محلّ الإطلاق في المادّة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّ ما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى:

أمّا الصغرى: فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلٌّ حاجةٍ وبيانٍ لإطلاق المادّة؛ لأنّها لا محالة لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

---

(١) الأولى تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى «القيود». (منتهى الدراية ٢: ٢١٤).

(٢) في حقائق الأصول ومنتهى الدراية: حال القيد.

(٣) القائل هو الشيخ الأعظم الأنصاريّ على ما في مطارح الأنظار ١: ٢٥١.

وأمّا الكبرى: فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلّا أنّه خلاف الأصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلانِ العمل به.

وما ذكرناه من الوجهين موافقٌ لما أفاده بعض مقرّري بحث الأُستاذ العلّامة «أعلى الله مقامه».

المناقشة في الوجهين

وأنت خبير بما فيهما:

أمّا في الأوّل: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليّاً بخلاف المادّة إلّا أنّه لا يوجب ترجيحَه على إطلاقها؛ لأنّه أيضاً كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارةً تقتضي العموم الشموليّ وأخرى البدليّ، كما ربّما تقتضي التعيين أحياناً، كما لا يخفى.

وترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه شموليّاً، بخلاف المطلق، فإنّه بالحكمة، فيكون العامّ أظهر منه، فيقدّم عليه.

فلو فُرض أنّهما في ذلك على العكس ـ فكان عامٌّ بالوضع دلّ على العموم البدلي ومطلقٌ بإطلاقه دلّ على الشمول ـ لكان العامُّ يقدّم بلا كلام.

وأمّا في الثاني: فلأنّ التقييد وإن كان خلافَ الأصل إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدمَ جريان مقدّمات الحكمة وانتفاءَ بعض مقدّماتها[1] لا يكون على خلاف أصلٍ[2] أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلانُ العمل به في الحقيقة مثلَ التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور

---

(١) في غير «ش»: مقدّماته.

(٢) في «ن» وبعض الطبعات: الأصل.

المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور ليكون[١] ذاك العمل ـ المشارك مع التقييد في الأثر وبطلانِ العمل بإطلاق المطلق ـ مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً.

وكأنّه توهّم أنّ إطلاق المطلق كعموم العامّ ثابتٌ، ورَفْع اليد عن العمل به تارةً لأجل التقييد وأخرى بالعمل المبطل للعمل به.

وهو فاسد؛ لأنّه لا يكون إطلاقٌ إلّا في ما جرت هناك المقدّمات.

نعم، إذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة كان لهذا التوهّم مجالٌ؛ حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمّل.

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري.

تعريف الواجب النفسي والغيري

وحيث كان طلبُ شيءٍ وإيجابُه لا يكاد يكون بلا داعٍ، فإن كان الداعي فيه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد يمكن[٢] التوصّل بدونه إليه ـ لتوقّفه عليه ـ فالواجب غيري، وإلّا فهو نفسي، سواء كان الداعي محبوبيّةَ الواجب بنفسه، كالمعرفة بالله، أو محبوبيّته بما له من فائدة مترتّبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات[٣]، هذا.

الإشكال على التعريف

لكنّه لا يخفى: أنّ الداعي لو كان هو محبوبيّته كذلك ـ أي بما له من الفائدة المترتّبة عليه ـ كان الواجب في الحقيقة واجباً غيريّاً؛ فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً إلّا أنّه حيث كانت من

---

(١) أثبتنا ما في حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرهما: كان.

(٢) أثبتنا «يمكن» من حقائق الأصول.

(٣) هذا التعريف مذكور في مطارح الأنظار ١: ٣٢٩.

الخواصّ المترتّبة على الأفعال التي ليست داخلة تحت قدرة المكلّف لما كاد[١] يتعلّق بها الإيجاب[٢].

قلت: بل هي داخلةٌ تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرةٌ على المسبّب، وهو واضح، وإلّا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق... إلى غير ذلك من المسبّبات مورداً لحكم من الأحكام التكليفيّة.

دفع الإشكال

فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتّب عليه وإن كان لازماً إلّا أنّ ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوانٍ حَسَنٍ ـ يستقلّ العقلُ بمدح فاعله، بل وذمّ[٣] تاركه ـ صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوبٍ واقعاً.

بخلاف الواجب الغيري؛ لتمحُّض وجوبه في أنّه لكونه مقدّمةً لواجب نفسي، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوناً بعنوانٍ حَسَنٍ في نفسه إلّا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيري.

ولعلّه مراد من فَسَّرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره[٤].

فلا يتوجّه عليه الاعتراض[٥] بأنّ جلّ الواجبات ـ لولا الكلّ ـ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة؛ فإنّ المطلوب النفسي قلّ ما يوجد في الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها[٦]، فتأمّل.

---

(١) الأولى: فلا يكاد.

(٢) في حقائق الأصول ومنتهى الدراية: بهذا الإيجاب.

(٣) أثبتناها من «ق» و«ر» وفي غيرهما: بذمّ.

(٤) راجع الفصول: ٨٠، وهداية المسترشدين ٢: ٨٩.

(٥) كلمة «الاعتراض» أثبتناها من «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية.

(٦) هذا الاعتراض أورده الشيخ الأعظم على التفسير المذكور. راجع مطارح الأنظار ١: ٣٣٠.

ثمّ إنّه لا إشكال في ما إذا عُلم بأحد القسمين.

حكم الشك في النفسيّة والغيريّة

وأمّا إذا شكّ في واجبٍ أنّه نفسيٌّ أو غيريٌّ فالتحقيق أنّ الهيئة وإن كانت موضوعةً لما يعمُّها إلّا أنّ إطلاقها يقتضي كونَه نفسيّاً؛ فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم.

إشكال الشيخ الأنصاري في المقام والجواب عنه

وأمّا ما قيل[1] من أنّه: «لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشكّ المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد. نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القولُ بالإطلاق، لكنّه بمراحل عن الواقع؛ إذ لا شكّ في اتّصاف الفعل بالمطلوبيّة بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيّة بواسطة مفهوم الطلب؛ فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها. وذلك واضح لا يعتريه ريب».

ففيه: أنّ مفاد الهيئة ـكما مرّت الإشارة إليهـ ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب ـكما عرفت تحقيقه في وضع الحروف[2]ـ، ولا يكاد يكون فردَ الطلب الحقيقي[3] والذي يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلّا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضرورة أنّه من الصفات الخارجيّة الناشئة من الأسباب الخاصّة. نعم، ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحياناً.

واتّصاف الفعل بالمطلوبيّة الواقعيّة والإرادةِ الحقيقيّة ـالداعيةِ إلى إيقاع

---

(١) قاله الشيخ الأعظم الأنصاري على ما في مطارح الأنظار ١: ٣٣٣.

(٢) في الأمر الثاني من مقدّمة الكتاب.

(٣) الأولى إسقاط كلمة «فرد»؛ لأنّ الطلب الحقيقي بنفسه فردٌ لمفهوم الطلب، ولا معنى لكون شيءٍ فرداً لهذا الفرد بعد كون أفراد كل طبيعة متباينة، ولعلّ في العبارة سقطاً وكانت هكذا: ولا يكاد يكون فرده وهو الطلب الحقيقي، أو.... (منتهى الدراية ٢: ٢٤١).

طلبه وإنشاء إرادته بعثاً نحوَ مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلى مراده الواقعي ـ لا ينافي اتّصافَه بالطلب الإنشائي أيضاً. والوجودُ الإنشائي لكلّ شيءٍ ليس إلّا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلبٌ حقيقيٌّ أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسببٍ آخر.

ولعلّ منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتُوهِّم منه أنّ مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقيّاً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

ولعمري أنّه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً. وعدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادة خصوصه، وأنّ الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك صحّة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مرّ هاهنا بعض الكلام[1]، وقد تقدّم في مسألة اتّحاد الطلب والإرادة[2] ما يُجدي في المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأمّا إذا لم يكن فلابدّ من الإتيان به في ما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعليّاً؛ للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يُعلم جهة وجوبه، وإلّا فلا[3]؛ لصيرورة الشكّ فيه بدويّاً، كما لا يخفى.

---

(١) في الواجب المطلق والمشروط، عند الكلام عن دوران القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو المادّة.

(٢) في بداية الجهة الرابعة من الجهات المتعلّقة بمادّة الأمر، حيث أفاد: أنّ... معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي... بل الطلب الإنشائي. راجع الصفحة: ٩٣.

(٣) الأولى بسلاسة العبارة أن يقول: وإن لم يكن التكليف به فعلياً، فلا يجب الإتيان به. (منتهى الدراية ٢: ٢٤٩).

تـذنيبـان:

١ ـ الكلام في استحقاق الثواب والعقاب على امتثال الأمر الغيري ومخالفته

الأول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً.

وأمّا استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ففيه إشكالٌ، وإن كان التحقيق عدمَ الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقةٌ ومخالفةٌ؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلّا لعقابٍ واحدٍ أو لثوابٍ كذلك، في ما خالف الواجب ولم يأتِ بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه[1] بما له من المقدّمات.

نعم، لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدّمة، وبزيادة[2] المثوبة على الموافقة في ما لو أتى بالمقدّمات بما هي مقدّمات له، من باب أنّه يصير حينئذٍ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقّها. وعليه يُنزّل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدّمات[3] أو على التفضّل، فتأمّل جيّداً.

وذلك لبداهة أنّ موافقة الأمر الغيري ـ بما هو أمرٌ لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي ـ لا توجب قُرباً، ولا مخالفَته ـ بما هو كذلك ـ بُعداً،

---

(١) في هامش «ش»: أتى به ظ.

(٢) معطوف على قوله: باستحقاق، يعني لا بأس بزيادة المثوبة. لكنّ الأولى إسقاط الحرف الجارّ؛ ليكون معطوفاً على «العقوبة» ليصير المعنى هكذا: «ولا بأس باستحقاق زيادة المثوبة»؛ إذ الكلام في الاستحقاق بالنسبة إلى كلّ من العقوبة والمثوبة. (منتهى الدراية ٢: ٢٥٤).

(٣) مثل ما روي في ثواب المشي لزيارة أمير المؤمنين والحسين عليهما السلام أو للحج. راجع وسائل الشيعة ١٤: ٣٨٠، باب استحباب زيارة أمير المؤمنين ماشياً، ذهاباً وعوداً، و٤٣٩، باب استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام، و١١: ١١٣، باب استحباب اختيار المشي في الحج على الركوب.

والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات[١] القرب والبعد.

إشكال التقرّب واستحقاق الثواب في المقدّمات العباديّة

إشكالٌ ودفعٌ:

أمّا الأوّل: فهو أنّه إذا كان الأمر الغيري ـ بما هو ـ لا إطاعة له ولا قُرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله فكيف حال بعض المقدّمات، كالطهارات، حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها؟ هذا.

مضافاً إلى أنّ الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصّليّاً، وقد اعتبر في صحّتها إتيانها بقصد القربة.

الجواب عن الإشكال

وأمّا الثاني: فالتحقيق أن يقال: إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبّة وعبادةٌ وغاياتها إنّما تكون متوقّفةً على إحدى هذه العبادات، فلابدّ أن يُؤتى بها عبادةً وإلّا فلم يؤتَ بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عباديّة ومستحباتٍ نفسيّة، لا لكونها مطلوبات غيريّة.

والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنّما[٢] هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث إنّه لا يدعو إلّا إلى ما هو المقدّمة[٣]، فافهم.

---

(١) الأولى إبدالها بـ«التوابع» أو «الآثار» أو نحوهما؛ لأن «التبعة» ـ كما في المجمع ـ هي المظلمة وكلّ ما فيه إثم.... منتهى الدراية ٢: ٢٥٩.

(٢) الأولى إسقاط الفاء (منتهى الدراية ٢: ٢٦٤).

(٣) دفع للإشكال المذكور في مطارح الأنظار ١: ٣٤٨ من أنّ لازم ذلك هو قصد الأمر النفسي في الإتيان بالطهارات، والمعلوم من طريقة الفقهاء هو الاكتفاء بإيجادها بداعي الأمر المقدّمي.

التفصي عن الإشكال بوجهين آخرين والجواب عنهما

وقد تُفُصّي عن الإشكال بوجهين آخَرين[١]:

أحدهما: ما ملخّصه: أنّ الحركات الخاصّة ربما لا تكون محصِّلةً لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون[٢] بذاك العنوان مقدّمةً وموقوفاً عليها، فلابدّ في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها؛ لكونه لا يدعو إلّا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجماليّاً ومرآةً لها، فإتيان الطهارات عبادةً وإطاعةً لأمرها ليس لأجل أنّ أمرها المقدّمي يقضي بالإتيان كذلك، بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون[٣] بذاك العنوان موقوفاً عليها.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ ذلك لا يقتضي الإتيانَ بها كذلك؛ لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحوٍ آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً، لا غايةً وداعياً، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غيرَ أمرها ـ أنّه[٤] غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما محصّله: أنّ لزوم وقوع الطهارات عبادةً إنّما يكون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرّب بموافقته كذلك لا يحصل ما لم يؤتَ بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيري.

---

(١) مذكورين في مطارح الأنظار ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٢، وكتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري) ٢: ٥٥.

(٢) الصواب: «تكون»؛ لأنّ اسمها الضمير المؤنث المستتر الراجع إلى «الحركات». (منتهى الدراية ٢: ٢٦٨).

(٣) الصواب: «تكون»؛ لرجوع الضمير المستتر فيه إلى الطهارات. راجع منتهى الدراية ٢: ٢٦٩.

(٤) أدرجنا كلمة «أنّه» من «ر»، ولا توجد في غيرها، وفي حقائق الأصول ١: ٢٦٧: الظاهر أنّ أصل العبارة: أنّه غير وافٍ.

وبالجملة: وجه لزوم إتيانها عبادةً إنّما هو لأجل أنّ الغرض في الغايات لا يحصل إلّا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدّماتها أيضاً بقصد الإطاعة.

وفيه أيضاً: أنّه غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها.

وأمّا ما ربّما قيل[1] في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلّقاً بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأوّل لا يكاد[2] يجدي[3] في تصحيح اعتبارها في الطهارات؛ إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغاياتها لا يكاد يتعلّق بها أمر من قِبَل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلبٌ آخر من سِنْخ الطلب الغيري متعلّقٌ بذاتها ليتمكّن به من المقدّمة في الخارج؟ هذا.

مع أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصّلاً سابقاً[4]، فتذكّر.

٢ ـ هل يعتبر في الطهارات قصد التوصّل إلى غاياتها؟

الثاني: أنّه قد انقدح ممّا هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحَّتُها ولو لم يؤتَ بها بقصد التوصّل بها إلى غاية من غاياتها.

نعم، لو كان المصحّحُ لاعتبار قصد القربة فيها أمرَها الغيري لكان قصد الغاية ممّا لابدّ منه في وقوعها صحيحةً؛ فإنّ الأمر الغيري لا يكاد يمتثل إلّا إذا قُصِد التوصّل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلّا مع هذا القصد،

---

(١) أورد المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار: ٣٣٥ هذا الوجه توضيحاً للوجه الثاني الذي ذكره الشيخ في كتاب الطهارة في دفع إشكال الدور عن اعتبار قصد القربة في المقدّمة.

(٢) كذا في الأصل والمطبوع، والأنسب: فلا يكاد.

(٣) في «ن»، «ق»، «ش» و«ر»: «يجزئ»، وفي محتمل الأصل، حقائق الأصول ومنتهى الدراية مثل ما أثبتناه.

(٤) في بداية مبحث الواجب التعبّدي والتوصّلي، من امتناع دخل قصد القربة في متعلّق الأمر العبادي.

بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدّمة عبادةً ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً.

وهذا هو السرُّ في اعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة عبادةً.

لا ما تُوهّم[١] من أنّ المقدّمة إنّما تكون مأموراً بها بعنوان المقدّميّة[٢]، فلابدّ عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان، وقصدُها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصّل إلى ذي المقدّمة بها.

فإنّه فاسدٌ جدّاً؛ ضرورة أنّ عنوان المقدّميّة ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدّمة له، وإنّما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأوّليّة، والمقدّميّة إنّما تكون علّةً لوجوبها.

الأمر الرابع: [تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط]

لا شبهة في أنّ وجوب المقدّمة ـ بناءً على الملازمة ـ يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوبَ ذي المقدّمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا[٣].

كلام صاحب المعالم في تبعية وجوب المقدّمة لإرادة ذيها والإيراد عليه

ولا يكون مشروطاً بإرادته، كما يُوهمه ظاهرُ عبارة صاحب المعالم ﷺ في بحث الضدّ، حيث[٤] قال: «وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة[٥] ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر»[٦].

---

(١) في مطارح الأنظار ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) في «ق» و«ش»: المقدّمة.

(٣) في بدايات البحث عن الأمر الثالث في الصفحة: ١٤١. حيث قال: ثمّ الظاهر دخول المقدّمات الوجودية للواجب... غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدّمة.

(٤) أثبتنا «حيث» من «ر».

(٥) المراد بها ما سيأتي من الاحتجاج بأنّه لو لم تجب لجاز تركها.

(٦) المعالم: ٧١.

وأنت خبير بأنّ نهوضها على التبعيّة واضحٌ لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى.

هل يعتبر قصد التوصّل في المقدّمة أو ترتّب ذي المقدمة عليها؟

وهل يُعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصّل بها إلى ذي المقدّمة، كما يظهر ممّا نَسَبه إلى شيخنا العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ بعضُ أفاضل مقرّري بحثه[1]؟

أو ترتّب ذي المقدّمة عليها، بحيث لو لم يترتّب عليها لَكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول ﷺ[2]؟

أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيءٌ منهما؟

الظاهر: عدم الاعتبار:

المناقشة في اعتبار قصد التوصّل

أمّا عدم اعتبار قصد التوصّل فلأجل أنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلّا لأجل المقدّميّة والتوقّف، وعدم دخل قصد التوصّل فيه واضحٌ، ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدّمات العباديّة؛ لحصول ذات الواجب[3]، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصّل من المقدّمة بلا مخصِّص، فافهم.

نعم، إنّما اعتبر ذلك في الامتثال لما عرفت[4] من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلاً لأمرها وآخذاً في امتثال الأمر بذيها، فيثاب بثواب أشقّ الأعمال.

---

(١) راجع مطارح الأنظار ١: ٣٥٤، وكتاب الطهارة ٢: ٥٥، والذي يظهر من كلماته اختصاص النزاع بالمقدمات العباديّة وأنّ قصد التوصّل شرط في عباديّة الواجب الغيري. (حقائق الأصول ١: ٢٧٠).

(٢) الفصول: ٨١ و٨٦.

(٣) مطارح الأنظار ١: ٣٥٤.

(٤) في التذنيب الثاني.

فيقع الفعل المقدّمي على صفة الوجوب ولو لم يُقصد به التوصّل ـ كسائر الواجبات التوصّليّة ـ لا على حكمه السابق الثابت له لولا عروض صفة توقّف الواجب الفعليّ المنجّز عليه[١].

فيقع الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان[٢] مقدّمةً لإنقاذ غريقٍ أو إطفاء حريقٍ واجبٍ فعليٍّ، لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقّف والمقدّميّة. غاية الأمر يكون حينئذٍ متجرّءاً فيه.

كما أنّه مع الالتفات يتجرّأ بالنسبة إلى ذي المقدّمة في ما لم يقصد التوصّل إليه أصلاً.

وأمّا إذا قصده ولكنّه لم يأتِ بها بهذا الداعي، بل بداعٍ آخر أكّده بقصد التوصّل فلا يكون متجرّءاً أصلاً.

وبالجملة: يكون التوصّل بها إلى ذي المقدّمة من الفوائد المترتّبة على المقدّمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب؛ لثبوت ملاك الوجوب[٣] في نفسها بلا دخلٍ له فيه أصلاً، وإلّا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرّم منها حيث يسقط به الوجوب مع أنّه ليس بواجب؛ وذلك لأنّ الفرد المحرّم إنّما يسقط به الوجوب لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً، إلّا أنّه لأجل[٤] وقوعه على صفة

---

(١) ينبغي ذكر كلمة «له» بعد قوله: «عليه» ليكون متعلقاً بـ«عروض». (منتهى الدراية ٢: ٢٩٠).

(٢) في «ر» ومصحّح «ن» وحقائق الأصول ومنتهى الدراية ما أثبتناه، وفي غيرها: إذا كانت.

(٣) في الأصل: لملاك ثبوت الوجوب.

(٤) في الأصل و«ن»: إلّا لأجل، وفي سائر الطبعات مثل ما أثبتناه.

الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب.

وهذا بخلاف ما هاهنا[١]، فإنّه إن كان كغيره ممّا يُقصد به التوصّل في حصول الغرض فلابدّ أن يقع على صفة الوجوب مثله؛ لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلّا لما كان يسقط به الوجوب ضرورةً، والتالي باطل بداهةً، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، وانتظِر لذلك تتمّةَ توضيح[٢][٣].

والعجب أنّه شدّد النكير على القول بالمقدّمة الموصلة واعتبارِ ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب ـ على ما حرّره بعض مقرّري بحثه ﷺ ـ بما يتوجّه على اعتبار قصد التوصّل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه ـ زيد في علوّ مقامه ـ وتأمّل في نقضه وإبرامه[٤].

المقدّمة الموصلة وما يرد عليها:

وأمّا عدم اعتبار ترتُّبِ ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب فلأنّه لا يكاد يعتبر في الواجب إلّا ما له دخْلٌ في غرضه الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة؛ ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتّب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة إلّا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلاً، وأنّه لا محالة يترتّب عليها، كما لا يخفى[٥].

الإشكال الأول

---

(١) في غير حقائق الأصول: بخلاف هاهنا.

(٢) في حقائق الأصول: مهمّة توضيح.

(٣) في إشكالاته على صاحب الفصول.

(٤) مطارح الأنظار ١: ٣٦٨ ـ ٣٧٦.

(٥) هذا هو الإشكال الأوّل الذي أورده في مطارح الأنظار ١: ٣٦٨ على القول بالمقدّمة الموصلة.

وأمّا ترتّب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرضَ الداعي إلى إيجابها والباعثَ على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات ـ فضلاً عن إحداها ـ في غالب الواجبات؛ فإنّ الواجب ـ إلّا ما قلَّ ـ في الشرعيّات والعرفيّات فعلٌ اختياريٌّ يختار المكلّف تارةً إتيانه بعدَ وجود تمام مقدّماته، وأخرى عدمَ إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه[1] غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته مع عدم ترتّبه على تمامها[2] فضلاً عن كلّ واحدة منها؟

نعم، في ما كان الواجب من الأفعال التسبيبيّة والتوليديّة كان مترتّباً ـ لا محالة ـ على تمام مقدّماته؛ لعدم تخلّف المعلول عن علّته.

ومن هنا قد انقدح: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكارَ وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والقولَ بوجوب خصوص العلّة التامّة في خصوص الواجبات التوليديّة.

فإن قلت: ما من واجب إلّا وله علّة تامّة؛ ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديّة بلا مخصِّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا علّة إلّا أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علّته، وهي لا تكاد تتّصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار، وإلّا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمّل.

الإشكال الثاني

ولأنّه لو كان معتبراً فيه الترتّب لما كان الطلب يسقط بمجرّد الإتيان بها من دون انتظارٍ لترتّب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلّا طلبُه

---

(١) الأولى أن يقال: فكيف يكون ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة غرضاً. راجع منتهى الدراية ٢: ٣٠٣.

(٢) في حقائق الأصول ومنتهى الدراية: على عامّتها.

وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدّمته[١]، أو كانت حاصلة من الأوّل قبل إيجابه، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلّا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف ـ كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميّت أحياناً أو حرقه ـ، ولا يكون الإتيان بها ـ بالضرورة ـ من هذه الأمور غيرِ الموافقة[٢].

إن قلت: كما يسقط الأمر بتلك[٣] الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به في ما[٤] يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصّليّات بفعل الغير أو المحرّمات.

قلت: نعم، ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلّف متعلّقاً للطلب في ما لم يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل محرّماً؛ ضرورة أنّه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلّقاً له فعلاً دون الآخَر؟

استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة: الدليل الأول

وقد استدلّ صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال ـ بعد بيان أنّ التوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ـ ما هذا لفظه:

«والذي يدلّك على هذا ـ يعني الاشتراط بالتوصّل ـ أنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور.

---

(١) في «ن» وأكثر الطبعات: بمقدّمة.

(٢) هذا الإشكال أيضاً ذكره في مطارح الأنظار ١: ٣٧٦.

(٣) أثبتنا الكلمة من «ق» و«ش»، وفي غيرهما: في تلك.

(٤) الصواب: «ممّا» بدل: «في ما» ليكون بياناً للموصول في قوله: «بما ليس». (منتهى الدراية ٢: ٣٠٨).

الدليل الثاني

وأيضاً لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحجّ وأريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه، وذلك آيةُ عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه.

الدليل الثالث

وأيضاً حيث إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصّل بها إليه وحصولُه معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبةً إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيءٍ آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله»[1]. إنتهى موضعُ الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

الإشكال في أدلّة الفصول: الإشكال على الدليل الأول

وقد عرفت[2] بما لا مزيد عليه: أنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب، في ما لم يكن هناك مانع عن وجوبه ـ كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة ـ؛ لثبوت مناط الوجوب حينئذٍ في مطلقها وعدمِ اختصاصه بالمقيّد بذلك منها.

الإشكال على الدليل الثاني

وقد انقدح منه: أنّه ليس للآمر الحكيم ـ غير المجازف بالقول ـ ذلك التصريحُ، وأنّ دعوى: أنّ الضرورة قاضية بجوازه، مجازفةٌ. كيف يكون ذا، مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت[3].

---

(١) راجع الفصول: ٨٦.

(٢) آنفاً، في الصفحة ١٦١: أمّا عدم اعتبار قصد التوصل....

(٣) عند قوله آنفاً: وليس الغرض من المقدمة إلّا حصول ما لولاه... في الصفحة ١٦٣.

نعم، إنّما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما وعدمِ حصوله في الأخرى من دون دخلٍ لها في ذلك أصلاً، بل كان بحُسْنِ اختيار المكلّف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصرّح بحصول هذا المطلوب في إحداهما وعدمِ حصوله في الأخرى.

بل وحيث[١] إنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب وإنّما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه ـكما يأتي[٢] أنّ وجوب المقدّمة على الملازمة تبعيٌّـ جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريحُ بعدم حصول المطلوب أصلاً؛ لعدم الالتفات[٣] إلى ما حصل من المقدّمة، فضلاً عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: لعلّ التفاوت بينهما في صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصليّة دون الأخرى أوجب التفاوتَ بينهما في المطلوبيّة وعدمِها وجواز التصريح بها وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مرّ[٤].

---

(١) المحتمل قوياً من الأصل هو ما أثبتناه. ولا يوجد: «بل» في «ن»، وفي «ق» و«ش»: بل من حيث.. وفي «ر»: بل حيث، وفي حقائق الأصول ومنتهى الدراية: وحيث إنّ الملحوظ. وقال في منتهى الدراية: سوق البيان يقتضي وجود كلمة «بل» قبل قوله: «وحيث»... كما هي موجودة في بعض النسخ. (منتهى الدراية ٢: ٣١٨).

(٢) يأتي في الواجب الأصلي والتبعي قوله: فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة. انظر الصفحة ١٧٢.

(٣) في الأصل وبعض الطبعات: لعدم التفات.

(٤) في ردّ كلام الشيخ القائل باعتبار قصد التوصّل في الصفحة ١٦١ وفي بداية مناقشته في أدلة الفصول الصفحة ١٦٦.

قلت: إنّما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما لو كان ذلك لأجل تفاوتٍ في ناحية المقدّمة، لا في ما إذا لم يكن تفاوتٌ في ناحيتها أصلاً، كما هاهنا؛ ضرورة أنّ الموصليّة إنّما تُنتزع من وجود الواجب وترتّبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، وكونها في كلتا[١] الصورتين على نحوٍ واحد وخصوصيّةٍ واحدة؛ ضرورة أنّ الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارةً وعدمَ الإتيان به كذلك أخرى لايوجب تفاوتاً فيها، كما لا يخفى.

الإشكال على الدليل الثالث

وأمّا ما أفاده‌ﷺ من أنّ مطلوبيّة المقدّمة حيث كانت بمجرّد التوصّل بها فلا جرم يكون التوصّل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه: أنّه إنّما كانت مطلوبيّتها لأجل عدم التمكّن من التوصّل بدونها لا لأجل التوصّل بها؛ لما عرفت[٢] من أنّه ليس من آثارها، بل ممّا يترتّب عليها[٣] أحياناً بالاختيار بمقدّمات أخرى ـ وهي مبادئ اختياره[٤] ـ، ولا يكاد يكون مثل ذا غايةً لمطلوبيّتها وداعياً إلى إيجابها.

وصريح الوجدان إنّما يقضي بأنّ ما أريد لأجل غايةٍ، وتجرّدَ عن الغاية ـ بسبب عدم حصول سائر ما له دَخْلٌ في حصولها ـ يقعُ على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة، كيف؟ وإلّا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدّمةً

---

(١) أدرجنا المثبَت في حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي الأصل وبعض الطبعات: كلا الصورتين. وفي «ر»: وفي الصورتين.

(٢) عند قوله في ردّ كلام الشيخ: «وبالجملة يكون التوصّل بها...» في الصفحة ١٦٢.

(٣) في الأصل و«ن» وبعض الطبعات: «عليه» وفي «ر»، «ق»، «ش» ومنتهى الدراية ما أثبتناه.

(٤) الأولى أن يقول: «وهي سائر مقدّماته في الفعل التوليدي، أو هي مع مبادئ اختياره في المباشري»؛ إذ الفعل التوليدي لا يحتاج إلى الاختيار عنده... (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٥٨٢).

لوقوعه على نحوٍ تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها، وهو كما ترى؛ ضرورة أنّ الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية، بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة، وإلّا يلزم أن تكون مطلوبةً بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعلّ[١] منشأ توهّمه خَلْطُه بين الجهة التقييديّة والتعليليّة، هذا.

مع ما عرفت من عدم التخلّف هاهنا، وأنّ الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصّل إلى المطلوب النفسي، فافهم واغتنم.

دليلٌ آخر على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة والمناقشة فيه

ثمّ إنّه لا شهادة على الاعتبار في صحّة منع المولى عن مقدّماته بأنحائها إلّا في ما إذا رتّب[٢] عليه الواجب[٣] ـ لو سلّم ـ أصلاً؛ ضرورة أنّه وإن لم يكن الواجب منها حينئذٍ غيرَ الموصلة إلّا أنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدّمة، بل لأجل المنع عن غيرها المانعِ عن الاتّصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

مع أنّ في صحّة المنع عنه[٤] كذلك نظراً[٥]، وجهُه أنّه يلزم أن لا يكون تركُ الواجب حينئذٍ مخالفةً وعصياناً؛ لعدم التمكّن شرعاً منه؛ لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به.

---

(١) أُشير إلى هذا التوجيه في مطارح الأنظار ١: ٣٧٠.

(٢) في منتهى الدراية: ترتّب.

(٣) هذا الدليل منسوب إلى السيّد الفقيه اليزدي صاحب العروة. (منتهى الدراية ٢: ٣٩٢).

(٤) أي عن المقدّمات، فالأولى تأنيث الضمير. (منتهى الدراية ٢: ٣٣٠).

(٥) في الأصل و«ن»: نظرٌ، وفي سائر الطبعات مثل ما أثبتناه.

وبالجملة[١]: يلزم أن يكون الإيجابُ مختصّاً بصورة الإتيان؛ لاختصاص جواز المقدّمة بها، وهو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل المحال*، فتدبّر جيّداً.

بقي شيء:

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

وهو أنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة هي تصحيح العبادة التي يتوقّف على تركها فعل الواجب، بناءً على كون ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل ضدّه؛ فإنّ تركها ـ على هذا القول ـ لا يكون مطلقاً واجباً ـ ليكون فعلها محرّماً فتكون فاسدةً ـ، بل في ما يترتّب عليه الضدّ الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتّب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهيّاً عنه، فلا تكون فاسدة[٢].

إيراد الشيخ الأنصاري على الثمرة

وربّما أورد[٣] على تفريع هذه الثمرة بما حاصله:

أنّ[٤] فعل الضدّ وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمةً ـ بناءً على المقدّمة الموصلة ـ إلّا أنّه لازمٌ لما هو من أفراد النقيض[٥]؛ حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ رفعُهُ، وهو أعمّ من الفعل والترك الآخر المجرّد.

---

(١) كان الأولى أن يقول: «وببيان آخر»؛ لمخالفته لما قبله، فلا يكون إجمالاً له. (حقائق الأصول ١: ٢٨٤)، وراجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٥٨٦ ومنتهى الدراية ٢: ٣٣١.

(*) حيث كان الإيجاب فعلاً متوقّفاً على جواز المقدّمة شرعاً، وجوازها كذلك كان متوقّفاً على إيصالها المتوقّف على الإتيان بذي المقدّمة بداهة، فلا محيص إلّا عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به، وهو من طلب الحاصل الباطل. (منه ﷺ).

(٢) الفصول: ٩٧ ـ ١٠٠.

(٣) أورده في مطارح الأنظار ١: ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٤) في الأصل و«ن»: «بأنّ»، وفي غيرهما كما أثبتناه.

(٥) الأولى إسقاط كلمة «من أفراد»؛ وذلك لأنّ الفعل من لوازم نفس النقيض... لا من لوازم أفراد النقيض.... (منتهى الدراية ٢: ٣٤٣).

وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلّا لم يكن الفعل المطلق محرّماً في ما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك؛ لأنّه أمر وجوديّ، ونقيضُ الترك إنّما هو رفعُه، ورفعُ الترك إنّما يلازم الفعلَ مصداقاً وليس عينَه، فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك تكفي في المقام. غاية الأمر أنّ ما هو النقيض في مطلق الترك إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأمّا النقيض للترك الخاصّ فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً في ما نحن بصدده، كما لا يخفى.

الجواب عمّا أورده الشيخ على الثمرة

قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق؛ فإنّ الفعل في الأوّل لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تارةً ومع الترك المجرّد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عمّا يقارنه أحياناً. نعم، لابدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكمٍ آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وهذا بخلاف الفعل في الثاني؛ فإنّه بنفسه يعاند الترکَ المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبّر جيّداً.

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي[1]

هذا التقسيم بلحاظ الثبوت لا الإثبات

والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيّة في الواقع ومقام

---

(١) الأولى ذكره في الأمر الثالث الذي عقده لتقسيمات الواجب، لا في ذيل الأمر الرابع الذي عقده لبيان دائرة وجوب المقدّمة... وكأنّه سهوٌ من القلم (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ١: ٥٩٢)، وراجع شرح كفاية الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتي ١: ١٦٣، وحقائق الأصول ١: ٢٨٨، ومنتهى الدراية ٢: ٣٥٢.

الثبوت[١]؛ حيث يكون الشيء تارةً متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاً؛ للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبَه، فيطلبه ـ كان طلبه نفسيّاً أو غيريّاً ـ. وأخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته.

لا بلحاظ الأصالة والتبعيّة في مقام الدلالة والإثبات[٢]؛ فإنّه يكون في هذا المقام أيضاً[٣] تارةً مقصوداً بالإفادة وأخرى غيرَ مقصود بها على حدة إلّا أنّه لازم الخطاب، كما في دلالة الإشارة ونحوها.

انقسام الواجب الغيري إليهما

وعلى ذلك، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما واتّصافِه بالأصالة والتبعيّة كلتيهما، حيث يكون[٤] متعلّقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة.

الواجب النفسي يتصف بالأصالة دون التبعيّة

كما لا شبهة في اتّصاف النفسي أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتبعيّة؛ ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسيّة، ومعها يتعلّق بها[٥] الطلب[٦] مستقلاً ولو لم يكن هناك شيءٌ آخر مطلوبٌ أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) كما في مطارح الأنظار ١: ٣٨١.

(٢) كما هو ظاهر الفصول: ٨٢، والقوانين ١: ١٠٠.

(٣) أثبتنا «أيضاً» من «ر».

(٤) حقّ العبارة أن تكون هكذا: «حيث يكون تارةً متعلقاً للإرادة» ليكون عِدلاً لقوله: «وأخرى لا يكون...». انظر منتهى الدراية ٢: ٣٥٦.

(٥) الصواب: تذكير الضمير ليرجع إلى «النفسي»، لا تأنيثه ليرجع إلى «مصلحة»؛ لأنّ مقتضاه تعلّق الطلب بالملاكات، وهو كما ترى. (منتهى الدراية ٢: ٣٥٨).

(٦) كذا في الأصل، وفي طبعاته: يتعلّق الطلب بها.

نعم، لو كان الاتّصاف بها بلحاظ الدلالة اتّصف النفسيُّ بها أيضاً؛ ضرورة أنّه قد يكون غيرَ مقصود بالإفادة، بل أُفيد بتبع غيره المقصودِ بها.

لكنّ الظاهر: ـكما مرّ[١]ـ أنّ الاتّصاف بها إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلّا لما اتّصف بواحدةٍ[٢] منهما إذا لم يكن بعدُ مفادَ دليلٍ، وهو كما ترى.

إذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ

ثمّ إنّه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به إرادةٌ مستقلّة، فإذا شُكّ في واجب أنّه أصليٌّ أو تبعيٌّ فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعيٌّ[٣] ويترتّب عليه آثاره إذا فرض له أثرٌ شرعيّ[٤]، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأمور عدميّة.

نعم، لو كان التبعي أمراً وجوديّاً خاصّاً غيرَ متقوّم بعدميٍّ ـوإن كان يلزمه ـ لما كان يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة

تذنيب[٥]: في بيان الثمرة

وهي في المسألة الأصوليّة ـكما عرفت سابقاً[٦]ـ ليست إلّا أن تكون

---

(١) في صدر البحث عن الأصلي والتبعي، حيث قال: والظاهر أن يكون هذا التقسيم....

(٢) أثبتنا الكلمة كما وردت في حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرهما: بواحد.

(٣) خلافاً لما في مطارح الأنظار ١: ٣٨٣؛ فإنّه ذكر أنّ أصالة عدم تعلّق الإرادة المستقلّة بالواجب لا تثبت أنّه تبعي.

(٤) في الأصل، «ن» و«ر»: «آثار شرعي»، وفي «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية كما أثبتناه.

(٥) لا توجد كلمة «تذنيب» في الأصل، وأثبتناها من «ن» وسائر الطبعات.

(٦) في بداية الكتاب في الصفحة ٢٣ حيث قال: وإن كان الأولى تعريفه بأنّه صناعة....

نتيجتها[١] صالحةً للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعيّ، كما لو قيل بالملازمة في المسألة، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شيءٍ مقدّمةً لواجبٍ يستنتج أنّه واجب.

الفروع الثلاثة التي ذكروها ثمرةً والمناقشة فيها

ومنه قد انقدح: أنّه ليس منها مثل بُرء النذر بإتيان مقدّمةِ واجبٍ عند نذر الواجب، وحصولِ الفسق بترك واجبٍ واحدٍ بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة؛ لصِدْق الإصرار على الحرام بذلك، وعدمِ جواز أخذ الأُجرة على المقدّمة.

إشكال الثمرة الأولى

مع أنّ البُرء وعدمه إنّما يتبعان قصد الناذر، فلا بُرء بإتيان المقدّمة لو قصد الوجوب النفسيّ ـ كما هو المنصرف عند إطلاقه ـ ولو قيل بالملازمة. وربما يحصل البُرء به لو قصد ما يعمّ المقدّمة ولو قيل بعدمها، كما لا يخفى.

إشكال الثمرة الثانية

ولا يكاد يحصل الإصرارُ على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدّمات غير عديدة؛ لحصول العصيان بترك أوّل مقدّمةٍ لا يتمكّن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً؛ لسقوط التكليف حينئذٍ، كما هو واضح لا يخفى.

إشكال الثمرة الثالثة

وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به إذا لم يكن إيجابُه على المكلّف مجّاناً وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً، كالصناعات الواجبة كفايةً[٢] التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختلّ لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذُها.

---

(١) سبق مثل هذا التعبير في مبحث الصحيح والأعم في الصفحة: ٤٧. يلاحظ التعليق عليه.

(٢) أثبتنا الكلمة من «ر»، وفي الأصل و«ن» وبعض الطبعات: «كفائية»، وفي حقائق الأصول: «كفائياً».

هذا في الواجبات التوصّليّة.

وأمّا الواجبات التعبّديّة فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها، لا على نفس الإتيان كي ينافيَ عباديّتَها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي. غاية الأمر يعتبر فيها ـ كغيرها ـ أن يكون فيها منفعةٌ عائدة إلى المستأجر، كي لا تكون المعاملة سفهيّةً وأخذُ الأجرة عليها أكلاً بالباطل.

ثمرة أخرى لمسألة المقدّمة والمناقشة فيها

وربما يُجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة في ما كانت المقدّمة محرّمة، فيبتني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها[1].

وفيه أوّلاً: أنّه لا يكون من باب الاجتماع كي تكون مبتنيةً عليه؛ لما أشرنا إليه غير مرّة أنّ الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمةٌ لا بعنوان المقدّمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

وثانياً[2]: أنّ الاجتماع وعدمَه لا دخْلَ له في التوصّل بالمقدّمة المحرّمة

---

(١) هذه الثمرة أبداها الوحيد البهبهاني في رسائله الأصولية، رسالة اجتماع الأمر والنهي: ٢٤١، وانظر مطارح الأنظار ١: ٣٩٦، وبدائع الأفكار: ٣٤٦.

(٢) ورد في الأصل و«ن» إشكالاً آخر على هذه الثمرة بهذه العبارة: «لا يكاد يلزم الإجتماع أصلاً؛ لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في غير صورة الانحصار به. وفيها إمّا لا وجوب للمقدّمة؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة، وإمّا لا حرمة لها لذلك، كما لا يخفى». ثمّ شُطب عليه فيهما، وهو مدرج في بعض الطبعات ومحذوف في بعضها الآخر. قال المحقّق الشيخ عبد الحسين الرشتي: ولقد كان أصل النسخة هكذا: وثانياً: لا يكاد يلزم الاجتماع... وثالثاً: إن الاجتماع وعدمه... إلّا أنّه قد شطب عليها في الدورة الأخيرة من القراءة والبحث، وهو كذلك؛ ضرورة أنّ اختصاص الوجوب بغير المحرّم في غير صورة الانحصار به ممنوع على تقدير جواز الاجتماع. (شرح كفاية الأصول للشيخ عبد الحسين الرشتي ١: ١٦٩)، وراجع كفاية الأصول مع حاشية الشيخ علي القوجاني: ١٠٩، ومنتهى الدراية ٢: ٣٨٠.

وعدمِه أصلاً؛ فإنّه يمكن التوصّل بها إن كانت توصّليّة ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدمُ جواز[١] التوصّل بها إن كانت تعبّديّة على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه، وجوازُ التوصّل بها على القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة: لا يتفاوت الحال في جواز التوصّل بها وعدم جوازه أصلاً بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه، كما لا يخفى.

في تأسيس الأصل في المسألة:

لا أصل في مسألة الملازمة

اعلم أنّه لا أصل في محلّ البحث في المسألة؛ فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمَها ليست لها حالةٌ سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّةً.

جريان استصحاب عدم وجوب المقدّمة

نعم، نفس وجوب المقدّمة يكون مسبوقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهّم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهيّة غير مجعولة، ولا أثر آخر[٢] مجعول مترتّب عليه، ولو كان لم يكن بمهمّ هاهنا.

مدفوعٌ بأنّه وإن كان غيرَ مجعول بالذات ـ لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد «كان» التامّة ولا بالجعل التأليفيّ الذي هو مفاد «كان» الناقصة ـ إلّا أنّه مجعول بالعرض وبتبع جعل وجوب ذي المقدّمة، وهو كافٍ في جريان الأصل.

---

(١) حقّ العبارة أن تكون: «كما لا يمكن التوصّل بها إن كانت تعبّدية...». (منتهى الدراية ٢: ٣٨١).

(٢) الأولى: إسقاط كلمة «آخر» وأن تكون العبارة هكذا: ولا مما يترتّب عليه أثر مجعول. راجع منتهى الدراية ٢: ٣٨٦.

ولزومُ التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لا محالة ـ لأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة ـ لا ينافي الملازمة بين الواقعيّين[١]، وإنّما ينافي الملازمة بين الفعليّين.

نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتّى في المرتبة الفعليّة لما صحّ التمسّك بالأصل[٢]، كما لا يخفى.

الاستدلال على وجوب المقدّمة

إذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحدٍ خالٍ عن الخلل.

والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان؛ حيث إنّه أقوى شاهدٍ على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» ـ مثلاً ـ؛ بداهة أنّ الطلب المُنشأ بخطاب: «ادخل» مثل المُنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمةً له، كما لا يخفى.

ويؤيّد[٣] الوجدانَ ـ بل يكون من أوضح البرهان ـ: وجودُ الأوامر الغيريّة

---

(١) في «ق» و«ش»: الواقعين.

(٢) في «ش»: «لصحّ التمسك بذلك في إثبات بطلانها». وأدرج ما أثبتنا أعلاه في الهامش. قال المحقّق الشيخ علي القوچاني: الثابت بحسب الدورة الأخيرة قوله: «لما صحّ» وعرفت وجه عدم جريان الأصل في الحاشية السابقة، ولكن بحسب مباحثي مع المصنّف (طاب ثراه) تسلّم أنّه يصحّ ثبت قوله: «لصحّ» أي: لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلان الملازمة... (كفاية الأصول مع حاشية الشيخ علي القوچاني: ١١٠)، وراجع أيضاً نهاية الدراية ٢: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) هذا التأييد ذكره الميرزا الشيرازي، انظر تقريرات الميرزا الشيرازي للعلّامة الروزدري ١: ٣٥٩.

في الشرعيّات والعرفيّات؛ لوضوح أنّه لايكاد يتعلّق بمقدّمة أمرٌ غيريٌّ إلّا إذا كان فيها مناطُه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً؛ لتحقّق ملاكه ومناطه.

والتفصيل بين السبب وغيره والشرطِ الشرعي وغيره سيأتي بطلانَه، وأنّه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدّمةٍ ومقدّمة.

استدلال البصري على وجوب المقدّمة والإشكال عليه

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات، وهو ما ذكره أبو [الحسين][1] البصري، وهو: أنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لايطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً[2].

وفيه ـ بعد إصلاحه بإرادة «عدم المنع الشرعي» من التالي في الشرطيّة الأولى، لا «الإباحة الشرعيّة»، وإلّا كانت الملازمة واضحةَ البطلان، وإرادةِ «الترك»[3] عمّا أضيف إليه الظرف، لا «نفسِ الجواز»[4]، وإلّا فبمجرّد[5] الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهّم صدق القضيّة الشرطيّة الثانية ـ ما لا يخفى؛ فإنّ الترك[6][7] بمجرّد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيّتين،

---

(١) في الأصل وطبعاته: «أبو الحسن»، والصحيح ما أثبتناه. راجع المعتمد لأبي الحسين البصري ١: ٩٤ ومطارح الأنظار ١: ٤٠٧.

(٢) أثبتنا العبارة كما وردت في «ر»، وفي غيرها: عن وجوبه.

(٣) حكي هذا عن المحقق السبزواري. راجع ضوابط الأصول: ٨٤، ومطارح الأنظار ١: ٤٠٨.

(٤) هذا ما استفاده صاحب المعالم في معالمه: ٦٢.

(٥) في «ن» وبعض الطبعات: فمجرّد. وفي حقائق الأصول: فمجرّد الجواز... لا يكاد يتوهّم معه صدق القضية.

(٦) هذا الكلام مذكور في مطارح الأنظار ١: ٤٠٨ في مقام الردّ على المحقّق السبزواري.

(٧) ينبغي أن تكون صورة الإيراد هكذا: إنّا نختار أن لايبقى الواجب على وجوبه، ←

ولا يلزم[١] أحد المحذورين[٢]؛ فإنّه وإن لم يبق له وجوب معه إلّا أنّه كان ذلك بالعصيان؛ لكونه متمكّناً من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

نعم، لو كان المراد من الجواز جوازَ الترك شرعاً وعقلاً للزم أحد المحذورين[٣]، إلّا أنّ الملازمة على هذا في الشرطيّة الأولى ممنوعة؛ بداهَة أنّه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً؛ لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكمٍ شرعاً وإن كان واجباً[٤] عقلاً إرشاداً، وهذا واضح.

التفصيل بين السبب وغيره والإشكال فيه

وأمّا التفصيل بين السبب وغيره[٥]: فقد استدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته، فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه.

ولا يخفى ما فيه من[٦] أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر

ـــ ولا دليل على بطلان خروج الواجب عن كونه واجباً؛ فإنّ ترك المقدّمة يوجب ترك ذيها، فيكون معصية ويسقط بها التكليف... فيكون محصّل الإيراد المنع من بطلان أحد اللازمين مع الالتزام بصدق الشرطيّتين معاً، لا بطلان إحدى الشرطيّتين، كما قد يظهر من العبارة. (حقائق الأصول ١: ٢٩٨).

(١) في حقائق الأصول: ولا يلزم منه أحد....

(٢) بل يلزم أحدهما إلّا أنّه ليس بمحذور، كما عرفت. (حقائق الأصول ١: ٢٩٨).

(٣) لا يخلو من مسامحة. والمراد: يكون كل منهما محذوراً. (حقائق الأصول ١: ٢٩٩).

(٤) الأولى أن يقال: «واجبة»، وكذا تأنيث الضمائر التي قبله؛ لرجوعها إلى «المقدمة» وإن كان الأمر في التذكير والتأنيث سهلاً. (منتهى الدراية ٢: ٤٠٦).

(٥) هذا التفصيل منسوب إلى السيّد المرتضى، راجع الذريعة ١: ٨٣.

(٦) في هامش «ش» كتبت «مع» بدل «من» نقلاً عن نسخة من الكتاب.

النفسي إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، مع وضوح فساده؛ ضرورة أنّ المسبّب مقدور المكلّف، وهو متمكّن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره والإشكال عليه

وأمّا التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره[1]: فقد استدلّ على الوجوب في الأوّل بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً؛ حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادةً.

وفيه ـ مضافاً إلى ما عرفت[2] من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي ـ أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري إلّا بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت[3] مقدّميّته متوقّفة على تعلّقه بها لدار.

والشرطيّة وإن كانت منتزعةً عن التكليف إلّا أنّه عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيّد بالشرط، لا عن الغيري، فافهم.

مقدّمة المستحب والحرام والمكروه

تتمّــة:

لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحب كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبّة لو قيل بالملازمة.

وأمّا مقدّمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهة؛ إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكّناً قبله، فلا دَخْلَ له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلبُ ترك مقدّمتها.

---

(١) وهو منسوب إلى الحاجبي. انظر هداية المسترشدين ٢: ١٠٤، ومطارح الأنظار ١: ٤٤٧.

(٢) في تقسيم المقدّمة إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة، في الصفحة ١٣٢.

(٣) أثبتنا الكلمة من منتهى الدراية، وفي غيره: كان.

نعم، ما لم يتمكّن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوبَ الترك، ويترشّح من طلب تركها طلبُ تركِ خصوص هذه المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمةٌ لا يبقى معها اختيارُ تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمةٌ من مقدّماته.

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعلٌ إلّا عن مقدّمةٍ لا محالة معها يوجد؛ ضرورة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنّه يقال: نعم، لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختياريّة، بل من المقدّمات غير الاختياريّة، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلّا لتسلسل، فلا تغفل وتأمّل.

فصل
الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟

فيه أقوال:

تقديم أمور:

وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

١ ـ المراد من «الاقتضاء» و«الضد»

الأوّل: الاقتضاء في العنوان أعمُّ من أن يكون بنحو العينيّة أو الجزئيّة أو اللزوم ـ من جهة التلازم بين طلب أحد الضدّين وطلب ترك الآخر أو المقدّميّة ـ، على ما سيظهر.

كما أنّ المراد بالضدّ هاهنا هو مطلق المعاند والمنافي، وجوديّاً كان أو عدميّاً.

٢ ـ توهّم مقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الآخر

الثاني: أنّ الجهة المبحوث عنها في المسألة وإن كانت أنّه هل يكون للأمر اقتضاءٌ بنحوٍ من الأنحاء المذكورة إلّا أنّه لمّا كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ إنّما ذهبوا إليه لأجل توهّم مقدّميّة ترك الضدّ، كان المهمُّ صرفَ عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدّميّة وعدمها، فنقول وعلى الله الإتّكال:

إنّ توهّم توقّف الشيء على ترك ضدّه ليس إلّا من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين، وقضيّتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أنّ عدم المانع من المقدّمات.

الجواب عن التوهّم

وهو توهّمٌ فاسدٌ؛ وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدمَ اجتماعهما في التحقّق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو

نقيضُ الآخر وبديلُه ـ بل بينهما كمال الملاءمة ـ كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديلُه في مرتبةٍ واحدةٍ من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدُّمَ أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أنّ المنافاة[1] بين المتناقضين لا تقتضي تقدُّمَ ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين.

جواب آخر عن التوهّم، بلزوم الدور

كيف؟ ولو اقتضى التضادُّ توقُّفَ وجودِ الشيء على عدم ضدّه ـ توقُّفَ الشيءِ على عدم مانعه ـ لاقتضى توقُّفَ عدم الضدّ على وجود الشيء ـ توقُّفَ عدم الشيء على مانعه ـ؛ بداهةَ ثبوت المانعيّة في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح[2].

جواب المحقق الخونساري عن إشكال الدور

وما قيل[3] في التفصّي عن هذا الدور بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعليٌّ، بخلاف التوقّف من طرف العدم، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضدّه، ولعلّه كان محالاً لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدّين ـ مع وجود الآخر ـ إلى عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به، وتعلّقها بالآخر حَسَبَ ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كي يلزم الدور.

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد. وأمّا إذا كان كلٌّ منهما متعلّقاً لإرادة شخص، فأراد ـ مثلاً ـ أحد الشخصين حركةَ شيءٍ

---

(١) في غير حقائق الأصول ومنتهى الدراية: فكما أنّ قضيّة المنافاة.

(٢) هذا الإيراد وسابقه ـ إضافة إلى إشكالات أخرى على توهّم المقدميّة ـ مذكورة في هداية المسترشدين ٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٣) القائل هو المحقّق الخونساري في رسالة مقدّمة الواجب المطبوعة ضمن «الرسائل»: ١٥٠ ـ ١٥١.

وأراد الآخرُ سكونَه، فيكون المقتضي لكلٍّ منهما حينئذٍ موجوداً، فالعدم ـلا محالةـ يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا أيضاً مستندٌ[1] إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته ـوهي ممّا لابدّ منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرّد الإرادة بدونهاـ لا إلى وجود الضدّ؛ لكونه مسبوقاً بعدم قدرته، كما لا يخفى.

المناقشة في ما أفاده المحقّق الخونساري

غير سديد؛ فإنّه وإن كان قد ارتفع به الدور إلّا أنّ غائلة لزوم توقّف الشيء على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها؛ لاستحالة أن يكون الشيءُ الصالحُ لأن يكون موقوفاً عليه الشيء[2][3] موقوفاً عليه؛ ضرورة أنّه لو كان في مرتبة يصلح لأن يُستند إليه لما كاد يصحّ أن يستند فعلاً إليه.

والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أنّ قضيّة كون العدم مستنداً إلى وجود الضدّ ـلو كان مجتمعاً مع وجود المقتضيـ وإن كانت صادقة، إلّا أنّ صدقها لا يقتضي كونَ الضدّ صالحاً لذلك؛ لعدم اقتضاء صدق الشرطيّة صِدْقَ طرفَيْها.

مساوقٌ لمنع مانعيّة الضدّ*، وهو يوجب رفع التوقّف رأساً من البين؛

---

(١) في حقائق الأصول ومنتهى الدراية: يكون مستنداً.

(٢) كلمة «الشيء» غير موجودة في الأصل و«ر»، وأثبتناها من «ن»، «ق» وسائر الطبعات.

(٣) الأُولى تنكيره؛ لئلّا يتوهّم كونه نفس الشيء في قوله: الشيء الصالح. (منتهى الدراية ٢: ٤٣٩).

(*) مع أنّ حديث عدم اقتضاء صدق الشرطيّة لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً إلّا أنّ الشرطيّة هاهنا غير صحيحة؛ فإنّ وجود المقتضي للضدّ لا يستلزم بوجهٍ استناد عدمه إلى ضدّه، ولا يكون الاستناد مترتّباً على وجوده؛ ضرورة أنّ المقتضي لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع عمّا يقتضيه أصلاً، كما لا يخفى. فليكن المقتضي لاستناد عدم الضدّ إلى وجود ضدّه فعلاً ـعند ثبوت مقتضي وجودهـ هو الخصوصيّة التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كلّ مانع، وليست في الضدّ ←

ضرورة أنّه لا منشأ لتوهُّم توقّف أحد الضدّين على عدم الآخر إلّا توهّم مانعيّة الضدّ ـ كما أشرنا إليه[١] ـ وصلوحِه لها.

إن قلت: التمانع بين الضدّين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقّف عليه ممّا لا يقبل الإنكار، فليس ما ذُكر إلّا شبهة في مقابل البديهة.

قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلّا أنّه لا يقتضي إلّا امتناعَ الاجتماع وعدمَ وجود أحدهما إلّا مع عدم الآخر الذي هو بديلُ وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لا مقدّماً عليه ولو طبعاً[٢]. والمانع الذي يكون موقوفاً على عدمه الوجود[٣] هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.

نعم، العلّة التامّة لأحد الضدّين ربما تكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً[٤] لمقتضيه في تأثيره، مثلاً: تكون شدّة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبّة له تمنع عن أن يؤثّر ما في الأخ الغريق من المحبّة والشفقة لإرادة إنقاذه مع

← تلك الخصوصيّة. كيف؟ وقد عرفت أنّه لا يكاد يكون مانعاً إلّا على وجهٍ دائر. نعم، إنّما المانع عن الضدّ هو العلّة التامّة لضدّه؛ لاقتضائها مايعانده وينافيه، فيكون عدمه كوجود ضدّه مستنداً إليها، فافهم. (منه ﷺ).

(١) في قوله آنفاً: «إنّ توهّم توقّف الشيء على ترك ضدّه ليس إلّا من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين...». انظر الصفحة: ١٨٢.

(٢) الظاهر: زيادة كلمة «ولو»؛ إذ التقدّم على فرضه ليس في العلّة الناقصة إلّا طبعيّاً. (منتهى الدراية ٣: ٤٤٦).

(٣) أدرجنا ما ورد في هامش الأصل، وفي الأصل و«ن»، «ق»، «ر» و«ش»: والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود. وفي حقائق الأصول ومنتهى الدراية: والمانع الذي يكون موقوفاً على عدم الوجود. يراجع منتهى الدراية ٢: ٤٤٧.

(٤) كذا، والمناسب: مانعة عن الآخر ومزاحمة.

المزاحمة، فيُنقذ به الولد دونه، فتأمّل جيّداً.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم في أنّ عدمه ـ الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك ـ لابدّ أن يجامع معه من غير مقتضٍ لسبقه، بل قد عرفت[1] ما يقتضي عدمَ سبقه.

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام[2]، حيث قال بالتوقّف على رفع الضدّ الموجود، وعدمِ التوقّف على عدم الضدّ المعدوم. فتأمّل في أطراف ما ذكرناه، فإنّه دقيق وبذلك حقيق.

فقد ظهر عدمُ حرمة الضدّ من جهة المقدّميّة.

منع الاقتضاء من جهة التلازم

وأمّا من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين ـ في الوجود ـ في الحكم فغايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وعدم خلوّ الواقعة عن الحكم، فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضدّ من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه ـ لولا الابتلاءُ بالمضادّة للواجب الفعلي ـ من الحكم الواقعي[3].

---

(١) في قوله آنفاً: «كيف ولو اقتضى التضاد توقّف...».

(٢) هو المحقّق الخوانساري ﷺ، كما تقدّم. وقال في بدائع الأفكار: ٣٧٧: «وهذا التفصيل خير الأقوال التي عثرتُها في مقدّمية ترك الضد، حتى ركن إليه شيخنا العلّامة ﷺ» لكن هذا الكلام ينافي الإشكالات التي أوردها الشيخ على التفصيل المذكور. انظر مطارح الأنظار ١: ٥١٢ ـ ٥١٤.

(٣) ظاهره بقاء الحكم الواقعي لولا الابتلاء بالضد الواجب، فمع الابتلاء به يرتفع الحكم الواقعي، فيعود محذور خلوّ الواقعة عن الحكم. وهذا الظاهر خلاف مراده ﷺ؛ لأنّ الغرض ارتفاع الفعليّة بسبب الابتلاء بالضدّ الواجب، لا ارتفاع نفسه، وإلّا عاد محذور خلوّ الواقعة عن الحكم. فلا تخلو العبارة عن القصور، فينبغي أن تكون ←

٣ ـ الكلام في دلالة الأمر تضمناً على النهي عن الضدّ العام

الأمر الثالث: أنّه قيل[١] بدلالة الأمر بالشيء بالتضمّن على النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك، حيث إنّه يدلّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

والتحقيق: أنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً ومرتبةً وحيدةً أكيدةً من الطلب، لا مركّباً من طلبين. نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيّل منه أنّه يذكر له حدّاً.

فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوّماته، بل من خواصّه ولوازمه، بمعنى أنّه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يبغضه البتّة.

دعوى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام والكلام فيها

ومن هنا انقدح: أنّه لا وجه لدعوى العينيّة[٢]؛ ضرورة أنّ اللزوم يقتضي الاثنينيّة، لا الاتّحاد والعينيّة.

نعم، لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنّه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقةً منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصحّ أن ينسب إلى الترك[٣] بالعرض والمجاز، ويكون زَجْراً ورَدْعاً عنه، فافهم.

ـــ هكذا: «بل على ما هو عليه من فعليّة الحكم الواقعي لولا الابتلاء بالضدّ الواجب، ومعه ينقلب إلى الإنشائيّة». (منتهى الدراية ٢: ٤٥٨).

(١) قاله صاحب المعالم في معالمه: ٦٤. (٢) ادّعاها في الفصول: ٩٢.

(٣) الطلب لا ينسب إلى الترك أصلاً، بل المنسوب إليه المنع والزجر، فالعبارة لا تخلو من مسامحة، وكأنّ المراد: أنّ الطلب المتعلق بالفعل بما أنه متعلق بالفعل منسوب إلى الترك، فيكون زاجراً عنه؛ لما عرفت من أنّ الزجر عن الترك ينتزع من مقام إظهار الإرادة، كما ينتزع الوجوب للفعل. (حقائق الأصول ١: ٣١٤). وراجع نهاية الدراية ٢: ٢٠٨، ومنتهى الدراية ٢: ٤٦٢.

٤ـ ثمرة المسألة

الأمر الرابع: تظهر الثمرة في أنّ نتيجة المسألة ـ وهي النهي عن الضدّ بناءً على الاقتضاء ـ بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد يُنتج فسادَه إذا كان عبادة.

إنكار البهائي للثمرة والإشكال على ما أفاده

وعن البهائيّ﵀[1] أنّه أنكر الثمرة، بدعوى أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل يكفي عدم الأمر به؛ لاحتياج العبادة إلى الأمر.

وفيه: أنّه يكفي مجرّد الرجحان والمحبوبيّة للمولى كي يصحّ أن يتقرّب به منه، كما لا يخفى. والضدّ ـ بناءً على عدم حرمته ـ يكون كذلك؛ فإنّ المزاحمة ـ على هذا ـ لا توجب إلّا ارتفاعَ الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة ـ كما هو مذهب العدليّة[2] ـ أو غيرِها، أيِّ شيءٍ كان ـ كما هو مذهب الأشاعرة[3] ـ، وعدمِ حدوث ما يوجب مبغوضيّته وخروجَه عن قابليّة التقرّب به، كما حدث بناءً على الاقتضاء.

الكلام في تصحيح الأمر بالضد بنحو الترتّب

ثمّ إنّه تصدّى جماعة من الأفاضل[4] لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب على العصيان وعدمِ إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخّر، أو البناءِ على معصيته[5] بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضدّين كذلك ـ أي بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً والأمر بغيره

---

(١) نُقل عنه في هداية المسترشدين ٢: ٢٧٥.

(٢) راجع كشف المراد: ٤٣٨.

(٣) راجع شرح المواقف ٨: ١٩٢، وشرح المقاصد ٤: ٢٨٤، وشرح التجريد (للقوشجي): ٣٣٧.

(٤) وأوّل من تصدّى لهذا التصحيح هو المحقّق الثاني (جامع المقاصد ٥: ١٢ ـ ١٤) ثمّ تبعه بعض من تأخّر عنه، كالشيخ كاشف الغطاء (كشف الغطاء ١: ١٧١) والمحقّق القمّي (القوانين ١: ١١٦) والشيخ محمد تقي الإصفهاني (هداية المسترشدين ٢: ٢٦٩ وما بعدها) وصاحب الفصول (الفصول: ٩٥ ـ ٩٧) والسيّد المجدّد الشيرازي.

(٥) كذا في الأصل و«ن». وفي سائر الطبعات: أو البناء على المعصية.

معلّقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه ـ بل هو واقعٌ كثيراً عرفاً.

الإشكال على الترتّب باستلزامه طلب الضدّين

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدّين في عرضٍ واحدٍ آتٍ في طلبهما كذلك؛ فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ اجتماعُ طلبهما إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعُهما؛ بداهةَ فعليّة الأمر بالأهمّ في هذه المرتبة، وعدمِ سقوطه بعدُ بمجرّد المعصية في ما بعد ـ ما لم يعصِ ـ أو العزمِ عليها مع فعليّة الأمر بغيره أيضاً؛ لتحقُّق ما هو شرط فعليّته فرضاً.

توهّم جواز طلب الضدّين إذا كان اجتماعهما بسوء الاختيار والجواب عنه

لا يقال: نعم، لكنّه بسوء اختيار المكلّف، حيث يعصي في ما بعدُ بالاختيار، فلولاه لما كان متوجّهاً إليه إلّا الطلب بالأهمّ، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحالة طلب الضدّين ليس إلّا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالةُ طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليّته لا تختصّ بحالٍ دون حالٍ، وإلّا لصحّ في ما علّق على أمر اختياري في عرضٍ واحدٍ، بلا حاجةٍ في تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محالٌ بلا ريب ولا إشكال.

توهّم الفرق بين الاجتماع في عرضٍ واحد وبين الترتّب والجواب عنه

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عَرْضٍ واحد والاجتماع كذلك؛ فإنّ الطلب في كلٍّ منهما في الأوّل يطارد الآخر، بخلافه في الثاني؛ فإنّ الطلب بغير الأهمّ لا يطاردُ طلب الأهمّ؛ فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهمّ؟ وهل يكون طرده له إلّا من جهة فعليّته ومضادّة متعلّقه للأهمّ؟ والمفروض فعليّته ومضادّة متعلّقه له.

وعدم إرادة غير الأهمّ على تقدير الإتيان به لا يوجب عدمَ طرده

لطلبه مع تحقّقه على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادّة بين المتعلّقين.

مع أنّه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهمّ؛ فإنّه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضدّ كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً مجال[1].

توهّم وقوع طلب الضدّين في العرفيات والجواب عنه

إن قلت: فما الحيلة في ما وقع كذلك من طلب الضدّين في العرفيّات؟

قلت: لا يخلو إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ بعد التجاوز عن الأمر به وطلبِه حقيقةً، وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيّته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة، وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعضُ ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمّ، لا أنّه أمر مولويّ فعليٌّ كالأمر به، فافهم وتأمّل جيّداً.

إشكالٌ آخر على الترتّب باستلزامه تعدّد استحقاق العقوبتين في صورة المخالفة

ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق ـ في صورة مخالفة الأمرين ـ لعقوبتين؛ ضرورةَ قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد. ولذا كان سيّدنا الأستاذ﵀[2] لا يلتزم به على ما هو ببالي، وكنّا نورد به على الترتّب وكان بصدد تصحيحه.

فقد ظهر: أنّه لاوجه لصحّة العبادة مع مضادّتها لما هو أهمّ منها إلّا ملاك الأمر.

تصحيح الترتّب في موردٍ خاصّ

نعم، في ما إذا كانت موسّعةً وكانت مزاحمةً بالأهمّ ببعض الوقت لا في

---

(١) أثبتناها من «ر» ومحتمل الأصل. وفي «ن» وبعض الطبعات: بمجال، وفي «ق» و«ش»: بمحال.

(٢) هو آية الله المجدّد الحاج ميرزا محمد حسن الشيرازي.

تمامه يمكن أن يقال: إنّه حيث كان الأمر بها على حاله ـوإن صارت مضيّقةً بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتهاـ أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر؛ فإنّه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها إلّا أنّه لمّا كان وافياً بغرضها ـكالباقي تحتهاـ كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال، والإتيانِ به بداعي ذاك الأمر بلا تفاوتٍ في نظره بينهما أصلاً.

ودعوى: أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة لكنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها.

فاسدةٌ: فإنّه إنّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها ـبما هي كذلكـ تخصيصاً لا مزاحمةً، فإنّه معها وإن كان لا تعمّه[1] الطبيعة المأمور بها إلّا أنّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلاً[2].

وعلى كلّ حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً ـفي مقام الامتثال وإطاعة الأمر بهاـ بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقة بالطبائع.

وأمّا بناءً على تعلّقها بالأفراد فكذلك وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمّل.

إمكان الترتّب مساوقٌ لوقوعه

ثمّ لا يخفى: أنّه بناءً على إمكان الترتّب وصحّته لابدّ من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه؛ وذلك لوضوح أنّ المزاحمة ـعلى صحّة الترتّبـ لا تقتضي عقلاً إلّا امتناع الاجتماع في عرضٍ واحد، لا كذلك.

---

(١) في «ق» و«ش»: لا يعمّها.

(٢) في محتمل الأصل زيادة: مزاحمة.

فلو قيل بلزوم الأمر في صحّة العبادة ـ ولم يكن في الملاك كفايةٌ ـ كانت العبادة مع ترك الأهمّ صحيحةً؛ لثبوت الأمر بها في هذا الحال كما إذا لم تكن هناك مضادّة.

فصل
لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

خلافاً لما نُسب إلى أكثر مخالفينا[١]؛ ضرورة أنّه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علّته، كما هو المفروض هاهنا؛ فإنّ الشرط من أجزائها، وانحلالُ المركّب بانحلال بعض أجزائه ممّا لا يخفى.

وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيدٌ عن محلّ الخلاف بين الأعلام.

صحّة الأمر الإنشائي مع العلم بانتفاء شرط الفعليّة

نعم، لو كان المراد من لفظ «الأمر» الأمرَ ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه: بعضَ[٢] مراتبه الأخر ـ بأن يكون النزاع في أنّ أمر الآمر يجوز إنشاؤه[٣] مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليّته؟ وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعليّة؛ لعدم شرطه ـ لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيّات والعرفيّات غنىً وكفايةٌ، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

---

(١) نُسب إليهم في المعالم: ٨٢، والقوانين ١: ١٢٦. يراجع شرح المختصر للعضدي: ١٠٦ ـ ١٠٧. ولكن عن جماعة منهم الاتفاق على عدم الجواز. انظر منتهى الدراية ٢: ٥١٥.

(٢) في محتمل الأصل: ببعض.

(٣) أثبتناها من «ق» و«ش» وفي غيرهما: إنشاءً.

وقد عرفت سابقاً[١]: أنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جدّاً حقيقةً، بل قد يكون صوريّاً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك.

ومنعُ كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جدّاً واقعاً وإن كان في محلّه، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه ـإذا كانت هناك قرينةٌ على أنّه بداعٍ آخر غير البعثـ توسّعاً ممّا لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمّل جيّداً.

فصل
[تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع]

ألحقّ: أنّ الأوامر والنواهي تكون متعلّقةً بالطبائع دون الأفراد.

ولا يخفى أنّ المراد أنّ متعلّق الطلب في الأوامر هو صِرف الإيجاد، كما أنّ متعلّقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلّقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيّدة بقيود، تكون بها موافقةً للغرض والمقصود، من دون تعلُّقِ غرضٍ بإحدى الخصوصيّات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضيّة الطبيعيّة في غير الأحكام، بل في المحصورة على ما حقّق في غير المقام[٢].

---

(١) في المبحث الأول من الفصل الثاني من فصول صيغة الأمر.

(٢) انظر الأسفار ١: ٢٧٠.

كفاية الوجدان عن إقامة البرهان على المسألة

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنىً وكفايةٌ عن إقامة البرهان على ذلك؛ حيث يرى ـإذا راجعهـ أنّه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطبائع، ولا نظر له إلّا إليها، من دون نظر إلى خصوصيّاتها الخارجيّة وعوارضها العينيّة، وأنّ نفس وجودها السِعيّ ـبما هو وجودهاـ تمامُ المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصيّة.

المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع

فانقدح بذلك أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع دون الأفراد: أنّها بوجودها السِعيّ بما هو وجودها ـقبالاً لخصوص الوجودـ متعلّقةٌ للطلب، لا أنّها بما هي هي كانت متعلّقة له ـكما ربما يتوهّمـ؛ فإنّها كذلك ليست إلّا هي. نعم، هي كذلك تكون متعلّقة للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم.

دفع وهم في المسألة

دَفْعُ وهْم:

لا يخفى: أنّ كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلّقاً للطلب إنّما يكون بمعنى أنّ الطالب يريد صدورَ الوجود من العبد وجعْلَه بسيطاً ـالذي هو مفاد «كان» التامّةـ وإفاضتَه، لا أنّه يريد ما هو صادرٌ وثابتٌ في الخارج كي يلزم طلب الحاصل ـكما تُوُهّم[1]ـ، ولا جعْلَ الطلب متعلّقاً بنفس الطبيعة وقد جُعِل وجودها غايةً لطلبها.

وقد عرفت: أنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلّا هي، لا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنّه لابدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها، فيطلبه ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه.

هذا بناءً على أصالة الوجود.

---

(١) راجع الفصول: ٧٤ و١٢٦.

وأمّا بناءً على أصالة الماهيّة فمتعلّق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيّات والأعيان الثابتات، لا بوجودها، كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

وكيف كان، فيلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهيّة الخارجيّة أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه، ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمّل جيّداً.

فصل
[هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟]

إذا نُسِخَ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ ولا بالمعنى الأخصّ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام؛ ضرورة أنّ ثبوت كلِّ واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية ـ بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ـ ممكنٌ، ولا دلالة لواحدٍ من دليلَي الناسخ والمنسوخ ـ بإحدى الدلالات ـ على تعيين واحدٍ منها، كما هو أوضح من أن يخفى؛ فلابدّ للتعيين من دليلٍ آخر.

عدم جريان استصحاب الجواز

ولا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناءً على جريانه في القسم الثالث[1]

---

(١) بل التمسّك بالاستصحاب موقوف على جريانه في القسم الثاني من القسم الثالث. ومنه يظهر المسامحة في تفسيره للقسم الثالث. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٦٦). يراجع أيضاً منتهى الدراية ٢: ٥٣٧، وحقائق الأصول ١: ٣٣٠.

من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّيّ مقارناً لارتفاع فرده الآخر.

وقد حقّقنا في محلّه[١] أنّه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّة أو الضعيفة المتّصلة بالمرتفع[٢]، بحيث عُدَّ عرفاً ـ لو كان[٣] ـ أنّه باقٍ، لا أنّه أمرٌ حادثٌ غيرُه.

ومن المعلوم أنّ كلَّ واحدٍ من الأحكام مع الآخر ـ عقلاً وعرفاً ـ من المباينات والمتضادّات غير الوجوب والاستحباب؛ فإنّه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدّة والضعف عقلاً إلّا أنّهما متباينان عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر؛ فإنّ حكم العرف ونظره يكون متّبعاً في هذا الباب.

فصل
[الواجب التخييري]

إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء:

فهي وجوب كلٍّ واحدٍ على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ.

أو وجوبِ الواحد لا بعينه.

---

(١) في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) لا يخفى أنّ الاستصحاب في هذه الصورة شخصيّ، فلا يكون الاستثناء في محلّه، فتأمل (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٦٧).

(٣) في «ق» و«ش» شُطب على «لو كان».

أو وجوب كلٍّ منهما[١] مع السقوط بفعل أحدهما.

أو وجوب المعيّن عند الله، أقوالٌ:

التخيير العقلي

والتحقيق أن يقال: إنّه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنّه هناك غرضٌ واحدٌ يقوم به كلُّ واحدٍ منهما ـ بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الأمر ـ كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً؛ وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين؛ لاعتبار نحوٍ من السنخيّة بين العلّة والمعلول.

وعليه فجَعْلهما متعلّقين للخطاب الشرعي لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

التخيير الشرعي

وإن كان بملاك أنّه يكون في كلِّ واحدٍ منهما غرضٌ لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كلُّ واحدٍ واجباً بنحوٍ من الوجوب يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر، وترتّبِ الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما.

فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما* لا بعينه مصداقاً

---

(١) الأولى إضافة «منها» إلى قوله: «منهما» ليرجع إلى الأشياء. (منتهى الدراية ٢: ٥٤٠).

(*) فإنّه وإن كان ممّا يصحّ أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة ـ كالعلم ـ فضلاً عن الصفات الاعتباريّة المحضة ـ كالوجوب والحرمة وغيرهما ممّا كان من الخارج المحمول[١] الذي ليس بحذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه ـ ←

---

١) أثبتناها من «ر» وفي غيرها: خارج المحمول.

ولا مفهوماً[١]، كما هو واضح، إلّا أن يرجع إلى ما ذكرناه[٢] في ما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأوّل، من أنّ الواجب هو الواحد الجامع بينهما.

ولا أحدُهما معيّناً، مع كون كلٍّ منهما مثل الآخر في أنّه وافٍ بالغرض.

[ولا كلّ واحد منهما معيّناً[٣] مع السقوط بفعل أحدهما؛ بداهةَ عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كلّ منهما من الغرض، وعدمِ جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه][٤]، فتدبّر.

الكلام في التخيير بين الأقلّ والأكثر

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقلّ والأكثر أو لا؟

ربما يقال بأنّه محال؛ فإنّ الأقلّ إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ولو كان في ضمن الأكثر؛ لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب.

لكنّه ليس كذلك؛ فإنّه إذا فُرِضَ أنّ المحصِّل للغرض في ما إذا وُجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذي في ضمنه ـ بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخلٌ في حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً ـ فلا محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذٍ كان

ـــ إلّا أنّه لا يكاد يصحّ البعث حقيقةً إليه والتحريك نحوه، كما لا يكاد يتحقّق الداعي لإرادته والعزم عليه ما لم يكن نائلاً إلى إرادة الجامع والتحرّك نحوه، فتأمّل جيّداً. (منه ﷺ).

(١) في الأصل و«ر»: لا بعينه مفهوماً. وفي «ن» و«ق» وسائر الطبعات كما أثبتناه.

(٢) أدرجنا ما في الأصل و«ر». وفي غيرهما: ما ذكرنا.

(٣) أثبتناها من «ر». وفي «ن» وحقائق الأصول: تعيّناً. وفي «ق»: تعييناً.

(٤) ما بين المعقوفتين أثبتناه من «ن»، «ق»، «ر» وغيرها من الطبعات. ولا يوجد في الأصل و«ش».

بلا مخصّص؛ فإنّ الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتّباً على الطويل إذا رُسم بماله من الحدّ، لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمّه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكانٍ من الإمكان.

إن قلت: هَبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجودٌ واحدٌ لم يكن للأقلّ في ضمنه وجودٌ على حدة ـكالخطّ الطويل الذي رسم دفعةً بلا تخلّل سكونٍ في البينـ، لكنّه ممنوع في ما كان له في ضمنه وجود ـكتسبيحةٍ في ضمن تسبيحات ثلاث، أو خطٍّ طويل رُسم مع تخلّل العدم في رسمهـ، فإنّ الأقلّ قد وُجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذلك؛ فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتّب الغرض على الأقلّ في ضمن الأكثر، وإنّما يترتّب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: إذا كان كلّ واحدٍ من الأقلّ والأكثر بحدّه ممّا يترتّب عليه الغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقليّاً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعيّاً في ما كان هناك غرضان على ما عرفت[1].

نعم، لو كان الغرض مترتّباً على الأقلّ من دون دخل للزائد لَما كان الأكثر مثل الأقلّ وعِدْلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحبّاً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبّر جيّداً.

---

(١) عند قوله في بداية الفصل: والتحقيق أن يقال: إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنّه هناك غرضٌ واحد... راجع الصفحة: ١٩٧.

فصلٌ
في الوجوب الكفائي

والتحقيق: أنّه سِنْخٌ من الوجوب وله تعلُّقٌ بكلّ واحدٍ، بحيث لو أخلّ بامتثاله الكلُّ لعُوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم؛ وذلك لأنّه قضيّة ما إذا كان هناك غرضٌ واحدٌ حَصَل بفعلٍ واحدٍ صادرٍ عن الكلّ أو البعض.

كما أنّ الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعةً واستحقاقُهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكلّ، كما هو قضيّة توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد.

فصل
[الواجب الموقّت وغير الموقّت والمضيّق والموسّع]

لا يخفى: أنّه وإن كان الزمان ممّا لابدّ منه عقلاً في الواجب إلّا أنّه تارةً ممّا له دَخْلٌ فيه شرعاً، فيكون «موقّتاً»، وأخرى لا دخل له فيه أصلاً[1]، فهو «غير موقّت».

والموقّت: إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فـ«مضيّقٌ»، وإمّا أن يكون أوسع منه فـ«موسّعٌ».

---

(١) الأولى تبديله بقوله: «شرعاً»؛ لأنّ «أصلاً» ظاهرٌ في عدم الدخل ولو بنحو الظرفية، وهو كما ترى. (منتهى الدراية ٥: ٥٦٨).

التخيير بين أفراد الموسّع عقليّ لا شرعي

ولا يذهب عليك: أنّ الموسّع كلّي، كما كان له أفراد دفعيّة كان له أفراد تدريجيّة، يكون التخيير بينها ـ كالتخيير بين أفرادها الدفعيّة ـ عقليّاً.

ولا وجه لتوهّم أن يكون التخيير بينها شرعيّاً[1]؛ ضرورة أنّ نسبتها إلى الواجب نسبةُ أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى.

ووقوع الموسّع ـ فضلاً عن إمكانه ـ ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات، كما يظهر من المطوّلات.

هل القضاء تابعٌ للأداء؟

ثمّ إنّه لا دلالة للأمر بالموقّت ـ بوجهٍ ـ 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 قضيّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكونَ التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصلِه.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدّد المطلوب ـ بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب ـ، إلّا أنّه لابدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالةٍ، ولا يكفي الدليل على الوقت إلّا في ما عرفت[2].

---

(١) هذا التوهّم محكيٌّ عن العلّامة وجماعة. (حقائق الأصول ١: ٣٣٩).

(٢) ظاهره: الاستثناء من نفس دليل التوقيت، يعني: أنّه لا يدلّ على تعدّد المطلوب المستلزم لوجوب القضاء بعد الوقت إلّا في ما عرفت. مع أنّه ﷺ لم يذكر قبل ذلك دلالة التوقيت على وجوب القضاء حتّى يشير إليه بقوله: «إلّا في ما عرفت»؛ لأنّ دليل التوقيت إما مطلق ينفي وجوب القضاء، وإمّا مهمل لا يدلّ على شيء من الوجوب وعدمه؛ فقوله: «إلّا في ما عرفت» مستدرك. (منتهى الدراية ٢: ٥٧٥) وقال في حقائق الأصول ١: ٣٤١: كان الأنسب التعبير بقوله: ولا يكفي الدليل على الواجب الموقّت.

ومع عدم الدلالة فقضيّة أصالة البراءة عدم وجوبها[١] في خارج الوقت. ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جيّداً.

فصل
[الأمر بالأمر]

الأمرُ بالأمر بشيء أمرٌ به لو كان الغرض حصوله ولم يكن له غرضٌ في توسيط أمر الغير به إلّا تبليغَ[٢] أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرُسُلِ بالأمر أو النهي.

وأمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء ـ من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلّق أمره به ـ فلا يكون أمراً بذاك الشيء، كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، ولابدّ في الدلالة عليه من قرينةٍ عليه.

فصل
[الأمر بعد الأمر]

إذا ورد أمر بشيءٍ بعد الأمر به قبل امتثاله فهل يوجب تكرارَ ذاك الشيء أو تأكيدَ الأمرِ الأوّل والبعثِ الحاصل به؟

---

(١) كذا في الأصل والمطبوع، والمناسب: «عدم وجوبه»؛ لرجوع الضمير إلى الموقّت.

(٢) في «ن» وبعض الطبعات: إلّا بتبليغ.

قضيّة إطلاق المادّة هو التأكيد؛ فإنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعةٍ واحدةٍ مرّتين من دون أن يجيء تقييدٌ لها في البين، ولو كان بمثل «مرّةً أخرى» كي يكون متعلّقُ كلٍّ منهما غيرَ متعلّق الآخر، كما لا يخفى.

والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده إلّا أنّ الظاهر هو انسباق التأكيد عنها في ما كانت مسبوقةً بمثلها ولم يذكر هناك سببٌ أو ذُكِرَ سببٌ واحدٌ.

المقصد الثاني :

في النواهي

فصل
[مفاد مادّة النهي وصيغته]

هل متعلق الطلب في النهي هو الكفّ أو مجرّد الترك؟

الظاهر: أنّ النهي بمادّته وصيغته في الدلالة على الطلب مثلُ الأمر بمادّته وصيغته، غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتبارَه فيه بلا تفاوتٍ أصلاً.

نعم، يختصّ النهي بخلافٍ، وهو: أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرّدُ الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثاني.

وتوهُّمُ: أنّ الترك ومجرّد أن «لا يفعل» خارجٌ عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب.

فاسدٌ؛ فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلّا لَما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار.

وكون العدم الأزليّ لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلّاً للتكليف.

عدم دلالة صيغة النهي على التكرار

ثمّ إنّه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيّتهما عقلاً يختلف[1] ولو مع وحدة متعلّقهما، بأن يكون طبيعةً

---

(١) أثبتناها من «ر»، وفي غيرها: تختلف.

واحدة بذاتها وقيدها تعلَّقَ بها الأمر مرّةً والنهي أخرى؛ ضرورة أنّ وجودها يكون بوجود فردٍ واحدٍ، وعدَمَها لا يكاد يكون إلّا بعدم الجميع، كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر: أنّ الدوام والاستمرار إنّما يكون في النهي إذا كان متعلّقهُ طبيعةً مطلقة غيرَ مقيّدةٍ بزمان أو حال، فإنّه حينئذٍ لا يكاد يكون مثلُ هذه الطبيعة معدومةً إلّا بعدم جميع أفرادها الدفعيّة والتدريجيّة.

وبالجملة: قضيّة النهي ليس إلّا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلّقةً له ـكانت مقيّدةً أو مطلقةـ، وقضيّة تركها عقلاً إنّما هو ترك جميع أفرادها.

عدم دلالة النهي على استمراره أو سقوطه في فرض العصيان

ثمّ إنّه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدمِ إرادته، بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالةٍ ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جيّداً.

فصل
[اجتماع الأمر والنهي]

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعِهِ على أقوال، ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً.

تقديم أمور:

وقبل الخوض في المقصود يقدّم أمور:

الأمر الأول: المراد بالواحد

الأوّل: المراد بالواحد مطلقُ ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهي، وإن كان كلّيّاً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب[1].

وإنّما ذُكر هذا[2] لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ـ ولو جمعهما واحدٌ مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً ـ، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي[3]، كالحركة والسكون الكلّيَّين المعنونَين بالصلاتيّة والغصبيّة.

---

(١) الأولى عدم التمثيل للمجمع الكلّي به؛ حيث إنّه لابدّ من إخراج عنوان المأمور به والمنهيّ عنه عن ذلك، كما لا يخفى. فالأولى في المثال قوله أخيراً: كالحركة والسكون... (كفاية الأصول مع حاشية القوجاني: ١٢٩)، وراجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٩٨.

(٢) أثبتنا «هذا» من «ر»؛ ولا توجد في غيرها.

(٣) تعريض بالمحقّق القمّي وصاحب الفصول، فإنّهما خصّصا النزاع بالواحد الشخصي. راجع القوانين ١: ١٤٠، والفصول: ١٢٤.

الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة

الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو: أنّ الجهة المبحوث عنها فيها ـ التي بها تمتاز المسائل ـ هي أنّ تعدُّد الوجه والعنوانِ في الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي ـ بحيث يرتفع به غائلةُ استحالة الاجتماع في الواحد بوجهٍ واحد ـ أو لا يوجبه، بل يكون حاله حالَه؟

فالنزاع في سراية كلٍّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر ـ لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً ـ وعدمِ سرايته ـ لتعدّدهما وجهاً ـ. وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى؛ فإنّ البحث فيها عن أنّ النهي في العبادة[1] يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة.

فانقدح أنّ الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

كلام الفصول في الفرق بين المسألتين والمناقشة فيه

وأمّا ما أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته:

«ثمّ اعلم: أنّ الفرق بين المقام والمقام المتقدّم ـ وهو أنّ الأمر والنهي هل يجتمعان في شيءٍ واحد أو لا؟ ـ أمّا في المعاملات فظاهر، وأمّا في العبادات فهو أنّ النزاع هناك في ما إذا تعلّق الأمرُ والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا في ما إذا اتّحدتا حقيقةً وتغايرتا بمجرّد الإطلاق والتقييد، بأن تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيّد»[2]، انتهى موضع الحاجة.

---

(١) في «ن»، «ق»، «ش» وبعض الطبعات الأخرى: النهي في العبادة أو المعاملة.

(٢) الفصول: ١٤٠.

فاسدٌ[١]؛ فإنّ مجرّد تعدّد الموضوعات وتغايرِها بحسب الذوات لا يوجب التمايزَ بين المسائل ما لم يكن هناك اختلافُ الجهات، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعدّدها، بل لابدّ من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدّد الجهة المبحوث عنها، وعَقْدِ مسألة واحدة في صورة العكس، كما لا يخفى.

فرقٌ آخر بين المسألتين والمناقشة فيه

ومن هنا انقدح أيضاً فساد الفرق بأنّ النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً، وهناك في دلالة النهي لفظاً.

فإنّ مجرّد ذلك ـ لو[٢] لم يكن تعدّد الجهة في البين ـ لا يوجب إلّا تفصيلاً في المسألة الواحدة، لا عقْدَ مسألتين، هذا.

مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر.

الأمر الثالث: مسألة الاجتماع من مسائل الأصول

الثالث: أنّه حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الأصوليّة، لا من مبادئها الأحكاميّة[٣]، ولا التصديقيّة، ولا من المسائل الكلاميّة[٤]، ولا من المسائل الفرعيّة، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ مجرّد ذلك لا يوجب كونَها منها إذا كانت فيها جهةٌ أخرى يمكن عقدها معها من المسائل؛ إذ لا مجال حينئذٍ لتوهّم عقدها من

---

(١) الصواب: «ففاسد»، راجع منتهى الدراية ٣: ١٨.

(٢) في هامش «ق» و«ش»: «ما لو» نقلاً عن نسخةٍ من الكتاب.

(٣) وهو مختار الشيخ الأعظم الأنصاري حسب ما جاء في مطارح الأنظار ١: ٥٩٤، وبعد استدلاله على ذلك قال: وذلك هو الوجه في ذكر العضدي (شرح مختصر الأصول: ٣ و٩٢) له في المبادىء الأحكامية، كشيخنا البهائي. (زبدة الأصول: ١٠٢).

(٤) وهو الذي ذهب إليه المحقّق القمّي في القوانين ١: ١٤٠.

غيرها في الأصول، وإن عقدت كلاميّةً في الكلام[١]. وصحّ عقدها فرعيّةً أو غيرَها بلا كلام.

وقد عرفت في أوّل الكتاب[٢]: أنّه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصّة من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامّتين على تلك الجهة، كانت بإحداهما من مسائل علمٍ وبالأخرى من آخر. فتذكّر.

الأمر الرابع: مسألة الاجتماع عقليّة لا لفظيّة

الرابع: إنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه: أنّ المسألة عقليّة ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ، كما ربّما يوهمه التعبير بـ«الأمر والنهي» الظاهرَين في الطلب بالقول، إلّا أنّه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى.

وذهاب البعض[٣] إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أنّ الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان[٤]، وأنّه بالنظر المسامحيّ العرفي واحد ذو وجهين، وإلّا فلا يكون معنىً محصّلاً للامتناع العرفي. غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبّر جيّداً.

الأمر الخامس: شمول النزاع لجميع أقسام الأمر والنهي

الخامس: لا يخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعمّ جميعَ أقسام الإيجاب والتحريم، كما هو قضيّة إطلاق لفظ الأمر والنهي.

---

(١) على هذا كان المناسب أن يقول: «هذه المسألة من المسائل الأصوليّة وإن كانت كلاميّة وفرعيّة وغير ذلك». لا نفي كونها فرعيّة أو كلاميّة (حقائق الأصول ١: ٣٥٤).

(٢) في الأمر الأوّل من مقدّمة الكتاب.

(٣) هو المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٢.

(٤) في الأصل و«ن»: اثنين. وفي أكثر الطبعات مثل ما أثبتناه.

ودعوى الانصراف إلى النفسيّين التعيينيّين العينيّين في مادّتها غيرُ خاليةٍ عن الاعتساف وإن سُلّم في صيغتها، مع أنّه فيها ممنوع.

نعم، لا يبعُد دعوى الظهور والإنسباق من الإطلاق بمقدّمات الحكمة غير الجارية في المقام؛ لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام.

مثلاً: إذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرّف في الدار والمجالسة مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالستهم، كان حالُ الصلاة فيها حالَها كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرّف فيها كذلك، في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيءِ أدلّة الطرفين، وما وقع من النقض والإبرام في البين، فتفطّن.

الأمر السادس: الكلام في اعتبار قيد المندوحة

السادس: أنّه ربما يؤخذ في محلّ النزاع قيد «المندوحة» في مقام الامتثال[1]، بل ربما قيل[2] بأنّ الإطلاق إنّما هو للإتّكال على الوضوح؛ إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكنّ التحقيق ـ مع ذلك ـ: عدمُ اعتبارها في ما هو المهمّ في محلّ النزاع من لزوم المحال ـ وهو اجتماع الحكمين المتضادّين وعدمِ الجدوى في كون موردهما موجَّهاً بوجهين في دفع[3] غائلة اجتماع الضدّين ـ أو عدمِ لزومه وأنّ تعدّد الوجه[4] يجدي في دفعها[5]. ولا يتفاوت في ذلك أصلاً

---

(١) بل حكي اتفاق كلمتهم عليه (حقائق الأصول ١: ٣٥٦).

(٢) قاله صاحب الفصول في فصوله: ١٢٤.

(٣) في ظاهر «ن» وحقائق الأصول: رفع.

(٤) في «ر»: تعدّد الجهة.

(٥) في «ن» وحقائق الأصول: رفعها.

وجودُ المندوحة وعدمُها. ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذورٌ آخرُ لا دخلَ له بهذا النزاع.

نعم، لابدّ من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً. كما ربما لابدّ من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً.

وبالجملة: لا وجه لاعتبارها إلّا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال وعدمِ لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال، فافهم واغتنم.

الأمر السابع: توهّمان في مبنى النزاع والمناقشة فيهما

السابع: أنّه ربما يتوهّم:

تارةً: أنّ النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع. وأمّا الامتناع على القول بتعلّقها بالأفراد فلا يكاد يخفى؛ ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحدٍ شخصي ـ ولو كان ذا وجهين ـ على هذا القول.

وأخرى: أنّ القول بالجواز مبنيٌّ على القول بالطبائع؛ لتعدُّدِ متعلّق الأمر والنهي ذاتاً عليه وإن اتّحد[1] وجوداً. والقولَ بالامتناع على القول بالأفراد؛ لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

وأنت خبير بفساد كلا التوهّمين؛ فإنّ تعدُّدَ الوجه إن كان يُجدي ـ بحيث لا يضرّ معه الاتّحادُ بحسب الوجود والإيجاد ـ لكان يُجدي ولو على القول بالأفراد؛ فإنّ الموجود الخارجيّ الموجَّه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجودٍ واحد. فكما لا يضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين، لا يضرّ[2] بكون المجمع اثنين بما هو مصداقٌ وفردٌ

---

(١) كذا في الأصل وأكثر الطبعات، وفي بعضها: اتّحدا.

(٢) في مصحّح «ق» و«ش»: كذلك لا يضرّ.

لكلٍّ من الطبيعتين، وإلّا لما كان يُجدي أصلاً حتّى على القول بالطبائع، كما لا يخفى؛ لوحدة الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً.

فكما أنّ وحدة الصلاتيّة والغصبيّة في الصلاة في الدار المغصوبة وجوداً غيرُ ضائر بتعدّدهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيّات الصلاة فيها وجوداً غيرُ ضائرٍ بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين؛ لكونه مصداقاً للطبيعتين. فلا تغفل.

الأمر الثامن: الفرق بين مسألة الاجتماع وباب التعارض: ١ ـ الفرق بحسب الثبوت

الثامن: أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلّقي الإيجاب والتحريم مناطُ حكمه مطلقاً، حتّى في مورد التّصادق والاجتماع، كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكمٍ آخر غير الحكمين في ما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله[1].

وأمّا إذا لم يكن للمتعلّقين مناطٌ كذلك فلا يكون[2] من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلّا بحكم واحدٍ منهما إذا كان له مناطه، أو حكمٍ آخر غيرهما في ما لم يكن لواحدٍ منهما. قيل بالجواز أو الامتناع.

هذا بحسب مقام الثبوت.

٢ ـ الفرق بحسب الإثبات

وأمّا بحسب مقام الدلالة والإثبات فالروايتان الدالّتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أنّ المناط من قبيل الثاني، فلابدّ من عمل المعارضة

---

(١) في الأمر التاسع.

(٢) في «ر»: فلا يكاد يكون.

حينئذٍ بينهما من الترجيح أو التخيير[١]، وإلّا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً؛ لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذٍ لملاحظة مرجّحات الروايات أصلاً، بل لابدّ من مرجّحات المقتضيات المتزاحمات، كما تأتي الإشارة إليها[٢].

نعم، لو كان كلّ منهما متكفّلاً للحكم[٣] الفعلي لَوقع بينهما التعارض، فلابدّ من ملاحظة مرجّحات باب المعارضة لو لم يوفّق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة، فتفطّن.

الأمر التاسع: حكم دليلي الأمر والنهي في مقام الإثبات

التاسع[٤]: إنّه قد عرفت أنّ المعتبر في هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهيّ عنها مشتملةً على مناط الحكم مطلقاً، حتّى في حال الاجتماع.

فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال. ولو لم يكن إلّا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل، وهو:

أنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب.

ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز، إلّا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

---

(١) في غير «ر»: من الترجيح والتخيير.

(٢) في التنبيه الثاني من تنبيهات الفصل.

(٣) الأنسب: بالحكم.

(٤) الأولى له ذكره في ذيل الأمر المتقدّم؛ لكونه راجعاً إلى مقام إثبات باب الاجتماع (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ١٢١)، وانظر منتهى الدراية ٣: ٤٧.

وأمّا على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً؛ فإنّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه.

إلّا أن يقال: إنّ قضيّة التوفيق بينهما[1] هو حمل كلٍّ منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلّا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخّص: أنّه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلّما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلّا فعلى الامتناع.

الأمر العاشر: ثمرة المسألة

العاشر[2]: أنّه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ـ ولو في العبادات ـ وإن كان معصيةً للنهي أيضاً.

وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصية عليه.

وأمّا عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات؛ لحصول الغرض الموجب له.

وأمّا فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً؛ فإنّه وإن كان متمكّناً ـ مع عدم الالتفات ـ من قصد القربة وقد قَصَدها، إلّا أنّه مع التقصير

---

(١) في نهاية الدراية ٢: ٣٠٣: قضية التوفيق عرفاً.

(٢) من هنا إلى قوله: «ضرورة أنّه لولا جعله» في الصفحة ٢٥٤ ساقط عن نسخة الأصل.

لا يصلح لأن يتقرّب به أصلاً، فلا يقع مقرّباً، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادةً، كما لا يخفى.

وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط؛ لقصد التقرّب بما يصلح لأن[1] يتقرّب به؛ لاشتماله على المصلحة مع صدوره حَسَناً؛ لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به[2] قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له، بناءً على تبعيّة الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثّر منها[3] فعلاً للحسن[4] أو القبح؛ لكونهما تابعين لما علم منهما، كما حُقّق في محلّه.

مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك؛ فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمّه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضي.

ومن هنا انقدح: أنّه يجزئ ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة وعدمِ كفاية الإتيان بمجرّد المحبوبيّة، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب، حيث لا يكون هناك أمرٌ يُقصد أصلاً.

وبالجملة: مع الجهل ـ قصوراً ـ بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة. غاية الأمر أنّه لا يكون ممّا تَسَعه[5] بما هي مأمورٌ بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيّة.

---

(١) أثبتنا الكلمة من «ر» ومنتهى الدراية وفي غيرهما: أن.

(٢) أثبتنا «به» من «ق»، «ش» وحقائق الأصول.

(٣) في «ر»: منها.

(٤) الأولى تبديل اللام بـ«في» (منتهى الدراية ٣: ٧٠).

(٥) في «ر»، «ق» و«ش» هنا وفي المورد التالي: يسعه.

وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا في مقام فعليّة الأحكام لكان ممّا تَسَعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

وقد انقدح بذلك: الفرقُ بين ما إذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين وقُدِّم دليلُ الحرمة تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجالٌ للصحّة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع، وقيل بالامتناع وتقديمِ جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً في غير موردٍ من موارد الجهل والنسيان؛ لموافقته للغرض بل للأمر.

ومن هنا عُلم أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد ومجرّدِ اعتقاد الموافقة.

وقد ظهر بما ذكرناه وجهُ حكم الأصحاب بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أنّ الجلّ ـ لولا الكلّ ـ قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذُكر.

الحقّ هو القول بالامتناع

إذا عرفت هذه الأمور فالحقّ هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور. وتحقيقه ـ على وجهٍ يتّضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال ـ يتوقّف على:

مقدّمات الاستدلال: ١ ـ تضادّ الأحكام الخمسة

تمهيد مقدّمات:

إحداها: أنّه لا ريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها وبلوغِها إلى مرتبة البعث والزجر؛ ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث نحوَ واحدٍ في زمانٍ والزجرِ عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها

مضادّة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة؛ لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل البلوغ إليها، كما لايخفى.

فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً.

٢ـ تعلّق الأحكام بأفعال المكلّفين لا بعناوينها

ثانيتها: أنّه لا شبهة في أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو في الخارج يصدر عنه وما هو فاعله وجاعله[1]، لا ما هو اسمه ـ وهو واضح ـ، ولا ما هو عنوانه ممّا قد انتُزع عنه ـ بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهناً لَما كان بحذائه شيءٌ خارجاً ـ ويكون خارج المحمول[2]، كالملكيّة والزوجيّة والرقّيّة والحرّيّة والغصبيّة... إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات؛ ضرورة أنّ البعث ليس نحوَه، والزجرَ لا يكون عنه، وإنّما يؤخذ في متعلّق الأحكام آلةً للحاظ متعلّقاتها والإشارةِ إليها بمقدار الغرض منها والحاجةِ إليها، لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله.

٣ـ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّدَ المعنون وجوداً

ثالثتها: أنّه لا يوجب تعدُّدُ الوجه والعنوان تعدُّدَ المعنون ولا ينثلم به وحدتُه؛ فإنّ المفاهيم المتعدّدة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهةٍ، بل بسيطٌ من جميع الجهات، ليس فيه «حيثٌ» غير «حيثٍ» وجهةٌ مغايرة لجهةٍ أصلاً، كالواجب ـ تبارك وتعالى ـ، فهو على بساطته و وحدته وأحديّته تصدق عليه مفاهيم الصفات

---

(١) أثبتنا العبارة من «ر». وفي غيرها: وهو فاعله وجاعله.

(٢) كذا، والموافق لمعنى الاصطلاح: الخارج المحمول.

الجلاليّة والجماليّة، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذاك[١] الواحد الفرد الأحد.

عباراتنا شتّى وحُسنك واحدٌ وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

٤ ـ الواحد وجوداً واحدٌ ماهيّةً

رابعتها: أنّه لا يكاد يكون للموجود بوجودٍ واحد إلّا ماهيّةٌ واحدة وحقيقةٌ فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلّا تلك الماهيّة، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كلٌّ منهما ماهيّةً وحقيقة، وكانت[٢] عينَه في الخارج، كما هو شأن الطبيعي وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيّةً وذاتاً لا محالة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلّقا الأمر والنهي إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيّةً وذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة.

مناقشة ما أفاده في الفصول في ابتناء المسألة

ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة، كما توهّم في الفصول[٣].

كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدمِ تعدّده[٤]؛ ضرورةَ عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس

---

(١) في «ر» ومنتهى الدراية: ذلك.

(٢) الأولى إسقاطه (كانت) ليكون «عينه» معطوفاً على «ماهية» يعني: ولا يكاد كل من المفهومين ماهية وعينه في الخارج، أو تبديل «كانت» بـ«تكون» ليصير معطوفاً على «يكون». (منتهى الدراية ٣: ١٨١).

(٣) راجع الفصول: ١٢٦.

(٤) المصدر السابق، وصريح عبارته هو ابتناء الدليل الأول (الذي ذكره) للامتناع على الأصلين: أصالة الوجود واتحاد الجنس والفصل، لا ابتناء الخلاف في المسألة عليهما. ومن هنا قال بعد ذلك: ولنا أن نقرّر الدليل على وجه لا يبتني على هذا ←

والفصل له، وأنّ[١] مثل الحركة في دار ـ من أيّ مقولة كانت ـ لا تكاد تختلف[٢] حقيقتها وماهيّتها وتتخلّف[٣] ذاتيّاتها، وقعت جزءً للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبةً أو لا*.

إذا عرفت ما مهّدناه عرفت:

تقرير دليل الامتناع

أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلّقهما به بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل المكلّف ـ بحقيقته وواقعيّته الصادرة عنه ـ متعلّقاً للأحكام، لا بعناوينه الطارئة عليه.

إشارة إلى دليل الجواز والجواب عنه

وأنّ غائلة اجتماع الضدّين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلّق بالطبائع لا الأفراد[٤]؛ فإنّ غاية تقريبه[٥] أن يقال:

ـــ الأصل، يعني الأصل الثاني، فلاحظ. (حقائق الأصول ١: ٣٧٢) وراجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ١٣٨.

(١) في «ر»: من قبيل تصادق الجنس والفصل وأنّ.

(٢) في غير «ر»: لا يكاد يختلف.

(٣) في غير «ر»: يتخلّف.

(*) وقد عرفت: أنّ صدق العناوين المتعدّدة لا تكاد تنثلم به وحدة المعنون، لا ذاتاً ولا وجوداً، غايته أن تكون له خصوصيّةٌ بها يستحقّ الاتّصاف بها، ومحدوداً بحدودٍ موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى. وحدوده ومختصّاته لا توجب تعدّده بوجهٍ أصلاً، فتدبّر جيّداً. (منه ﷺ).

(٤) إشارة إلى الجزء الأول من الدليل الأول الذي ذكره المحقّق القمّي على الجواز. (القوانين ١: ١٤٠). وقال في مطارح الأنظار ٢: ٦٧٧ ـ بشأن الدليل ـ وقد سلك هذا المسلك غير واحد من المجوّزين، وأوضحه المحقّق القمّي.

(٥) ورد هذا التقريب باختلاف يسير في الفصول: ١٢٥.

إنّ الطبائع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلّا هي، ولا تتعلّق بها الأحكام الشرعيّة ـ كالآثار العاديّة والعقليّة ـ إلّا أنّها مقيّدةً بالوجود ـ بحيث كان القيد خارجاً والتقيّد داخلاً ـ صالحةً لتعلُّقِ الأحكام بها.

ومتعلّقا الأمر والنهي على هذا لا يكونان متّحدين أصلاً، لا في مقام تعلّق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار:

أمّا في المقام الأوّل فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما، وإن كانا متّحدين في ما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

وأمّا في المقام الثاني فلسقوط أحدهما بالإطاعة، والآخر بالعصيان بمجرّد الإتيان، ففي أيّ مقام اجتمع الحكمان في واحد؟

وأنت خبير بأنّه لا يكاد يُجدي بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، لا وجوداً ولا ماهيّةً، ولا تتثلم به وحدتُه أصلاً، وأنّ المتعلّق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنّها إنّما تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات ـ كالعبارات ـ لا بما هي على حيالها واستقلالها.

إشارة إلى دليل آخر على الجواز والجواب عنه

كما ظهر ممّا حقّقناه أنّه لا يكاد يُجدي أيضاً كون الفرد مقدّمةً لوجود الطبيعيّ المأمور به أو المنهيّ عنه[1]، وأنّه لا ضير في كون المقدّمة محرّمةً في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار[2]؛ وذلك ـ مضافاً إلى وضوح فساده وأنّ الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟ والمقدّميّة

---

(١) إشارة إلى الجزء الثاني من الدليل الأول للمحقّق القمّي. راجع القوانين ١: ١٤١.

(٢) أيضاً إشارة إلى كلام آخر للمحقّق القمّي. راجع المصدر: ١٤١. لكنّه لم يقيّد الانحصار بسوء الاختيار كما قيّده المصنّف هنا. أنظر عناية الأصول ٢: ٦٨.

تقتضي الإثنينيّة بحسب الوجود، ولا تعدُّدَ كما هو واضح ـ أنّه إنّما يُجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهيّةً، وقد عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ أنّه بحسبها أيضاً واحد.

أدلّة القول بجواز الاجتماع: الدليل الأول: الوقوع

ثمّ إنّه قد استدلّ على الجواز[1] بأمور:

منها: أنّه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيرُه، وقد وقع، كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التُّهمة وفي الحمّام، والصيام في السفر وفي بعض الأيّام.

بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن تعدّد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين في موردٍ مع تعدّدها ـ لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضادّ؛ بداهةَ تضادّها بأسرها ـ والتالي باطلٌ؛ لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمّام، والصيام في السفر وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماعِ الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار[2].

الجواب عنه إجمالاً

والجواب عنه:

أمّا إجمالاً: فبأنّه لابدّ من التصرّف والتأويل في ما وقع في الشريعة ممّا ظاهره الاجتماع بعدَ قيام الدليل على الامتناع؛ ضرورةَ أنّ الظهور

---

(١) حقّ العبارة أن تكون هكذا: ثمّ إنه قد استدلّ على الجواز ـ مضافاً إلى الوجهين المزبورين ـ بأمور أخر. (منتهى الدراية ٣: ١٠٢).

(٢) الدليل وتقريبه مذكوران في القوانين ١: ١٤٢ ـ ١٤٣.

لا يصادم البرهان.

مع أنّ قضيّة ظهور تلك الموارد اجتماعُ الحكمين فيها بعنوانٍ واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين. فهو أيضاً لابدّ له من التفصّي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيّما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

الجواب عنه تفصيلاً

وأمّا تفصيلاً: فقد أُجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها ـ بما فيها من النقض والإبرام ـ طولَ الكلام بما لا يسعه المقام.

فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حَسْم مادّة الإشكال، فيقال وعلى الله الاتّكال:

أقسام العبادات المكروهة

إنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلّقَ به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمّام.

ثالثها: ما تعلّق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازمٌ له خارجاً، كالصلاة في مواضع التُّهمة، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها.

تحقيق الكلام في القسم الأول

أمّا القسم الأوّل: فالنهي تنزيهاً عنه ـ بعد الإجماع على أنّه يقع صحيحاً[1]

---

(١) راجع جواهر الكلام ١٧: ١٠٥.

ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمّة عليهم السلام على الترك[1]ـ:

إمّا لأجل انطباق عنوانٍ ذي مصلحةٍ[2] على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحةٍ موافقةٍ للغرض وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمين، فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهمّ في البين، وإلّا فيتعيّن الأهمّ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً؛ حيث إنّه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبّات المتزاحمات، بل الواجبات.

وأرجحيّة الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلاً*، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدةً غالبةً على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٤٥٧، باب استحباب صوم يوم التاسع والعاشر من المحرم حزناً.

(٢) في نهاية الدراية ٢: ٣٣٠: «راجح» بدل: ذي مصلحة.

(*) ربّما يقال: إنّ أرجحيّة الترك وإن لم توجب منقصةً وحزازة في الفعل أصلاً، إلّا أنّه توجب المنع منه فعلاً والبعث إلى الترك قطعاً، كما لا يخفى. ولذا كان ضدّ الواجب بناءً على كونه مقدّمةً له حراماً ويفسد لو كان عبادة، مع أنّه لا حزازة في فعله، وإنّما كان النهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدّميّة له وهو على ما هو عليه من المصلحة. فالمنع عنه لذلك كافٍ في فساده لو كان عبادة.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ النهي التحريمي لذلك وإن كان كافياً في ذلك بلا إشكالٍ، إلّا أنّ التنزيهي غير كافٍ إلّا إذا كان عن حزازة فيه؛ وذلك لبداهة عدم قابليّة الفعل للتقرّب به منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه في ارتكابه، بخلاف التنزيهي عنه إذا كان لا لحزازة فيه، بل لما في الترك من المصلحة الراجحة، حيث إنّه معه مرخّص فيه، وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوبيّة له تعالى، ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضدّاً لمستحبّة أهمّ اتّفاقاً، فتأمّل. (منه عليه السلام).

الامتناع؛ فإنّ الحزازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحيّة التقرّب به، بخلاف المقام، فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقةِ الغرض ـكما إذا لم يكن تركه راجحاً ـ بلا حدوثِ حزازةٍ فيه أصلاً.

وإمّا لأجل ملازمة الترك لعنوانٍ كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلّا في أنّ الطلب المتعلّق به حينئذٍ ليس بحقيقيٍّ، بل بالعرَض والمجاز، فإنّما يكون في الحقيقة متعلّقاً بما يلازمه من العنوان. بخلاف صورة الانطباق؛ لتعلّقه به حقيقةً كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلّا أنّ منشأه فيها حزازةٌ ومنقصة في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلاً، غاية الأمر كون الترك أرجح.

نعم، يمكن أن يحمل النهي ـفي كلا القسمين ـ على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازمٌ لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

تحقيق الكلام في القسم الثاني

وأمّا القسم الثاني: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذُكر في القسم الأوّل طابق النعل بالنعل.

كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها، لأجل تشخُّصها في هذا القسم بمشخِّص غيرِ ملائم لها، كما في الصلاة في الحمّام؛ فإنّ تشخّصها بتشخّص وقوعها فيه لا يناسب كونَها معراجاً، وإن لم يكن نفسُ الكون في الحمّام بمكروهٍ ولا حزازة فيه أصلاً، بل كان راجحاً كما لا يخفى.

وربما يحصل لها ـلأجل تخصّصها بخصوصيّة شديدة الملائمة معهاـ مزيّةٌ فيها، كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة؛ وذلك لأنّ الطبيعة المأمور

بها في حدّ نفسها إذا كانت[١] مع تشخُّصٍ لا تكون له شدّةُ الملائمة ولا عدم الملائمة لها مقدارٌ من المصلحة والمزيّة، كالصلاة في الدار ـ مثلاً ـ وتزداد تلك المزيّة في ما كان تشخّصها بما لَه شدّة الملائمة، وتنقص في ما إذا لم تكن له ملائمة، ولذلك ينقص ثوابها تارةً ويزيد أخرى. ويكون النهي فيه ـ لحدوث نقصانٍ في مزيّتها فيه ـ إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد ويكون أكثر ثواباً منه.

ولْيكن هذا[٢] مراد من قال: إنّ الكراهة في العبادة بمعنى أنّها تكون أقلّ ثواباً.

ولا يردّ عليه بلزوم اتّصاف العبادة التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهة[٣]، ولزومِ اتّصاف ما لا مزيّة فيه ولا منقصة بالاستحباب؛ لأنّه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصة.

لما عرفت من أنّ المراد من كونه أقلَّ ثواباً إنّما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخّصة بما لا يحدث معه مزيّة لها ولا منقصة من المشخّصات، وكذا كونه أكثرَ ثواباً.

ولا يخفى أنّ النهي في هذا القسم لا يصحّ إلّا للإرشاد، بخلاف القسم الأوّل، فإنّه يكون فيه مولويّاً، وإن كان حمله على الإرشاد بمكانٍ من الإمكان.

---

(١) في «ق» و«ش»: كان. يلاحظ منتهى الدراية ٣: ١٢٢.

(٢) في «ر»: ولعلّ هذا.

(٣) هذا الإيراد ذكره صاحب الفصول في فصوله: ١٣١ وتعرّض له المحقّق القمّي واعترف بعدم وروده، كما ذكره الشيخ الأعظم ـ على ما في تقريراته ـ ثمّ أجاب عنه. راجع القوانين ١: ١٤٣، ومطارح الأنظار ١: ٦٣٦ ـ ٦٣٧.

تحقيق الكلام في القسم الثالث

وأمّا القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة ـ المتّحدة مع ذاك العنوان أو الملازمةِ له ـ بالعرض والمجاز، وكان المنهيّ عنه به حقيقةً ذاك العنوان.

ويمكن أن يكون ـ على الحقيقة ـ إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متّحداً معه أو ملازماً له؛ إذ المفروض التمكّن من استيفاء مزيّة العبادة بلا ابتلاءٍ بحزازةِ ذاك العنوان أصلاً.

هذا على القول بجواز الاجتماع.

وأمّا على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة. وأمّا في صورة الاتّحاد وترجيح جانب الأمر ـ كما هو المفروض، حيث إنّه صحّة العبادة ـ فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حُمِل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث إنّه بالدقّة يرجع إليه؛ إذ على الامتناع ليس الاتّحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصّصاته ومشخّصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزيّة ـ زيادةً ونقيصةً ـ بحسب اختلافها في الملائمة، كما عرفت.

وقد انقدح بما ذكرناه أنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلّيّة الثواب في القسم الأوّل مطلقاً، وفي هذا القسم على القول بالجواز.

كما انقدح حالُ اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأنّ الأمر الاستحبابيّ يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة، و مولويّاً اقتضائيّاً كذلك، وفعليّاً بالعرض والمجاز في ما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحبّ أو متّحد معه[1] على القول بالجواز.

---

(١) في مصحّح «ن»: أو متحدة معه. قال في منتهى الدراية ٣: ٢٢٧: العبارة لا تخلو عن اضطراب؛ لأنّ قوله: «متحد» معطوف على «ملازمتها» ليكون المراد به ←

ولا يخفى أنّه لا يكاد يأتي القسم الأوّل هاهنا[١]؛ فإنّ انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنّما يؤكّد إيجابه، لا أنّه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض والمجاز إلّا على القول بالجواز. وكذا في ما إذا لازَمَ مثلَ هذا العنوان، فإنّه لو لم يؤكّد الإيجاب لما يصحّح[٢] الاستحباب إلّا اقتضائيّاً بالعرض والمجاز. فتفطّن.

الدليل الثاني على جواز الاجتماع والجواب عنه

ومنها: أنّ أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان خاصّ ـ كما مثّل به الحاجبي والعضدي[٣] ـ، فلو خاطه في ذاك المكان، عُدَّ مطيعاً لأمر الخياطة، وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان[٤].

وفيه: ـ مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنّه ليس من باب الاجتماع؛ ضرورة أنّ الكون المنهيّ عنه غيرُ متّحد مع الخياطة وجوداً أصلاً، كما لا يخفى ـ المنعُ إلّا عن صدق أحدهما: إمّا الإطاعة بمعنى الامتثال في ما غلب جانب الأمر، أو العصيان في ما غلب جانب النهي؛ لما عرفت من البرهان على الامتناع.

ـــ مولوية الأمر الندبي اقتضاءً حقيقة، كي يصير مثالاً لقوله: «ومولوياً اقتضائياً كذلك» فالصواب حينئذٍ: تبديل «متحد» بـ«اتحاد». والحاصل: أنّ حقّ العبارة أن تكون هكذا: وفعلياً بالعرض والمجاز في ما كان ملاكه ملازمتها أو اتحادها مع ما هو مستحب.

(١) الظاهر أنّه حُذف هنا جملة: «ما ذكر [في]» فالصواب أن يقال: لا يكاد يأتي ما ذكر في القسم الأول هاهنا. (منتهى الدراية ٣: ١٣٦).

(٢) في «ش»: «لما يصحّ». والأنسب: لم يصحّ.

(٣) شرح العضدي على مختصر الحاجبي ١: ٩٢ ـ ٩٣.

(٤) راجع القوانين ١: ١٤٨.

نعم، لا بأس بصدق الإطاعة ـ بمعنى حصول الغرض ـ والعصيانِ في التوصّليّات. وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلّا في ما صدر من المكلّف فعلاً غير محرّم وغير مبغوض عليه، كما تقدّم[1].

القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً والمناقشة فيه

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً[2].

وفيه: أنّه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلّا طريق العقل. فلا معنى لهذا التفصيل إلّا ما أشرنا إليه من النظر المسامحيّ غير المبتني على التدقيق والتحقيق. وأنت خبير بعدم العبرة به بعد الإطّلاع على خلافه بالنظر الدقيق.

وقد عرفت في ما تقدّم[3]: أنّ النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي، بل في الأعمّ، فلا مجال لأن يتوهّم أنّ العرف هو المحكّم في تعيين المداليل، ولعلّه كان بين مدلوليهما ـ حسب تعيينه ـ تنافٍ لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين، فتدبّر.

---

(١) في الأمر العاشر من مقدّمات هذا الفصل.

(٢) قال في مطارح الأنظار ١: ٦١١: نسبه بعضهم إلى الأردبيلي في شرح الإرشاد (مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠ ـ ١١٢). ثمّ أنكر هذه الاستفادة من كلامه وقال: وقد يُنسب ذلك إلى فاضل الرياض، وكأنّه مسموع منه شفاهاً. وقال في موردٍ آخر. ويظهر ذلك من سلطان المحقّقين أيضاً في تعليقاته على المعالم والمحقّق القمّي. (مطارح الأنظار ١: ٦٩٥).

(٣) في الأمر الرابع من مقدّمات هذا الفصل.

تنبيهات المسألة:
التنبيه الأول: مناط الاضطرار الرافع للحرمة

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: إنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاعَ حرمته والعقوبةِ عليه مع بقاء ملاك وجوبه ـ لو كان ـ مؤثّراً له كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلّا أنّه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار ـ بأن يختار ما يؤدّي إليه لا محالة ـ، فإنّ الخطاب بالزجر عنه حينئذٍ وإن كان ساقطاً إلّا أنّه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصياناً لذاك الخطاب ومستحقّاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلّق به الإيجاب. وهذا في الجملة ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب.

حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الامتناع

وإنّما الإشكال في ما إذا كان ما اضطُرَّ إليه بسوء اختياره، ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام ـ كالخروج عن الدار المغصوبة في ما إذا توسّطها بالاختيار ـ في كونه منهيّاً عنه أو مأموراً به، مع جريان حكم المعصية عليه[1] أو بدونه[2]، فيه أقوال.

هذا على الامتناع.

حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الجواز:
١ـ مختار أبي هاشم والمحقّق القمّي

وأمّا على القول بالجواز:

فعن أبي هاشم أنّه مأمور به ومنهيّ عنه[3]. واختاره الفاضل القمّي،

---

(١) وهو مختار الفصول: ١٣٨، ونسبه في القوانين ١: ١٥٣ إلى الفخر الرازي.

(٢) وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري على ما في مطارح الأنظار ١: ٧٠٩، واستظهره من كلمات الفقهاء أيضاً.

(٣) نقله عنه العلامة في نهاية الوصول: ١١٧ والعضدي في شرح المختصر: ٩٤. وقال المحقّق الرشتي: أقول: في النسبة منع، وجهه: أن صاحب الجواهر قال ـ في مسألة الصلاة في المكان المغصوب التي قد أفتى المحقّق بصحّة الصلاة في ضيق الوقت في حال الخروج ـ: لكن عن أبي هاشم أنّ الخروج أيضاً تصرّف في المغصوب، ←

ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهرِ الفقهاء[١].

٢- مختار المصنف

والحقّ: أنّه منهيٌّ عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيانٌ له بسوء الاختيار. ولا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقّف عليه* أو بلا انحصارٍ به؛ وذلك ضرورة أنّه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته في ما اضطرّ إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه كما إذا كان ذلك بلا توقّف عليه أو مع عدم الانحصار به.

ولا يكاد يُجدي توقّف انحصار التخلّص عن الحرام به[٢]؛ لكونه بسوء الاختيار.

← فيكون معصية، فلا تصحّ الصلاة حينئذٍ وهو خارج، سواءٌ تضيّق الوقت أم لا (جواهر الكلام ٨: ٢٩٤). وهو كما ترى صريح في أنّ أبي هاشم لم يقل بصحّة الصلاة المزبورة ولو كان قائلاً في مسألة الاجتماع بالجواز؛ لأنّ القول بالجواز من الجهتين لا يستلزم صحّة الصلاة؛ لعدم تعدّد الجهة عنده. (شرح كفاية الأصول ١: ٢٣٦).

(١) القوانين ١: ١٥٣.

(*) لا يخفى أنّه لا توقّف هاهنا حقيقةً؛ بداهةَ أنّ الخروج إنّما هو مقدّمة للكون في خارج الدار، لا مقدّمة لترك الكون فيها الواجب لكونه ترك الحرام. نعم، بينهما ملازمة لأجل التضادّ بين الكونين، ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم ضدّه، فيجب الكون في خارج الدار عَرَضاً لوجوب ملازمه حقيقةً، فتجب مقدّمته كذلك. وهذا هو الوجه في المماشاة والجري على أنّ مثل الخروج يكون مقدّمة لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم. (منه ﷺ).

(٢) تعريض بالشيخ الأعظم الأنصاري، حيث استدلّ على كون الخروج مأموراً به بأنّ التخلّص عن الغصب واجب، ولا سبيل إلى التخلّص إلّا بالخروج. راجع مطارح الأنظار ١: ٧٠٩.

إن قلت: كيف لا يجديه ومقدّمة الواجب واجبة؟

قلت: إنّما تجب المقدّمة لو لم تكن محرّمة، ولذا لا يترشّح الوجوب من الواجب إلّا على ما هو المباح من المقدّمات دون المحرّمة مع اشتراكهما في المقدّميّة.

وإطلاق الوجوب[1] بحيث ربما يترشّح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدّمة بها إنّما هو في ما إذا كان الواجب أهمَّ من ترك المقدّمة المحرّمة، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلّا أنّه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة والمبغوضيّة، وإلّا لكانت الحرمة معلّقةً على إرادة المكلّف واختياره لغيره، وعدمُ حرمته مع[2] اختياره له، وهو كما ترى، مع أنّه خلاف الفرض وأنّ الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

٣ ـ مختار الشيخ الأنصاري

إن قلت: إنّ التصرّف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرامٌ بلا إشكال ولا كلام. وأمّا التصرّف بالخروج الذي يترتّب عليه رفع الظلم ويتوقّف عليه التخلّص عن التصرّف الحرام فهو ليس بحرام في حالٍ من الحالات، بل حاله مثل حال[3] شرب الخمر المتوقّف عليه النجاة من الهلاك، في الاتّصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرّف في أرض الغير ـ مثلاً ـ حراماً قبل الدخول، وأنّه يتمكّن من ترك الجميع حتّى الخروج؛ وذلك لأنّه

---

(١) في «ر»: وإطلاق الوجوب وأهمّيّة الواجب.

(٢) الظاهر كون كلمة «مع» غلطاً، وحقّ العبارة أن يقال: على اختياره له (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ١٦٩)، وراجع منتهى الدراية ٣: ١٥٥.

(٣) أثبتنا العبارة من «ر»، «ق»، «ش» وفي غيرها: بل حاله حال مثل.

لو لم يدخل لما كان متمكّناً من الخروج وتركِه، وتركُ الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلّا ترك الدخول. فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به ـ مثلاً ـ لم يصدق عليه إلّا أنّه لم يقع في المهلكة، لا أنّه ما شرب الخمر فيها، إلّا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجملة: لا يكون الخروج ـ بملاحظة كونه مصداقاً للتخلّص عن الحرام أو سبباً له ـ إلّا مطلوباً، ويستحيل أن يتّصف بغير المحبوبيّة ويحكم عليه بغير المطلوبيّة.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلّص مأموراً به. وهو موافق لما أفاده شيخنا العلّامة «أعلى الله مقامه» على ما في تقريرات بعض الأجلّة[1].

الإشكال في ما أفاده الشيخ الأنصاري

لكنّه لا يخفى: أنّ ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حَسَناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل ـ وإن كان قبيحاً ذاتاً ـ إذا لم يتمكّن المكلّف من التخلّص بدونه ولم يقع بسوء اختياره: إمّا[2] في الاقتحام في ترك الواجب أو فعلِ الحرام، وإمّا في[3] الإقدام على ما هو قبيح وحرام لولا أنّ به[4] التخلّص بلا كلامٍ، كما هو المفروض في المقام؛ ضرورة تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

---

(١) مطارح الأنظار ١: ٩-٧.

(٢) شطب على «إمّا» في «ق».

(٣) شطب على «إمّا في» في «ق».

(٤) في «ق» و«ش»: لولا به.

وبالجملة: كان قبل ذلك متمكّناً من التصرّف خروجاً كما يتمكّن منه دخولاً، غاية الأمر يتمكّن منه بلا واسطة، ومنه بالواسطة. ومجرّدُ عدم التمكّن منه إلّا بواسطةٍ لا يُخرجه عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج، مع أنّه مثله في الفرعيّة على الدخول، فكما لا تكون الفرعيّة مانعةً عن مطلوبيّته قبلَه وبعدَه، كذلك لم تكن مانعةً عن مطلوبيّته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقلّ المحذورين وأخفّ القبيحين.

حكم شرب الخمر علاجاً

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلّصاً عن المهلكة، وأنّه إنّما يكون مطلوباً على كلّ حالٍ لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، وإلّا فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يُلزمه إرشاداً إلى ما هو أهمّ وأولى بالرعاية من تركه؛ لكون الغرض فيه أعظم.

فمن تَرَكَ الاقتحام في ما يؤدّي إلى هلاك النفس، أو شَربَ الخمر لئلّا يقع في أشدّ المحذورين منهما فيصدق[1] أنّه تَرَكَهما، ولو بتركه ما لو فَعَلَه لأدّى ـ لا محالة ـ إلى أحدهما، كسائر الأفعال التوليديّة[2]، حيث يكون العمدُ إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيارُ تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عمّا هو أكثر عقوبةً.

---

(١) كذا، والأولى: «يصدق» كما استظهر في هامش «ق» و«ش».

(٢) كان الأولى أن يقول: نظير الأفعال التوليديّة؛ فإنّ شرب الخمر ليس من الأفعال التوليديّة. (حقائق الأصول ١: ٣٩٧) وراجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ١٧٣.

ولو سُلّم عدمُ الصدق إلّا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائرٍ بعدَ تمكّنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة، ومن الفعل بواسطة تمكّنه ممّا هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع نفسَه بالاختيار في المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر، ويتخلّص بالخروج، أو يختار تركَ الدخول والوقوعِ فيها[1] لئلّا يحتاج إلى التخلّص والعلاج.

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً[2] مع بقاء ما يتوقّف عليه على وجوبه، ووضوح سقوط الوجوب[3] مع امتناع المقدّمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار، والعقلُ قد استقلّ بأنّ الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً؟

قلت: أوّلاً: إنّما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقلّ المحذورين، وقد عرفت لزومَه بحكمه؛ فإنّه مع لزوم الإتيان بالمقدّمة عقلاً لا بأس في بقاء[4] ذي المقدّمة على وجوبه، فإنّه حينئذٍ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدّمة ممتنعة.

وثانياً: لو سلّم فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب، لا لزوم إتيانه عقلاً ـ خروجاً عن عهدة ما تنجّز عليه سابقاً ـ؛ ضرورة أنّه لو لم يأتِ به لوقع في المحذور الأشدّ ونقضِ الغرض الأهمّ؛ حيث إنّه الآن كما

---

(١) أثبتنا المصحّح في «ن»، وفي سائر الطبعات: فيها.

(٢) الأولى أن يقال: «ومستحقاً عليه العقاب عقلاً»؛ لأنّ العقل يحكم باستحقاق العقاب، وأما العقوبة الفعليّة التكوينيّة فهي فعل الشارع دون العقل. (منتهى الدراية ٣: ١٧٠).

(٣) أثبتنا المصحّح في «ن»، وفي بعض الطبعات: لسقوط الوجوب.

(٤) الأولى: ... لا بأس ببقاء. (منتهى الدراية ٣: ١٧٢).

كان عليه من الملاك والمحبوبيّة بلا حدوث قصورٍ أو طروء فتورٍ فيه أصلاً، وإنّما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزامُ العقل به لذلك إرشاداً كافٍ لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً، فتدبّر جيّداً.

٤ ـ مختار الفصول وما يرد عليه

وقد ظهر ممّا حقّقناه فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه، نظراً إلى النهي السابق[1].

مع ما فيه من لزوم اتّصاف فعلٍ واحدٍ بعنوانٍ واحدٍ بالوجوب والحرمة.

ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده ـ كما في الفصول[2] ـ مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما، وإنّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتّحاد زمانهما. وهذا أوضح من أن يخفى. كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعةً للأمر اللاحق فعلاً، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوانٍ واحد، وهذا ممّا لا يرضى به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالامتناع.

كما لا يُجدي في رفع هذه الغائلة كونُ النهي مطلقاً وعلى كلّ حالٍ، وكونُ الأمر مشروطاً بالدخول؛ ضرورةَ منافاة حرمة شيءٍ كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال.

الإيراد على مختار أبي هاشم والمحقّق القمّي

وأمّا القول بكونه مأموراً به و منهيّاً عنه[3] ففيه ـ مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع في ما إذا كان بعنوانين، فضلاً عمّا إذا كان بعنوانٍ واحد، كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلّص وكان بغير إذن المالك،

---

(١) الفصول: ١٣٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) القوانين ١: ١٥٣.

وليس التخلّص إلّا منتزعاً عن ترك الحرام المسبّب عن الخروج*، لا عنواناً له ـ: أنّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا يكون بمحالٍ ـ لتعدّد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضادّ ـ كان محالاً لأجل كونه طلبَ المحال، حيث لا مندوحة هنا؛ وذلك لضرورة عدم صحّة تعلّق الطلب والبعث حقيقةً بما هو واجب أو ممتنع[1]، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار.

وما قيل: «إنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» إنّما هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير اختياريّة بقضيّة: أنّ الشيء ما لم يجب لم يُوجد.

استدلال المحقّق القمّي والإيراد عليه

فانقدح بذلك فساد الاستدلال[2] لهذا القول بأنّ الأمر بالتخلّص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلاً؛ لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين؛ إذ منشأ الاستحالة

(*) قد عرفت ـ ممّا علّقت على الهامش ـ: أنّ ترك الحرام غير مسبّب عن الخروج حقيقةً، وإنّما المسبّب عنه إنّما هو الملازم له، وهو الكون في خارج الدار. نعم، يكون مسبّباً عنه مسامحة وعَرَضاً.

وقد انقدح بذلك: أنّه لا دليل في البين إلّا على حرمة الغصب المقتضي لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب أنّه أقلّ المحذورين، وأنّه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذٍ يجب إعماله أيضاً ـ بناءً على القول بجواز الاجتماع ـ، كإعمال[1] النهي عن الغصب ليكون الخروج مأموراً به و منهياً عنه، فافهم. (منه ﷺ).

(١) في «ر» زيادة: أو ترك كذلك.

(٢) هذا الاستدلال ذُكر في القوانين ١: ١٥٣ ـ ١٥٤ باختلاف يسير.

---

١) في بعض الطبعات: كاحتمال.

إمّا لزوم اجتماع الضدّين، وهو غير لازم مع تعدّد الجهة، وإمّا لزوم التكليف بما لا يطاق، وهو ليس بمحال إذا كان مسبّباً عن سوء الاختيار.

وذلك لما عرفت من ثبوت الموجِب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأنّ اجتماع الضدّين لازمٌ ولو مع تعدّد الجهة، مع عدم تعدّدها هاهنا، والتكليف بما لا يطاق محالٌ على كلّ حالٍ. نعم، لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

نتيجة الأقوال في المسألة

ثمّ لا يخفى: أنّه لا إشكال في صحّة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع.

وأمّا على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار[1] إلى الغصب لا بسوء الاختيار، أو معه[2] ولكنّها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت.

أمّا مع السعة فالصحّة وعدمها مبنيّان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ واقتضائه؛ فإنّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها

---

(١) من قوله: «مع الاضطرار» إلى قوله: «أمّا مع السعة» أدرج في هامش «ق» بعنوان «نسخة بدل» وأثبت بدلاً عنه ـ في المتن ـ ما يلي: فكذلك لو غلب ملاك الأمر على ملاك النهي مع ضيق الوقت، أو اضطرّ إلى الغصب لا بسوء الاختيار، أو بسوء الاختيار مع وقوعها في حال الخروج مطلقاً، ولو على القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه؛ فإنّ هذا لولا عروض وجه الصلاتيّ عليه؛ إذ الفرض غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي وإن لم يكن الخروج مأموراً به، فضلاً عمّا لو قيل به. أما الصلاة فيها في سعة الوقت وعدم الاضطرار إلى الغصب فالصحّة وعدمها....

(٢) في «ر»: لا بسوء الاختيار مطلقاً، أو بسوء الاختيار ولكنّها....

غالبةً على ما فيها من المفسدة إلّا أنّه لا شبهة في أنّ الصلاة في غيرها تُضادّها، بناءً على أنّه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى مع كونها أهمّ منها؛ لخلوّها عن[1] المنقصة الناشئة من قِبَل اتّحادها مع الغصب.

لكنّه عرفت[2] عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحةٌ[3] وإن لم تكن مأموراً بها.

التنبيه الثاني: صغرويّة المقام لكبرى التزاحم أو التعارض

الأمر الثاني: قد مرّ ـ في بعض المقدّمات[4] ـ: أنّه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع تعارُضَ الدليلين بما هما دليلان حاكيان، كي يقدّم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً، بل إنّما هو من باب تزاحم المؤثّرين والمقتضيين، فيقدّم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه.

هذا في ما إذا أحرز الغالب منهما، وإلّا كان بين الخطابين تعارضٌ، فيقدّم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً، وبطريق «الإنّ» يُحرز به أنّ مدلوله أقوى مقتضياً.

---

(١) أثبتناها من «ر»، وفي غيرها: من.

(٢) في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.

(٣) في «ر»: فالصلاة في سعة الوقت صحيحة. وفي منتهى الدراية ٣: ١٩٢: ليست هذه الكلمة (اختياراً) في جملة من النسخ، والظاهر عدم الحاجة إليها؛ إذ بعد فرض تمامية ملاك الأمر وغلبته على مناط النهي لا وجه لبطلان الصلاة في المغصوب في سعة الوقت إلّا النهي الغيري، ولا فرق في هذا النهي ـ الملازم للأمر ـ بين الاختيار والاضطرار بعد فرض سعة الوقت وإمكان الاتيان بالصلاة في غير المغصوب.

(٤) في الأمر الثامن والتاسع من مقدّمات هذا الفصل.

هذا لو كان كلٌّ من الخطابين متكفّلاً لحكم[١] فعلي، وإلّا فلابدّ من الأخذ بالمتكفّل لذلك منهما لو كان، وإلّا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العمليّة.

ترجيح أحد الدليلين لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن المطلوبية رأساً

ثمّ لا يخفى: أنّ ترجيح أحد الدليلين وتخصيصَ الآخر به في المسألة لا يوجب خروجَ مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً[٢]، كما هو قضيّة التقييد والتخصيص في غيرها ممّا لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين، بل قضيّته ليس إلّا خروجه في ما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليّاً؛ وذلك لثبوت المقتضي في كلّ واحد من الحكمين فيها. فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثّراً لها[٣] ـ لاضطرارٍ أو جهلٍ أو نسيانٍ ـ كان المقتضي لصحّة الصلاة مؤثّراً لها فعلاً. كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحدٌ من الدليلين دالّاً على الفعليّة أصلاً.

دفع الإشكال عن صحّة الصلاة في موارد العذر

فانقدح بذلك فساد الإشكال في صحّة الصلاة ـ في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما ـ في ما إذا قُدّم خطاب «لا تغصب»، كما هو الحال في ما إذا كان الخطابان من أوّل الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً؛ وذلك لثبوت المقتضي في هذاالباب، كما إذا لم يقع بينهما تعارضٌ ولم يكونا متكفّلين للحكم الفعلي.

---

(١) الأنسب: «بحكم»، وكذا الأمر في الموردين التاليين.

(٢) ردٌّ على مطارح الأنظار ١: ٧٠١؛ إذ قال: إنّ ملاحظة الترجيح في الدلالة يوجب المصير إلى أنّ مورد الاجتماع خارج عن المطلوب.

(٣) الأولى إبدال «لها» بـ«فيها» هنا، وكذا في قوله: «مؤثّراً لها فعلاً». راجع منتهى الدراية ٣: ١٩٩.

فيكون وزانُ التخصيص في مورد الاجتماع وزانَ التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيرِه فعلاً المختصِّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانعٌ، المقتضي لصحّة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه في ما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له[1] أو عن فعليّته، كما مرّ تفصيله[2].

وجوه ترجيح النهي على الأمر وبيان ما يرد عليها:

وكيف كان، فلابدّ في ترجيح أحد الحكمين من مرجّح. وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً:

١ ـ النهي أقوى دلالة من الأمر

منها: أنّه أقوى دلالة؛ لاستلزامه انتفاءَ جميع الأفراد، بخلاف الأمر.

وقد أورد عليه[3] بأنّ ذلك فيه من جهة إطلاق متعلّقه بقرينة الحكمة، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأيّ فردٍ كان.

وقد أورد عليه[4] بأنّه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدّمات الحكمة وغيرَ مستند إلى دلالته عليه بالالتزام لكان استعمال مثل «لا تغصب» في بعض أفراد الغصب حقيقةً، وهذا واضح الفساد. فتكون دلالته على العموم من جهة أنّ وقوع الطبيعة في حيّز النفي أو النهي يقتضي عقلاً سريانَ الحكم إلى جميع الأفراد؛ ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلّا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه.

قلت: دلالتها على العموم والاستيعاب ـ ظاهراً ـ ممّا لا يُنكر، لكنّه من

---

(١) الأولى تبديل «له» بـ«فيه»؛ لتعلّق «له» بـ«تأثير». (منتهى الدراية ٣: ٢٠٢).

(٢) في عاشر الأمور من مقدّمة الفصل.

(٣) في القوانين ١: ١٣٨، في مبحث دلالة النهي على التكرار.

(٤) لم نظفر بالمورد.

الواضح أنّ العموم المستفاد منها كذلك إنّما هو بحسب ما يراد من متعلّقها، فيختلف سعةً وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الأفراد إلّا إذا أريد منه الطبيعة مطلقةً وبلا قيدٍ. ولايكاد يستظهر ذلك ـ مع عدم دلالته عليه[1] بالخصوص ـ إلّا بالإطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها ـ بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان ـ لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلّق؛ إذ الفرض عدم الدلالة على أنّه المقيّد أو المطلق.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ في دلالتها على الاستيعاب كفايةً ودلالةً على أنّ المراد من المتعلّق هو المطلق، كما ربما يدّعى ذلك في مثل: «كلّ رجل»، وأنّ مثل لفظة «كلّ» تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجةٍ إلى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه ـ من الطبيعة المهملة ولا بشرط ـ في دلالته على الاستيعاب، وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً لو أريد منه خاصٌّ بالقرينة، لا فيه؛ لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، ولا فيه إذا كان بنحو تعدّد الدالّ والمدلول؛ لعدم استعماله إلّا في ما وضع له، والخصوصيّةُ مستفادة من دالٍّ آخر، فتدبّر.

٢ ـ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة

ومنها: أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وقد أورد عليه ـ في القوانين[2] ـ بأنّه مطلقاً ممنوع؛ لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن.

---

(١) الظاهر أنّ أصل العبارة: عدم دلالةٍ عليه. (حقائق الأصول ١: ٤١٢).

(٢) القوانين ١: ١٥٣.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ الواجب ـ ولو كان معيّناً ـ ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

ولكن يرد عليه: أنّ الأولويّة مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها.

ولو سلّم فهو أجنبيّ عن المقام*؛ فإنّه في ما إذا دار بين الواجب والحرام.

ولو سلّم فإنّما يُجدي في ما لو حصل به القطع.

ولو سلّم أنّه يُجدي ولو لم يحصل فإنّما يُجدي[1] في ما لا يكون هناك مجالٌ لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيّين، لا في ما تجري، كما في محلّ الاجتماع؛ لأصالة البراءة عن حرمته، فيحكم بصحّته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشكّ في الأجزاء والشرائط، فإنّه لا مانع عقلاً إلّا فعليّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً[2].

نعم، لو قيل** بأنّ المفسدة الواقعيّة الغالبة مؤثّرةٌ في المبغوضيّة ولو لم

(*) فإنّ الترجيح به إنّما يناسب ترجيح المكلّف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه، لا المقام، وهو مقام جعل الأحكام؛ فإنّ المرجّح هناك ليس إلّا حسنها أو قبحها العقليّان، لا موافقة الأغراض ومخالفتها، كما لا يخفى، تأمّل تعرف. (منه ﷺ).

(١) في «ق» و«ش»: يجري.

(٢) في «ق»: المرفوعة عقلاً ونقلاً بأصالة البراءة عنها.

(**) كما هو غير بعيد كلّه، بتقريب: أنّ إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتيّة كافٍ في تأثيرها بما لها من المرتبة، ولا يتوقّف تأثيرها كذلك على إحرازها برتبتها. ←

تكن الغلبة بمحرزة فأصالة البراءة غير جارية[1]، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب ـ لو كان عبادةً ـ محكّمةً ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط؛ لعدم تأتّي قصدِ القربة مع الشكّ في المبغوضيّة، فتأمّل.

٣ ـ الاستقراء

ومنها: الاستقراء، فإنّه يقتضي ترجيحَ جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيّام الاستظهار، وعدمِ جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

وفيه: أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يُفِد القطع.

ولو سلّم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

ولو سلّم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيّام، ولا عدمُ جواز الوضوء منها مربوطاً بالمقام؛ لأنّ حرمة الصلاة فيها إنّما تكون لقاعدة الإمكان

ـــ ولذا كان العلم بمجرّد حرمة شيء موجباً لتنجّز حرمته على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها، ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدّتها، كما لا يخفى. هذا.

لكنّه إنّما يكون إذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يزاحمها ويمنع عن تأثيرها المبغوضيّة. وأمّا معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنّه ذو مصلحة أو مفسدة ممّا لا يستقلّ العقل بحسنه أو قبحه، وحينئذٍ يمكن أن يقال بصحّته عبادةً لو أتى به بداعي الأمر المتعلّق بما يصدق عليه من الطبيعة، بناءً على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قُربيّاً في العبادة، وامتثالاً للأمر بالطبيعة، وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً. كيف؟ ويمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً، بل إنّما يكون كذلك في ما إذا أتي بها على نحوٍ قربيّ.

نعم، المعتبر في صحّته عبادةً إنّما هو أن لا يقع منه مبغوضاً عليه، كما لا يخفى. وقولنا: «فتأمّل» إشارة إلى ذلك. (منه ﷺ).

(١) في «ق»، «ر» و«ش»: غير مجدية.

والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه ومنها حرمة الصلاة عليها، لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدّعى.

هذا لو قيل بحرمتها الذاتيّة في أيّام الحيض، وإلّا فهو خارج عن محلّ الكلام.

ومن هنا انقدح أنّه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين؛ فإنّ حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعيّاً، ولا تشريعَ في ما لو توضّأ منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غُلّب جانبها. فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، ـ بل إراقتهما، كما في النصّ[1] ـ ليس إلّا من باب التعبّد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب؛ للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاة المتوضّئ من[2] الإناء[3] الثانية: إمّا بملاقاتها، أو بملاقاة الأولى وعدم استعمال مطهّر[4] بعدَه ولو طهّر بالثانية مواضع الملاقاة بالأولى.

نعم، لو طهُرت ـ على تقدير نجاستها ـ بمجرّد ملاقاتها ـ بلا حاجةٍ إلى التعدّد أو انفصال[5] الغسالة ـ لا يعلم[6] تفصيلاً بنجاستها وإن علم بنجاستها حين ملاقاة الأولى أو الثانية إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها، بل كانت قاعدة الطهارة محكّمةً.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) متعلّق بـ«ملاقاة» والأولى أن يقال: «للإناء الثانية». (منتهى الدراية ٣: ٢٢٦).

(٣) في «ر»: الآنية.

(٤) الصواب أن يقال: «وعدم العلم باستعمال مطهّر» لا نفي استعماله واقعاً؛ لاحتماله مع كون ماء الأولى نجساً واقعاً. (منتهى الدراية ٣: ٢٢٦). ويؤيّد ذلك كلامه في حاشيته على الفرائد: ٣٥٤؛ حيث قال: وعدم استعمال مطهّرٍ يقينيٍّ بعده.

(٥) في بعض الطبعات: وانفصال.

(٦) الأنسب: لم يعلم.

التنبيه الثالث: لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد الجهات

الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد العنوانات والجهات، في أنّه لو كان تعدّد الجهة والعنوان كافياً ـ مع وحدة المعنون وجوداً ـ في جواز الاجتماع كان تعدّد الإضافات مجدياً؛ ضرورة أنّه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً.

فيكون مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» من باب الاجتماع، كـ«صلّ» و«لا تغصب»، لا من باب التعارض، إلّا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضٍ، كما هو الحال أيضاً في تعدّد العنوانين.

فما يُتراءى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» معاملةَ تعارُضِ العموم من وجه إنّما يكون بناءً على الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

فصلٌ
في أنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا ؟

تقديم أمور:

وليقدّم أمور:

١ ـ الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع

الأوّل: أنّه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة، وأنّه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما بما هو جهة البحث في الأخرى، وأنّ البحث في هذه المسألة في دلالة النهي ـ بوجهٍ يأتي تفصيله ـ على الفساد، بخلاف تلك المسألة، فإنّ البحث فيها في أنّ تعدّد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا ؟

٢ ـ الوجه في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ

الثاني: أنّه لا يخفى أنّ عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنّما هو لأجل أنّه في الأقوال قولٌ بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها[1].

ولا ينافي ذلك أنّ الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنّما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولةً بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفيةً بينهما[2]؛ لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمّل جيّداً.

---

(١) لم نعثر على القائل به.

(٢) هذا هو البيان الوارد في مطارح الأنظار ١: ٧٢٨ للردّ على إدراج المسألة في مباحث الألفاظ.

٣ـ شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري

الثالث: ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي إلّا أنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان[١]. واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعمّ الغيري إذا كان أصلياً. وأمّا إذا كان تبعيّاً فهو وإن كان خارجاً عن محلّ البحث ـ لما عرفت أنّه في دلالة النهي، والتبعي منه من مقولة المعنى ـ إلّا أنّه داخلٌ في ما هو ملاكه؛ فإنّ دلالته على الفساد ـ على القول به في ما لم يكن للإرشاد إليه ـ إنّما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دَخْلٍ لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توّهمه القمّي قدس سره[٢].

ويؤيّد ذلك أنّه جُعِل ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه فسادُه إذا كان عبادةً، فتدبّر جيّداً.

٤ ـ المراد من العبادة في محلّ النزاع

الرابع: ما يتعلّق به النهي إمّا أن يكون عبادةً أو غيرَها. والمراد بالعبادة هنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادةً له تعالى موجباً بذاته للتقرّب من حضرته ـ لولا حرمته ـ، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عباديّاً، لا يكاد يسقط إلّا إذا أتي به بنحوٍ قُربيّ، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيّام العادة[٣].

---

(١) ردٌّ على تخصيص الشيخ الأعظم الأنصاري عنوان البحث بالنهي التحريمي. راجع مطارح الأنظار ١: ٧٢٨.

(٢) راجع القوانين ١: ١٠٢ ذيل المقدّمة السادسة.

(٣) الأولى تبديل «العادة» بـ«الحيض»؛ لعدم اختصاص الحيض بأيّام العادة. (منتهى الدراية ٣: ٢٤٤).

لا ما أمر به لأجل التعبّد به[١]، ولا ما يتوقّف صحّته على النيّة[٢]، ولا ما لا يُعلم انحصار المصلحة فيه في شيءٍ[٣] ـ كما عُرّفت بكلٍّ منها العبادةُ ـ؛ ضرورة أنّها بواحدٍ منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي.

مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره، كما يظهر من مراجعة المطوّلات[٤]. وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محلّه؛ لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحدٍّ ولا برسمٍ، بل من قبيل شرح الإسم، كما نبّهنا عليه غير مرّة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

٥ ـ تحرير محلّ النزاع

الخامس: أنّه لا يدخل في عنوان النزاع إلّا ما كان قابلاً للاتّصاف بالصحّة والفساد، بأن يكون تارةً تامّاً يترتّب عليه ما يُترقّب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك؛ لاختلال بعض ما يعتبر في ترتّبه.

أمّا ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه ـ كبعض أسباب الضمان ـ فلا يدخل في عنوان النزاع؛ لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أو لا.

فالمراد بـ«الشيء» في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدّم، والمعاملة بالمعنى الأعمّ، ممّا يتّصف بالصحّة والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم.

---

(١) وهذا ما جعله هو الأجود في مطارح الأنظار ١: ٧٢٩.

(٢) وهو مختار المحقّق القمّي في القوانين ١: ١٥٤.

(٣) تعريف آخر عن المحقّق القمّي، راجع المصدر السابق.

(٤) يراجع الفصول: ١٣٩ ـ ١٤٠، ومطارح الأنظار ١: ٧٢٨ ـ ٧٣٠.

٦ـ اختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار

السادس: إنّ الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الآثار والأنظار، فربما يكون شيءٌ واحد صحيحاً بحسب أثرٍ أو نظرٍ، وفاسداً بحسب آخر.

ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ الصحّة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو «التماميّة»، وإنّما الاختلاف في ما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها[1] تتّصف بالتماميّة وعدمها.

وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلّم في صحّة العبادة[2] إنّما يكون لأجل الاختلاف في ما هو المهمّ لكلٍّ منهما من الأثر، بعد الاتّفاق ظاهراً على أنّها بمعنى التماميّة، كما هي معناها لغةً وعرفاً.

فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدمُ الوجوب فَسَّر صحّة العبادة بسقوطها. وكان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال ـالموجب عقلاً لاستحقاق المثوبةـ فَسَّرها بما يوافق الأمر تارةً، وبما يوافق الشريعة أخرى.

وحيث إنّ الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الأوّلي والثانوي والظاهري، والأنظار تختلف في أنّ الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان كان الإتيان بعبادةٍ موافقةً لأمرٍ، ومخالفةً لآخر، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظرٍ، وغيرَ مسقطٍ لهما بنظرٍ آخر.

فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحةً عند المتكلّم والفقيه بناءً

---

(١) الأولى تبديل «عليها» بـ«إليها». (منتهى الدراية ٣: ٢٥١).

(٢) هذا تعريض بمن نسب الاختلاف إلى الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحّة، كالمحقّق القمّي في القوانين ١: ١٥٧.

على أنّ «الأمر» في تفسير الصحّة بموافقة الأمر يعمّ الظاهري[١] مع اقتضائه للإجزاء، وعدمُ اتّصافها بها[٢] عند الفقيه بموافقته[٣] بناءً على عدم الإجزاء. وكونُه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلّم[٤] بناءً على كون الأمر في تفسيرها خصوصَ الواقعي[٥].

هل الصحّة والفساد من الأمور المجعولة أو العقليّة أو الاعتباريّة؟

تنبيه:

وهو أنّه لا شبهة في أنّ الصحّة والفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريّان ينتزعان من مطابقة المأتيّ به مع المأمور به وعدمها.

وأمّا الصحّة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلاً؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزماً.

---

(١) في «ر» و«ش»: يعمّ الظاهري.

(٢) لا يخفى عدم صحة تركيبه النحوي، والأولى أن يقول: وغير متصفة بها (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٢٢٥).

(٣) لا يخفى استدراكها (بموافقته) والاستغناء عنها. (منتهى الدراية ٣: ٢٥٦).

(٤) في «ق» و«ش»: وعند المتكلم.

(٥) حقّ العبارة أن تكون هكذا: فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناءً على أن «الأمر» في تفسير الصحة بـ«موافقة الأمر» أعم من الظاهري مع اقتضائه للإجزاء، ولا تكون صحيحة عند الفقيه بناءً على عدم الإجزاء في الأمر الظاهري، وكذا عند المتكلم بناءً على إرادته خصوص الأمر الواقعي، إلّا إذا انكشف وجود الأمر الواقعي في مورده. (منتهى الدراية ٣: ٢٥٦ ـ ٢٥٧).

فالصحّة بهذا المعنى فيه وإن كان ليس بحكمٍ وضعيٍّ مجعولٍ بنفسه أو بتبع تكليفٍ إلّا أنّه ليس[١] بأمرٍ اعتباريٍّ يُنتزع ـ كما تُوهّم[٢] ـ، بل ممّا يستقلّ به العقل، كما يستقلّ باستحقاق المثوبة به.

وفي غيره فالسقوط ربما يكون مجعولاً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنّةً على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتها ـ كما عرفت في مسألة الإجزاء[٣] ـ، كما ربما يحكم بثبوتها، فيكون الصحّة والفساد فيه حكمين مجعولين، لا وصفين انتزاعيّين.

نعم، الصحّة والفساد في الموارد الخاصّة لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنّما هي تتّصف بهما بمجرّد الانطباق على ما هو المأمور به[٤].

هذا في العبادات.

وأمّا الصحّة في المعاملات فهي تكون مجعولة؛ حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاءً؛ ضرورة أنّه لولا جعله[٥] لما كان يترتّب عليه؛ لأصالة الفساد.

نعم، صحّة كلّ معاملة شخصيّةٍ وفسادُها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما

---

(١) الأولى: «وإن كانت ليست بحكم وضعي... إلّا أنّها ليست»؛ لرجوع الضمائر إلى الصحّة. راجع منتهى الدراية ٣: ٢٦٠.

(٢) في مطارح الأنظار ١: ٧٣٧.

(٣) في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي؛ قوله: وإن لم يكن وافياً، وقد أمكن تدارك الباقي... راجع الصفحة: ١٢٣.

(٤) حقّ العبارة أن تكون هكذا: بمجرّد انطباق المأمور به عليها. (منتهى الدراية ٣: ٢٦٢).

(٥) من قوله في الصفحة: ٢١٧: العاشر: «أنّه لا إشكال في سقوط الأمر...». إلى هنا سقط من الأصل.

هو المجعول سبباً وعدمه[١]، كما هو الحال في التكليفيّة من الأحكام؛ ضرورة أنّ اتّصاف المأتيّ به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلّا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام[٢].

٧ ـ لا أصل في المسألة

السابع: لا يخفى أنّه لا أصل في المسألة يعوّل عليه لو شكّ في دلالة النهي على الفساد. نعم، كان الأصل في المسألة الفرعيّة الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحّة في المعاملة.

وأمّا العبادة فكذلك؛ لعدم الأمر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى[٣].

---

(١) الأولى أن يقال: ليس إلّا بانطباق ما هو المجعول سبباً أو عدم انطباقه عليها. راجع منتهى الدراية ٣: ٢٦٤.

(٢) الأولى ـ كما عرفت ـ أن يقال: لانطباق ما هو الواجب أو الحرام عليه. (المصدر السابق: ٣٦٣).

(٣) هذه العبارة وردت في «ق» في الهامش، وكُتب آخرها: «نسخة بدل». وأدرج في المتن بدلها ما يلي: وأما العبادة فكذلك لو كان الشك في أصل ثبوت الأمر أو في صحّة المأتيّ به وفساده لأجل الشك في انطباقه مع ما هو المأمور به حين إتيانه، وإلّا فأصالة الصحة بعد فراغه متّبعة. وأمّا لو كان الشك لأجل دوران الواجب بين الأقل والأكثر ففضية الأصل بحكم العقل وإن كانت هو الاشتغال ـ على ما حقّقناه في محلّه ـ إلّا أنّ النقل ـ مثل حديث الرفع ـ يقتضي صحة الأقل والبراءة عن الأكثر، فتدبّر جيّداً.

وقال في حقائق الأصول ١: ٤٣٢: ثمّ إنّ في بعض النسخ بدل قوله: «وأما العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها» قوله: «وأما العبادة فكذلك لو كان الشك في أصل ثبوت الأمر...» وقد ضرب عليها في بعض النسخ. ولعلّ الوجه فيه أنّ الصور المذكورة فيها كلّها مشتركة في كون الشك في الصحة من جهة الشك في المشروعية، وهو خارج عن محل الكلام؛ لأنّ الكلام في الشك في اقتضاء النهي، فلاحظ.

٨ ـ أقسام متعلّق النهي في العبادات وأحكامها

الثامن: إنّ متعلّق النهي: إمّا أن يكون نفسَ العبادة، أو جزأَها، أو شرطَها الخارج عنها، أو وصفَها الملازم لها، كالجهر والإخفات للقراءة*، أو وصفَها غيرَ الملازم، كالغصبيّة لأكوان الصلاة المنفكّة عنها.

لا ريب في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلّا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهي عنه، إلّا أن يستلزم محذوراً آخر.

وأمّا القسم الثالث فلا تكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلّا في ما كان عبادةً، كي تكون حرمته موجبة لفساده المستلزِم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجباً لفساده، كما إذا كان عبادةً.

وأمّا القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوقٌ للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة ـ مثلاً ـ مساوقاً للنهي عنها؛ لاستحالة كون القراءة التي يُجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً ـ كما في القسم الخامس ـ؛ فإنّ النهي عنه لا يسري إلى الموصوف إلّا في ما إذا اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع. وأمّا بناءً على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة.

(*) فإنّ كلّ واحد منهما لايكاد ينفكّ عن القراءة، وإن كانت هي تنفكّ عن أحدهما، فالنهي عن أيّهما يكون مساوقاً للنهي عنها، كما لايخفى. (منه ﷺ).

هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارةٍ أخرى: كان النهي عنها بالعرَض.

وإن كان النهي عنها[1] على نحو الحقيقة والوصف بحاله ـ وإن كان بواسطة أحدها إلّا أنّه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض ـ كان حالُه حالَ النهي في القسم الأوّل، فلا تغفل.

وممّا ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حِدَة بمهمّ. كما أنّ تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها ـ التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل[2] ـ كذلك.

[تحقيق المسألة في مقامين]

إنّما المهمّ بيان ما هو الحقّ في المسألة، ولابدّ في تحقيقه ـ على نحوٍ يظهر الحال في الأقوال ـ من بسط المقال في مقامين:

الأوّل: في العبادات

النهي في العبادة يقتضي الفساد

فنقول ـ وعلى الله الاتّكال ـ: إنّ النهي المتعلّق بالعبادة بنفسها ولو كانت

---

(١) في الأصل و«ن» و«ر» كما أثبتناه وفي «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: عنه. وقال في منتهى الدراية ٣: ٢٧٤: ضمير «عنه» راجع إلى العبادة، والصواب تأنيث الضمير.

(٢) قاله في مطارح الأنظار ١: ٧٤٩.

جزء عبادة بما هو عبادة ـ كما عرفت[١] ـ مقتضٍ لفسادها؛ لدلالته على حرمتها ذاتاً، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحّة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة؛ فإنّه مترتّب على إتيانها بقصد القربة، وكانت ممّا يصلح لأن يتقرّب به[٢]، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ولا يتأتّى[٣] قصدُها من الملتفِت إلى حرمتها، كما لا يخفى.

الإشكال في الاقتضاء

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالّاً على الحرمة الذاتيّة، ولا يكاد يتّصف بها العبادة؛ لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدمِ القدرة عليها مع قصد القربة بها إلّا تشريعاً، ومعه تكون محرّمة بالحرمة التشريعيّة لا محالة، ومعه لا تتّصف بحرمة أخرى؛ لامتناع اجتماع المثلين كالضدّين.

الجواب الأول عن الإشكال

فإنّه يقال: لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادةً ـ لو كان مأموراً به ـ بالحرمة الذاتيّة، مثلاً: صوم العيدين كان عبادةً منهيّاً عنها، بمعنى أنّه لو أمر به كان عبادةً لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتي به بقصد القربة، كصوم سائر الأيّام.

هذا في ما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً، كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلاً عبادةً، مثلاً: إذا نُهي الجنبُ أو الحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادةً محرّمةً ذاتاً حينئذٍ؛ لما فيه من المفسدة والمبغوضيّة في هذا الحال.

---

(١) في أوائل الأمر الثامن من هذا الفصل، قوله: وكذا القسم الثاني، بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة. راجع الصفحة: ٢٥٦.

(٢) كذا في الأصل و«ن». وفي سائر الطبعات: بها.

(٣) أثبتناها من «ر» ومنتهى الدراية. وفي غيرهما: ويتأتّى.

الجواب الثاني

مع أنّه لا ضير في اتّصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعيّة، بناءً على أنّ الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متّصفاً بالحرمة، بل إنّما يكون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التّجرّي والانقياد، فافهم، هذا.

الجواب الثالث

مع أنّه لو لم يكن النهي فيها دالّاً على الحرمة لكان دالّاً على الفساد؛ لدلالته على الحرمة التشريعيّة، فإنّه لا أقلّ من دلالته على أنّها ليست بمأمورٍ بها وإن عمّها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه.

نعم، لو لم يكن النهي عنها إلّا عَرَضاً، كما إذا نهي عنها في ما كانت ضدّاً لواجبٍ ـ مثلاً ـ لا يكون مقتضياً للفساد، بناءً[1] على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ إلّا كذلك ـ أي عَرَضاً ـ، فيخصَّص به أو يقيَّد[2].

المقام الثاني: في المعاملات

النهي في المعاملة لايقتضي الفساد

ونخبة القول: أنّ النهي الدالّ على حرمتها لا يقتضي الفساد؛ لعدم الملازمة فيها ـ لغةً ولا عرفاً ـ بين حرمتها وفسادها أصلاً: كانت الحرمة متعلّقةً بنفس

---

(١) ظاهره ـ بمقتضى الأقربيّة ـ كونه علّة لعدم اقتضاء النهي العرضي للفساد، لكنّه غير سديد؛ إذ لا علّيّة في النهي العرضي ـ الذي يقتضيه الأمر بالشيء ـ لعدم الفساد، بل علّة عدم الفساد عدم الملازمة بين النهي العرضي وبين الفساد، فقوله: «بناءً على عدم الاقتضاء» علّة لكون النهي عن ضدّ الواجب نهياً عرضياً. فحقّ العبارة أن تكون هكذا: «في ما كانت ضدّاً لواجب مثلاً ـ بناءً على عدم الاقتضاء للأمر بالشيء للنهي عن الضد إلّا كذلك، أي عرضاً ـ لا يكون مقتضياً للفساد». (منتهى الدراية ٣: ٢٨٤) وراجع حقائق الأصول ١: ٤٣٨.

(٢) الظاهر أنّ هذا (فيخصَّص به أو يُقيَّد) في أصل العبارة واقع قبل قوله: نعم لو لم.... (حقائق الأصول ١: ٤٣٩).

المعاملة بما هي فعلٌ بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعلٌ بالتسبيب، أو بالتسبّب بها إليه وإن لم يكن السبب ولا المسبَّب ـ بما هو فعل من الأفعال ـ بحرام.

وإنّما يقتضي الفساد في ما إذا كان دالّاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحّتها، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثمن في بيع أو بيع شيءٍ.

نعم، لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها، كما أنّ الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحّتها من دون دلالته على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى. لكنّه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعمّ المقابل للعبادات.

فالمعوّل هو ملاحظة القرائن[1] في خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيّة صيغة النهي من الحرمة، وقد عرفت أنّها غير مستتبعة للفساد لا لغةً ولا عرفاً.

تـوهّم دلالـة الروايـات عـلى الاقـتضاء

نعم، ربما يتوهّم[2] استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه:

منها: ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام: سألته عن مملوكٍ تزوَّجَ بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازه وإن شاء

---

(١) هذا ينافي قوله: «نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها» فكيف يجعله متفرعاً عليه؟ إذ مع الظهور لا حاجة إلى القرينة ليكون عند عدم القرينة محكوماً بالتحريم فقط، إلّا أن يكون مراده الاحتياج إلى القرينة في المعاملات بالمعنى الأعم، لكن ينافيه ذيل العبارة والتمسك لاستتباع الفساد شرعاً بأخبار نكاح العبد. (نهاية النهاية ١: ٢٥٣)، وراجع منتهى الدراية ٣: ٢٨٩.

(٢) كما في الفصول: ١٤٤.

فرّق بينهما». قلت: ـأصلحك الله تعالى ـ إنّ الحَكَم بن عُتَيبَة[١] وإبراهيمَ النَّخعي وأصحابَهما يقولون: «إنّ أصل النكاح فاسدٌ ولا يحلّ[٢] إجازة السيّد له». فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعصِ الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجاز[٣] فهو له جائز»[٤]؛ حيث دلّ بظاهره على[٥] أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

الجواب عن التوهّم

ولا يخفى: أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيّة هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يُمضه الله ولم يُشرّعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى. ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أُطلق عليه بمجرّد عدم إذن السيّد فيه أنّه معصية[٦]*.

---

(١) في الأصل و«ن» و«ر»: حكم بن عتبة. وفي حقائق الأصول ومنتهى الدراية: الحكم بن عيينة. وفي مصادر الحديث وبعض طبعات الكتاب مثل ما أثبتناه.

(٢) في الكافي: ولا تحلّ، وفي الفقيه: فلا تحلّ.

(٣) في المصدرين: أجازه.

(٤) الكافي ٥: ٤٧٨، الفقيه ٣: ٥٤١.

(٥) أثبتنا «على» من «ر»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية.

(٦) ذكر هذا الجواب في الفوائد الحائرية: ١٧٦، والقوانين ١: ١٦٢.

(*) وجه ذلك: أنّ العبوديّة تقتضي عدم صدور فعلٍ عن[١] العبد إلّا عن أمر سيّده وإذنه؛ حيث إنّه كَلٌّ عليه لا يقدر على شيء، فإذا استقلّ بأمرٍ كان عاصياً؛ حيث أتى بما ينافيه مقامُ عبوديّته، لا سيّما مثل التزوّج الذي كان خطيراً. وأمّا وجه أنّه لم يعص الله فيه فلأجل كون التزوّج بالنسبة إليه أيضاً كان مشروعاً ماضياً، غايته أنّه يعتبر ←

---

١) في «ن» وبعض الطبعات: عدم صدور العبد. وأثبتنا الجملة كما وردت في «ر» ومنتهى الدراية.

وبالجملة لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً في ما تُوهّم.

وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمّل.

الكلام في دلالة النهي على الصحّة

تذنيب:

حُكي عن أبي حنيفة والشيباني[1] دلالة النهي على الصحّة، وعن الفخر[2] أنّه وافقهما في ذلك.

والتحقيق*: أنّه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبّب أو التسبيب[3]، لاعتبار القدرة في متعلّق النهي، كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلّا في ما كانت

← في تحقّقه إذن سيّده ورضاه، وليس كالنكاح في العدّة غير مشروع من أصله، فإذا أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط نفوذه وارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيّده. (منه ﷺ).

(١) انظر المستصفى: ٢٢٢، والإحكام للآمدي ٢: ١٩٢.

(٢) فخر المحقّقين نجل العلّامة الحلّي، حكاه عنه الكلباسي في إشارات الأصول: ١٠٩، وانظر مطارح الأنظار ١: ٧٦٣.

(*) ملخّصه: أنّ الكبرى ـ وهي أنّ النهي حقيقةً إذا تعلّق بشيءٍ ذي أثر كان دالّاً على صحّته وترتّب أثره عليه؛ لاعتبار القدرة في ما تعلّق به النهي كذلك ـ وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ النهي كذلك لا يكاد يتعلّق بالعبادات؛ ضرورة امتناع تعلّق النهي كذلك بما تعلّق به الأمر كذلك. وتعلّقه بالعبادات بالمعنى الأوّل وإن كان ممكناً إلّا أنّ الأثر[1] المرغوب منها عقلاً أو شرعاً غير مترتّب عليها مطلقاً، بل على خصوص ما ليس بحرام منها. وهكذا الحال في المعاملات، فإن كان الأثر في معاملة مترتّباً عليها ولازماً لوجودها كان النهي عنها دالّاً على ترتّبه عليها؛ لما عرفت. (منه ﷺ).

(٣) في بعض الطبعات: التسبّب.

---

١) أثبتناها من «ر» وفي غيرها: أثر.

المعاملة مؤثّرةً صحيحة.

وأمّا إذا كان عن السبب فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً. نعم، قد عرفت أنّ النهي عنه لا ينافيها.

وأمّا العبادات: فما كان منها عبادةً ذاتيّة ـكالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالىـ فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به. وما كان منها عبادةً لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به فلا يكاد يقدر عليه إلّا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيءٍ ولو بعنوان واحد، وهو محال. وقد عرفت: أنّ النهي في هذا القسم إنّما يكون نهياً عن العبادة، بمعنى أنّه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمرَ عبادة لا يسقط إلّا بقصد القربة، فافهم.

المقصد الثالث :

في المفاهيم

مقدّمة :

تعريف المفهوم

وهي أنّ المفهوم ـ كما يظهر من موارد إطلاقه ـ هو عبارةٌ عن حكم إنشائيٍّ أو إخباريٍّ تستتبعه خصوصيّةُ المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه.

ففهوم «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» مثلاً ـ لو قيل به ـ قضيّةٌ شرطيّةٌ سالبةٌ بشرطها وجزائها، لازمةٌ للقضيّة الشرطيّة التي تكون معنى القضيّة اللفظيّة، ويكون لها خصوصيّةٌ، بتلك الخصوصيّة كانت مستلزمةً لها.

فصحّ أن يقال: إنّ المفهوم إنّما هو حكمٌ غير مذكور؛ لا أنّه حكمٌ لغير مذكور ـ كما فُسِّر به[1] ـ، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام[2]، مع أنّه لا موقع له ـ كما أشرنا إليه في غير مقام ـ؛ لأنّه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

هل المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة ؟

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير ممّا ذكر في المقام، فلا يهمّنا التصدّي لذلك، كما لا يهمّنا بيان أنّه من صفات المدلول أو الدلالة، وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به ـ أحياناً ـ كان من باب التوصيف بحال المتعلّق.

---

(١) كما عن العضدي في شرح المختصر: ٣٠٦.

(٢) يراجع الفصول: ١٤٥، والقوانين ١: ١٦٧، ومطارح الأنظار ٢: ١٢ ـ ١٨.

موضع النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه

وقد انقدح من ذلك: أنّ النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنّما يكون في أنّ القضيّة الشرطيّة أو الوصفيّة أو غيرهما هل تدلّ ـ بالوضع أو بالقرينة العامّة ـ على تلك الخصوصيّة المستتبعة لتلك القضيّة الأخرى أم لا؟

فصل
[مفهوم الشرط]

الملاك في ثبوت المفهوم

الجملة الشرطيّة هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء ـ كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام ـ أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنّما الإشكال والخلاف في أنّه بالوضع أو بقرينة عامّة، بحيث لابدّ من الحمل[1] عليه لو لم يقم على خلافه قرينةٌ من حالٍ أو مقالٍ؟

فلابدّ للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة ـ بأحد الوجهين ـ على تلك الخصوصيّة المستتبعة لترتّب الجزاء على الشرط، نحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة.

وأمّا القائل بعدم الدلالة ففي فُسْحة؛ فإنّ له منعَ دلالتها على اللزوم ـ بل على مجرّد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتّفاق ـ، أو منعَ دلالتها على الترتّب، أو على نحو الترتّب على العلّة، أو العلّة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلّيّة.

---

(١) في «ر»: الجري.

لكن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقيّةً في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعاً.

وأمّا المنع عن أنّه بنحو الترتّب على العلّة ـ فضلاً عن كونها منحصرة ـ فله مجالٌ واسعٌ.

الوجوه في دلالة الجملة الشرطيّة على انحصار العلّة: ١ ـ دعوى التبادر وما يرد عليها

ودعوى تبادر اللزوم والترتّب بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتّب على نحو الترتّب على غير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم بعيدةٌ، عهدتُها على مدّعيها.

كيف؟ ولا يُرى في استعمالها فيهما[1] عنايةٌ ورعايةُ علاقةٍ، بل إنّما تكون إرادتهما[2] ـ كإرادة الترتّب على العلّة المنحصرة ـ بلا عناية، كما يظهر على من[3] أمعن النظر وأجال البصر[4] في موارد الاستعمالات، وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحّة الجواب بـ: أنّه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحّته لو كان له ظهور فيه، معلومٌ.

٢ ـ دعوى الانصراف وما يرد عليها

وأمّا دعوى الدلالة بادّعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزوميّة إلى ما هو أكمل أفرادها، وهو اللزوم بين العلّة المنحصرة ومعلولها ففاسدة جدّاً؛ لعدم كون الأكمليّة موجبة للانصراف إلى الأكمل، لا سيّما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى، هذا.

---

(١) في «ن» وبعض الطبعات الأخرى: فيها.

(٢) صُحّحت الكلمة في الأصل بما أثبتنا أعلاه. وفي أكثر الطبعات: إرادته.

(٣) كذا، والأولى: يظهر لمَن.

(٤) في «ق»: البصيرة.

مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل ممّا إذا لم تكن العلّة بمنحصرة؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ ـ الذي لابدّ منه في تأثير العلّة في معلولها ـ آكدَ وأقوى.

٣ـ التمسّك بالإطلاق: التقريب الأول وما يرد عليه

إن قلت: نعم، ولكنّه قضيّة الإطلاق بمقدّمات الحكمة؛ كما أنّ قضيّة إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي.

قلت: أوّلاً: هذا في ما تمّت هناك مقدّمات الحكمة، ولا تكاد تتمّ في ما هو مفاد الحرف، كما هاهنا، وإلّا لما كان معنى حرفيّاً، كما يظهر وجهه بالتأمّل.

وثانياً: تعيُّنُه من بين أنحائه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيِّن.

ومقايستُه مع تعيّن الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق؛ فإنّ النفسي هو الواجب[1] على كلّ حالٍ، بخلاف الغيري، فإنّه واجب على تقديرٍ دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدّمات الحكمة محمولاً عليه. وهذا بخلاف اللزوم والترتّب بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة؛ ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتّب، محتاج في تعيّنه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

التقريب الثاني والجواب عنه

ثمّ إنّه ربما يتمسّك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب: أنّه

---

(١) الأولى تبديله بـ«الوجوب»، كما أنّ تبديل قوله: «واجب» به أولى؛ لأنّ الكلام في الوجوب، لا الواجب. (منتهى الدراية ٣: ٣٢٣).

لو لم يكن بمنحصر يلزم[١] تقييده؛ ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثّر وحده[٢]، وقضيّةُ إطلاقه أنّه يؤثّر كذلك مطلقاً.

وفيه: أنّه لا تكاد تُنكَر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلّا أنّه من المعلوم ندرةَ تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

فتلخّص ـ بما ذكرناه ـ: أنّه لم ينهـض دليلٌ على وضع مثل «إن» على تلك الخصوصيّة المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، ولم تقم عليها قرينة عامّة.

أمّا قيامها أحياناً ـ كانت مقدّمات الحكمة أو غيرها ـ ممّا لا يكاد ينكر فلا يجدي القائل بالمفهوم أنّه قضيّة الإطلاق في مقامٍ من باب الاتّفاق.

التقريب الثالث والجواب عنه

وأمّا توهُّم: أنّه قضيّة إطلاق الشرط بتقريب: أنّ مقتضاه تعيّنُه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر تعيّنُ الوجوب.

ففيه: أنّ التعيّن ليس في الشرط نحوٌ[٣] يغاير نحوَه في ما إذا كان متعدّداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كلّ منهما متعلّقاً بالواجب بنحوٍ آخر لابدّ في التخييري منهما من العِدل. وهذا بخلاف الشرط،

---

(١) في «ر» زيادة: على المتكلّم.

(٢) ظـاهره أن الشرط في صـورتي التقارن وسبق الآخـر يكـون جـزء السـبب المـؤثر، ويكون المؤثر هو الجامع بينهما، مع انه ليس كذلك؛ لأنّ الأثر في صورة السبق واللحوق يستند إلى السابق، ويلغو اللاحق. فالصواب إسقاط قوله: «أو سبقه الآخـر». (منتهى الدراية ٣: ٣٢٥).

(٣) كـذا في الأصـل «ن»، «ر»، «ق» و«ش»، وفي حـقائق الأصـول ومـنتهى الدرايـة: نحواً.

فإنّه ـ واحداً كان أو متعدّداً ـ كان نحوُه واحداً، ودخلُه في المشروط بنحوٍ واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً، وكان الإطلاق مثبتاً لنحوٍ لا يكون له عِدْل؛ لاحتياج ما لَه العِدل إلى زيادةِ مؤونةٍ، وهو ذِكره بمثل: «أو كذا».

واحتياج ما إذا كان الشرط متعدّداً إلى ذلك إنّما يكون لبيان التعدّد، لا لبيان نحو الشرطيّة. فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيّته بلا إهمال ولا إجمال. بخلاف إطلاق الأمر؛ فإنّه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمّل تعرف. هذا.

مع أنّه لو سلّم لا يُجدي القائل بالمفهوم؛ لما عرفت أنّه لا يكاد ينكر في ما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتّفاق.

أدلّة المنكرين للمفهوم وما يرد عليها:

ثمّ إنّه ربما استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوه:

١ ـ إمكان نيابة شرط آخر عن الشرط المذكور في القضية

أحدها: ما عُزي إلى السيّد[1] من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرطٌ آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾[2] يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر

---

(١) الذريعة ١: ٤٠٦.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

من أن تحصى، مثل الحرارة؛ فإنّ انتفاء الشمس لا يلزم منه[١] انتفاء الحرارة[٢]؛ لاحتمال قيام النار مقامها. والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً.

الجواب عنه

والجواب: أنّه ﷺ إن كان بصدد إثبات[٣] إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع فهو ممّا لا يكاد ينكر؛ ضرورة أنّ الخصم يدّعي عدَمَ وقوعه في مقام الإثبات، ودلالةَ القضيّة الشرطيّة عليه.

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه فمجرّد الاحتمال لا يضرّه ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيّة راجحاً أو مساوياً، وليس في ما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

٢ ـ انتفاء الدلالات الثلاث عن المفهوم

ثانيها: أنّه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمة ـ كبطلان التالي ـ ظاهرة.

الجواب عنه

وقد أجيب عنه[٤] بمنع بطلان التالي، وأنّ الالتزام ثابت. وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

٣ ـ الاستدلال بالآية الشريفة

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿ولاتُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[٥].

---

(١) أثبتنا كلمة «منه» من «ق» و«ش».

(٢) في «ش» أُدرجت الجملة المثبتة أعلاه في الهامش نقلاً عن نسخة من الكتاب، وجعل بدلها في المتن هذه العبارة: مثل الشمس؛ فإنّ انتفاءها لا يستلزم انتفاء الحرارة.

(٣) في «ر»: بصدد بيان.

(٤) في مطارح الأنظار ٢: ٣٣.

(٥) النور: ٣٣.

الجواب عنه

وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّ استعمال الجملة الشرطيّة في ما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها. وإنّما القائل به إنّما يدّعي ظهورها في ما له المفهوم وضعاً أو بقرينةٍ عامّة، كما عرفت.

بقي هاهنا أمور:

١ ـ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط

الأمر الأوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاءُ شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا[1] يتمشّى الكلام في أنّ للقضيّة الشرطيّة مفهوماً أو ليس لها مفهومٌ إلّا في مقامٍ كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً. وإنّما وقع النزاع في أنّ لها دلالةً على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة.

عدم كون الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا ونحوها من المفهوم

ومن هنا انقدح: أنّه ليس من المفهوم دلالةُ القضيّة[2] على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان، كما توهّم[3]، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد: أنّه لا إشكال في دلالتها على المفهوم[4].

---

(١) أثبتناها من الأصل و«ر»، وفي أكثر الطبعات: ولا.

(٢) أثبتنا الجملة كما هي في «ر» ومنتهى الدراية. وفي الأصل وأكثر الطبعات: ليس من المفهوم ودلالة القضية. قال في منتهى الدراية ٣: ٣٤٣: في بعض النسخ: «ودلالة» مع الواو، فيكون معطوفاً على المفهوم ومفسّراً له، وهو مشكل؛ إذ يلزم حينئذٍ خلوّ «ليس» عن الإسم... يراجع أيضاً نهاية النهاية ١: ٢٥٨.

(٣) في مطارح الأنظار ٢: ٣٧.

(٤) تمهيد القواعد: ١٤.

وذلك لأنّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيءٍ أو بشرطه مأخوذةً في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا صار شيءٌ وقفاً على أحدٍ أو أوصي به أو نُذر له ـ إلى غير ذلك ـ لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيّةً أو نذراً له. وانتفاءُ شخص الوقف أو النذر أو الوصيّة عن غير مورد المتعلّق قد عرفت أنّه عقليٌّ مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في موردٍ صالح له.

توهّم أنّ المعلّق على الشرط هو شخص الحكم لا سنخه

إشكال ودفع:

لعلّك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضيّة، وكان الشرط في الشرطيّة إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره؟ فغاية قضيّتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه. وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم[1].

الجواب عن التوهّم

ولكنّك غفلت عن أنّ المعلّق على الشرط إنّما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأمّا الشخص والخصوصيّة الناشئة من قِبَل استعمالها فيه لا تكاد[2] تكون من خصوصيّات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصيّة الحاصلة من قِبَل الإخبار به من خصوصيّات ما أُخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً.

---

(١) ورد هذا الإشكال في مطارح الأنظار ٢: ٣٨.

(٢) كذا، والأولى: «فلا تكاد» كما استظهره في «ش».

وبالجملة: كما لا يكون المخبَر به المعلّق على الشرط خاصّاً بالخصوصيّات الناشئة من قِبَل الإخبار به، كذلك المُنشأ بالصيغة المعلّق عليه، وقد عرفت بما حقّقناه في معنى الحرف وشبهه[١]: أنّ ما استعمل فيه الحرف عامّ كالموضوع له، وأنّ خصوصيّة لحاظِه بنحو الآليّة والحاليّة لغيره من خصوصيّة الاستعمال، كما أنّ خصوصيّة لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي ـ كالاستقلالي ـ من خصوصيّات الاستعمال، لا المستعمل فيه.

جواب الشيخ الأنصاري عن التوهّم والكلام فيه

وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقريرات[٢] ـ في مقام التفصّي عن هذا الإشكال ـ من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي، بأنّه كلّيٌّ في الأوّل وخاصٌّ في الثاني، حيث دفع الإشكال بأنّه لا يتوجّه في[٣] الأوّل؛ لكون الوجوب كلّيّاً[٤]، وعلى الثاني بأنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّيّة المستفادة من الجملة الشرطيّة؛ حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلّة المأخوذة فيها، فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط، كما في اللقلب والوصف.

وأورد[٥] على ما تُفُصّي به عن الإشكال بما[٦] ربما يرجع إلى ما ذكرنا

---

(١) تقدّم ذلك في الصفحة: ٢٥ وما بعدها.

(٢) مطارح الأنظار ٢: ٣٨ ـ ٣٩.

(٣) الأولى تبديل «في» بـ«على». (منتهى الدراية ٣: ٣٥١).

(٤) حقّ العبارة أن تكون هكذا: «حيث دفع الإشكال على الأول بكون الوجوب كلّياً ...». (المصدر السابق: ٣٥٠).

(٥) في مطارح الأنظار ٢: ٣٩.

(٦) الظاهر أنّ أصل العبارة «ممّا ربما»؛ ليكون بياناً لما تُفصّي. (حقائق الأصول ١: ٤٥٨).

بما حاصله: أنّ التفصّي لا يبتني على كلّيّة الوجوب؛ لما أفاده. وكونُ الموضوع له في الإنشاء عامّاً لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه؛ حيث إنّ الخصوصيّات بأنفسها مستفادة من الألفاظ؛ وذلك لما عرفت من أنّ الخصوصيّات في الإنشاءات والإخبارات إنّما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوتٍ أصلاً بينهما.

ولعمري لا يكاد ينقضي تعجّبي، كيف تُجعل خصوصيّات الإنشاء من خصوصيّات المستعمل فيه؟ مع أنّها ـ كخصوصيّات الإخبار ـ تكون ناشئة من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قِبَل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمّل.

٢ ـ إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلابدّ من التصرّف في ظهور الجملة

وجوه التصرّف في الظهور

الأمر الثاني: أنّه إذا تعدّد الشرط مثل: «إذا خفي الأذانُ فقصِّر» و«إذا خفي الجدران فقصِّر»، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم لابدّ من التصرّف ورفع اليد عن الظهور:

ـ إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأُخرى، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

ـ وإمّا برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخليّة شيءٍ آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فيهما الدلالة على ذلك.

ـ وإمّا بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما.

ـ وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدّد الشرط قرينة على أنّ الشرط في كلٍّ منهما ليس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما يعمّهما من العنوان.

مساعدة العرف على الوجه الثاني وحكم العقل بتعيين الوجه الرابع

ولعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أنّ العقل ربما يعيّن هذا الوجه، بملاحظة أنّ الأمور المتعدّدة ـ بما هي مختلفة ـ لا يمكن أن يكون كلّ منها[1] مؤثّراً في واحد؛ فإنّه لابدّ من الربط الخاص بين العلّة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد.

فلابدّ من المصير إلى أنّ الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين، بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاءِ إطلاق الشرط في كلّ منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العاميّة على تعدّد الشرط وتأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص، فافهم[2].

٣ ـ إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فهل يلتزم بتعدّد الجزاء أم بتداخله؟

الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث. وأمّا على سائر الوجوه فهل اللازم الإتيان[3] بالجزاء متعدّداً حَسَبَ تعدُّدِ الشروط، أو يتداخل ويُكتفى بإتيانه دفعةً واحدةً؟ فيه أقوال:

---

(١) في «ر» و«ش»: كلّ منهما.

(٢) هنا زيادة مشطوبٌ عليها في الأصل و«ن»، ولكنها مثبتةٌ في «ق» و«ش»، وهي: «وأمّا رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلّا بدليل آخر، إلّا أن يكون ما أبقي على المفهوم أظهر، فتدبّر جيّداً».
وقد علّق المصنف عليها بقوله: «ولازمه تقييد منطوقها بمفهوم الآخر، فلا يكون عند ثبوت شرطها ثبوت الجزاء إلّا إذا كان شرط الآخر يلزم ثانياً».
وفي نهاية الدراية ٢: ٤٢٢ تعقيباً على الزيادة: «ضُرب عليه خطّ المحو في النسخة المصحّحة، ولعلّه أنسب». أيضاً يراجع نهاية النهاية ١: ٢٦٣.

(٣) في الأصل وبعض طبعاته: فهل اللازم لزوم الإتيان. وفي «ر» وحقائق الأصول ومنتهى الدراية مثل ما أثبتناه.

والمشهور: عدم التداخل.

وعن جماعة ـ منهم المحقّق الخوانساري[١] ـ: التداخل.

وعن الحلّي[٢]: التفصيل بين اتّحاد جنس الشروط وتعدّده.

التحقيق في المسألة: ضرورة التصرف في الشرط على القول بالتداخل

والتحقيق: أنّه لمّا كان ظاهر الجملة الشرطيّة حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وكان قضيّته تعدّدَ الجزاء عند تعدّد الشرط، كان الأخذُ بظاهرها ـ إذا تعدّد الشرط حقيقةً أو وجوداً ـ محالاً؛ ضرورة أنّ لازمه أن تكون الحقيقة الواحدة ـ مثل الوضوء ـ بما هي واحدة ـ في مثل: إذا بُلتَ فتوضّأ و: إذا نمتَ فتوضّأ، أو في ما إذا بال مكرّراً أو نام كذلك ـ محكوماً[٣] بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالمتضادّين.

فلابدّ على القول بالتداخل من التصرف فيه:

وجوه التصرف في الشرط

ـ إمّا بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرّد الثبوت.

ـ أو الالتزامِ بكون متعلّق الجزاء وإن كان واحداً صورةً إلّا أنّه حقائقُ متعدّدة ـ حَسَبَ تعدّد الشرط ـ متصادقةٌ على واحدٍ. فالذمّة وإن اشتغلت بتكاليفِ متعدّدة حسب تعدّد الشروط إلّا أنّ الاجتزاء بواحد؛ لكونه مجمعاً لها، كما في: أكرِم هاشميّاً وأضِف عالماً، فأكرمَ العالمَ الهاشمي بالضيافة؛ ضرورة أنّه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنّه امتثلهما، ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله

---

(١) مشارق الشموس: ٦١.

(٢) السرائر ١: ٢٥٨.

(٣) الصحيح: محكومة.

وموافقته وإن كان له امتثال كلّ منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشميَّ بغير الضيافة وأضاف العالمَ غيرَ الهاشمي.

إن قلت: كيف يمكن ذلك ـ أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان ـ مع استلزامه محذورَ اجتماع الحكمين المتماثلين فيه؟

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحدٍ لا يستلزم اتّصافَه بوجوبين، بل غايته أنّ انطباقهما عليه يكون منشئاً لاتّصافه بالوجوب وانتزاعِ صفته له. مع أنّه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتّصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.

ـ أو الالتزامِ بحدوث الأثر عند وجود كلِّ شرطٍ، إلّا أنّه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأوّل وتأكُّدُ وجوبه عند الآخر.

ما يرد على وجوه التصرف في الشرط

ولا يخفى: أنّه لا وجه لأن يصار إلى واحدٍ منها؛ فإنّه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه. مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أنّ متعلّق الجزاء متعدّدٌ متصادقٌ على واحد، وإن كان صورةً واحداً سمّي باسم واحدٍ كالغُسل، وإلى إثبات أنّ الحادث بغير الشرط الأوّل تأكُّدُ ما حدث بالأوّل، ومجرّدُ الاحتمال لا يُجدي ما لم يكن في البين ما يثبته.

إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطيّة؛ لعدم إمكان الأخذ بظهورها، حيث إنّ قضيّته اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرّت الإشارة إليه[1].

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة ـ في ما إذا تعدّد الشرط كما في

---

(١) آنفاً، عند قوله: ضرورة أنّ لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء....

المثال ـ هو وجوب وضوءٍ[١] ـ مثلاً ـ بكلِّ شرطٍ غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فردٍ محكوماً بحكم فردٍ آخر أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدّد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب مقتضياً لذلك ـ أي لتعدّد الفرد ـ، وإلّا كان بياناً[٢] لما هو المراد من الإطلاق.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهورِ الإطلاق؛ ضرورة أنّ ظهور الإطلاق يكون معلّقاً على عدم البيان، وظهورَها في ذلك صالحٌ لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّفٌ أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى*.

فتلخّص بذلك: أنّ قضيّة ظاهر الجملة الشرطيّة هو القول بعدم التداخل عند تعدّد الشرط.

---

(١) كذا في الأصل، «ن» و«ر». وفي «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: وجوب الوضوء.

(٢) كذا في الأصل وبعض الطبعات. وفي «ن» وبعض الطبعات الأخرى: لتعدّد الفرد وبياناً.

(*) هذا واضحٌ بناءً على ما يظهر من شيخنا العلّامة من كون ظهور الإطلاق معلّقاً على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً. وأمّا بناءً على ما اخترناه في غير مقام ـ من أنّه إنّما يكون معلّقاً على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً ـ فالدوران حقيقةً بين الظهورين حينئذٍ وإن كان، إلّا أنّه لا دوران بينهما حكماً؛ لأنّ العرف لايكاد يشكّ ـ بعد الإطّلاع على تعدّد القضيّة الشرطيّة ـ أنّ قضيّته تعدّد الجزاء، وأنّه في كلّ قضيّة وجوب فرد غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم. (منه ﷺ).

عدم ابتناء التداخل على كون الأسباب الشرعيّة معرّفات

وقد انقدح ممّا ذكرناه: أنّ المُجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها، لا مجرّد كون الأسباب الشرعيّة معرّفات لا مؤثّرات.

فلا وجه لما عن الفخر[1] وغيره[2] من ابتناء المسألة على أنّها معرّفات أو مؤثّرات. مع أنّ الأسباب الشرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارةً ومؤثّرات أخرى؛ ضرورة أنّ الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطيّة ربما يكون ممّا له دخل في ترتّب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علّة، كما أنّه في الحكم غير الشرعي قد يكون أمارة على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أنّ له الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم، لو كان المراد بالمعرّفيّة في الأسباب الشرعيّة أنّها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة عللٌ لها وإن كان لها دخلٌ في تحقّق موضوعاتها، بخلاف الأسباب غيرِ الشرعيّة، فهو وإن كان له وجه إلّا أنّه ممّا لا يكاد يتوهّم أنّه يُجدي في ما همّ وأراد.

التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الجنس وعدمه والجواب عنه

ثمّ إنّه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الأوّل والتداخل في الثاني[3] إلّا توهُّم عدم صحّة التعلّق[4] بعموم اللفظ في الثاني؛ لأنّه من أسماء الأجناس، فمع تعدّد أفراد شرط واحد لم يوجد إلّا السبب الواحد، بخلاف الأوّل؛ لكون كلّ منها سبباً، فلا وجه لتداخلها.

---

(١) راجع إيضاح الفوائد ١: ١٤٥.

(٢) كالمحقّق النراقي في عوائد الأيّام: ٢٩٤.

(٣) ذهب إليه ابن إدريس الحلّي في السرائر ١: ١٤٤ ـ ١٤٥ و٢٥٨.

(٤) في «ر»: التعليق.

وهو فاسد؛ فإنّ قضيّة إطلاق الشرط في مثل: «إذا بُلت فتوضّأ» هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّةٍ لو بال مرّات، وإلّا فالأجناس المختلفة لابدّ من رجوعها إلى واحد في ما جُعلت شروطاً وأسباباً لواحد؛ لما مرّت إليه الإشارة[1] من أنّ الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد.

القول بالتداخل في ما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للتعدّد

هذا كلّه في ما كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدّد. وأمّا إذا لم يكن قابلاً له[2] فلابدّ من تداخل الأسباب في[3] ما لا يتأكّد المسبّب، ومن التداخل فيه في ما يتأكّد.

فصل
[مفهوم الوصف]

عدم ثبوت المفهوم للوصف

الظاهر: أنّه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً؛ لعدم ثبوت الوضع وعدمِ لزوم اللغويّة بدونه؛ لعدم انحصار الفائدة به، وعدمِ قرينة أخرى ملازمة له.

التفصيل بين ما كان الوصف علّة والذي لا يكون كذلك والإشكال عليه

وعلّيّته ـ في ما إذا استفيدت ـ غير مقتضية له، كما لا يخفى[4]. ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له إلّا أنّه لم يكن من مفهوم الوصف؛ ضرورة أنّه قضيّة العلّة الكذائيّة المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام،

---

(١) في الأمر الثاني من تنبيهات هذا الفصل، عند قوله: بملاحظة أنّ الأمور المتعدّدة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلّ منها مؤثّراً في واحد. انظر الصفحة: ٢٧٨.

(٢) أثبتنا العبارة من «ر». وفي غيرها: وأمّا ما لا يكون قابلاً لذلك.

(٣) في «ق» و«ش»: الأسباب فيه في....

(٤) إشارة إلى التفصيل المنسوب إلى العلّامة الحلّي. راجع هداية المسترشدين ٢: ٤٩٨، ومفاتيح الأصول: ٢٢٠.

وهو ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محلّ النزاع ومورداً للنقض والإبرام.

ولا ينافي[١] ذلك ما قيل من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً؛ لأنّ الاحترازيّة لا توجب إلّا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضيّة، مثل ما إذا كان هذا الضيق[٢] بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جئني بإنسان، أو: بحيوان ناطق.

كما أنّه لا يلزم من[٣] حمل المطلق على المقيّد ـ في ما وُجد شرائطه ـ إلّا ذلك، من دون حاجةٍ فيه إلى دلالته على المفهوم[٤]؛ فإنّ[٥] من المعلوم أنّ قضيّة الحمل ليس إلّا أنّ المراد بالمطلق هو المقيّد وكأنّه لا يكون في البين غيره. بل ربما قيل[٦]: إنّه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم؛ فإنّ ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ـ كي يحمل عليه ـ لو لم نقل بأنّه الأقوى لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى.

الاستدلال على عدم دلالة الوصف على المفهوم والإيراد عليه

وأمّا الاستدلال على ذلك ـ أي عدم الدلالة على المفهوم ـ بآية ﴿وَرَبائِبُكُمُ اللاتي في حُجُورِكُم﴾[٧] ففيه: أنّ الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة ممّا لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً.

---

(١) ذكر المحقّق التقي توهّم هذه المنافاة وأجاب عنه. انظر هداية المسترشدين ٢: ٤٧١.

(٢) أدرجنا ما هو المثبت في «ر». وفي الأصل وبقية الطبعات: بهذا الضيق.

(٣) أثبتنا «من» من «ر»، وفي غيرها: في حمل.

(٤) إشارة إلى أمر آخر يتوهّم إيجابه للمفهوم منسوب إلى الشيخ البهائي. انظر هداية المسترشدين ٢: ٤٧٣ ومطارح الأنظار ٢: ٨٢ ـ ٨٣.

(٥) في غير «ر» ومنتهى الدراية: فإنّه.

(٦) في مطارح الأنظار ٢: ٨٣.

(٧) النساء: ٢٣.

مع أنّه يعتبر في دلالته عليه ـ عند القائل بالدلالة ـ أن لا يكون وارداً مورد الغالب ـ كما في الآية ـ، ووجهُ الاعتبار واضح؛ لعدم دلالته معه على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهّم دلالته على المفهوم، فافهم.

جريان النزاع في الوصف الأخص

تـذنيـب:

لا يخفى أنّه لا شبهة في جريان النزاع في ما إذا كان الوصف أخصّ من موصوفه ولو من وجهٍ في مورد الافتراق من جانب الموصوف.

الإشكال في جريان النزاع في مورد انتفاء الوصف والموصوف

وأمّا في غيره ففي جريانه إشكالٌ، أظهره عدم جريانه. وإن كان يظهر ممّا عن بعض الشافعيّة[1] ـ حيث قال: قولنا: في الغنم السائمة زكاةٌ يدلّ على عدم الزكاة في معلوفة الإبل ـ جريانُه فيه، ولعلّ وجهه استفادة العلّيّة المنحصرة منه.

وعليه فيجري في ما كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً أيضاً، فيدلّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينها وبين ما إذا كان أخصّ من وجهٍ ـ في ما إذا كان الافتراق من جانب الوصف[2] ـ بأنّه لا وجه للنزاع فيها معلّلاً بعدم الموضوع، واستظهارِ جريانه من بعض الشافعيّة فيه[3]، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

---

(١) انظر المنخول (للغزالي): ٢٩٧.

(٢) قد عبّر في التقريرات (مطارح الأنظار ٢: ٨٠) أيضاً، والظاهر أنه سهو من القلم؛ إذ افتراقه في الإبل السائمة، ولا إشكال في عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف، والمراد: ما لم يصدق عليه واحد من الموصوف والصفة، وهي الإبل المعلوفة... (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٣٢٣).

(٣) تعريض بالتفصيل الوارد في مطارح الأنظار ٢: ٨٠ ـ ٨١. قال في نهاية النهاية ١: ٢٦٩: ولو راجعته لعلمت أنّ التعريض في غير محلّه؛ لوقوع التصريح فيه ←

فصل
[مفهوم الغاية]

الخلاف في ثبوت مفهوم الغاية

هل الغاية في القضيّة تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية ـ بناءً على دخول الغاية في المغيّا ـ أو عنها وبعدها ـ بناءً على خروجها ـ أو لا؟ فيه خلافٌ. وقد نُسب إلى المشهور الدلالةُ على الارتفاع[١]، وإلى جماعة ـ منهم السيّد[٢] والشيخ[٣] ـ عدم الدلالة عليه.

دلالة الغاية على المفهوم إذا كانت قيداً للحكم

والتحقيق: أنّه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربيّة قيداً للحكم ـ كما في قوله ﷺ: «كلُّ شيءٍ حلالٌ حتّى تعرف أنّه حرامٌ»[٤] و: «كلُّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه قَذِر»[٥] ـ كانت دالّةً على ارتفاعه عند حصولها[٦]؛ لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، وكونِه قضيّة تقييده بها، وإلّا لما كان[٧] ما جُعل غايةً له بغايةٍ، وهو واضح إلى النهاية.

عدم دلالة الغاية على المفهوم إذا كانت قيداً للموضوع

وأمّا إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع ـ مثل: سِر من البصرة إلى الكوفة ـ

ـــ بعدم الوجه للنزاع في الجميع. نعم، أفاد أوّلاً عدم الجريان في قسمين منه، وأخّر بيان عدم الجريان في الثالث، قاصداً الردّ على الشافعي الظاهر منه الجريان.

(١) كما في مطارح الأنظار ٢: ٩٨.

(٢) الذريعة ١: ٤٠٧ ـ ٤٠٨. (٣) عدّة الأصول ٢: ٤٧٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٥) أرسله الصدوق في المقنع: ٥، وفيه: إلّا ما علمت.

(٦) في «ر»: حصولها.

(٧) أثبتناها من حقائق الأصول ومنتهى الدراية. وفي غيرهما: لما كانت.

فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلُّق الطلب به، وقضيّته ليس إلّا عدم الحكم فيها إلّا بالمغيّا، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره؛ لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدمِ قرينة ملازمة لها ـ ولو غالباً ـ دلّت على اختصاص الحكم به. وفائدةُ التحديد بها ـ كسائر أنحاء التقييد ـ غير منحصرة بإفادته، كما مرّ في الوصف[1].

هل الغاية داخلة في المغيّا أم لا؟

ثمّ إنّه في الغاية خلاف آخر ـ كما أشرنا إليه ـ، وهو أنّها هل هي داخلة في المغيّا بحسب الحكم، أو خارجة عنه؟

والأظهر خروجها؛ لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه. ودخوله[2] فيه في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينة. وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأوّل، كما أنّه على القول الآخر تكون محكومةً بالحكم منطوقاً.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه في ما إذا كانت[3] قيداً للحكم، فلا تغفل*.

---

(١) إذ قال في بداية البحث عنه: لا مفهوم للوصف... لعدم انحصار الفائدة به.

(٢) كذا في الأصل وطبعاته. والصحيح: «دخولها» كما استظهر في «ش».

(٣) أثبتنا المصحّح من الأصل، وفي طبعاته: كان.

(*) حيث إنّ المغيّا حينئذٍ هو نفس الحكم، لا المحكوم به ليصحّ أن ينازع في دخول الغاية في حكم المغيّا أو خارج عنه[1]، كما لا يخفى. نعم، يعقل أن ينازع في أنّ الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيّا بحصول غايته الاصطلاحي[2] ـ أي مدخول «إلى» أو «حتّى» ـ أو استمراره في تلك الحال؟ ولكن الأظهر هو انقطاعه، فافهم واستقم. (منه ﷺ).

---

١) كذا في الأصل وأكثر طبعاته. وفي «ر»: أو خارجاً. والأنسب: أو خروجها عنه.

٢) في «ق» و«ش»: غايته في الاصطلاح.

فصل
[مفهوم الحصر]

مفاد أدوات الاستثناء

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم ـ سلباً أو إيجاباً ـ بالمستثنى منه، ولا يعمّ المستثنى. ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفياً؛ وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

فلا يُعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة[1] محتجّاً بمثل: «لا صلاة إلّا بطهور»[2].

ضرورة ضعف احتجاجه:

أوّلاً: بكون المراد من مثله* أنّه لا تكون الصلاة التي كانت واجدةً لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاةً إلّا إذا كانت واجدةً للطهارة، وبدونها لا تكون صلاةً على وجهٍ، وصلاةً تامّةً مأموراً بها على آخر.

وثانياً: بأنّ الاستعمال مع القرينة ـ كما في مثل التركيب ممّا عُلم فيه الحال ـ لا دلالة له على مدّعاه أصلاً، كما لا يخفى.

مفاد كلمة التوحيد

ومنه قد انقدح: أنّه لا موقع للاستدلال على المدّعى بقبول رسول الله ﷺ إسلامَ من قال كلمة التوحيد[3]؛ لإمكان دعوى أنّ دلالتها على التوحيد

---

(١) راجع المحصول ٣: ٢٩، والإحكام للآمدي ٢: ٣٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(*) بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الإمكان وأنّه لا يكاد يكون بدون المستثنى، وقضيّته ليس إلّا إمكان ثبوته معه، لا ثبوته فعلاً؛ لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفيّة. (منه ﷺ).

(٣) استدلّ بذلك صاحب الفصول في فصوله: ١٩٥ والشيخ الأعظم الأنصاري على ←

كان بقرينة الحال أو المقال[١].

والإشكال[٢] في دلالتها عليه بأنّ خبر «لا» إمّا يقدّر «ممكن» أو «موجود»، وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه:

أمّا على الأوّل فلأنّه[٣] حينئذٍ لا دلالة لها إلّا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده.

وأمّا على الثاني فلأنّها وإن دلّت على وجوده تعالى إلّا أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إلهٍ آخر.

مندفعٌ بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفيُ ثبوته ووجوده في الخارج وإثباتُ فردٍ منه فيه ـ وهو الله ـ يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى؛ ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوُجد؛ لكونه من أفراد الواجب.

هل دلالة الاستثناء على الانتفاء بالمنطوق أم بالمفهوم؟

ثمّ إنّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنّه لازمُ خصوصيّة الحكم في جانب المستثنى منه التي دلّت عليها الجملة الاستثنائيّة.

نعم، لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء ـ لا بتلك الجملة ـ كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

دلالة «إنّما» على الحصر

وممّا يدلّ على الحصر والاختصاص: «إنّما»؛ وذلك لتصريح أهل اللغة

ـــ ما في مطارح الأنظار ٢: ١٠٦.

(١) هذه الدعوى جعلها في مطارح الأنظار ٢: ١٠٦ في غاية السخافة.

(٢) الإشكال والجواب عنه مذكوران في مطارح الأنظار ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) أثبتناها من مصحّح «ن». وفي الأصل وسائر الطبعات: «فإنّه». والأنسب: «فلأنّها» كتاليها.

بذلك[١]، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة.

ودعوى: «أنّ الإنصاف أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك؛ فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها»[٢].

غير مسموعة؛ فإنّ السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا؛ فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيلٌ.

مفاد كلمة «بل» الإضرابية

وربما يُعدّ ممّا دلّ على الحصر كلمة: «بل» الإضرابيّة.

والتحقيق: أنّ الإضراب على أنحاء:

منها: ما كان لأجل أنّ المُضرَب عنه إنّما أتى به غفلةً أو سَبقَه به لسانُه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكأنّه أتى بالمُضرَب إليه ابتداءً، كما لا يخفى.

ومنها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المُضرَب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المُضرَب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

ومنها: ما كان في مقام الردع وإبطال ما أثبت أوّلاً، فيدلّ عليه*، وهو واضح.

---

(١) راجع تاج العروس ٩: ١٢٩. (٢) هذا ما ادّعاه في مطارح الأنظار ٢: ١١٠.

(*) إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً. وأمّا إذا كان بصدده إثباتاً -كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنّه إنّما أثبته أوّلاً بوجهٍ لا يصحّ معه الإثبات اشتباهاً[١]- فلا دلالة له على الحصر أيضاً، فتأمّل جيّداً. (منه ﷺ).

---

١) في «ر» ومنتهى الدراية زيادة: منه.

وممّا يفيد الحصر ـ على ما قيل[1] ـ تعريف المسند إليه باللام.

دلالة المسند إليه المعرّف باللام

والتحقيق: أنّه لا يفيده إلّا في ما اقتضاه المقام؛ لأنّ الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أنّ الأصل في الحمل ـ في القضايا المتعارفة ـ هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرّد الاتّحاد في الوجود، فإنّه الشائع فيها، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى. وحمل شيءٍ على جنسٍ وماهيّةٍ كذلك لا يقتضي اختصاص تلك الماهيّة به وحصرها عليه.

نعم، لو قامت قرينة على أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أنّ الحمل عليه كان ذاتيّاً لأُفيد حَصْرُ مدخوله على محموله واختصاصُه به.

وقد انقدح بذلك الخلل في كثيرٍ من كلمات الأعلام في المقام وما وقع منهم من النقض والإبرام. ولا نطيل بذكرها، فإنّه بلا طائل، كما يظهر للمتأمّل، فتأمّل جيّداً.

فصل
[مفهوم اللقب والعدد]

لا دلالة للّقب ولا للعدد على المفهوم وانتفاءِ سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً. وقد عرفت[2] أنّ انتفاء شخصه ليس بمفهوم.

---

(١) راجع المطوّل: ١٤٥ ـ ١٤٦ والقوانين ١: ١٩٠.

(٢) في أوّل مبحث المفاهيم.

كما أنّ قضيّة التقييد بالعدد منطوقاً عدمُ جواز الاقتصار على ما دونه؛ لأنّه ليس بذاك الخاصّ والمقيّد.

وأمّا الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه.

نعم، لو كان لمجرّد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقلّ لما كان في الزيادة ضيرٌ أصلاً، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة، كما لا يخفى.

وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء[1] بغيره من جهة دلالته على المفهوم، بل إنّما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.

---

(١) في «ر»: الإجزاء.

المقصد الرابع :

في العام والخاص

فصل
[تعريف العامّ وأقسامه]

تعريف العامّ من التعاريف اللفظيّة لا الحقيقيّة

قد عُرِّف العامّ بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض ـ بعدم الاطّراد تارةً والانعكاسِ أخرى ـ بما لا يليقُ بالمقام؛ فإنّها تعاريف لفظيّة تقع في جواب السؤال عنه بـ«ما» الشارحة، لا واقعة[1] في جواب السؤال عنه بـ«ما» الحقيقيّة. كيف؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عُرِّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدقُ ذاك المعنى على فردٍ وعدمُ صدقه المقياسَ في الإشكال عليها بعدم الاطّراد أو الانعكاس، بلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه من أحد، والتعريفُ لابدّ أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العامّ، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام، لا بيانُ ما هو حقيقته وماهيّته؛ لعدم تعلُّق غرضٍ به بعدَ وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه؛ حيث لا يكون

---

(١) الأولى إسقاط كلمة «واقعة»؛ لعدم الحاجة إليها. (منتهى الدراية ٣: ٤٥١).

بمفهومه العامّ[١] محلّاً لحكم من الأحكام.

أقسام العام بحسب عروض الحكم عليه

ثمّ الظاهر: أنّ ما ذُكِر له من الأقسام ـ من الاستغراقي والمجموعي والبدلي ـ إنّما هو باختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام به*، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق[٢] عليه. غاية الأمر أنّ تعلُّقَ الحكم به:

تارةً بنحوٍ يكون كلُّ فردٍ موضوعاً على حدة للحكم.

وأخرى بنحوٍ يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخلّ بإكرام واحدٍ في: «أكرم كلّ فقيه» ـ مثلاً ـ لَما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنّه أطاع وعصى.

وثالثةً بنحوٍ يكون كلّ واحدٍ موضوعاً على البدل، بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد[٣] أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمّل.

---

(١) الظاهر استدراكه (العامّ)؛ لكفاية قوله: «بمفهومه» في الوفاء بالمقصود.. (منتهى الدراية ٣: ٤٥٦). وفي «ر»: بمفهوم العام.

(*) إن قلت: كيف ذلك؟ ولكلّ واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل «أيّ رجل» للبدلي و«كلّ رجل» للاستغراقي.

قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام له، ولو[١] بملاحظة اختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظة، فتأمّل جيّداً. (منه ﷺ).

(٢) الظاهر أنّ الصواب دخول اللام على «أن»؛ لأنّ «يصلح» لازم و«أن ينطبق» مفعول له، فلابدّ من تعديته بحرف الجرّ... (منتهى الدراية ٣: ٤٥٩).

(٣) الأولى: فقد.

---

١) في «ر»: لا.

أسماء الأعداد ليست من أفراد العام

وقد انقدح: أنّ مثل شمول «عشرة» وغيرها[١] لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيّتها بمفهومها للانطباق على كلّ واحدٍ منها، فافهم.

فصل
[هل للعموم صيغة تخصّه أم لا ؟]

لا شبهة في أنّ للعموم صيغةً تخصّه ـ لغةً وشرعاً[٢] ـ كالخصوص، كما يكون ما يشترك بينهما ويعمّهما[٣]؛ ضرورة أنّ مثل لفظ «كلّ» وما يرادفه ـ في أيّ لغةٍ كان ـ يخصّه، ولا يخصّ الخصوص ولا يعمّه.

ولا ينافي اختصاصه به استعمالُه في الخصوص عنايةً بادّعاء أنّه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص.

دعوى وضع «كلّ» وما يرادفها للخصوص والكلام فيها

ومعه لا يُصغى إلى أنّ إرادة الخصوص متيقّنة ولو في ضمنه، بخلافه، وجعْلُ اللفظ حقيقةً في المتيقّن أولى.

ولا إلى أنّ التخصيص قد اشتهر وشاع حتّى قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ، والظاهر يقتضي كونه حقيقةً لما هو الغالب، تقليلاً للمجاز[٤].

---

(١) في «ر» زيادة: كالعقود الأخر.

(٢) إشارة إلى النزاع بين الأصوليين في أنّه هل للعموم صيغة تخصّه أم لا؟ انظر الفصول: ١٦١.

(٣) لا توجد كلمة «ويعمّهما» في «ر».

(٤) قال في الفصول: ١٦١: «حجّةُ مَن جعلها حقيقة في الخصوص فقط أمران...» وذكر الوجهين المدرجين في المتن. وأفاد الآمدي في الإحكام ٢: ٢٠١ الوجه الأول منهما لإثبات الاختصاص، وهو مختاره.

مع أنّ تيقّن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به[١] مع كون العموم كثيراً مّا يراد.

واشتهارَ التخصيص لا يوجب كثرة المجاز؛ لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازيّة، كما يأتي توضيحه[٢]، ولو سلّم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة، كما لا يخفى.

فصل
[الألفاظ الدالّة على العموم]

دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم

ربما عُدّ من الألفاظ الدالّة على العموم النكرةُ في سياق النفي أو النهي. ودلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً؛ لضرورة أنّه لا يكاد يكون[٣] طبيعةٌ معدومةً إلّا إذا لم يكن فردٌ منها بموجود، وإلّا كانت موجودة.

لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا أخذت مرسلةً* ـ لا مبهمة ـ قابلةً للتقييد، وإلّا فسلبها لا يقتضي إلّا استيعابَ السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعابَ ما يصلح انطباقها عليه[٤] من أفرادها.

---

(١) في «ر»: له.

(٢) في الفصل الآتي.

(٣) في «ر»: لا يكون.

(*) وإحراز الإرسال في ما أُضيفت إليه إنّما هو بمقدّمات الحكمة، فلولاها كانت مهملة، وهي ليست إلّا بحكم الجزئيّة، فلا تفيد إلّا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنفٍ منها، فافهم، فإنّه لا يخلو من دقّة. (منه ﷺ).

(٤) حقّ العبارة أن تكون هكذا: ولا يقتضي استيعاب ما تصلح لانطباقها عليه. ←

وهذا لا ينافي كونَ دلالتها عليه عقليّةً، فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفرادِ التي يصلح[١] لانطباقها عليها.

كما لا ينافي دلالةَ مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كونُ عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً ـ عند إطلاقها ـ في استيعاب جميع أفرادها.

دلالة المحلّى باللام

وهذا هو الحال في المحلّى باللام، جمعاً كان أو مفرداً ـ بناءً على إفادته للعموم ـ. ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره.

وإطلاق التخصيص على تقييده ليس إلّا من قبيل: ضَيِّقْ فم الرَكيّة.

لكن دلالته على العموم وضعاً محلّ منْعٍ، بل إنّما يفيده في ما إذا اقتضته الحكمة أو قرينةٌ أخرى؛ وذلك لعدم اقتضائه وضعُ «اللام» ولا مدخولِه، ولا وضعٌ[٢] آخر للمركّب منهما[٣]، كما لا يخفى. وربما يأتي في المطلق والمقيّد بعض الكلام ممّا يناسب المقام[٤].

ـــ وفاعل «تصلح» ضمير راجع إلى النكرة. (منتهى الدراية ٣: ٤٧١).

(١) الأولى أن يقال: «تصلح»؛ لأنّ فاعله ضمير يرجع إلى النكرة... (منتهى الدراية ٣: ٤٧٢).

(٢) في «ر»: ولا ثبت وضعٌ.

(٣) الأولى أن يقال: «لعدم اقتضاء وضع اللام ولا مدخوله ولا المركّب منها للعموم»، بل الصواب إسقاط «اقتضاء»...؛ إذ لا معنى لعدم المقتضي في وضع اللام للعموم... ثمّ إنّ «اقتضائه» مصدر أضيف إلى المفعول المراد به العموم، وقوله: «وضع» فاعله، يعني: لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم. وإضافة المصدر إلى الضمير المفعول ثمّ ذكر الفاعل بعده باسم الظاهر غير معهودة في المحاورات. (منتهى الدراية ٣: ٤٧٦).

(٤) راجع الفصل الأول من مباحث المطلق والمقيّد، في بيان ألفاظ المطلق، منها: المفرد المعرّف باللام. الصفحة: ٣٣٩.

فصل
[حجّيّة العامّ المخصَّص في الباقي]

لا شبهة في أنّ العام المخصَّص ـ بالمتّصل أو المنفصل ـ حجّةٌ في ما بقي، ممّا[١] عُلم عدم دخوله في المخصِّص مطلقاً ولو كان متّصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف[٢].

وربما فصّل بين المخصّص المتّصل فقيل بحجّيّته فيه، وبين المنفصل فقيل بعدم حجّيّته فيه[٣][٤].

احتجاج النافين والجواب عنه

واحتجّ النافي بالإجمال؛ لتعدُّدِ المجازات حَسَبَ تعدّد[٥] مراتب الخصوصيّات، وتعيينُ[٦] الباقي من بينها بلا معيِّنٍ ترجيحٌ بلا مرجّح[٧].

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العامّ مجازاً:

أمّا في التخصيص بالمتّصل فلما عرفت من أنّه لا تخصيص أصلاً، وأنّ

---

(١) في غير «ر»: في ما.

(٢) وإليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة، كعيسى بن أبان وغيره. راجع الإحكام (للآمدي) ٢: ٢٢٧.

(٣) لا توجد «فيه» في غير «ر». (٤) وهو اختيار القاضي أبي بكر، كما في المصدر المتقدم.

(٥) لا توجد «تعدّد» في غير «ر».

(٦) أثبتنا الكلمة من حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرهما: تعيّن.

(٧) ذكره في الفصول: ١٩٩.

أدوات العموم قد استعملت فيه وإن كان دائرته ـ سعةً وضيقاً ـ يختلف[١] باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة «كلّ» في مثل «كلّ رجل» و«كلّ رجل عالم» قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر ـ بل في نفسها ـ في غاية القلّة.

وأمّا في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعمالَه فيه وكَوْنَ الخاصّ قرينةً عليه، بل من الممكن ـ قطعاً ـ استعمالُه معه في العموم قاعدةً، وكوْنُ الخاصّ مانعاً عن حجيّة ظهوره، تحكيماً للنصّ ـ أو الأظهر ـ على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا مجرّد احتمالٍ ولا يرتفع به الإجمال؛ لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبةٍ من مراتبه.

فإنّه يقال: مجرّد احتمال استعماله فيه لايوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابتُ من مزاحمته بالخاصّ إنّما هو بحسب الحجّيّة، تحكيماً لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفاً[٢].

وبالجملة: الفرق بين المتّصل والمنفصل وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأوّل إلّا في الخصوص، وفي الثاني إلّا في العموم، إلّا أنّه لا وجه لتوهّم استعماله مجازاً في واحدٍ منهما أصلاً، وإنّما اللازم الالتزام بحجّيّة الظهور في الخصوص في الأوّل، وعدمِ حجّيّة ظهوره في خصوص ما كان الخاصّ حجّةً فيه في الثاني، فتفطّن.

---

(١) في «ق»، «ر» و«ش»: تختلف. والأولى أن يقال: وإن كانت دائرته.. تختلف.

(٢) قبل أسطر، قوله: تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر.

جواب آخر عن الاحتجاج والمناقشة فيه

وقد أجيب[١] عن الاحتجاج بأنّ الباقي أقرب المجازات.

وفيه: أنّه[٢] لا اعتبار في الأقربيّة بحسب المقدار، وإنّما المدار على الأقربيّة بحسب زيادة الأُنس الناشئة من كثرة الاستعمال[٣].

جواب الشيخ الأنصاري عن الاحتجاج

وفي تقريرات بحث شيخنا الأستاذ ـ في مقام الجواب عن الاحتجاج ـ ما هذا لفظه: «والأولى أن يجاب ـ بعد تسليم مجازيّة الباقي ـ بأنّ دلالة العامّ على كلّ فردٍ من أفراده غيرُ منوطة بدلالته على فردٍ آخر من أفراده ولو كانت دلالةً مجازيّة؛ إذ هي إنّما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود؛ لأنّ المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرفَ اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي؛ لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه»[٤]. انتهى موضع الحاجة.

المناقشة في جواب الشيخ الأعظم

قلت: لا يخفى أنّ دلالته على كلّ فردٍ إنّما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص ـ كما هو المفروض ـ مجازاً، وكان إرادة كلّ واحدة[٥] من مراتب الخصوصيّات ـ ممّا جاز انتهاءُ التخصيص إليه واستعمالُ العامّ فيه مجازاً ـ ممكناً، كان تعيين[٦] بعضها بلا معيِّنٍ

---

(١) في القوانين ١: ٢٦٦، والفصول: ٢٠٠.

(٢) أثبتنا «أنّه» من «ر»، «ق» و«ش» وبعض الطبعات الأخرى. وفي الأصل و«ن»: وفيه لا اعتبار.

(٣) أصل هذا الردّ من الشيخ الأعظم على ما في مطارح الأنظار ٢: ١٣٢.

(٤) مطارح الأنظار ٢: ١٣٢.

(٥) أثبتنا الكلمة كما هي في حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرهما: كلّ واحد.

(٦) أثبتناها من «ن»، «ر» و«ش». وفي الأصل وسائر الطبعات: تعيّن.

ترجيحاً بلا مرجّح، ولا مقتضي لظهوره فيه؛ ضرورة أنّ الظهور إمّا بالوضع وإمّا بالقرينة، والمفروض أنّه ليس بموضوعٍ له ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجبٌ آخر.

ودلالته على كلِّ فردٍ على حدة ـ حيث كانت في ضمن دلالته على العموم ـ لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه[1]، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل إلّا أنّه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم، إنّما يُجدي إذا لم يكن مستعملاً إلّا في العموم، كما حقّقناه[2] في الجواب، فتأمّل جيّداً.

فصل
[هل يسري إجمال الخاصّ إلى العامّ؟]

المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً: عدم سراية الإجمال من الخاص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر

إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملاً، بأن كان دائراً بين الأقلّ والأكثر وكان منفصلاً فلا يسري إجماله إلى العامّ، لا حقيقةً ولا حكماً، بل كان العامّ متّبَعاً في ما لا يتّبع فيه الخاصّ؛ لوضوح أنّه حجّة فيه بلا مزاحمٍ أصلاً؛ ضرورة أنّ الخاصّ إنّما يزاحمه في ما هو حجّة على خلافه، تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر، لا في ما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

سراية الإجمال في غيره

وإن لم يكن كذلك، بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً، أو بين الأقلّ

---

(١) في «ر»: تعيّنه.

(٢) في غير «ر»: كما في ما حقّقناه.

والأكثر في ما كان متّصلاً، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردّد بين المتباينين، وحقيقةً في غيره:

أمّا الأوّل فلأنّ العامّ ـ على ما حقّقناه[١] ـ كان[٢] ظاهراً في عمومه إلّا أنّه لا يتّبع ظهورُه في واحدٍ من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأمّا الثاني فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعامّ؛ لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكلّ واحدٍ من الأقلّ والأكثر، أو لكلّ واحدٍ من المتباينين، لكنّه حجّة في الأقلّ؛ لأنّه المتيقّن في البين.

فانقدح بذلك الفرق بين المتّصل والمنفصل. وكذا في المجمل بين المتباينين، والأكثر والأقلّ، فلا تغفل.

المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً: عدم جواز التمسّك بالعام سواءً كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً

وأمّا إذا كان مجملاً بحسب المصداق ـ بأن اشتبه فردٌ وتردّد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العامّ ـ فلا كلام في عدم جواز التمسّك بالعامّ لو كان متّصلاً به[٣]؛ ضرورة عدم انعقاد ظهورٍ للكلام إلّا في الخصوص، كما عرفت[٤].

وأمّا إذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسّك به خلافٌ.

---

(١) في أوائل الفصل السابق، الصفحة: ٣٠١، قوله: وأمّا في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعمالَه فيه.

(٢) الأولى أن يقال: «وإن كان» حتى يلائمه قوله: «إلّا أنّه لا يتبع ظهوره». (منتهى الدراية ٣: ٥٠١).

(٣) قد يظهر من مطارح الأنظار ٢: ١٣٦ دخوله في محلّ النزاع. يراجع أيضاً حقائق الأصول ١: ٤٩٦.

(٤) آنفاً، إذ قال: أو بين الأقلّ والأكثر في ما كان متصلاً فيسري إجماله إليه.

والتحقيق: عدم جوازه؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ في ما كان فعلاً حجّةً فيه[١]، ولا يكون حجّةً في ما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تكرم فسّاق العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة إكرام مَن شُكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثلَ «أكرم العلماء» ولا يعارضه؛ فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة.

وهو في غاية الفساد؛ فإنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً إلّا أنّه يوجب اختصاصَ حجّيّة العامّ بغير[٢] عنوانه من الأفراد، فيكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجّةً في العالِم غيرِ الفاسق. فالمصداق المشتبة وإن كان مصداقاً للعامّ بلاكلام إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجّة؛ لاختصاص حجّيّته بغير الفاسق.

وبالجملة: العامّ المخصَّص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصَّصاً ـ بخلاف المخصَّص بالمتّصل كما عرفت ـ إلّا أنّه في عدم الحجّيّة ـ إلّا في غير عنوان الخاصّ ـ مثلُهُ. فحينئذٍ يكون الفرد المشتبه غيرَ معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، فلابدّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.

هذا إذا كان المخصّص لفظيّاً.

المخصّص اللبّي المجمل مصداقاً: التفصيل بين ما إذا كان ممّا يصحّ أن يتّكل عليه وما لم يكن كذلك

وأمّا إذا كان لبّيّاً: فإن كان ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتّصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّا في الخصوص.

---

(١) أثبتنا «فيه» من «ر».

(٢) في غير «ر»: في غير.

وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبة على حجّيّته كظهوره[١] فيه.

والسرّ في ذلك: أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّةً ليس إلّا ما اشتمل على العامّ الكاشف[٢] بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه. مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيراني» وقَطَعَ بأنّه لا يريد إكرامَ من كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقيةً على الحجّيّة بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته؛ لعدم حجّة أخرى بدون ذلك على خلافه.

بخلاف ما إذا كان المخصِّص لفظيّاً؛ فإنّ قضيّة تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقةً في ما كان الخاصّ متّصلاً.

والقطعُ بعدم إرادة العدوّ لا يوجب انقطاع حجيّته إلّا في ما قطع أنّه عدوٌّهُ، لا في ما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحُسْنِ عقوبته على مخالفته، وعدَمِ صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرةَ المستمرّة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّيّة أصالة الظهور.

وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيّتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا، بخلافه[٣] هناك؛ ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك

---

(١) في «ر»: لظهوره.

(٢) في «ر»: ما اشتمل العامّ على اللفظ الكاشف.

(٣) أثبتناها من «ش»، وفي غيرها: بخلاف.

تكون قضيّتها ـ بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ ـ كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنّه لم يكن بعامّ.

بخلافه[١] هاهنا؛ فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلّا واحدةً. والقطعُ بعدم إرادة إكرام العدوّ في: «أكرم جيراني» ـ مثلاً ـ لا يوجب رفعَ اليد عن عمومه إلّا في ما قُطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلابدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه.

بل يمكن أن يقال: إنّ قضيّة عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما عُلم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل: «لعن الله بني أميّة قاطبة»[٢]: إنّ فلاناً وإن شُكّ في إيمانه يجوز لعنه؛ لمكان العموم، وكلُّ من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فيُنتج: أنّه ليس بمؤمن، فتأمّل جيّداً.

إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

إيقـــاظ[٣]:

لا يخفى: أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل لمّا كان غيرَ معنونٍ بعنوان خاصّ، بل بكلّ عنوانٍ لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ـ إلّا ما شذّ ـ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ، وإن لم يجز التمسّك به بلا كلام؛ ضرورة أنّه قلّما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل يُنقّح به أنّه ممّا بقي تحته.

---

(١) أثبتناها من «ش» وفي غيرها: بخلاف.

(٢) كامل الزيارات: ٣٢٩، وبحار الأنوار ٩٨: ٢٩٢.

(٣) الأنسب ذكر هذا الإيقاظ عقيب المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً الذي لا يكون العام حجة فيه. (منتهى الدراية ٣: ٥٣٨).

مثلاً: إذا شُكّ أنّ امرأة تكون قرشيّة ـ فهي وإن كانت وُجدت[١] إمّا قرشيّةٌ أو غيرها ـ فلا أصل[٢] يُحرز به[٣] أنّها قرشيّة أو غيرها، إلّا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تُجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض إلّا إلى خمسين؛ لأنّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتسابٌ أيضاً باقيةٌ تحت ما دلّ على أنّ المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين[٤]، والخارج عن تحته هي القرشيّة، فتأمّل تعرف.

توهّم جواز التمسّك بالعامّ في غير الشكّ في التخصيص

وهمٌ وإزاحةٌ[٥]:

ربما يظهر من بعضهم[٦] التمسّك بالعمومات في ما إذا شكّ في فردٍ لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهةٍ أخرى، كما إذا شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل: «أوفوا بالنذور» في ما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر؛ للعموم، وكلُّ ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بأنّه لولا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيّد ذلك بما ورد من صحّة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك[٧].

---

(١) في «ر»: إذا وجدت.

(٢) في «ق»: إذا شكّ أنّ امرأةً تكون قرشيّة أو غيرها، فلا أصل.

(٣) أثبتنا «به» من «ش».

(٤) راجع وسائل الشيعة ٢: ٣٣٥ باب حدّ اليأس من المحيض.

(٥) هذا الوهم وجوابه مذكوران في مطارح الأنظار ٢: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٦) في غير «ر»: عن بعضهم.

(٧) راجع وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦ ـ ٣٢٧، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الأحاديث ←

إزاحة الوهم

والتحقيق أن يقال: إنّه لا مجال لتوهّم الاستدلال بالعمومات المتكفّلة لأحكام[١] العناوين الثانويّة في ما شكّ من غير جهة تخصيصها إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلّقة بالأفعال بعناوينها الأوّليّة، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة؛ ضرورة أنّه ـ معه ـ لا يكاد يتوهّم عاقلٌ أنّه[٢] إذا شَكّ في رجحان شيءٍ أو حلّيّته جوازَ التمسّك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حلّيّته.

نعم، لا بأس بالتمسّك به في جوازه ـ بعد إحراز التمكّن منه والقدرة عليه ـ في ما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شكّ[٣] في جوازه صحّ التمسّك بعموم دليلها في الحكم بجوازها[٤]. وإذا كانت محكومةً بعناوينها الأوّليّة بغير حكمها بعناوينها الثانويّة وقع[٥] المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثّر الأقوى منهما لو كان في البين، وإلّا لم يؤثّر أحدهما، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، فليحكم عليه حينئذٍ بحكم آخر ـ كالإباحة ـ إذا كان أحدُهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً.

الكلام في صحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر

وأمّا صحّة الصوم في السفر بنذره فيه ـ بناءً على عدم صحّته فيه بدونه ـ

← ١ ـ ٣ و ١٠: ١٩٦، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث الأول.

(١) كذا، والأنسب: بأحكام.

(٢) لا توجد «أنّه» في بعض الطبعات.

(٣) هذا كأنّه تكرار غير مناسب (حقائق الأصول ١: ٥٠٩).

(٤) الأولى تذكير ضمير «بجوازها» لرجوعه إلى «شيء». راجع منتهى الدراية ٣: ٥٥٥.

(٥) في الأصل و«ر»: فتقع. وفي سائر الطبعات مثل ما أثبتناه.

وكذا الإحرام قبل الميقات فإنّما هو[١] لدليل خاصّ كاشفٍ عن رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات، وإنّما لم يؤمر بها ـ استحباباً أو وجوباً ـ لمانعٍ يرتفع مع النذر[٢].

وإمّا لصيرورتها راجحين بتعلّق[٣] النذر[٤] بها بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدلّ عليه ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت[٥].

لا يقال: لا يُجدي صيرورتها راجحين بذلك[٦] في عباديّتها؛ ضرورة كون وجوب الوفاء توصّليّاً لا يعتبر في سقوطه إلّا الإتيان بالمنذور بأيّ داعٍ كان.

فإنّه يقال: عباديّتها إنّما تكون لأجل كشف دليل صحّتها عن عروضِ عنوانٍ راجحٍ عليها ملازمٍ لتعلّق النذر بها.

---

(١) الأولى تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى صحّة الصوم. (منتهى الدراية ٣: ٥٥٧).

(٢) في «ر»: بالنذر.

(٣) في «ق»: لتعلّق.

(٤) الأولى أن يقال: «مع تعلّق النذر» أو «حين تعلّق النذر»؛ لأنّ الباء ظاهر في السببية، وكون الرجحان معلولاً للنذر وناشئاً عنه، وهو خلاف ما تسالموا عليه من اعتبار الرجحان مع الغضّ عن النذر، فلابدّ أن يكون الباء للمصاحبة ـ كما في بعض حواشي المتن ـ وإن كان خلاف الظاهر. (منتهى الدراية ٣: ٥٥٩).

(٥) لم نعثر على حديث بهذا المضمون، وإنّما ورد: فإنّما مثل ذلك مثل من صلّى في السفر أربعاً وترك اثنتين. (وسائل الشيعة ١١: ٣٢٣، الباب ١١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣).

(٦) الأولى تبديل الباء بـ«مع» كما عرفت. (منتهى الدراية ٣: ٥٦٠).

هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بهذا الدليل، وإلّا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليها من قِبَل النذر في عباديّتها بعد تعلّق النذر بإتيانها عباديّاً ومتقرّباً بها منه تعالى، فإنّه وإن لم يتمكّن من إتيانها كذلك قبله إلّا أنّه يتمكّن منه بعده، ولا يعتبر في صحّة النذر إلّا التمكّن من الوفاء ولو بسببه، فتأمّل جيّداً.

الكلام في التمسّك بأصالة العموم لإحراز عدم فرديّة المشتبه

بقي شيء، وهو: أنّه هل يجوز التمسّك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شُكّ في أنّه من مصاديق العامّ ـ مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه ـ مصداقاً له، مثل ما إذا عُلم أنّ زيداً يحرم إكرامه، وشكّ في أنّه عالم[1]، فيحكم عليه ـ بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء» ـ أنّه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام[2]؟

فيه إشكال؛ لاحتمال اختصاص حجّيّتها بما إذا شكّ في كون فرد العامّ[3] محكوماً بحكمه، كما هو قضيّة عمومه. والمثبِت من الأصول اللفظيّة وإن كان حجّة إلّا أنّه لابدّ من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلّا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

---

(١) في «ر» زيادة: أو ليس بعالم.

(٢) الذي يظهر من غير واحد من المقامات من طهارة شيخنا الأعظم ﷺ (انظر كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ١: ٣٤٦) وكذا من التقريرات (مطارح الأنظار ٢: ١٥٠) جواز الرجوع إليها، وعليه بنى بعض من تأخّر عنه من المحقّقين. بل قيل (كما في مطارح الأنظار ٢: ١٥٠) إنّه جرى عليه ديدنهم في الاستدلالات الفقهية (حقائق الأصول ١: ٥١٤).

(٣) في «ر» زيادة: المحقّق فرديّته.

فصل
[العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص]

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص؟

فيه خلاف، وربما نُفي الخلاف عن عدم جوازه[١]، بل ادّعي الإجماع عليه[٢].

تحديد محلّ البحث

والذي ينبغي أن يكون محلّ الكلام في المقام أنّه هل يكون أصالة العموم متّبَعةً مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظنّ النوعي للمشافه وغيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما عُلم تخصيصه إجمالاً.

وعليه فلا مجال لغير واحدٍ ممّا استدلّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس[٣].

التحقيق: عدم جواز التمسّك به قبل الفحص في ما إذا كان في معرض التخصيص

فالتحقيق: عدم جواز التمسّك به قبل الفحص في ما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنّة؛ وذلك لأجل أنّه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ، كيف؟ وقد ادّعي الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كافٍ في عدم الجواز، كما لا يخفى.

وأمّا إذا لم يكن العامّ كذلك ـ كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في

---

(١) حكي ذلك في مطارح الأنظار ٢: ١٥٦٧ عن الغزالي والآمدي.

(٢) نقله في القوانين ١: ٢٧٢.

(٣) هذا تعريض بجماعة من القائلين بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص، حيث استدلّوا بوجوه كلّها خارجة عن محلّ الكلام. راجع للتفصيل: مطارح الأنظار ٢: ١٦١ ـ ١٧٠.

ألسنة أهل المحاورات ـ فلا شبهة في أنّ السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصّص.

الكلام في مقدار الفحص اللازم

وقد ظهر لك بذلك: أنّ مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضيّة له. كما أنّ مقداره اللازم منه[1] ـ بحسب سائر الوجوه التي استدلّ بها من العلم الإجمالي به[2] أو حصولِ الظنّ بما هو التكليف[3] أو غيرِ ذلك ـ رعايتُها، فيختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.

عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل

ثمّ إنّ الظاهر: عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان ولم يصِل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتّفقت كلمتهم[4] على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى[5].

الفرق في الفحص بين الأصول اللفظيّة والعمليّة

إيقاظ:

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا وبينه في الأصول العمليّة؛ حيث إنّه هاهنا عمّا يزاحم الحجة[6]، بخلافه[7] هناك، فإنّه بدونه لا حجّة؛

---

(١) كلمة «منه» زائدة؛ لأنّه بمنزلة أن يقال: مقدار الفحص اللازم من الفحص. (منتهى الدراية ٣: ٥٧٣).

(٢) وهو الذي جعله العمدة في مطارح الأنظار ٢: ١٦٨.

(٣) كما جاء في زبدة الأصول: ٩٧.

(٤) أثبتناها من الأصل. وفي طبعاته: كلماتهم.

(٥) قال في المعالم: ١٢٠: احتجّ مجوّز التمسّك به (العام) قبل البحث بأنّه لو وجب طلب المخصص في التمسّك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسّك بالحقيقة... لكن اللازم ـ أعني طلب المجاز ـ منتفٍ، فإنه ليس بواجب اتفاقاً. انظر أيضاً مطارح الأنظار ٢: ١٧٣.

(٦) في «ن»، «ق» و«ش» وبعض الطبعات الأخرى: الحجيّة. وفي الأصل وبعض طبعاته مثل ما أثبتناه.

(٧) في الأصل: «بخلاف»، وفي طبعاته مثل ما أدرجناه.

ضرورة أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذةُ عليها من غير برهانٍ.

والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً إلّا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به[١]، فافهم.

فصل
[هل الخطابات الشفاهيّة تعمّ غير الحاضرين؟]

هل الخطابات الشفاهيّة[٢] ـ مثل «يا أيّها المؤمنون» ـ تختصّ بالحاضر مجلسَ التخاطب أو تعمّ[٣] غَيره من الغائبين، بل المعدومين؟ فيه خلاف.

بيان الوجوه التي يمكن أن تكون محلّاً للنزاع

ولابدّ ـ قبل الخوض في تحقيق المقام ـ من بيان ما يمكن أن يكون محلّاً للنقض والإبرام بين الأعلام:

فاعلم: أنّه يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفّل له[٤] الخطاب هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما صحّ تعلّقه بالموجودين، أم لا؟

أو في صحّة المخاطبة معهم ـ بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب ـ بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدمِ صحّتها[٥].

---

(١) هذا الفرق بين المقامين في الفحص مذكور في مطارح الأنظار ٢: ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) الأولى التعبير بـ«الشَّفَهيّة». راجع منتهى الدراية ٣: ٥٧٨.

(٣) في غير «ش»: يعمّ.

(٤) كذا، والمناسب: به.

(٥) الظاهر من الفصول: ١٧٩: أنّ النزاع في المقام هو بهذا الوجه.

أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيبَ أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين، وعدمِ عمومها لهما بقرينة تلك الأداة[1].

ولا يخفى: أنّ النزاع على الوجهين الأوّلين يكون عقليّاً وعلى الوجه الأخير لغويّاً[2].

حكم النزاع على الوجوه الثلاثة

إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً؛ ضرورة أنّه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقةً، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلّا من الموجود ضرورةً.

نعم، هو بمعنى مجرّد إنشاء الطلب ـ بلا بعثٍ ولا زجرٍ ـ لا استحالة فيه أصلاً؛ فإنّ الإنشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى يُنشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلَبَ شيءٍ ـ قانوناً ـ من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعليّاً بعد ما وُجد الشرائط وفُقد الموانع، بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبّر.

ونظيره من غير الطلب إنشاءُ التمليك في الوقف على البطون، فإنّ المعدوم منهم يصير مالكاً للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه ويتلقّى لها من الواقف بعقده، فيؤثّر في حقّ الموجود منهم الملكيّةَ الفعليّة، ولا يؤثّر في حقّ المعدوم فعلاً إلّا استعدادَها لأن تصير ملكاً له بعد وجوده.

هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأمّا إذا أنشئ مقيّداً بوجود المكلّف ووجدانه الشرائط فإمكانه بمكانٍ من الإمكان.

---

(١) وهذا هو الظاهر من مطارح الأنظار ٢: ١٨٣ في تحرير العنوان.

(٢) إشارة إلى ما ورد في مطارح الأنظار ٢: ١٨٦ من أنّ النزاع المذكور هل هو عقليّ أو لغويّ؟... فظاهر جملة من الأمارات يشهد للثاني، وظاهر جملة أخرى يشهد للأول.

وكذلك لا ريب في عدم صحّة خطاب المعدوم ـ بل الغائب ـ حقيقةً وعدم إمكانه؛ ضرورة عدم تحقّق توجيه الكلام نحو الغير حقيقةً إلّا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه.

الكلام في ما وُضعت له أدوات الخطاب

ومنه قد انقدح: أنّ ما وضع للخطاب ـ مثل أدوات النداء ـ لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعمالُه فيه تخصيصَ ما يقع في تلوه بالحاضرين. كما أنّ قضيّة إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره.

لكنّ الظاهر: أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعيّ الإنشائيّ. فالمتكلّم ربما يُوقع الخطاب بها تحسّراً وتأسّفاً وحزناً، مثل «ياكوكباً ماكان أقصر عمره»[1]، أو شوقاً ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطِباً لمن يناديه حقيقةً، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذٍ التخصيصَ بمن يصحّ مخاطبته.

نعم، لا يبعد دعوى الظهور ـ انصرافاً ـ في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجّي والتمنّي وغيرها، على ما حقّقناه في بعض المباحث السابقة[2] من كونها موضوعةً للإيقاعيّ منها بدواعٍ مختلفة، مع ظهورها في الواقعيّ منها انصرافاً إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع؛ ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: «يا أيّها الناس اتّقوا» و «يا أيّها المؤمنون» بمن حضر مجلسَ الخطاب، بلا شبهة ولا ارتياب.

---

(١) وتمام البيت: «وكذاك عمر كواكب الأسحار»، وهو من رائيّة أبي الحسن التهامي في رثاء ولده الذي مات صغيراً، راجع الكنى والألقاب ١: ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) في المبحث الأول من مباحث صيغة الأمر في الصفحة: ١٠٠؛ إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الانشائية....

ويشهد لما ذكرنا صحّةُ النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العامّ الواقع تِلْوَها بلا عناية، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية.

وتوهّم كونه ارتكازيّاً يدفعه عدمُ العلم به مع الالتفات إليه والتفتيش عن حاله، مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً[١]، وإلّا فمن أين يعلم ثبوته[٢] كذلك؟ كما هو واضح.

وإن أبيت إلّا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا مناصَ عن التزام اختصاص الخطابات الإلهيّة ـبأدوات الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداةـ كغيرها بالمشافهين في ما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

وتوهّم[٣]: صحّة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين ـفضلاً عن الغائبينـ؛ لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال.

فاسدٌ: ضرورة أنّ إحاطته تعالى لا توجب صلاحيّة المعدوم ـبل الغائبـ للخطاب. وعدم صحّة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى.

كما أنّ خطابه اللفظي ـلكونه تدريجيّاً ومتصرّمَ الوجودـ كان قاصراً عن أن يكون موجّهاً نحوَ غير مَن كان بمسمع منه ضرورةً[٤].

---

(١) في «ق» و«ش»: مع حصول العلم بذلك لو كان ارتكازياً.

(٢) أثبتناها من «ر». وفي غيرها: بثبوته.

(٣) ذكره ـمع المناقشة فيهـ في الفصول: ١٨٣، وأورده في مطارح الأنظار ٢: ١٩٢ ـ ١٩٣ وردّ عليه بما ذكره المصنّف هنا.

(٤) ردٌّ على توهّم شمول الخطابات الشفاهية للغائبين عن مجلس الخطاب وإن لم تشمل المعدومين.

هذا لو قلنا بأنّ الخطاب بمثل ﴿يَا أَيُّها النَّاس اتَّقوا﴾[١] في الكتاب حقيقةً إلى غير النبيّ ﷺ بلسانه.

وأمّا إذا قيل بأنّه المخاطَب والموجّه إليه الكلام حقيقةً ـ وحياً أو إلهاماً ـ فلا محيص إلّا[٢] عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً.

وعليه لا مجال لتوهّم اختصاص الحكم ـ المتكفّل له[٣] الخطاب ـ بالحاضرين، بل يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين.

وصل[٤]

[ثمرة عموم الخطابات الشفاهيّة]

ربما قيل: إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيّة للمعدومين ثمرتان[٥]:

الثمرة الأولى والإشكال عليها

الأولى: حجّيّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.

وفيه: أنّه مبنيٌّ على اختصاص حجّيّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حُقّق عدم الاختصاص بهم.

---

(١) الحج: ١.

(٢) الظاهر زيادة كلمة «إلّا». (منتهى الدراية ٣: ٥٩٩).

(٣) المناسب: به.

(٤) أدرجنا ما هو المثبت في الأصل، وفي طبعاته: فصل. قال في منتهى الدراية ٣: ٦٠٠: الأولى تبديل «الفصل» بعنوان... «تذنيب» أو «تكملة»؛ إذ هو ثمرة لما قبله ومن توابعه.

(٥) ذكرهما المحقّق القمي في القوانين ١: ٢٣٣، وانظر الفصول: ١٨٤، ومطارح الأنظار ٢: ١٩٤ ـ ١٩٨.

ولو سلّم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوعٌ، بل الظاهر أنّ الناس كلَّهُم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمّهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحدٍ من الأخبار[١].

الثمرة الثانية

الثانية[٢]: صحّة التمسّك بإطلاقات الخطابات القرآنيّة ـ بناءً على التعميم ـ لثبوت الأحكام لمن وُجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متّحداً مع المشافهين في الصنف، وعدمُ صحّته على عدمه؛ لعدم كونها حينئذٍ متكفّلةً لأحكام[٣] غير المشافهين، فلابدّ من إثبات اتّحاده معهم في الصنف حتّى يُحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام؛ حيث[٤] لا دليل عليه حينئذٍ إلّا الإجماع، ولا إجماع عليه إلّا في ما اتّحد الصنف، كما لا يخفى.

الإيراد عليها

ولا يذهب عليك: أنّه يمكنُ إثبات الاتّحاد وعدمِ دخْلِ ما كان البالغ الآن فاقداً له ممّا كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به. وكونُهم كذلك لا يوجب صحّةَ الإطلاق مع إرادة المقيّد منه[٥] في ما يمكن أن يتطرّق إليه[٦] الفقدان وإن صحّ في ما لا يتطرّق إليه ذلك.

---

(١) انظر وسائل الشيعة ١: ٤١٣، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول، و١٢: ٣٠٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠ و١٩: ٨٢ ـ ٨٣، الباب ٦ من كتاب الوديعة، الحديث الأول.

(٢) راجع الفوائد الحائرية (للوحيد البهبهاني): ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) الأنسب: بأحكام.

(٤) في الأصل: «وحيث» وفي طبعاته مثل ما أدرجناه.

(٥) في «ر» ومنتهى الدراية: إرادة المقيّد معه.

(٦) أثبتنا «إليه» من «ق»، «ر» و«ش».

وليس المراد بالاتّحاد في الصنف إلّا الاتّحاد في ما اعتبر قيداً في الأحكام، لا الاتّحاد في ما كثُر الاختلاف بحسبه والتفاوتُ بسببه بين الأنام، بل في شخصٍ واحدٍ بمرور الدهور والأيّام، وإلّا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين ـ فضلاً عن المعدومين ـ حكمٌ من الأحكام.

ودليل الاشتراك إنّما يُجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين في ما لم يكونوا مختصّين بخصوص عنوانٍ لو لم[1] يكونوا معنونين به[2] لَشُكّ[3] في شمولها لهم أيضاً. فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك. ومعه كان الحكم يعمّ غيرَ المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمّل جيّداً.

فتلخّص: أنّه لا يكاد تظهر الثمرة إلّا على القول باختصاص حجّيّة الظواهر لمن قُصد إفهامه مع كون غير المشافهين غيرَ مقصودين بالإفهام، وقد حُقّق عدم الاختصاص به في غير المقام[4]، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته تبارك وتعالى في المقام[5].

---

(١) في «ر» وحقائق الأصول: أو لم. وقال في حقائق الأصول ١: ٥٢٧: الظاهر: أنّه بالواو بدل «أو».

(٢) في بعض النسخ: ولو كانوا معنونين به. راجع كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٢٦، ومنتهى الدراية ٣: ٦١٠.

(٣) في «ر»: شكّ. وفي حقائق الأصول: للشكّ.

(٤) في مبحث حجّيّة الظواهر، قوله: كما أنّ الظاهر عدم اختصاص ذلك (اتباع الظواهر) بمن قُصد إفهامه. راجع الصفحة: ٤٧ من الجزء الثاني.

(٥) في هذا المبحث، في ردّ الثمرة الأولى، قوله: ولو سلّم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع.

فصل
[تعقّب العامّ بضميرٍ يرجع إلى بعض أفراده]

هل تعقُّبُ العامّ بضميرٍ يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصَه به أو لا؟

محلّ الخلاف في المسألة

فيه خلافٌ بين الأعلام. وليكن محلّ الخلاف ما إذا وقعا في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العامّ بما حُكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿والمطلّقاتُ يتَرَبَّصنَ﴾ إلى قوله ﴿وبُعُولَتُهُنَّ أحقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1]. وأمّا ما إذا كان مثل «والمطلّقات أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ» فلا شبهة في تخصيصه به[2].

تحقيق المسألة

والتحقيق أن يقال: إنّه حيث دار الأمرُ بين التصرف في العامّ ـبإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليهـ والتصرف[3] في ناحية الضمير ـإمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقةً إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً ـ كانت أصالة الظهور في طرف العامّ سالمةً عنها في جانب الضمير؛ وذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفيّة الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنّما تكون حجّة في ما إذا شكّ في ما أريد، لا في

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) هذا التحديد لمحلّ الخلاف مذكور في الفصول: ٢١١ مع اختلاف يسير.

(٣) في غير حقائق الأصول: أو التصرف.

ما إذا شكّ في أنّه كيف أريد، فافهم. لكنّه[١] إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يُعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به[٢] عرفاً، وإلّا فيحكم عليه بالإجمال ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول.

إلّا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبّداً حتّى في ما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي، كما عن بعض الفحول[٣].

فصل
[التخصيص بالمفهوم المخالف]

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف ـ مع الاتّفاق على الجواز بالمفهوم الموافق ـ على قولين[٤]. وقد استُدِلّ لكلٍّ منهما بما لا يخلو عن قصور.

تحقيق المسألة: لزوم الأخذ بالأظهر وإلّا فالرجوع إلى الأصل العملي

وتحقيق المقام: أنّه إذا ورد العامّ وما لَه المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحوٍ يصلح أن يكون[٥] كلٌّ منهما قرينةً متّصلة[٦] للتصرف في

---

(١) في «ر» زيادة: حجة.

(٢) الأولى تبديل الضمير بالظاهر، بأن يقال: «بما يصلح للقرينيّة»؛ لأنّ ضمير «به» راجع إلى الضمير في قوله: «على الضمير» فكأنّه قيل: بأن لا يعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف بالضمير عرفاً، وهذا لا محصّل له. (منتهى الدراية ٣: ٦١٩).

(٣) لعلّ المقصود به هو صاحب الفصول. راجع الفصول: ٢١٢.

(٤) فذهب الأكثرون إلى الجواز وآخرون إلى المنع. راجع المعالم: ١٤٠ والقوانين ١: ٣٠٤.

(٥) في الأصل: على نحوٍ يكون. وفي طبعاته مثل ما أثبتناه.

(٦) كلمة «متصلة» مشطوبٌ عليها في «ق».

الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو[١] إلغاء المفهوم فالدلالة على كلٍّ منهما إن كانت بالإطلاق ـ بمعونة مقدّمات الحكمة أو بالوضع ـ فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم؛ لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في واحدٍ منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلابدّ من العمل بالأصول العمليّة في ما دار الأمر[٢] بين العموم والمفهوم إذا لم يكن ـ مع ذلك ـ أحدهما أظهر[٣]، وإلّا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر[٤].

ومنه قد انقدح الحال في ما إذا لم يكن بين ما دلّ على العموم وما لَه المفهوم ذاك الارتباط والاتّصال، وأنّه لابدّ أن يعامل مع كلٍّ منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهرُ، وإلّا فهو المعوّل والقرينةُ على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

---

(١) الأولى تبديله بالواو. (منتهى الدراية ٣: ٦٢٣).

(٢) أثبتنا الجملة كما هي في «ر». وفي غيرها: دار فيه.

(٣) المناسب أن يعبّر عوض قوله: «أظهر» بكلمة: «ظاهراً»؛ لأنّ الأظهريّة فرع انعقاد ظهور للآخر، وانعقاد الظهورين في كلام واحد أو ما في حكمه غير ممكن (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٣٢).

(٤) لم يذكر في العبارة اختلاف المتصلين في الوضع والحكمة، والظاهر سقوطه من القلم، بقرينة قوله في ما سبق: «فالدلالة على كل منهما إن كانت...»؛ لأنّ سياق هذه العبارة دالّ على كونه بصدد ذكر شرطية أخرى متعرضة لحكم الاختلاف... (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٣٣).

فصل
[الاستثناء المتعقّب لجُمَلٍ متعاطفة]

الاستثناء[١] المتعقّب لجُملٍ متعدّدة[٢]:

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكلّ[٣]، أو خصوص الأخيرة[٤]، أو لا ظهور له في واحدٍ منهما، بل لابدّ في التعيين من قرينة[٥]؟ أقوال.

لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الأخيرة

والظاهر: أنّه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حالٍ؛ ضرورة أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينةٍ خارجٌ عن طريقة أهل المحاورة.

لا إشكال في صحة رجوع الاستثناء إلى الكلّ

وكذا في صحّة رجوعه إلى الكلّ، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم ﷺ[٦] ـ حيث مهّد مقدّمةً لصحّة رجوعه إليه[٧] ـ أنّه محلّ الإشكال والتأمّل.

---

(١) لا يخفى عدم اختصاص البحث بالاستثناء، وجريانه في سائر التوابع من النعت والحال وغيرهما.... (منتهى الدراية ٣: ٦٢٨).

(٢) الأولى تبديلها بـ«المتعاطفة»؛ لدلالة «الجمل» على التعدّد... بخلاف التعاطف؛ فإنّ لفظ «الجمل» لا يدلّ عليه، مع أن مفروض البحث هو الجمل المتعاطفة؛ إذ في غيرها ينفصل البيان وتكون نسبة الخاص إلى كل واحدة منها واحدة. (منتهى الدراية ٣: ٦٢٨).

(٣) وهو المنسوب إلى المذهب الشافعي، واختاره الشيخ الطوسي أيضاً. يراجع: الذريعة ١: ٢٤٩، والعدة ١: ٣٢١.

(٤) وهو مختار أبي حنيفة وأتباعه (الإحكام، للآمدي ٢: ٣٠٠)، واختاره العلّامة الحلّي في مبادئ الوصول: ١٣٦.

(٥) وهو ما ذهب إليه السيّد المرتضى (الذريعة ١: ٢٤٩).

(٦) المعالم: ١٢٤.

(٧) يظهر لمن راجعه (كلام صاحب المعالم) أنّ غرضه إثبات ما اختاره من الاشتراك ←

وذلك ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه ـ كتعدّد المستثنى ـ لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى ـ كان الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً ـ، وكان المستعمل فيه الأداة في ما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه في ما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. وتعدُّدُ المُخرَج أو المُخرَج عنه خارجاً لا يوجب تعدّدَ ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً.

لا ظهور للاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة

وبذلك يظهر: أنّه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، وإن كان الرجوع إليها متيقّناً على كلّ تقدير.

نعم، غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم؛ لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلابدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

اللّهمّ إلّا أن يقال بحجّيّة أصالة الحقيقة تعبّداً لا من باب الظهور، فيكون المرجع ـ عليه ـ أصالةَ العموم إذا كان وضعيّاً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ فإنّه لا يكاد تتمّ تلك المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمّل(*).

ـــ المعنوي من بين الأقوال، لا إثبات الإمكان (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٣٧)، وراجع منتهى الدراية ٣: ٦٣٠.

(*) إشارةٌ إلى أنّه يكفي في منع جريان المقدّمات صلوح الاستثناء لذلك؛ لاحتمال اعتماد المطلق حينئذٍ في التقييد عليه، لاعتقاد أنّه كافٍ فيه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مجرّد صلوحه لذلك ـ بدون قرينة عليه ـ غير صالح للاعتماد، ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع. فأصالة الإطلاق مع عدم القرينة محكّمة؛ لتماميّة مقدّمات الحكمة، فافهم. (منه ﷺ).

فصل
[تخصيص الكتاب بخبر الواحد]

ألحقّ : جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة من خبر الواحد بلا ارتياب؛ لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمّة عليهم السلام.

الدليل على جواز التخصيص

واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان[1].

مع أنّه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبرٍ لم يكن على خلافه عمومُ الكتاب، لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك[2].

أدلّة المانعين من التخصيص والجواب عنها

ـ وكونُ العامّ الكتابي قطعيّاً صدوراً وخبر الواحد ظنّيّاً سنداً لا يمنع عن التصرف في دلالته غيرِ القطعيّة قطعاً، وإلّا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنّه جائز جزماً.

والسرُّ أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر مع أنّ الخبر ـ بدلالته وسنده ـ صالحٌ للقرينيّة على التصرف فيها، بخلافها، فإنّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره.

ـ ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع كي يقال بـ«أنّه في ما لا يوجد

---

(١) في «ر» زيادة: فإنّه تعويلٌ على ما يعلم خلافه بالضرورة.

(٢) هذا الوجه وسابقه مذكوران في مطارح الأنظار ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢١ ونقل الثاني منهما عن بعض الأفاضل، ـ وهو المحقق القمّي في القوانين ١: ٣١٠ ـ وأجاب عنه.

على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنيّة يسقط وجوب العمل به»[١]. كيف؟ وقد عرفت: أنّ سيرتهم مستمرّة على العمل به في قبال العمومات الكتابيّة.

ـ والأخبارُ الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار[٢]، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام[٣] وإن كانت كثيرةً جدّاً وصريحةَ الدلالة على طرح المخالف[٤] إلّا أنّه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غيرَ مخالفة العموم، إن لم نقل بأنّها ليست من المخالفة عرفاً. كيف؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب ـ بهذه المخالفة ـ منهم عليهم السلام كثيرةٌ جدّاً.

مع قوّة احتمال أن يكون المراد أنّهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وإن كان هو على خلافه ظاهراً، شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه، فافهم.

ـ والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعةٌ وإن كان مقتضى القاعدة جوازَهما؛ لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، ولذا قلّ الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التخصيص[٥].

---

(١) هذا الوجه حكاه صاحب المعالم عن المحقّق. انظر المعالم: ١٤١ والمعارج: ٩٦.

(٢) لم نعثر على هذا النص في جوامع الحديث، وإنما جاء في التبيان ١: ٥ عن النبي صلى الله عليه وآله: ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط.

(٣) راجع الكافي ١: ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب.

(٤) أصل هذا الوجه للشيخ في العدّة ١: ١٤٤ و٣٥٠، راجع فرائد الأصول ١: ٢٤٥.

(٥) الأدلّة الأربعة للمانعين ـ المذكورة هنا ـ وأجوبتها وردت في مطارح الأنظار ٢: ٢٢١ ـ ٢٢٦، وانظر المعالم: ١٤١.

فصل
[الخاصّ والعامّ المتخالفان]

لا يخفى أنّ الخاصّ والعامّ المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً ومخصِّصاً[١] ومنسوخاً، فيكون الخاصّ مخصِّصاً تارةً، وناسخاً مرّةً، ومنسوخاً أخرى:

صُوَر التخالف وأحكامها

وذلك لأنّ الخاصّ إن كان مقارناً مع العامّ أو وارداً بعده قبلَ حضور وقت العمل به فلامحيص عن كونه مخصِّصاً وبياناً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصِّصاً؛ لئلّا يلزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة في ما إذا كان العامّ[٢] وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلّا لكان الخاصّ أيضاً مخصِّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات[٣].

---

(١) إن كانت كلمة «مخصِّصاً» مبنيّة للمفعول كانت الصفات الثلاث حالاً من ضمير التثنية باعتبار العام. وإن كانت مبنيّة للفاعل كانت حالاً منه باعتبار الخاص، وذلك خلاف المتعارف، مع أنّه لا يجوز الحال من المضاف إليه. والأولى أن يقال: الخاص الملحوظ بالنسبة إلى عام مخالف له يكون ناسخاً تارة، ومخصِّصاً أخرى، ومنسوخاً ثالثة. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٤٧).

(٢) الأولى أن يقول: في ما أحرز كون العام.. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٥٤).

(٣) في «ر» هنا زيادة: «وإن كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصّصاً وبياناً له». وفي منتهى الدراية ٣: ٦٥١: الأولى ذكر هذه الزيادة عقيب قوله: «قبل حضور وقت العمل» حتى لا يتخلّل بين الصور الثلاث المتحدة في الحكم ـ وهو كون الخاصّ مخصّصاً ـ ما يغايرها في الحكم.

وإن كان العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ يحتمل أن يكون العامّ ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً؛ لكثرة التخصيص حتّى اشتهر: ما من عامّ إلّا وقد خُصّ، مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً. وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام ـ ولو كان بالإطلاق ـ أقوى من ظهور العامّ ـ ولو كان بالوضع ـ، كما لا يخفى.

هذا في ما عُلم تأريخُهما.

وأمّا لو جُهل وتردّد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العمليّة.

وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا وإن كانا يوجبان الظنّ بالتخصيص أيضاً وأنّه واجدٌ لشرطه، إلحاقاً له بالغالب، إلّا أنّه لا دليل على اعتباره، وإنّما يوجبان الحملَ عليه في ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ؛ لصيرورة الخاصّ بذلك في الدوام أظهر من العامّ، كما أشير إليه[1]، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ تعيُّن الخاصّ للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، أو ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به إنّما يكون مبنيّاً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلّا فلا يتعيّن له، بل يدور بين كونه مخصّصاً وناسخاً* في الأوّل، ومخصّصاً ومنسوخاً في الثاني، إلّا أنّ الأظهر كونه

---

(١) آنفاً قبل أسطر، بقوله: وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ـ ولو كان بالإطلاق ـ أقوى من ظهور العامّ.

(*) لا يخفى: أنّ كونه مخصّصاً بمعنى كونه مبيّناً لمقدار المراد من العامّ[1]، وناسخاً بمعنى كون حكم العامّ غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاصّ مع كونه مراداً أو ←

---

١) في غير «ر»: بمقدار المراد عن العام.

مخصّصاً ولو في ما كان ظهور العامّ في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص[١]؛ لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جدّاً في الأحكام.

حقيقة النسخ

ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ.

فاعلم: أنّ النسخ وإن كان رفعَ الحكم الثابت إثباتاً إلّا أنّه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنّما اقتضت الحكمة إظهارَ دوام الحكم واستمراره، أو أصلَ إنشائه وإقراره، مع أنّه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام واستمرار؛ وذلك لأنّ النبيّ الصادع للشرع[٢] ربما يُلهَم أو يوحى إليه أن يُظهر الحكم أو استمراره مع اطّلاعه على حقيقة الحال وأنّه يُنسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطّلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى. ومن هذا القبيل لعلّه يكون أمرُ إبراهيم عليه السلام بذبح إسماعيل عليه السلام.

النسخ لا يستلزم البداء المحال

وحيث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وإن كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل؛ لعدم لزوم البداء المحال في حقّه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغيّر إرادته تعالى مع اتّحاد الفعل ذاتاً وجهةً، ولا لزومِ[٣] امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ؛ فإنّ

← مقصوداً بالإفهام في مورده بالعامّ كسائر الأفراد، وإلّا فلا تفاوت بينهما عملاً أصلاً، كما هو واضح لا يكاد يخفى. (منه عليه السلام).

(١) في الأصل: «وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام»، إلّا أنّ في طبعاته مثل ما أثبتناه.

(٢) الأنسب: بالشرع.

(٣) في «ر»، «ق»، «ش» وحقائق الأصول: «وإلّا لزم». وفي حقائق الأصول ١: ٥٤٣: الموجود في بعض النسخ: «ولا لزوم» بدل: «وإلّا لزم». والظاهر أنه ←

الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه، وإلّا امتنع الأمر به؛ وذلك لأنّ الفعل أو دوامه لم يكن متعلّقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخُ أمره بالنهي تغييرَ إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة، وإنّما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة.

وأمّا البداء في التكوينيّات بغير ذاك المعنى فهو ممّا تدلّ[1] عليه الروايات المتواترات[2]، كما لا يخفى.

حقيقة البداء

ومجمله: أنّ الله تبارك وتعالى إذا تعلّقت مشيئته[3] بإظهار ثبوت ما يمحوه ـ لحكمةٍ داعيةٍ إلى إظهاره ـ ألهَم أو أوحى إلى نبيّه أو وليّه أن يُخبر به، مع علمه بأنّه يمحوه، أو مع عدم علمه به؛ لما أشيرَ إليه[4] من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه. وإنّما يخبر به لأنّه حال الوحي أو الإلهام ـ لارتقاء نفسه الزكيّة واتّصاله بعالم لوح المحو والإثبات ـ اطّلع على ثبوته ولم يطّلع على كونه معلّقاً على أمرٍ[5] غيرِ واقع أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَمحُو الله ما يشاءُ ويُثبِتُ﴾[6] الآية.

← الصحيح، ويكون معطوفاً على قوله: لعدم لزوم البداء. وفي منتهى الدراية ٣: ٦٦٢: الأولى أن يقال: «وعدم لزوم»؛ لتكون العبارة هكذا: لعدم لزوم البداء المحال... وعدم لزوم امتناع النسخ...

(١) أثبتناها من «ر»، وفي غيرها: ممّا دلّ.

(٢) راجع الكافي ١: ١٤٦، باب البداء.

(٣) في غير «ر»: مشيئته تعالى.

(٤) آنفاً بقوله: لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى.

(٥) كلمة «أمر» لم ترد في الأصل وأثبتناها من طبعاته.

(٦) الرعد: ٣٩.

نعم، مَن شملته العناية الإلهيّة واتّصلت نفسه الزكيّة بعالم اللوح المحفوظ ـ الذي هو من أعظم العوالم الربوبيّة وهو أمّ الكتاب ـ ينكشف[١] عنده الواقعيّات على ما هي عليها، كما ربما يتّفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء، و[٢]كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون.

نعم، مع ذلك ربما يوحى إليه حكمٌ من الأحكام: تارةً بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام، مع أنّه في الواقع له غاية وأمدٌ يعيّنها بخطاب آخر، وأخرى بما يكون ظاهراً في الجدّ، مع أنّه لا يكون واقعاً بجدٍّ، بل لمجرّد الابتلاء والاختبار، كما أنّه يؤمر وحياً أو إلهاماً بالإخبار بوقوع عذابٍ أو غيره ممّا لا يقع لأجل حكمةٍ في هذا الإخبار أو ذاك الإظهار.

فبداؤه[٣] تعالى بمعنى: أنّه يُظهِر ما أمَرَ نبيَّه أو وليَّه بعدم إظهاره أوّلاً، ويُبدي ما خفي ثانياً.

وإنّما نسب إليه تعالى البداء مع أنّه في الحقيقة الإبداء لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك بالبداء في غيره.

وفي ما ذكرنا كفاية في ما هو المهمّ في باب النسخ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكروه في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولي الألباب.

الثمرة بين التخصيص والنسخ

ثمّ لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ؛ ضرورة أنّه على التخصيص يُبنى على خروج الخاصّ عن حكم العامّ رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه، في ما دار الأمر بينهما في المخصّص.

---

(١) أثبتناها من «ق» و«ش». وفي غيرهما: يكشف. يراجع منتهى الدراية ٣: ٦٦٦.

(٢) في غير «ق» و«ش»: «كان عارفاً»، بدون الواو. يلاحظ المصدر السابق أيضاً.

(٣) أثبتناها من «ر» وفي غيرها: فبدا له.

وأمّا إذا دار بينهما في الخاصّ والعامّ فالخاصُّ على التخصيص غير محكوم بحكم العامّ أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.

المقصد الخامس :

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل
[ألفاظ المطلق]

تعريف المطلق

عُرّف المطلق بأنّه: ما دلّ على شائع في جنسه[1].

وقد أشكل عليه بعضُ الأعلام[2] بعدم الاطّراد والانعكاس[3]، وأطال الكلام في النقض والإبرام.

وقد نبّهنا في غير مقامٍ على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد ولا بمنعكس.

فالأولى الإعراض عن ذلك ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق أو غيرها[4] ممّا يناسب المقام:

ألفاظ المطلق: ١ ـ اسم الجنس

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض... إلى غير ذلك من أسماء الكلّيّات من الجواهر والأعراض بل العرضيّات[5].

---

(١) القوانين ٨: ٣٢١.

(٢) هو صاحب الفصول في فصوله: ٢١٨.

(٣) أثبتناها من «ر» وفي غيرها: أو الانعكاس.

(٤) في غير «ق» و«ش»: أو من غيرها.

(٥) مراده من الأول (الأعراض) هو المتأصّل من الأعراض. ومن الثاني (العرضيّات) ←

ولا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرطٍ أصلاً ملحوظٍ[١] معها، حتّى لحاظ أنّها كذلك.

التحقيق في ما وضع له اسم الجنس

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصِرف المفهوم غيرِ الملحوظ معه شيءٌ أصلاً ـالذي هو المعنى بشرط شيءـ، ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدمُ لحاظ شيءٍ معه ـالذي هو الماهيّة اللابشرط القسميـ؛ وذلك لوضوح صدقها ـبما لها من المعنىـ بلا عناية التجريد عمّا هو قضيّة الاشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى.

مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فردٍ من الأفراد وإن كان يعمّ كلّ واحد منها بدلاً أو استيعاباً. وكذا المفهوم اللّابشرط القسمي، فإنّه كلّيّ عقليّ[٢] لا موطن له إلّا الذهن، لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها؛ بداهة أنّ مناطه الإتّحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتّحد معها ما لا وجود له إلّا ذهناً؟

٢ ـ علَم الجنس

ومنها: علَم الجنس، كـ«أسامة». والمشهور بين أهل العربيّة أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعيّنة بالتعيّن الذهني، ولذا يعامَل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

ـــ هو الاعتباري منها، وهذا خلاف اصطلاح أهل المعقول؛ حيث يطلقون الأول على المبادي ـأصيلةً كانت أو اعتباريةـ، مثل السواد والملكية، والثاني على المشتق، كالأسود والمالك. (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٦٩).

(١) في «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: ملحوظاً.

(٢) قد تقدّم ـفي المعنى الحرفيـ أنّ إطلاقه هنا مسامحة (كفاية الأصول مع حاشية المشكيني ٢: ٤٧٢).

التحقيق في ما وضع له علم الجنس

لكنّ التحقيق: أنّه موضوع لصِرف المعنى بلا لحاظ شيءٍ معه أصلاً ـكاسم الجنس ـ، والتعريف فيه[١] لفظيٌّ ـكما هو الحال في التأنيث اللفظي ـ وإلّا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل؛ لأنّه على المشهور كلّيّ عقليّ[٢]، وقد عرفت أنّه لا يكاد يصحّ صدقه[٣] عليها[٤] مع صحّة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسّفٌ لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه.

مع أنّ وضعَهُ لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

٣ ـ المفرد المعرّف باللام

ومنها: المفرد المعرّف باللام. والمشهور أنّه على أقسام:

المعرّف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنىً.

التحقيق في مفاد المعرّف باللام

والظاهر: أنّ الخصوصيّة في كلّ واحد من الأقسام من قِبل خصوص «اللام» أو من قِبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً في ما يستعمل فيه غير المدخول.

والمعروف أنّ «اللام» تكون موضوعةً للتعريف ومفيدةً للتعيين في غير العهد الذهني.

---

(١) في «ر»: والتعريف معه.

(٢) هذا الإطلاق مسامحيّ كما تقدّم.

(٣) أثبتنا العبارة من «ر»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية، وفي غيرها: لا يكاد صدقه.

(٤) في «ر»: صدقه على الأفراد.

وأنت خبيرٌ بأنّه لا تعيّن[١] في تعريف الجنس إلّا الإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً. ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام ـ بما هو معرَّفٌ ـ على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد.

مع أنّ التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غيرُ خالٍ عن التعسّف. هذا.

مضافاً[٢] إلى أنّ الوضع لِما لا حاجة إليه ـ بل لابدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه ـ كان لغواً، كما أشرنا إليه[٣].

فالظاهر: أنّ «اللام» مطلقاً تكون للتزيين، كما في «الحسن» و«الحسين». واستفادة الخصوصيّات إنّما تكون بالقرائن التي لابدّ منها لتعيينها[٤] على كلّ حال ولو قيل بإفادة «اللام» للإشارة إلى المعنى. ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيّات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلّة، وقد عرفت إخلالها، فتأمّل جيّداً.

الجمع المعرّف باللام

وأمّا دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم ـ مع عدم دلالة المدخول عليه ـ فلا دلالة فيها على أنّها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين[٥]

---

(١) أثبتنا الكلمة كما وردت في الأصل و«ش» وفي غيرهما: لا تعيين.

(٢) لم يظهر المراد به زائداً على ما أفاده بقوله: ومعه لا فائدة. (حقائق الأصول ١: ٥٥٢). وراجع منتهى الدراية ٣: ٦٩٨.

(٣) إذ قال آنفاً: مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده....

(٤) في «ر» و«ش»: لتعيّنها.

(٥) في الأصل: التعيّن، وفي أكثر طبعاته مثل ما أثبتناه.

حيث أنّه[١] لا تعيّن إلّا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد[٢]؛ وذلك لتعيّن المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع، كما لا يخفى.

فلابدّ أن تكون دلالته عليه مستندةً إلى وضعه كذلك لذلك[٣]، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعيّن ليكون به التعريف.

وإن أبيت إلّا عن استناد الدلالة عليه إليه فلا محيص عن دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريفٌ إلّا لفظاً، فتأمّل جيّداً.

٤ ـ النكـــرة

ومنها: النكرة، مثل «رجل» في ﴿وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصى الْمَدينَةِ﴾[٤]، أو في «جئني برجل».

التـحقيق فـي مـفاد النكـرة

ولا إشكال أنّ المفهوم منها في الأوّل ـ ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ـ هو الفرد المعيّن في الواقع المجهولُ عند المخاطب المحتملُ الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنّه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّةً من الرجل، ويكون كلّيّاً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردّداً بين الأفراد.

وبالجملة: النكرة ـ أي ما بالحمل الشائع يكون نكرةً عندهم ـ إمّا هو فردٌ معيّنٌ في الواقع غيرُ معيّنٍ للمخاطب أو حصّةٌ كلّيّة، لا الفرد المردّد بين

---

(١) أثبتناها من «ر» وفي غيرها: حيث لا تعيّن.

(٢) ردٌّ على الفصول: ١٦٩، وهداية المسترشدين ٣: ١٨٩، حيث ادّعيا أنّ دلالة الجمع المعرّف باللام إنما هي لعدم تعيّن شيء من مراتب الجمع سوى الجميع فيتعيّن إرادته.

(٣) كما ذهب إلى ذلك المحقق القمي في قوانينه ١: ٢١٦.

(٤) القصص: ٢٠.

الأفراد[١]؛ وذلك لبداهة كون لفظ «رجل» في «جئني برجل» نكرةً، مع أنّه يصدق على كلّ مَن جيء به من الأفراد، ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضيّة الفرد المردّد لو كان هو المراد منها؛ ضرورة أنّ كلّ واحدٍ هو هو، لا هو أو غيره.

فلابدّ أن تكون النكرة الواقعة في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلّيّاً قابلاً للانطباق، فتأمّل جيّداً.

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّة إطلاق «المطلق» عندهم ـ حقيقةً ـ على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصحّ لغةً. وغيرُ بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وِفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى.

نعم، لو صحّ ما نُسِب إلى المشهور[٢] من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قُيّد بالإرسال والشمول البدلي لَما كان ما أريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّا أنّ الكلام في صدق النسبة.

ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطروء القيد[٣] غيرُ قابل؛ فإنّ ما له من الخصوصيّة ينافيه ويعانده. وهذا[٤] بخلافه بالمعنيين، فإنّ كلّاً منهما له قابل؛ لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) خلافاً لما ذهب إليه صاحب الفصول في فصوله: ١٦٣ من أنّ النكرة فردٌ من الجنس لا بعينه، وأنّ مدلولها جزئي وليس بكلّي.

(٢) كما في القوانين ١: ٣٢١، حيث قال: المطلق ـ على ما عرّفه أكثر الأصوليّين ـ هو ما دلّ على شائع في جنسه.

(٣) في بعض الطبعات: التقييد.

(٤) في الأصل، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: بل وهذا.

وعليه لا يستلزم التقييدُ تجوّزاً في المطلق؛ لإمكان إرادة معناه من لفظه[١] وإرادةِ قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان[٢] بذاك المعنى.

نعم، لو أريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتّصل أو منفصل.

فصل
[مقدّمات الحكمة]

قد ظهر لك أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلّا على الماهيّة المبهمة وضعاً، وأنّ الشياع والسريان ـ كسائر الطوارئ ـ يكون خارجاً عمّا وضع له.

فلابدّ في الدلالة عليه من قرينة حالٍ أو مقالٍ أو حكمةٍ.

وهي تتوقّف على مقدّمات:

إحداها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنّه غير مؤثّر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض.

فإنّه ـ في ما تحقّقت ـ لو لم يرد الشياعَ لأخلّ بغرضه؛ حيث إنّه

---

(١) في «ن»، «ق»، «ش»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: لإمكان إرادة معنى لفظه منه.

(٢) في «ر» زيادة: المطلق.

لم يبيّنه[١] مع أنّه بصدده. وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به؛ حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة[٢]؛ ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمام مراده؛ فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه[٣]، فافهم*.

شبهة عدم جواز التمسّك بالإطلاق بعد الظفر بالقيد المنفصل والجواب عنها

ثمّ لا يخفى عليك[٤]: أنّ المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرّدُ بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جدٍّ، بل قاعدةً وقانوناً؛ ليكون حجّة في ما لم تقم[٥] حجّةٌ أقوى على خلافه، لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان

---

(١) أثبتناها من «ر» ومنتهى الدراية. وفي غيرهما: لم ينبّه.

(٢) كان الأولى أن يقول بدله: كان المقيّد هو المبيّن، فيحكم بأنّه المراد. (حقائق الأصول ١: ٥٥٧).

(٣) الصواب أن تكون العبارة هكذا: «كي يخلّ» أو «كي يكون أخلّ». (منتهى الدراية ٣: ٧٢٠).

(*) إشارةٌ إلى أنّه لو كان بصدد بيان أنّه تمامه ما أخلّ ببيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد؛ فإنّه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد، وإلّا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، وإلّا قد أخلّ بغرضه. نعم، لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلّا بصدد بيان أنّ المتيقّن مرادٌ، لا بصدد[١] بيان أنّ غيره مراد أو ليس بمراد، فبالأ للإجمال والإهمال المطلقين، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة. (منه ﷺ).

(٤) ردٌّ لما ورد في مطارح الأنظار ٢: ٢٥٩ من أنّ نسبة المطلق إلى الدليل المقيد نسبة الأصل إلى الدليل.

(٥) أثبتنا ما في الأصل، وفي طبعاته: لم تكن.

---

١) في «ر»، حقائق الأصول ومنتهى الدراية: ولم يكن بصدد.

عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيّد ـ ولو كان مخالفاً ـ كاشفاً[١] عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان. ولذا لا ينثلم به إطلاقُه وصحّةُ التمسّك به أصلاً، فتأمّل جيّداً.

وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ النكرة في دلالتها على الشياع والسريان أيضاً تحتاج ـ في ما لا يكون هناك دلالةُ حالٍ أو مقالٍ ـ إلى مقدّمات[٢] الحكمة، فلا تغفل.

الأصل عند الشكّ في كون المتكلّم في مقام البيان

بقي شيء:

وهو أنّه لا يبعد أن يكون الأصل في ما إذا شكّ في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه؛ وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسّك بالإطلاقات في ما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرْفَ وجهها إلى جهة خاصّة.

ولذا ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسّكون بها مع عدم إحراز كون مطلِقها بصدد البيان، وبُعدِ كونه لأجل ذهابهم إلى أنّها موضوعة للشياع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم[٣]. ولعلّ وجهَ النسبة ملاحظةُ أنّه لا وجه للتمسّك بها بدون الإحراز والغفلةُ عن وجهه، فتأمّل جيّداً.

الانصراف ومراتبه

ثمّ إنّه قد انقدح بما عرفت ـ من توقّف حمل المطلق على الإطلاق في ما

---

(١) في «ر»: «فلا يكون الظفر بالمقيّد لو كان كاشفاً»، والعبارة على التقديرين لا تخلو من اضطراب. والمناسب أن تكون العبارة هكذا: «فلا يكون الظفر بالمقيّد كاشفاً». راجع منتهى الدراية ٣: ٧٢٣.

(٢) في الأصل و«ن»: من مقدّمات.

(٣) راجع القوانين ١: ٣٢١.

لم يكن هناك قرينة حاليّة أو مقاليّة على قرينة الحكمة المتوقّفة على المقدّمات المذكورة ـ أنّه لا إطلاق له في ما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقّناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حَسَب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنّ[١] منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدويّاً زائلاً بالتأمّل.

كما أنّ[٢] منها ما يوجب الاشتراك أو النقل.

لا يقال[٣]: كيف يكون ذلك؟ وقد تقدّم أنّ التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً.

فإنّه يقال: ـ مضافاً إلى أنّه إنّما قيل[٤] لعدم استلزامه له، لا عدمِ إمكانه؛ فإنّ استعمال المطلق في المقيّد بمكانٍ من الإمكان ـ إنّ كثرة إرادة المقيّد لدى إطلاق المطلق ولو بدالٍّ آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزيّةَ أنسٍ[٥] ـ كما في المجاز المشهور ـ أو تعيّناً واختصاصاً به ـ كما في المنقول بالغلبة ـ، فافهم.

إذا كان للمطلق جهات عديدة

تنبيه[٦]:

وهو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهةٍ منها وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلابدّ في حمله

(١ و ٢) أثبتنا الكلمة من «ر» وفي غيرها: أنّه.

(٣) هذا الإشكال وجوابه مذكوران في مطارح الأنظار ٢: ٢٦٥.

(٤) الأنسب ذكر «به» بعد قوله: قيل. انظر منتهى الدراية ٣: ٧٣٤.

(٥) في «ر»: مزيد أنس، وفي هامش «ق» و«ش»: مرتبةُ أنس (نسخة بدل).

(٦) هذا التنبيه مذكور في مطارح الأنظار ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠ بعنوان: تذنيب.

على الإطلاق بالنسبة إلى جهةٍ من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادةً، كما لا يخفى.

فصل
[المطلق والمقيّد المتنافيان]

إذا ورد مطلق و مقيّد متنافيين: فإمّا يكونان مختلفين في الإثبات والنفي، وإمّا يكونان متوافقين.

المطلق والمقيّد المختلفان

فإن كانا مختلفين، مثل: «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة كافرة» فلا إشكال في التقييد.

المطلق والمقيّد المتوافقان

وإن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد.

وقد استدلّ[1] بأنّه جمع بين الدليلين وهو أولى.

وقد أورد عليه[2] بإمكان الجمع على وجهٍ آخر، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب.

وأورد عليه[3] بأنّ التقييد ليس تصرّفاً في معنى اللفظ، وإنّما هو تصرّف

---

(١) نسبه في مطارح الأنظار ٢: ٢٧٣ إلى الأكثر.

(٢) في القوانين ١: ٣٢٥.

(٣) هذا الايراد من الشيخ الأعظم الأنصاري انتصاراً لدليل المشهور. راجع مطارح الأنظار ٢: ٢٧٣.

في وجهٍ من وجوه المعنى اقتضاه تجرّدُه عن القيد مع تخيُّل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرّف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.

وأنت خبير بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً في المطلق؛ لما عرفت[1] من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق ـ الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة ـ بمراد جدّيّ، غاية الأمر أنّ التصرّف فيه بذلك لا يوجب التجوّز فيه.

مع أنّ حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه؛ فإنّه في الحقيقة مستعملٌ في الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً فعلاً؛ ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه.

نعم، في ما إذا كان إحرازُ كون المطلقِ في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حملُه على أنّه سيق في مقام الإهمال، على خلاف مقتضى الأصل، فافهم.

---

(١) الظاهر أنّ العبارة لا تخلو عن الاضطراب وسوء التأدية؛ لأنّ قوله: «لما» ظاهر في كونه علّة لكون التقييد تصرّفاً في المطلق، ولا يلائمه؛ لعدم المناسبة بين التعليل والمعلّل... فلو كانت العبارة هكذا: «بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً في المطلق؛ لأنّ قضيّة التقييد عدم كون المطلق مراداً جدّياً للمتكلم، وهو خلاف الظاهر» كانت صواباً. (منتهى الدراية ٣: ٧٤٤).

ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

الوجه في عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات

وربما يُشكل[١] بأنّه يقتضي التقييد في باب المستحبّات مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب. اللهمّ إلّا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّة، فتأمّل.

أو أنّه كان بملاحظة التسامح في أدلّة المستحبّات، وكان عدمُ رفع اليد عن[٢] دليل استحباب المطلق ـ بعد مجيء دليل المقيّد ـ وحمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها*.

لا فرق في الحمل على المقيّد بين المثبتين والمنفيّين

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا يتفاوت في ما ذكرنا بين المثبتَيْن والمنفيَّيْن[٣] بعد فرض كونهما متنافيين.

---

(١) أورده في مطارح الأنظار ٢: ٢٨١ وأجاب عليه.

(٢) أثبتناها من منتهى الدراية، وفي غيره: من دليل.

(*) ولا يخفى أنّه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفيّاً كان قضيّته عدم الاستحباب إلّا للمقيّد، وحينئذٍ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحيّاً، وإلّا فلا استحباب له[١] أصلاً، كما لا وجه ـ بناءً على هذا الحمل وصدق البلوغ ـ لتأكّد الاستحباب في المقيّد، فافهم. (منه ﷺ).

(٣) تعريض بمن ذهب إلى عدم الحمل في المنفيّين، كالعلّامة الحلّي في نهاية الوصول: ١٧٥ وصاحب المعالم في معالمه: ١٥٢ والشيخ البهائي ﷺ في زبدة الأصول: ١٤٣. انظر مطارح الأنظار ٢: ٢٨٢.

---

١) في «ق» وحقائق الأصول ومنتهى الدراية: فلا استحباب له وحده.

لا فرق في استظهار التنافي بين استظهاره من وحدة السبب وغيرها

كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتّحاد التكليف من وحدة السبب وغيره[1][2] من قرينة حالٍ أو مقالٍ حَسَبما يقتضيه النظر، فليتدبّر.

لا فرق في الحمل على المقيّد بين الحكم التكليفي والوضعي

تنبيهٌ:

لا فرق في ما ذُكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي. فإذا ورد ـ مثلاً ـ: أنّ البيع سبب وأنّ البيع الكذائي سبب، وعُلم أنّ مراده إمّا البيع على إطلاقه أو البيع الخاصّ، فلابدّ من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد؛ ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد، بخلاف العكس بإلغاء القيد وحملِه على أنّه غالبيّ أو على وجهٍ آخر، فإنّه على خلاف المتعارف.

اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة

تبصرةٌ لا تخلو من تذكرة:

وهي: أنّ قضيّة مقدّمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات:

---

(١) تعريض بمن اعتبر اتحاد السبب والموجب في عنوان البحث، كصاحب المعالم في معالمه: ١٥١ ـ ١٥٢، والمحقّق القمّي في القوانين ١: ٣٢٢.

(٢) الأولى أن تكون العبارة هكذا: «كما لا يتفاوتان في استظهار ما يوجب التنافي بينهما من اتحاد التكليف بين استظهاره من وحدة السبب وغيرها» وذلك لاقتضاء قوله: «لا يتفاوتان» وجود كلمة «بين» كما لا يخفى. وينبغي تأنيث ضمير «غيره»؛ لرجوعه إلى «وحدة» لا إلى «السبب». واستظهار التنافي منوط بإحراز وحدة الحكم، فلابدّ من استظهار وحدته أولاً ثمّ إضافة التنافي إلى الدليلين. (منتهى الدراية ٣: ٧٥٥).

فإنّها تارةً يكون حملها على العموم البدلي، وأخرى على العموم الاستيعابيّ، وثالثةً على نوعٍ خاصّ ممّا ينطبق عليه، حسب اقتضاء خصوص المقام واختلافِ الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينيّ العينيّ النفسيّ؛ فإنّ إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، ولا معنى لإرادة الشياع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه في ما إذا كان بصدد البيان.

كما أنّها قد تقتضي العموم الاستيعابيّ، كما في ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1]؛ إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً تنافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادةُ العموم البدليّ لا تناسب المقام.

ولا مجال لاحتمال إرادة بيعٍ اختاره المكلّف ـأيَّ بيعٍ كانـ، مع أنّها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق.

ولا يصحّ قياسه على ما إذا أخذ في متعلّق الأمر؛ فإنّ العموم الاستيعابي[2] لا يكاد يمكن إرادته، وإرادةُ غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة إلّا أنّها منافية للحكمة وكونِ المطلق بصدد البيان[3].

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) في «ر» زيادة: في مثل ذلك.

(٣) في «ر» زيادة: كما لا يخفى.

فصلٌ
في المجمل والمبيّن

تعريف المجمل والمبيّن

والظاهر أنّ المراد من المبيَّن ـ في موارد إطلاقه ـ: الكلامُ الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى؛ والمجمل بخلافه. فما ليس له ظهورٌ: مجملٌ، وإن عُلم بقرينةٍ خارجيّة ما أريد منه، كما أنّ ما له الظهور مبيّنٌ، وإن عُلم بالقرينة الخارجيّة أنّه ما أريد ظهوره وأنّه مؤوّل[١].

موارد الاشتباه والخلاف في الإجمال والبيان

ولكلٍّ منهما ـ في الآيات والروايات ـ وإن كان أفرادٌ كثيرة لا تكاد تخفى، إلّا أنّ لهما أفراداً مشتبهةً وقعت محلَّ البحث والكلام للأعلام في أنّها من أفراد أيّهما، كآية السرقة[٢]، ومثل: ﴿حُرِّمت عَلَيكم أُمّهاتكُم﴾[٣] و﴿أُحِلَّت لكُم بهيمةُ الأنعام﴾[٤] ممّا أُضيف التحريم والتحليل إلى الأعيان[٥]، ومثل: «لا صَلاةَ إلّا بطَهور»[٦].

ولا يذهب عليك أنّ إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان[٧]؛ لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ويكون قالباً

---

(١) هذا تعريض بما في مطارح الأنظار ٢: ٢٩٩ من عدّه هذا القسم من مصاديق المجمل.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْديهُما﴾ المائدة: ٣٨.

(٣) النساء: ٢٣. (٤) المائدة: ١.

(٥) في غير «ر»: مما أضيف التحليل إلى الأعيان.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٩.

(٧) هذا تعريض بكلّ من تعرّض لإثبات دعوى الإجمال والبيان، كما صنعه جماعة. (حقائق الأصول ١: ٥٦٩).

لمعنىً، وهو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمّل.

الإجمال والبيان وصفان إضافيّان

ثمّ لا يخفى: أنّهما وصفان إضافيّان ربما يكون مجملاً عند واحدٍ ـلعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديهـ ومبيّناً لدى الآخر ـلمعرفته وعدم التصادم بنظرهـ، فلا يهمّنا التعرّض لموارد الخلاف، والكلام والنقض والإبرام في المقام، وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام.

فهرس الكتاب

ـ العناوين العامّة
ـ فهرس الموضوعات

العناوين العامّة

المقدّمة ١٩
المقصد الأول : في الأوامر ٨٧
المقصد الثاني: في النواهي ٢٠٥
المقصد الثالث : في المفاهيم ٢٦٥
المقصد الرابع : في العامّ والخاصّ ٢٩٣
المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن ٣٣٥

فهرس الموضوعات

كلمة المجمع ٧
كلمة التحقيق ١١

المقدّمة في بيان أمور:
(٢١ ـ ٨٦)

الأوّل: موضوع العلم ومسائله وموضوع علم الأصول وتعريفه ٢١
موضوع العلم ٢١
مسائل العلم ٢١
تمايز العلوم باختلاف الأغراض ٢٢
قد لا يكون لموضوع العلم اسم مخصوص ٢٢
موضوع علم الأصول ٢٢
تعريف علم الأصول ٢٣

الثاني : الوضع وأقسامه ٢٤
تعريف الوضع ٢٤
أقسام الوضع الثلاثة ٢٤
إنكار القسم الرابع من الوضع ٢٤
ثبوت قسمين من أقسام الوضع والكلام في القسم الثالث ٢٥
الأقوال في وضع الحروف ٢٥
التحقيق : عدم الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي ٢٥
الخبر والإنشاء ٢٧
أسماء الإشارة والضمائر ٢٨
الثالث : استعمال اللفظ في ما يناسب معناه ٢٩
قولان في المسألة ٢٩
الأظهر أنّ صحة الاستعمال المجازي إنما هي بالطبع ٢٩
الرابع : إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ٣٠
صحّة إرادة النوع أو الصنف أو المثل من اللفظ ٣٠
الإشكال في إرادة شخص اللفظ منه ٣٠
الجواب عن الإشكال ٣١
التحقيق في إرادة النوع أو الصنف من اللفظ ٣١
الخامس : وضع الألفاظ لذوات المعاني ٣٢
عدم تبعيّة الدلالة للإرادة والدليل عليه ٣٢
توجيه ما حُكي عن الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسيّ ٣٣

فهرس الموضوعات ٣٦١
السادس : وضع المركّبات..... ٣٤
ليس للمركّبات وضع على حدة ٣٤
السابع : أمارات الوضع..... ٣٥
١ ـ التبادر ٣٥
٢ ـ عدم صحّة السلب..... ٣٦
٣ ـ الاطّراد..... ٣٧
الثامن : أحوال اللفظ ٣٧
تعارض الأحوال..... ٣٨
التاسع : الحقيقة الشرعيّة..... ٣٨
أقسام الوضع التعييني ٣٨
ثبوت الحقيقة الشرعيّة..... ٣٨
ثمرة البحث ٤٠
العاشر : الصحيح والأعمّ..... ٤٠
تقديم أمور :..... ٤٠
الأمر الأول: تصوير النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ٤٠
الأمر الثاني: معنى الصحّة ٤١
الأمر الثالث: لزوم تصوير الجامع على القولين ٤٢
تصوير الجامع على القول بالصحيح ٤٢
وجوه تصوير الجامع على القول بالأعم والمناقشة فيها ٤٣
الأمر الرابع : عموميّة الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات ٤٦
الأمر الخامس : ثمرة النزاع ٤٦

وجوه القول بالصحيح ٤٧
وجوه القول بالأعم ٤٩
الكلام في أسامي المعاملات ٥٢
عدم الإجمال في أسامي المعاملات بناءً على وضعها للصحيح ٥٢
أنحاء دخل الشيء في المأمور به ٥٣
الحادي عشر : الاشتراك ٥٤
توهّم استحالة وقوع الاشتراك والجواب عنه ٥٤
توهّم منع استعمال المشترك في القرآن والجواب عنه ٥٥
توهّم لزوم وقوع الاشتراك في اللغات والجواب عنه ٥٥
الثاني عشر : استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٥٦
الأظهر عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً ٥٦
القول بالتفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد والمناقشة فيه ٥٧
المقصود من بطون القرآن ٥٩
الثالث عشر في المشتقّ ٥٩
تحرير محلّ النزاع ٥٩
تقديم أمور : ٦٠
١ ـ المراد من المشتقّ ٦٠
عدم اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه ٦٠
شمول النزاع لبعض الجوامد ٦١
٢ ـ الإشكال في جريان النزاع في اسم الزمان والجواب عنه ٦٢
٣ ـ خروج الأفعال والمصادر عن النزاع ٦٣

عدم دلالة الفعل على الزمان ٦٣
الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي ٦٤
٤ ـ اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتقّ ٦٦
٥ ـ المراد بـ«الحال» في عنوان المسألة ٦٧
٦ ـ لا أصل لفظيّ في المسألة ٦٨
مقتضى الأصل العملي في المسألة ٦٩
الأقوال في مسألة المشتقّ ٦٩
مختار المصنّف : اشتراط التلبّس ٦٩
حجّة القول بالاشتراط ٦٩
حجّة القول بعدم الاشتراط ٧٣
التفصيل بين المشتقّ المحكوم عليه والمحكوم به والجواب عنه ٧٥
تنبيهات : ٧٦
١ ـ بساطة المشتق واستدلال المحقّق الشريف عليه ٧٦
معنى بساطة المشتق ٨٠
٢ ـ الفرق بين المشتقّ ومبدئه ٨٠
٣ ـ ملاك الحمل ٨١
٤ ـ كفاية المغايرة المفهوميّة في الحمل وكيفيّة حمل صفاته تعالى عليه ٨٢
٥ ـ الخلاف في اعتبار قيام المبدأ بالذات ٨٣
الكلام في الصفات الجارية عليه تعالى ٨٤
كلام الفصول في صفاته تعالى ومناقشته ٨٥
٦ ـ عدم اعتبار التلبّس الحقيقي في صدق المشتق ٨٥

المقصد الأول
في الأوامر
(٨٧ ـ ٢٠٤)

وفيه فصول : ٨٩
الفصل الأوّل في ما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات ٨٩
الجهة الأولى : معاني لفظ «الأمر» في اللغة والعرف ٨٩
معنى لفظ «الأمر» في الاصطلاح ٩٠
تعدّد موارد استعمال «الأمر» في الكتاب والسنّة ٩٠
الجهة الثانية : اعتبار العلوّ في الأمر ٩١
الجهة الثالثة : الأمر حقيقةٌ في الوجوب ٩١
أدلّة القول بوضع الأمر لمطلق الطلب ومناقشتها ٩٢
الجهة الرابعة : الأمر موضوع للطلب الإنشائي ٩٣
اتحاد الطلب والإرادة ٩٤
لا صفة في النفس غير الإرادة تسمّى بالطلب ٩٤
استدلال الأشاعرة على مغايرة الطلب والإرادة والإشكال عليه ٩٥
المصالحة بين الطرفين ٩٦
دفع وهْم في فهم كلام الأصحاب والمعتزلة ٩٦
مدلول الجملات الخبرية والإنشائية عند الأصحاب والمعتزلة ٩٧
الإشكال على اتحاد الطلب والإرادة ودفعه ٩٧
شبهة الجبر وردّها ٩٨

الإشكال في عقاب العاصي والجواب عنه ٩٨
إشكالٌ آخر على اتحاد الطلب والإرادة والجواب عنه ٩٩
الفصل الثاني في ما يتعلّق بصيغة الأمر ١٠٠
وفيه مباحث : ١٠٠
المبحث الأوّل : معنى صيغة الأمر ١٠٠
الكلام في سائر الصيغ الإنشائيّة ١٠٠
توهّم انسلاخ صيغ الإنشاء عن معانيها إذا وقعت في كلامه تعالى والجواب عنه ١٠١
المبحث الثاني : صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ١٠١
المبحث الثالث : مفاد الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب ١٠٢
المبحث الرابع : هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب؟ ١٠٣
دعوى ظهور الصيغة في الوجوب والكلام فيها ١٠٤
مقتضى إطلاق الصيغة هو الحمل على الوجوب ١٠٤
المبحث الخامس : إطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية؟ ١٠٤
تمهيد مقدّمات : ١٠٤
١ ـ معنى الواجب التوصّلي والتعبّدي ١٠٤
٢ ـ امتناع أخذ قصد الامتثال شرعاً في متعلق الأمر ١٠٥
٣ ـ امتناع التمسّك بإطلاق الأمر لإثبات التوصّليّة ١٠٨
إمكان التمسّك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصّليّة ١٠٨
مقتضى الأصول العمليّة : الاشتغال ١٠٨
التفصيل بين القيود التي يغفل عنها العامّة وغيرها ١٠٩

المبحث السادس : مقتضى إطلاق الصيغة هو الوجوب النفسيّ التعيينيّ العينيّ ١١٠
المبحث السابع : وقوع الأمر عقيب الحظر أو ما يوهمه والأقوال فيه . ١١١
التحقيق : الالتزام ببقاء الصيغة على ظهورها أو الالتزام بإجمالها .. ١١١
المبحث الثامن : عدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار ١١٢
المراد بالمرّة والتكرار ١١٣
ثمرة البحث في المرّة والتكرار ١١٤
المبحث التاسع : عدم دلالة الصيغة على الفور أو التراخي ١١٦
أدلّة وجوب الفور والإشكال فيها ١١٦
ما يترتّب على القول بالفور ١١٧
الفصل الثالث في الإجزاء ١١٨
مقدّمات البحث : ١١٨
١ ـ المراد من «وجهه» ١١٨
٢ ـ المراد من «الاقتضاء» ١١٩
٣ ـ المراد من «الإجزاء» ١١٩
٤ ـ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار ١٢٠
الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء ١٢٠
تحقيق المسألة في موضعين : ١٢٠
الموضع الأول : إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر نفسه دون غيره ١٢٠
الموضع الثاني : إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر غيره ١٢٢
١ ـ الكلام في إجزاء الأمر الاضطراري ١٢٢

أنحاء الأمر الاضطراري وحكم كلّ واحدٍ منها ١٢٢
تعيين ما وقع عليه الأمر الاضطراري ١٢٤
٢ ـ الكلام في إجزاء الأمر الظاهري ١٢٤
الإجزاء في الأصول المنقّحة لموضوع التكليف ١٢٤
الكلام في إجزاء الأمارات المنقّحة لموضوع التكليف بناءً على الطريقية ١٢٥
الكلام في إجزاء الأمارات بناءً على السببيّة ١٢٥
حكم الإجزاء في ما إذا شكّ في السببيّة والطريقيّة ١٢٦
عدم الإجزاء في الأصول والأمارات الجارية في إثبات أصل التكليف ١٢٧
تذنيبان : ١٢٧
١ ـ عدم الإجزاء في صورة القطع بالأمر خطأً ١٢٧
٢ ـ الإجزاء لا يوجب التصويب ١٢٧
فصلٌ في مقدّمة الواجب ١٢٩
تقديم أمور : ١٢٩
الأمر الأوّل : المسألة أصوليّة عقليّة ١٢٩
الأمر الثاني : تقسيمات المقدّمة : ١٣٠
المقدّمة الداخلية والخارجية ١٣٠
خروج الأجزاء عن محلّ النزاع ١٣١
المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة ١٣٢
مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم ١٣٣

المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة ١٣٣
الإشكال في الشرط المتأخّر بل المتقدّم أيضاً ١٣٣
التحقيق في رفع الإشكال ١٣٤
الأمر الثالث : تقسيمات الواجب : ١٣٧
الواجب المطلق والمشروط ١٣٧
رجوع الشرط في الواجب المشروط إلى نفس الوجوب ١٣٧
كلام الشيخ الأنصاري في رجوع الشرط إلى الواجب ١٣٨
الإشكال في ما أفاده الشيخ من عدم الإطلاق في مفاد الهيئة ١٣٩
الإشكال في ما أفاده الشيخ من لزوم رجوع الشرط إلى المادّة ... ١٤٠
فائدة إنشاء الوجوب المشروط ١٤١
دخول المقدّمات الوجوديّة في النزاع ١٤١
خروج مقدّمات الوجوب عن النزاع..... ١٤١
وجوب التعلّم..... ١٤٢
هل إطلاق الواجب على الواجب المشروط على نحو الحقيقة؟ ... ١٤٢
الواجب المعلّق والمنجّز ١٤٣
إنكار الشيخ الأعظم الواجب المعلّق والتحقيق فيه ١٤٣
إشكال المصنّف على الواجب المعلّق ١٤٤
إشكال بعض أهل النظر في الواجب المعلّق والجواب عنه .. ١٤٤
إشكال رابع على الواجب المعلّق والجواب عنه ١٤٦
إشكال خامس على كلام صاحب الفصول ١٤٦
المناط في فعليّة وجوب المقدّمة هو فعليّة وجوب ذيها ١٤٧

وجوب المقدّمات قبل الوقت ووجوه دفع الإشكال فيها ... ١٤٨
دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ١٥٠
وجهان لترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة ١٥٠
المناقشة في الوجهين ١٥١
الواجب النفسي والغيري ١٥٢
تعريف الواجب النفسي والغيري ١٥٢
حكم الشك في النفسيّة والغيريّة ١٥٤
تذنيبان : ١٥٦
الأول : الكلام في استحقاق الثواب والعقاب على امتثال الأمر الغيري
ومخالفته ١٥٦
إشكال التقرّب واستحقاق الثواب في المقدّمات العباديّة ١٥٧
الجواب عن الإشكال ١٥٧
الثاني : هل يعتبر في الطهارات قصد التوصّل إلى غاياتها؟ ١٥٩
الأمر الرابع: تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط . ١٦٠
كلام صاحب المعالم في تبعية وجوب المقدّمة لإرادة ذيها والإيراد
عليه ١٦٠
هل يعتبر قصد التوصّل في المقدّمة أو ترتّب ذي المقدّمة عليها؟ ١٦١
المناقشة في اعتبار قصد التوصّل ١٦١
المقدّمة الموصلة وما يرد عليها : ١٦٣
الإشكال الأول ١٦٣
الإشكال الثاني ١٦٤

استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة ١٦٥
الإشكال في أدلّة الفصول ١٦٦
ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة ١٧٠
إيراد الشيخ الأنصاري على الثمرة ١٧٠
الجواب عمّا أورده الشيخ على الثمرة ١٧١
الواجب الأصلي والتبعي ١٧١
هذا التقسيم بلحاظ الثبوت لا الإثبات ١٧١
انقسام الواجب الغيري إليها ١٧٢
الواجب النفسي يتصف بالأصالة دون التبعيّة ١٧٢
إذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ ١٧٣
ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة ١٧٣
الفروع الثلاثة التي ذكروها ثمرةً والمناقشة فيها ١٧٤
لا أصل في مسألة الملازمة ١٧٦
جريان استصحاب عدم وجوب المقدّمة ١٧٦
الاستدلال على وجوب المقدّمة ١٧٧
استدلال البصري على وجوب المقدّمة والإشكال عليه ١٧٨
التفصيل بين السبب وغيره والإشكال فيه ١٧٩
التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره والإشكال عليه ١٨٠
مقدّمة المستحبّ والحرام والمكروه ١٨٠
فصل: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟ ١٨٢
تقديم أمور: ١٨٢
١ ـ المراد من «الاقتضاء» و«الضد» ١٨٢

٢ ـ توهّم مقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الآخر ١٨٢
الجواب عن التوهّم ١٨٢
جوابٌ آخر عن التوهّم بلزوم الدور ١٨٣
جواب المحقّق الخونساري عن إشكال الدور ١٨٣
المناقشة في ما أفاده المحقّق الخونساري ١٨٤
منع الاقتضاء من جهة التلازم ١٨٦
٣ ـ الكلام في دلالة الأمر تضمّناً على النهي عن الضدّ العام ١٨٧
دعوى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام والكلام فيها ١٨٧
٤ ـ ثمرة المسألة ١٨٨
إنكار البهائي للثمرة والإشكال على ما أفاده ١٨٨
الكلام في تصحيح الأمر بالضد بنحو الترتّب ١٨٨
الإشكال على الترتّب باستلزامه طلب الضدّين ١٨٩
إشكالٌ آخر على الترتّب باستلزامه تعدّد استحقاق العقوبتين في صورة المخالفة ١٩٠
تصحيح الترتّب في موردٍ خاصّ ١٩٠
إمكان الترتّب مساوقٌ لوقوعه ١٩١
فصل : لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ١٩٢
صحّة الأمر الإنشائي مع العلم بانتفاء شرط الفعليّة ١٩٢
فصل : تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع ١٩٣
كفاية الوجدان عن إقامة البرهان على المسألة ١٩٤
المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع ١٩٤
دفع وهْم في المسألة ١٩٤

فصل : هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب؟ ١٩٥
عدم جريان استصحاب الجواز ١٩٥
فصل : الواجب التخييري ١٩٦
التخيير العقلي ١٩٧
التخيير الشرعي ١٩٧
الكلام في التخيير بين الأقلّ والأكثر ١٩٨
فصلٌ في الوجوب الكفائيّ ٢٠٠
فصل : الواجب الموقّت وغير الموقّت والمضيّق والموسّع ٢٠٠
التخيير بين أفراد الموسّع عقليّ لا شرعي ٢٠١
هل القضاء تابعٌ للأداء؟ ٢٠١
فصل : الأمر بالأمر ٢٠٢
فصل : الأمر بعد الأمر ٢٠٢

المقصد الثاني
في النواهي
(٢٠٥ ـ ٢٦٤)

فصل : مفاد مادّة النهي وصيغته ٢٠٧
هل متعلق الطلب في النهي هو الكفّ أو مجرّد الترك؟ ٢٠٧
عدم دلالة صيغة النهي على التكرار ٢٠٧
عدم دلالة النهي على استمراره أو سقوطه في فرض العصيان ٢٠٨

فصل : اجتماع الأمر والنهي ٢٠٩
تقديم أمور : ٢٠٩
الأمر الأول : المراد بالواحد ٢٠٩
الأمر الثاني : الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة ٢١٠
الأمر الثالث : مسألة الاجتماع من مسائل الأصول ٢١١
الأمر الرابع : مسألة الاجتماع عقليّة لا لفظيّة ٢١٢
الأمر الخامس : شمول النزاع لجميع أقسام الأمر والنهي ٢١٢
الأمر السادس : الكلام في اعتبار قيد المندوحة ٢١٣
الأمر السابع : توهّمان في مبنى النزاع والمناقشة فيهما ٢١٤
الأمر الثامن : الفرق بين مسألة الاجتماع وباب التعارض ٢١٥
الأمر التاسع : حكم دليلي الأمر والنهي في مقام الإثبات ٢١٦
الأمر العاشر : ثمرة المسألة ٢١٧
الحقّ هو القول بالامتناع ٢١٩
مقدّمات الاستدلال : ٢١٩
١ ـ تضادّ الأحكام الخمسة ٢١٩
٢ ـ تعلّق الأحكام بأفعال المكلّفين لا بعناوينها ٢٢٠
٣ ـ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّدَ المعنون وجوداً ٢٢٠
٤ ـ الواحد وجوداً واحدٌ ماهيّةً ٢٢١
مناقشة ما أفاده في الفصول في ابتناء المسألة ٢٢١
تقرير دليل الامتناع ٢٢٢
إشارة إلى دليل الجواز والجواب عنه ٢٢٢

إشارة إلى دليل آخر على الجواز والجواب عنه ٢٢٣
أدلّة القول بجواز الاجتماع : ٢٢٤
الدليل الأول : الوقوع ٢٢٤
الجواب عنه إجمالاً ٢٢٤
الجواب عنه تفصيلاً ٢٢٥
أقسام العبادات المكروهة ٢٢٥
الدليل الثاني على جواز الاجتماع والجواب عنه ٢٣٠
القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً والمناقشة فيه ٢٣١
تنبيهات المسألة : ٢٣٢
التنبيه الأول : مناط الاضطرار الرافع للحرمة ٢٣٢
حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الامتناع ٢٣٢
حكم الاضطرار بسوء الاختيار بناءً على الجواز : ٢٣٢
١ ـ مختار أبي هاشم والمحقّق القمّي ٢٣٢
٢ ـ مختار المصنّف ٢٣٣
٣ ـ مختار الشيخ الأنصاري ٢٣٤
الإشكال في ما أفاده الشيخ الأنصاري ٢٣٥
حكم شرب الخمر علاجاً ٢٣٦
٤ ـ مختار الفصول وما يرد عليه ٢٣٨
الإيراد على مختار أبي هاشم والمحقّق القمّي ٢٣٨
استدلال المحقّق القمّي والإيراد عليه ٢٣٩
ثمرة الأقوال في المسألة ٢٤٠

التنبيه الثاني : صغرويّة المقام لكبرى التزاحم أو التعارض ٢٤١
ترجيح أحد الدليلين لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن المطلوبية رأساً .. ٢٤٢
دفع الإشكال عن صحّة الصلاة في موارد العذر ٢٤٢
وجوه ترجيح النهي على الأمر وبيان ما يرد عليها : ٢٤٣
١ ـ النهي أقوى دلالة من الأمر ٢٤٣
٢ ـ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ٢٤٤
٣ ـ الاستقراء ٢٤٦
التنبيه الثالث : لحوق تعدّد الإضافات بتعدّد الجهات ٢٤٨
فصلٌ في أنّ النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟ ٢٤٩
تقديم أمور : ٢٤٩
١ ـ الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع ٢٤٩
٢ ـ الوجه في عدّ المسألة من مباحث الألفاظ ٢٤٩
٣ ـ شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري ٢٥٠
٤ ـ المراد من العبادة في محلّ النزاع ٢٥٠
٥ ـ تحرير محلّ النزاع ٢٥١
٦ ـ اختلاف الصحّة والفساد بحسب الآثار والأنظار ٢٥٢
هل الصحّة والفساد من الأمور المجعولة أو العقليّة أو الاعتباريّة؟ ٢٥٣
٧ ـ لا أصل في المسألة ٢٥٥
٨ ـ أقسام متعلّق النهي في العبادات وأحكامها ٢٥٦
تحقيق المسألة في مقامين : ٢٥٧
المقام الأوّل : في العبادات ٢٥٧

النهي في العبادة يقتضي الفساد ٢٥٧
المقام الثاني : في المعاملات ٢٥٩
النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد ٢٥٩
توهّم دلالة الروايات على الاقتضاء ٢٦٠
الجواب عن التوهّم ٢٦١
الكلام في دلالة النهي على الصحّة ٢٦٢

المقصد الثالث
في المفاهيم
(٢٦٥ ـ ٢٩٢)

مقدّمة : ٢٦٧
تعريف المفهوم ٢٦٧
هل المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة؟ ٢٦٧
موضع النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه ٢٦٨
فصل : مفهوم الشرط ٢٦٨
الملاك في ثبوت المفهوم ٢٦٨
الوجوه في دلالة الجملة الشرطيّة على انحصار العلّة : ٢٦٩
١ ـ دعوى التبادر وما يرد عليها ٢٦٩
٢ ـ دعوى الانصراف وما يرد عليها ٢٦٩
٣ ـ التمسّك بالإطلاق : ٢٧٠
التقريب الأول وما يرد عليه ٢٧٠

التقريب الثاني والجواب عنه ٢٧٠
التقريب الثالث والجواب عنه ٢٧١
أدلّة المنكرين للمفهوم وما يرد عليها : ٢٧٢
١ ـ إمكان نيابة شرط آخر عن الشرط المذكور في القضية ٢٧٢
٢ ـ انتفاء الدلالات الثلاث عن المفهوم ٢٧٣
٣ ـ الاستدلال بالآية الشريفة ٢٧٣
بقي هاهنا أمور : ٢٧٤
١ ـ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط ٢٧٤
عدم كون الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا ونحوها من المفهوم ٢٧٤
توهّم أنّ المعلّق على الشرط هو شخص الحكم لا سنخه ٢٧٥
الجواب عن التوهّم ٢٧٥
جواب الشيخ الأنصاري عن التوهّم والكلام فيه ٢٧٦
٢ ـ إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلابدّ من التصرف في ظهور الجملة ... ٢٧٧
وجوه التصرّف في الظهور ٢٧٧
مساعدة العرف على الوجه الثاني وحكم العقل بتعيين الوجه الرابع ... ٢٧٨
٣ ـ إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فهل يلتزم بتعدّد الجزاء أم بتداخله؟ ... ٢٧٨
التحقيق في المسألة : ضرورة التصرّف في الشرط على القول بالتداخل ٢٧٩
وجوه التصرّف في الشرط ٢٧٩
ما يرد على وجوه التصرّف في الشرط ٢٨٠
عدم ابتناء التداخل على كون الأسباب الشرعيّة معرّفات ٢٨٢

التفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الجنس وعدمه والجواب عنه . ٢٨٢
القول بالتداخل في ما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للتعدّد ٢٨٣
فصل : مفهوم الوصف ٢٨٣
عدم ثبوت المفهوم للوصف ٢٨٣
التفصيل بين ما كان الوصف علّة والذي لا يكون كذلك والإشكال عليه ٢٨٣
الاستدلال على عدم دلالة الوصف على المفهوم والإيراد عليه ٢٨٤
جريان النزاع في الوصف الأخص ٢٨٥
الإشكال في جريان النزاع في مورد انتفاء الوصف والموصوف ٢٨٥
فصل : مفهوم الغاية ٢٨٦
الخلاف في ثبوت مفهوم الغاية ٢٨٦
دلالة الغاية على المفهوم إذا كانت قيداً للحكم ٢٨٦
عدم دلالة الغاية على المفهوم إذا كانت قيداً للموضوع ٢٨٦
هل الغاية داخلة في المغيّا أم لا؟ ٢٨٧
فصل : مفهوم الحصر ٢٨٨
مفاد أدوات الاستثناء..... ٢٨٨
مفاد كلمة التوحيد..... ٢٨٨
هل دلالة الاستثناء على الانتفاء بالمنطوق أم بالمفهوم؟ ٢٨٩
دلالة «إنّما» على الحصر ٢٨٩
مفاد كلمة «بل» الإضرابية..... ٢٩٠
دلالة المسند إليه المعرّف باللام ٢٩١
فصل : مفهوم اللقب والعدد..... ٢٩١

المقصد الرابع
في العامّ والخاصّ
(٢٩٣ ـ ٣٣٤)

فصل : تعريف العامّ وأقسامه ٢٩٥
تعريف العامّ من التعاريف اللفظية لا الحقيقيّة ٢٩٥
أقسام العامّ بحسب عروض الحكم عليه ٢٩٦
أسماء الأعداد ليست من أفراد العام ٢٩٧
فصل : هل للعموم صيغة تخصّه أم لا؟ ٢٩٧
دعوى وضع «كلّ» وما يرادفها للخصوص والكلام فيها ٢٩٧
فصل : الألفاظ الدالّة على العموم ٢٩٨
دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم ٢٩٨
دلالة المحلّى باللام ٢٩٩
فصل : حجّيّة العامّ المخصَّص في الباقي ٣٠٠
احتجاج النافين والجواب عنه ٣٠٠
جوابٌ آخر عن الاحتجاج والمناقشة فيه ٣٠٢
جواب الشيخ الأنصاري عن الاحتجاج ٣٠٢
المناقشة في جواب الشيخ الأعظم ٣٠٢
فصل : هل يسري إجمال الخاصّ إلى العامّ؟ ٣٠٣
المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً ٣٠٣
المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً ٣٠٤

المخصّص اللبّي المجمل مصداقاً ٣٠٥
إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي ٣٠٧
توهّم جواز التمسّك بالعامّ في غير الشك في التخصيص ٣٠٨
إزاحة الوهم ٣٠٩
الكلام في صحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر ٣٠٩
الكلام في التمسّك بأصالة العموم لإحراز عدم فرديّة المشتبه ٣١١
فصل : العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٣١٢
تحديد محلّ البحث ٣١٢
التحقيق : عدم جواز التمسّك في العمومات المعرّضة للتخصيص ٣١٢
الكلام في مقدار الفحص اللازم ٣١٣
عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل ٣١٣
الفرق في الفحص بين الأصول اللفظيّة والعمليّة ٣١٣
فصل : هل الخطابات الشفاهيّة تعمّ غير الحاضرين؟ ٣١٤
بيان الوجوه التي يمكن أن تكون محلاً للنزاع ٣١٤
حكم النزاع على الوجوه الثلاثة ٣١٥
الكلام في ما وُضعت له أدوات الخطاب ٣١٦
وصل : ثمرة عموم الخطابات الشفاهيّة ٣١٨
الثمرة الأولى والإشكال عليها ٣١٨
الثمرة الثانية وما يرد عليها ٣١٩
فصل : تعقّب العامّ بضميرٍ يرجع إلى بعض أفراده ٣٢١
محلّ الخلاف في المسألة ٣٢١
تحقيق المسألة ٣٢١

فهرس الموضوعات ٣٨١
فصل : التخصيص بالمفهوم المخالف ٣٢٢
تحقيق المسألة ٣٢٢
فصل : الاستثناء المتعقّب لجُمَلٍ متعاطفة ٣٢٤
لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الأخيرة ٣٢٤
لا إشكال في صحة رجوع الاستثناء إلى الكلّ ٣٢٤
لا ظهور للاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة ٣٢٥
فصل : تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٣٢٦
الدليل على جواز التخصيص ٣٢٦
أدلّة المانعين من التخصيص والجواب عنها ٣٢٦
فصل : الخاص والعام المتخالفان ٣٢٨
صُوَر التخالف وأحكامها ٣٢٨
حقيقة النسخ ٣٣٠
النسخ لا يستلزم البداء المحال ٣٣٠
حقيقة البداء ٣٣١
الثمرة بين التخصيص والنسخ ٣٣٢

المقصد الخامس
في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن
(٣٣٥ ـ ٣٥٤)

فصل : ألفاظ المطلق ٣٣٧

تعريف المطلق ٣٣٧
ألفاظ المطلق : ٣٣٧
١ ـ اسم الجنس ٣٣٧
٢ ـ علم الجنس ٣٣٨
٣ ـ المفرد المعرّف باللام ٣٣٩
الجمع المعرّف باللام ٣٤٠
٤ ـ النكرة ٣٤١
فصل : مقدّمات الحكمة ٣٤٣
شبهة عدم جواز التمسّك بالإطلاق بعد الظفر بالقيد المنفصل والجواب عنها . ٣٤٤
الأصل عند الشكّ في كون المتكلّم في مقام البيان ٣٤٥
الانصراف ومراتبه ٣٤٥
إذا كان للمطلق جهات عديدة ٣٤٦
فصل : المطلق والمقيّد المتنافيان ٣٤٧
المطلق والمقيّد المختلفان ٣٤٧
المطلق والمقيّد المتوافقان ٣٤٧
الوجه في عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات ٣٤٩
لا فرق في الحمل على المقيّد بين المثبتين والمنفيّين ٣٤٩
لا فرق في استظهار التنافي بين استظهاره من وحدة السبب وغيرها .. ٣٥٠
لا فرق في الحمل على المقيّد بين الحكم التكليفي والوضعي ٣٥٠
اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة ٣٥٠

فهرس الموضوعات ٣٨٣
فصلٌ في المجمل والمبيّن..... ٣٥٢
تعريف المجمل والمبيّن ٣٥٢
موارد الاشتباه والخلاف في الإجمال والبيان ٣٥٢