كفاية الأصول

تأليف

المحقق الكبير والمدقق النحرير

الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني

والسيد محمد حسين الطباطبائي

ولباب حواشي

القوچاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حققه وعلق عليه وقدم له

السيد محمد حسن الموسوي العباداني

كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمّدكاظم الهرويّ الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

ولُبّاب حواشي

القوچاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي قدس سرهم

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حقّقه وعلّق عليه وقدّم له

السيّد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الأول

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین ، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ق .
کفایه الاصول / محمدکاظم الهروی الخراسانی.مع حدیقه الفحول
حواشی عبدالکریم الحائری الیزدی،ابی المجد محمدرضا الاصفهانی
السیدمحمد حسین طباطبائی.ولباب حواشی ومختاراتمن جمهره من الاعلام؛فوچانی و...
قم : ذوی القربی ، ۱۳۹۱ .
شابک : ۸-۴۹۴-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸
فهرستنویسی براساس فیپا
موضوع : کفایه الاصول - نقد و تفسیر - اصول فقه شیعه - قرن ۱۴
شناسنامه افزوده : کفایه الاصول . شرح
رده بندی کنگره : ۱۳۹۱ ۸ک۳آ/۸/۱۵۹ BP
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

ذوی القربی

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹
هاتف : ۰۲۵۱۷۷۴۴۶۶۳

کفایة الاصول مع تعلیقات فحول العلماء ج ۱

مؤلف : محمد کاظم الهروی الخراسانی

حققه وعلق علیه وقدم له:السید محمد حسن الموسوی العیادانی

*المطبعة : گل وردی * الکمیة : ۱۵۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۴هـ.ق*
*الطبعة : الاولی * شابک : ۸-۴۹۴-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸*

الديباجة

تغريد هزار الفصول
على بوّابة حديقة الفحول

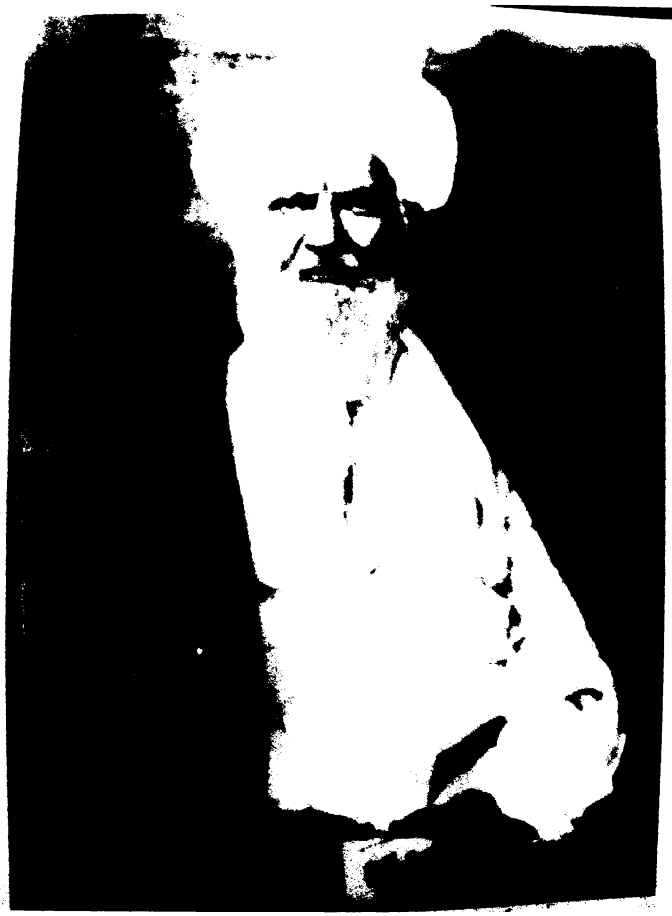
بقلم
السيّد محمد حسن الموسوي العباداني

بسم الله الرحمن الرحيم

شيخ «الكفاية» آية الله العظمى

الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره

الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني قدس سره في مجلس الدرس



آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الحائري المؤسّس قدس سره

بمناسبة الذكرى المئوية على مهجره من الحائر الشريف الى إيران

(١٣٣٣ ـ ١٤٣٣)

العلامة المحقق آية الله الحاج الشيخ ابوالمجد
محمد رضا الاصفهاني
المتوفى ١٣٦٢ هـ

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيّد الأنبياء والمرسلين محمّد وآله الأئمة الهداة المهديّين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

ضرورة التفقّه في الدين

تأسّست الحوزة العلميّة رسميّاً بأمر السماء وبرعاية من الرّسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وذلك في السنة التاسعة من الهجرة في المدينة المنوّرة حين نزلت الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ من كُلّ فِرْقَة مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

فقد عاتب الله جلّ جلاله المؤمنين على تركهم الجهاد العلميّ الذي فيه حياة النفوس والمجتمع والدّنيا والآخرة، لا سيّما وأنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بين ظهرانيهم وهو خاتم النبيّين وسيّد المرسلين، ويوشك أن يدعى فيجيب، ويندموا على ما فات منهم بمحضره المقدّس ولُقيا محيّاه الطّاهر صلوات الله تعالى عليه وآله، كل ذلك؛ حرصاً على تعاليم الرسالة الإلهيّة ونشراً للعلوم المحمديّة، وتربية للنفوس وإبقاءً على الدّين وحفظاً لمعالم الشرع المبين وإيصالاً لمن في أصلاب الآباء وأرحام الأمّهات؛ لكي لايضيعوا رأفة بهم ورحمة لهم.

وممّا يقضي بالعجب أنّ التاريخ الإسلامي سكت أو أُسكت عن هذه البرهة ومدى تأثّر المسلمين بأجواء هذه الآية الشريفة وانطباعاتهم منها، وهو قد يكون طبيعيّاً إذا ما تأمّلنا وافراً فيما تعكسه لنا الآيات الكريمة من سورة البراءة من تآمر المنافقين وتحزّبهم وتشكّلاتهم السرّيّة التي باتت تحقد علي أهل بيت النبوّة وحَمَلة الرّسالة، وتترقّب بهم الدوائر ريثما

---

(١) البراءة: ١٢٢.

تحصل على ثغرة يمكنها القضاء على الدّين باستئصال قادته؛ غفلة عن أنّ ﴿اللّه غَالبٌ عَلَى أَمْرِه وَلَكنّ أَكْثَرَ النّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[١] ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[٢] ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاّ أَن يُتِمّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[٣].

وليس من شك أنّ من ينفر لطلب العلم والتفقّه في الدين ـ من قريب أو بعيد ـ لابدّ له من أن يلازم النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لكي يتفقّه عليه، ولا يسع أحداً أن يقول: إنّي استغنيت عن معادن العلم بتفقّه يسير في مدّة قليلة، فلابدّ أن يسأل صاحب الرّسالة ـ أو يبدأ من غير سؤال ـ عن خليفته في علومه الربّانيّة، وسرعان ما دُعي صلوات الله تعالى عليه وآله فأجاب. فهلاّ عالم يعلم علومه فترجع إليه الأمّة بعده؟!

ثمّ إذا وقع الخلاف بين المتفقّهين عليه فمن ذا الذي يُرجع إليه لحلّه وحسمه؟ أم من ذا الذي يكون لديه فصل الخطاب؟

لاشك انه المرجع في حياته صلوات الله تعالى عليه وآله، فمن هو ذا بعد وفاته أرواح العالمين فداه؟ إن قلتم: لا خلاف ولا نزاع فأيّ حاجة لعالم مطاع؟

فقد كذّبكم واقع الأمّة قبل وجدانكم.

وإن قلتم: بل يكتفي كلٌّ بما عنده ـ رغم نقصانه ومشتبهاته ـ فقد حكمتم على الدين بالضّياع؛ إذ ﴿كُلّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[٤] وقد

---

(١) يوسف: ٢١.

(٢) آل عمران: ٥٤.

(٣) البراءة: ٣٢.

(٤) المؤمنون: ٥٣.

قال عزّوجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[1] هذا مزيداً على ما في ذلك من الهرج والمرج وتلف النفوس باختلاف الآراء ومبتدعات الأهواء وإثارة الحروب الطاحنة، وقد كان ذلك، وهو بمشهد منك ومسمع.

وقد تقول: خلّفوه الثلاثة من دون وصيّة سبقت منه لأحدهم ـ بل ولا لأحد من الناس ـ، قاموا بذلك حسبة ودفعاً لهذا الخلاف؛ خوفاً من وقوع الفساد في نظام العباد.

والجواب: أن ترك الوصيّة محال لايقبله عقل ولا نقل ولا عرف، وكيف يتركها من نزل عليه القرآن والسبع المثاني ولم يغفل عنها الأوّل ولا الثاني!!

ثم إنّهم حينما سبقوا الى ذلك كان سبقهم لأحد وجهين لا ثالث له:

إمّا أنّهم كانوا يعلمون بالوصيّة لأهلها، أو لم يعلموا.

فإن كانوا يعلمون وأقدموا، فكفى بذلك كفراً ونفاقاً وتقدّماً على الله عزّوجلّ ورسالاته.

وإن كانوا جاهلين بها ـ وليسوا بجاهلين ـ فكفى بذلك سنداً على ابتعادهم عن مركز الوحي وتجانبهم عن الحق وتسالمهم على الباطل، وإلاّ لم يكن بالذي يخفى عليهم وهم بالقرب من دار النبوّة وبيت الرّسالة.

وكيف يخفى أمر لم يَخْفَ على النّساء في أحجالهنّ؟!

وحيث ثبت بما أجمعت عليه الأمّة الإسلاميّة من جهلهم بمعالم الشريعة ورجوعهم الى الأغيار في ذلك وتجاهلهم عن الوصيّة الكبرى،

---

(١) الأنعام: ١٥٩.

ثبت أنّهم لم يكونوا بمثابة تصلح لهم الخلافة في الدنيا والدين، فضلاً عن أنّهم ما كانوا مؤمنين حتى يحتسبوا أجراً على ربّ العالمين؛ إذ المؤمن شيمته الطاعة دون العصيان، والتسليم دون التمرّد على الرّحمن.

ولعلّك تقول: حصر غير محصور؛ لوجود وجه ثالث في البين هو المنصور، وهو علمهم بالعدم.

وأقول: هبلتك الهبول؛ إذا أصبحت تصول بوَهَم غير معقول ولا مقبول، وفيما ذكرتَ نقض للغرض وتضييع للدّين وهدم للشرع المبين، وهو في الإستحالة شقيق لشريك الباري، فكيف ساغ لك أن تنسب ممتنعاً الى الوجوب، فكأنّك عن اللُّبِّ خاوٍ وعن العلم عارٍ.

وإذ أذعنت للابديّة عالم يعلم علوم الأنبياء يخلف سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله أجمعين فلابُدّ من أن يطاع؛ حسماً لكلّ خلاف أو نزاع، على وزان ما قال الله عزّوجلّ:

﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا من رّسُولٍ إِلاّلِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّه**﴾[1]، وإلاّ عاد الإشكال بعدَّة أشكال، فأين المفرُّ؟

وحاش لله ولرسوله ﷺ وهو معلّم الإنسانيّة علم البيان والقرآن أن يتركا ابن آدم يدبّ على ظهرها دون أن يحتجّا عليه بأبلغ الحجج، وأوثق العهود ﴿**وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا**﴾[2] أفهل غاب ـ معاذ الله ـ علم ذلك عنه وقد قال الله جلّ جلاله: ﴿**فَلِلّـهِ الْحُجّـةُ الْبَالِغَـةُ**﴾[3] كما قال

---

(١) النساء: ٦٤.

(٢) الكهف: ٥٤.

(٣) الأنعام: ١٤٩.

سبحانه: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١].

فإن كان حقّاً ما تبنّته مدرسة الخلافة فأيّ معنى يبقى لآيات التذكّر والتفكّر والتدبّر والخطابات الموجّهة إلى أولي الألباب؟!

فالقرن الأوّل يرتكب الفواحش كلّها ويسرح ويمرح، ويلعب بالأموال والفروج والنّواميس، ويهريق الدماء بغير حق، ويقتل بعضهم بعضاً ـ حاشا أهل بيت النبوة ومن وفى لرعاية الحق فيهم ـ ثم يدخل الجنّة دون حساب أو كتاب؛ بحجّة أنّه عاصَرَ أيّام الرّسالة وإن قَتَل أولاد النبيّ ولم يحتذ مثاله، ثمّ يُشرّف بوسام العصمة المطليّ بالعدالة.

فأيّ معنى يبقى للتّقى؟ أم كيف يفسَّر الورع؟ أم أيّ دين هذا؟!

يسوِّغ لأوائلهم كلّ منكر فعلوه ويأجرهم على ذلك، ثم يحجر على من تأخر عنهم فعل المنكرات ويعاقبهم على السيّئات، ثم يأمرهم في نفس الوقت بالإهتداء بتلك الأئمّة العُصاة فيقول: بأيّهم اقتديتم إهتديتم![٢]

وهل اهتدى من عصى؟ أم كيف تجتمع الظلمات والنور؟! أم ﴿هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾[٣] ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٤]؟

فإن جاز هذا ـ وهو لايجوز ـ فليكن موسى صلوات الله عليه وفرعون نديمين في الجنان، وأيّ مانع من دخول إبليس في الجنّة مع آدم وإدريس؟! بل أيّ محذور من أن يجتمع النبيّ ﷺ وأبو جهل في ظلّ عرش الرّحمن؟ إذا جاز عندهم أن يجتمع النقيضان.

---

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) أنظر تخريج الأحاديث والآثار للزيلعي: ٢٢٩/٢.

(٣) الأنعام: ٥٠.

(٤) يونس: ٣٥.

وكيف كان: فقد أشارت مصادر القوم إلى مايرفع الحيرة، ويرشد إلى السيرة التي لايرضى الله عزّوجلّ إلاّ بلزومها، فلم تبق لضالّ حجّة، ولا لمضلٍ عذر.

ومن تلك الآثار المأثورة عن سيّد الأبرار ووالد الأئمّة الأطهار صلوات الله تعالى عليهم:

«أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها»[١].

وقد رواه عشرة من الصحابة، وأربعة عشر من التابعين واشتهر من بعدهم طبقة بعد طبقة، وحكم بصحّته جماعات، بل بلغ أكثر من الشهرة عندهم حتى قال جماعة من أكابرهم بتواتره، هذا والسّلطات الثلاث والشجرة الملعونة في القرآن كانت قد بالغت ـ ولم تزل ـ في محو ذكر الله عزّوجلّ بمحو ذكر أهل بيته صلوات الله تعالى عليهم، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

ومن المأثور أيضاً قوله صلوات الله تعالى عليه وآله:

(إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض)[٢].

وهو من الأخبار المتواترة بين الفريقين، وقد رواه أكثر من ثلاثين صحابيّاً وجماعات من التابعين.

وكفى بهذين الحديثين الشريفين دلالة على مرجعيّة أهل البيت عليهم السلام

---

(١) أنظر نفحات الأزهار: ج١٠ و١١ و١٢ فقد عقدها المؤلف دام علاه للبحث في رواة هذا الحديث وطرقه ومصادره.

(٢) أنظر نفحات الأزهار: ج١ و٢ و٣ فقد أجاد المؤلف دام ظله وجاد بما هو فوق المراد في هذه الأجزاء.

العلميّة والدينيّة والدنيويّة وافتراض طاعتهم ولزوم جماعتهم ووجوب التسليم لهم...

إلى كثير غيرها من النصوص النبويّة والدلالات القرآنيّة.

ومهما يكن من أمر: فقد أمر الله عزّوجلّ رسوله صلى الله عليه وآله أن يبلّغ الأمّة أنّه لايريد على رسالته أجراً من أموالهم ودنياهم ـ وإن كان الله ورسوله اللذان أغنياهم ـ إنّما جعل أجرته مودّة قرباه؛ حيث قال: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾[١].

ولانعرف قرابة لأحد أقرب إليه ممن ينسب إليه بالولادة من العمودين آباءً وأبناءً كما قال الله عزّوجلّ: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً﴾[٢].

أمّا أبوا النبيّ صلى الله عليه وآله فلم يكونا حيّين يومئذ، وأمّا أبناؤه فهم من بنته فاطمة عليها السلام التي طالما قال لهم فيها: (هي بضعة منّي يؤذيني ما آذاها)[٣] و(إن الله ليغضب لغضبها ويرضى لرضاها)[٤].

وأنّ (الحسن والحسين ريحانتي من الدنيا)[٥] و(أنّهما سيّدا شباب أهل الجنّة)[٦].

---

(١) الشورى: ٢٣.

(٢) النساء: ١١.

(٣) أنظر صحيح مسلم: ١٤١/٧ وصحيح البخاري: ٢١/٤ و٢١٩ ومسند أحمد: ٥/٤.

(٤) أنظر الغدير: ٢٧٥/٢ والمناقب لابن المغازلي: ٣٥١ وأسد الغابة: ٥٥٢/٥.

(٥) أنظر صحيح البخاري: ٢١٧/٤ و٧: ٧٤ وسنن الترمذي: ٣٢٢/٥ ومجمع الزوائد: ١٨١/٩.

(٦) أنظر مسند أحمد بن حنبل: ٣/٣ و٦٢ و٨٢ وج٣٩١/٥ وسنن ابن ماجة: ٤٤/١ ح١١٨، وسنن الترمذي: ٣٢١/٥ ح٣٨٥٦ والمستدرك: ١٦٧/٣ ومجمع الزوائد: ١٦٥/٩.

وأمّا عليّ صلوات الله عليه فقد دخل في قرابته القريبة ـ بعد كون أبي طالب شقيقاً لعبدالله بن عبدالمطلب من أب وأمّ واحدة ـ بجعل الله عزّوجلّ نفسه نفس صاحب الرّسالة في آية المباهلة أرواح العالمين لهم الفداء وقَلَّ الفداء.

وقد قال صلى الله عليه وآله: (ياعلي أنا وأنت من شجرة واحدة وسائر الناس من شجر شتّى، وأنت منّي وأنا منك لحمك لحمي ودمك دمي، وسلمك سلمي وحربك حربي، والإيمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي)[1].

فانظر ماذا صنعت الأمّة ـ التي زعموا أنها خير أمّة أُخرجت للنّاس ـ بقرابة رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف استجابت لدعوة الله ورسوله صلى الله عليه وآله وقدّمت الأجر له؟!

أمّا الأبوان صلوات الله تعالى عليهما فقد كفّرتهما الأمّة[2] ـ حاشا شيعة آل محمّد عليهم الصلاة والسلام ـ.

وأمّا أهل بيته صلوات الله تعالى عليهم:

فقد غصبوا الخلافة من أخيه، وابتزّوا نحلة ابنته، ولطموا خدّها، وكسروا ضلعها، ومنعوها من البكاء عليه، وهو أقلّ حقوقها عليهم، وأحرقوا باب دارها حتّى قال قائلهم حين جمعوا الحطب على باب الدار ـ: أحرقوها عليهم ـ بعد أن قيل له: إنّ في البيت فاطمة. فقال: وإن.

---

(١) أنظر دعاء الندبة المروي على التحقيق عن مولانا الامام الحجة من آل محمّد عليهم السلام، ومناقب الامام أمير المؤمنين لمحمد بن سليمان الكوفي: ٢٤٨/١ ح١٦٧ والمناقب لابن المغازلي: ٥٠.

(٢) أنظر مسند أحمد: ١١٩/٣ وصحيح مسلم: ١٣٣/١ وسنن أبي داود: ٤١٧/٢ ح٤٧١٨ وسنن البيهقي: ١٩٠/٧.

وفي ذلك يقول شاعر النيل محمّد حافظ إبراهيم:

وقولة لعليّ قالها عمر أكرم بسامعها أعظم بملقيها
حرّقت دارك لا أُبقي عليك بها إن لم تبايع، وبنت المصطفى فيها
ما كان غير أبي حفص بقائلها أمامَ فارس عدنان وحاميها[١]

فأسقطت محسناً حين عصرها بين الباب والحائط[٢]، وماتت في غصّة وكمد غاضبة على الغاصبين[٣].

وأمّا عليّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقد خضّبوا شيبته المقدّسة من ضرب هامته حتى وقع في محرابه هاتفاً: «فزتُ وربِّ الكعبة»[٤]، وصاح جبريل عليه السلام: «تهدّمت والله أركان الهُدى». هذا حال سيّد الأوصياء عليه السلام.

وأمّا السبط الأكبر فقد خذلوه وأفردوه حتّى اضطرّ أن يصالح طاغية زمانه، ثمّ دسّوا إليه السمّ في داره، واغتالوه في بيته صلوات الله تعالى عليه وتقطّع كبده ـ بأبي هو وأمي ونفسي ومَن على وجه الأرض ـ حتى بكى له أخوه السبط الشهيد فقال له: «ولكن لايوم كيومك يا أبا عبدالله»[٥].

---

(١) ديوان حافظ إبراهيم: ٧٥/١.

(٢) أنظر إثبات الوصيّة (للمسعودي): ١٢٤ والمعارف لابن قتيبة: ٢١١ والملل والنّحل للشهرستاني: ٥٩/١ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٣/١٤ وميزان الإعتدال للذهبي: ١٣٩/١ ترجمة رقم ٥٥٢ والوافي بالوفيات للصفدي: ١٧/٦ ترجمة رقم ٢٤٤٤ ولسان الميزان لابن حجر: ٢٦٨/١ ترجمة رقم ٨٢٤.

(٣) أنظر صحيح البخاري كتاب الخمس: ح٢: ٤٢/٤ وباب غزوة خيبر ج٨٢/٥ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٩/٦ وميزان الاعتدال: ٧٢/٢ والسنن الكبرى للبيهقي: ٣٠١/٦.

(٤) أنظر مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب: ٩٥/٣.

(٥) أنظر أمالي الصدوق: ١٧٧ ح١٧٩ (المجلس ٢٤).

وفعلاً فقد ارتكبوا أبشع جرائم التاريخ ـ بما لم تعهده الإنسانيّة ـ يوم العاشر من المحرّم سنة ٦١ من الهجرة في حق الإمام السبط الشهيد المظلوم أبي عبدالله الحسين عليه الصلاة والسلام، ولم يتركوا جناية في العالم إلاّ صنعوها، وأخرجوا ذاك اليوم كلّ الضغائن التي كانت قد اجتمعت لهم على رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى عليّ أمير المؤمنين عليه السلام في ساعة واحدة في أرض الطفّ على رجل واحد صلوات الله عليه وعلى أهل بيته، ولم يكن تقدّم إليهم بسوء، ولا لهم عليه مظلمة، ولايطلبونه بدم أو ترة إلاّ ترات آباءهم المشركين الذين قتلهم الله جل جلاله ورسوله صلى الله عليه وآله بسيف أبيه أمير المؤمنين عليه السلام:

يَا رَسُولَ الله لَو عَايَنْتَهُم ... وَهُمْ مَابَيْنَ قَتْلَى وَسَبَا
مِنْ رَمِيضٍ يُمنَع الظِّلَّ ومِنْ ... عَاطِشٍ يُسقَى أنابيبَ القَنَا
لَرَأَتْ عيناكَ مِنهم مَنْظَراً ... لِلْحَشَى شَجْواً وَلِلعَيْنِ قَذَى
لَيْسَ هَذا لرسول الله يَا ... أُمَّةَ الطُّغيانِ والبَغي جَزَا
جَزَرُوا جَزرَ الأضَاحي نَسلَهُ ... ثُمَّ سَاقُوا أهلَهُ سَوقَ الإمَا
أدْرَكَ الكُفْرُ بِهِمْ ثَارَاتِهِ ... وَأُزِيلَ الغيّ مِنهم فَاشْتَفى
لَوْ بِسِبْطَيْ قَيْصَرٍ أوْ هِرقِلٍ ... فَعلُوا فِعْل يزيدٍ مَا عَدَا[1]

وقد كان من حالهم ما وصفه سيّدنا ومولانا الامام المهدي من آل محمد صلوات الله تعالى عليهم حيث قال: «والأمّة مُصِرَّةٌ على مقته، مجتمعة علي قطيعة رحمه، وإقصاء ولده، إلاّ القليل ممّن وفّى لرعاية الحقّ فيهم، فقُتِل مَن قُتِل وسُبِي مَن سُبي، وأُقصِيَ مَن أُقصي، وجرى القضاء لهم بما

---

(١) ديوان الشريف الرضي: ٤٤/١.

يرجى له حسن المثوبة؛ إذ كانت الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وسبحان ربّنا إن كان وعد ربّنا لمفعولاً ولن يخلف الله وعده وهو العزيز الحكيم»[١].

هذا هو جزاء رسول الله صلى الله عليه وآله وما صنعه من جميل في حقّ هذه الأمّة!! فأين مدينة العلم وبابها الذي أوصدوه، ﴿رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ الْخَوَالِفِ﴾[٢] على خلاف رسول الله، ومن يترك مدينة العلم ويوصد بابها فأين تظنّ أن يكون، بل كيف يكون عيشه، وهل سوى الجهل من مأمنٍ أو مقيل؟!

وفعلاً فقد عادت الجاهليّة الأولى وطمست آثار العلوم النبويّة فضلاً عن الفقه، خصوصاً وأنّ الخلافة منعت من تدوين الحديث، بل ومن التحديث به، بل ومن خروج الصحابة إلى سائر البلاد، وسنّت سنّة جديدة على خلاف السنن النبويّة حتّى جاءت في عرضها تَعرض على الخلق ديناً يدان به، ﴿ما أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾[٣].

إلى أن جاء دور الأمويّين فعاثوا في البلاد وأفسدوا العباد وأكثروا الفساد، وجدّدوا مُلك الفراعنة واشتغلوا بشرب الخمور وضرب الطبول، وترويج الفسق ونشر الفجور، ونزع الحياء وبثّ الغناء، هذا فضلاً عن التزندق بقتل أولاد الأنبياء، وهدم الكعبة، وإباحة الفروج والدماء.

ومع هذا يأتي قائلهم ويقول:

«كان اسم الفقه في العصر الأوّل إسماً لعلم الآخرة، ومعرفة دقائق

---

(١) أنظر دعاء الندبة المروي عن مولانا الإمام المهدي عليه الصلاة والسلام على ما حقّقناه.

(٢) التوبة: ٨٧.

(٣) يوسف: ٤٠.

آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدّة التطلّع الي نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب.

ويدلّك على ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[١].

وما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم وهذا الفقه، دون تفريعات الطلاق واللّعان والسّلَم والإجارة، فذلك لايحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرّد له على الدّوام يُقسي القلب وينزع الخشية منه، كما يشاهد من المتجرّدين له قال الله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[٢] وأراد به معاني الإيمان دون الفتاوى...

إلى أن قال:

فانظر أكان ذلك نتيجة عدم الحفظ لتفريعات الفتاوى والأقضية، أو هو نتيجة عدم ما ذكرناه من العلوم؟)[٣] إنتهى.

ولست أدري أيّ عصر يقصد؟! أهو عصر النبيّ ﷺ في المدينة؟ فقد كانت تزخّ بالمنافقين، وبين يديك «الأنفال» و«البراءة» و«الأحزاب» و«الفتح» و«المنافقون» وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾[٤]، على أنّ في المؤمنين من كان أُذناً لهم كما قال تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾[٥] وعن هذا العصر وأهله قال رسول الله ﷺ: (ما أُوذي نبيّ مثل ما

---

(١) البراءة: ١٢٢.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) إحياء علوم الغزّالي: ٥٤/١.

(٤) فاطر: ١٤.

(٥) البراءة: ٤٧.

أوذيت)[١].

أم عصر الصحابة؟! وقد تكالبوا على حطام الدنيا وضيّعوا عترة النبيّ صلى الله عليه وآله، ونبذوا كتابه، وجرت طاحونة القتال بينهم فلم تقف حتى استلمها الأمويّون وفراعنتهم، ولم تخمد النار التي أضرمها أسلافهم على باب بيت النبوّة حتى أحرقت الخيام على أطفال سيّد الشهداء سيّد شباب أهل الجنة ـ صلوات الله تعالى عليه ـ وأهل بيته ونساءه صلوات الله تعالى عليهم، ولايزال لهيبها يأكل الأبرار من أطائب آل محمّد (عليهم السلام) وشيعتهم على مرّ العصور وإلى يوم الناس هذا، ولم يكتفوا بذلك حتى هدموا بيوتاً ﴿أَذِنَ اللّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾[٢] وليس ببعيد عنك قباب أسباط النبيّ في البقيع يوم هدمت[٣].

صاح إن كنت عن الأحداث غاف فما يوم سامرّاء عنك خاف

فأين كان هذا الفقه؟! وكيف غاب عنهم علم الآخرة؟ ولِم لَمْ تنفعهم معرفتهم بدقائق آفات النفوس؟ وأين ذهب عنهم فقههم بمفسدات الأعمال حتى اقتصروا على الأعمال الفاسدة!!

ألَم تكوّن لهم فقاهتهم إحاطة قويّة بحقارة الدنيا؟! فما بالهم تهالكوا على الحطام؟ وقدّموا اللئام، وأبادوا الكرام، ولم يخافوا الله العزيز ذا الانتقام؟!

فأين كان الخوف عن قلوبهم! وعلى أيّ جانب منها كان مستولياً؟! فلعلّه كان على بطنه مستلقياً!

---

(١) أنظر الجامع الصغير: ١٤٤/٢ وبحار الأنوار: ٥٦/٣٩.

(٢) النور: ٣٦.

(٣) بيد الفرقة الضالّة الوهابيّة النجديّة سنة ١٣٤٤ هـ.

ألَم يكن ما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم الذي وصفوه! وهذا الفقه الذي طلبوه فتجرّدوا له، وأفنوا أعمارهم فيه؟!!

وإن تعجب فعجب قبول إخوانك له وتصديقهم لقوله، وعَدْوِهم خلفه من دون تأمّل دقيق أو تريّث حقيق، وذلك لصفاء قلوبهم وخلوص نيتهم وطهارة طويّتهم وسلامة نفوسهم.

ولقد اغترّ أبونا آدم صلوات الله عليه بتظاهر إبليس له بالنصيحة واليمين ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾[١]، إلاّ أنّ أبانا لم يُسبَق بمثلها، بخلاف أبناءه فقد تواترت عليهم أنباءَ أبناء أبالسة الدّنيا، فكان ينبغي لهم أن يقفوا عند المشتبهات؛ لاشتباه الحقّ فيها بالباطل، ريثما يتبيّن لهم الحقّ حقّاً فيتّبعوه، ويسفر لهم الباطل عاطلاً فيعطّلوه ويبطلوه.

الفقه في اللغة والمصطلح القرآني:

وكيف كان: فالفقه في اللغة: «الفهم» كما في «المصباح»[٢] و«الصحاح»[٣] وغير واحد من كتب اللغة[٤]، وخصّه بعضهم بـ«فهم غرض المتكلّم من كلامه»[٥] وآخر بـ«فهم الأشياء الدقيقة»[٦].

---

(١) الأعراف: ٢١.

(٢) المصباح المنير: ٤٧٩.

(٣) صحاح اللغة: ٢٢٤/٦.

(٤) أنظر العين: ٣٧٠/٣ والنهاية لابن الأثير: ٤٦٥/٣ والقاموس المحيط: ٢٨٩/٤ ولسان العرب: ٣٠٥/١٠.

(٥) أنظر المواقف للقاضي عضد الايجي: ٣١٣/٣ وتفسير الرازي: ١٥٢/١ والمحصول للرازي: ٧٨.

(٦) أنظر شرح اللمع لأبي اسحاق الشيرازي: ١٥٧/١.

قال ابن فارس في **معجمه**: «الفاء والقاف والهاء، أصل واحد صحيح يدلّ على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فَقِهتُ الحديث أفْقَهَه، وكلّ علمٍ بشيء فهو فقه، يقولون: لايَفْقَهُ ولايَنْقَه، ثم اختصّ بذلك علم الشريعة فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه، وأفْقَهتُكَ الشيء إذا بيّنته لك.»[١] إنتهى.

وفي «**المفردات**» للرّاغب الأصفهاني: «التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد»[٢].

والمستفاد من التأمّل في الاستعمالات القرآنيّة ـ بمعونة ما يتبادر الى الأذهان عند إطلاق هذه المفردة ـ هو: «فهم الشيء على حقيقته وإدراكه بواقعه». والناس في الفهم ليسوا على وتيرة واحدة ففيهم الفهم الفهيم الذي يفهم بلا تفهيم، وفيهم من لايفهم إلاّ أن تفهّمه، وفيهم من إذا فهّمته لم يفهم.

وعلى هذا فليس للفقه إلاّ معنى واحد واختلافه باختلاف متعلّقه، فمن فَسَّره بفهم غرض المتكلّم قَصَر الفقه على القول، مع انّه أوسع دائرة منه، ولعلّه استظهر ذلك من كلام كليم الله على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام حينما قال ـ كما في الذكر الحكيم ـ: ﴿**رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾[٣].

كما انّ من جعله عبارة عن فهم الأشياء الدقيقة فقد تعسّف؛ إذ الفقه غير منحصر بالدقّيّات كما هو واضح، ولعلّ من قال بذلك قاسه على الفقه المصطلح وهو خروج عن إطار البحث.

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٧٩٤.

(٢) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ٦٤٢.

(٣) طه: ٢٥ ـ ٢٨.

وأمّا جودة الذهن فليست فقهاً وإنّما هي القابليّة العالية للفهم الجيّد بمه يرفعه إلى مستوى الأفقهيّة بدرجاتها المتفاوتة.

إذا عرفت ما ذكرناه تبيّن لك: أنّ الإصطلاح القرآني فيما يخصّ استعمال هذه المادّة في فهم المعارف الإلهيّة والشرايع الدينيّة وأصول الدين تفرّد ببروزه لأوّل مرّة في سورة البراءة لكنه بهيئة تختلف عن سائر الاستعمالات القرآنية الأخرى لهذه المادّة؛ ذلك لأنها جاءت بهيئة الثلاثيّ المزيد واشتملت بباب التفعّل إشتمالاً أفادت فيه: الإختيار والمطاوعة ولزوم التكلّف له، ولابدّيّة التكرّر والإستمرار فيه، وملاحظة التدرّج والتصبّر في طلبه.

لكن أيّ فهم هذا حيث أوجب كلّ هذه العناية به حتّى ورد الأمر الإلزاميّ الحثيث بطلبه، فصار شقيقاً للجهاد في ساحة القتال، بل أعظم منه حتى عوتب المؤمنون على تركه وهم باذلون أنفسهم قد وطّنوها على الموت، فكم لهذا الشقيق من خطر؟!

«إنّه بذل النفس والنفيس ـ فضلاً عن الغالي والرّخيص ـ في فهم معالم الدين وقواعد الشرع المبين من المناهل الربّانيّة».

ومن هنا كان مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء[1].

فالذي يستحقّ أن يُتفقّه فيه ويُصرَف العمر الغالي لأجله هو الدين ليس غيره.

وأنت تعلم بأن حوزة الدين واسعة النّطاق لايطيقها إلاّ ذو حظّ عظيم بعلوم ربّانيّة وفيوضات إلهيّة وتسديدات غيبيّة، وهو مع انه صادق في

---

(١) أنظر الفقيه: ٣٩٩/٤.

حقّه ﴿وَعَلَّمْنَاهُ من لَدُنّا علْمًا﴾[١] مشمول لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مّن الْعِلْمِ إِلاّ قَليلاً﴾[٢].

هذا فيمن هو من العلماء الربّانيّين الذين لم يأخذوا علومهم باكتساب، وأمّا غيره فهو أقلّ حظوة من ذلك بما لايقاس.

اللهم نعم، آل محمّد عليهم الصلاة والسلام عندهم علم الكتاب وفصل الخطاب، وهم معادن العلم وخزّانه، وورثته وميزانه، وهم قواعد العلم ومهبط الوحي ومختلف الملائكة، وهم الكتاب الحكيم والكتاب المبين والكتاب المكنون والسرّ المصون والعلم المخزون الذي فيه تفصيل كلّ شيء.

وقد قدّمنا لك: أنّهم هم الذين ألزم الله سبحانه الأمّة بالتفقّه عليهم والأخذ منهم حيث قال: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٣]. والرعيّة من الّذين لايعلمون؛ إذ العلم علمان: علم ربّانيّ لدنيّ، وهو عند آل محمّد عليهم السلام، والناس خلوٌ منه، أو إكتسابيٌّ يؤخذ من أهله، وهم أهله.

فالتفقّه في الدين: طلب المعارف الإلهيّة مما يتعلّق بالمبدأ والمعاد وما بينهما من نبوّات ورسالات وكتاب وحكمة، بالإضافة الى معرفة الحدود والنواميس الشرعيّة عن مصادرها السماويّة: من كتاب أو سنّة أو عقل، برعاية وتعليم من القوّام على كتاب الله عزّوجلّ.

وأمّا إذا جاوز ذلك فسوف لن ينتهي إلاّ بابتداع دين جديد كما اصطنع أعداء الأنبياء ديناً لايشبه دين الأوصياء إلاّ كشباهة القرد بابن آدم

---

(١) الكهف: ٦٥.

(٢) الأسراء: ٨٥

(٣) النحل: ٤٣.

وحوّاء، وعلى الإسلام السلام إذ بُليت الأمّة براعٍ مثل يزيد عليه لعائن الله تترى وتزيد ولاتفنى ولاتبيد.

وإذ قد عادت الجاهلية الأولى أو فقل الجاهليّة الجهلاء، ودبّت في عروق أهلها بعد انقطاع وحي السماء، وقتل الأوصياء من أولاد الأنبياء لم يمتثل أمر رسول الله صلى الله عليه وآله في الهادين بعد الهادين، وراحت الأمّة تعيش الضّلال والهلاك، فلم يكن في الدار ديّار حتى يطلب التفقّه في الدين كي يهتدي بهداية الهداة المهديّين.. إلى أن اتّسعت دائرة ثغور المسلمين، فانتدب جماعات من الناس ـ طلباً لجاه الدنيا وحطامها لكي يتقرّبوا إلى الملوك الطغاة، أو يستميلوا الحكّام والولاة، أو يتسنّموا دفّة القضاء فيكونوا قضاة ـ للتفقّه على الدّعاة إلى الباطل ممّن ادّعى هذا المقام الرفيع وهو ليس له بأهل.

وليت شعري كيف يتطلّع على علوم الدين من كان أجنبيّاً عنه عمره كلّه، قد قضى دهره بعيداً عن أهله مجانباً لهم أو حاقداً عليهم!

وفي هؤلاء الصّادّين عن سبيل الله يقول سيّدنا ومولانا الإمام محمّد بن عليّ بن الحسين بن علي عليهم الصلاة والسلام وهو يخاطب سدير الصيرفي:

«فأوريك الصادّين عن دين الله؟ ثم نظر الى أبي حنيفة وسفيان الثوري في ذلك الزّمان وهم حلق في المسجد فقال: هؤلاء الصادّون عن دين الله بلا هدى من الله ولا كتاب مبين، إنّ هؤلاء **الأخابث** لو جلسوا في بيوتهم فجال الناس فلم يجدوا أحداً يخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله صلى الله عليه وآله حتى يأتونا فنخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسول

الله صلى الله عليه وآله»[١].

ولمّا كان احتياج الناس آنذاك إلى العباديّات والعمليّات أكثر منها إلى غيرها من المعارف والأصول ـ ظنّاً منهم أنّهم في غنىً عنها حتى جاءتهم الزّوابع والفتن ـ برز جانب الإفتاء في الحلال والحرام أكثر من غيره، وسُمّي الذي يفتي بذلك فقيهاً، وراج ذلك إلى حدّ حَصَرَ الناسُ الفقيه بمن يعلم علم الحلال والحرام، ولم يتعدّوا به إلى العارف بالكلام وغيره من علوم الإسلام؛ لأغراض وجهات لاتخفى علي ذوي الأفهام.

وعلى هذا درج عصر الفقهاء بعد التابعين، ولما تسنّت الفرصة لآل محمّد عليهم السلام صحّحوا عقيدة أهل الإيمان ونبذوا بالمعارف إلى المؤمنين ـ كلٌّ على قدر استعداده وقابليّاته وفقّهوا شيعتهم وعلّموهم حلال محمّد صلى الله عليه وآله وحرامه، وهنا قالوا: (نحن العلماء وشيعتنا المتعلّمون وسائر الناس غثاء)[٢] وذلك لأن الناس لم يأخذوا العلم من نبعه الصافي، بل لايليق أن يسمّى ذلك علماً وفقهاً؛ إذ لم يكن مأخوذاً من الأنبياء ولا منوّطاً بوحي السماء.

وكيف كان: فإنا نجد أنّ الأئمة عليهم السلام قد استعملوا لفظة «الفقيه» و«التفقّه» في حدود دائرة علم الحلال والحرام وما يضمّه حديثهم من علم.

وقد أولوا هذا العلم عناية خاصة، ورغّبوا فيه، واستنكروا على شيعتهم أن لايتفرّغوا له وحثّوا على طلبه وتعلّمه وتعليمه وبثّه بين المؤمنين.

وأمّا تحصيل ماراج من كلمات المنسوبين إلى العلم من الإغريقيّات

---

(١) الكافي الشريف: ٣٩٣/١ باب أن الواجب على الناس بعدما يقضون مناسكهم أن يأتوا الإمام الخ ح٣.

(٢) نفس المصدر: ٣٤/١ باب أصناف الناس ح٤.

أو المختلط بالحقائق والأوهام من الذوقيّات التي هي من فنون شيعة الناصبين للائمة الهداة عليهم السلام فليس من التفقّه في الدين وإن كان معدوداً عند شرذمة من شعب المعارف والعلوم، نعم هو داخل فيما يقال: (العلم بالشيء خير من الجهل به) ما لم ينته إلى ضلال.

والإستقلال من شأن التفقّه في حلال آل محمّد عليهم السلام وحرامهم بترويج: (ان العلم ليس بالتعلّم وإنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء أن يهديه)[1] فأمر باطل مخالف للقرآن والسنّة القطعيّة والوجدان والبرهان، فضلاً عن أنه لاربط له بالتفقّه في الدين.

أمّا القرآن فقد أمر بالتفقه والتكلّف لطلب العلم والسعي في اكتسابه وتعلّمه من أهله.

وكذلك السنّة القطعيّة فقد أمرت وحثّت ـ في نصوص لاتحصى ـ على التعلّم والمسارعة في طلب العلم، وإلاّ لم يخرج زرارة وحمران ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب وبريد ونظراؤهم من الكوفة إلى المدينة ـ مع صعوبة السفر ذاك اليوم ـ إكتفاءً بالعبادة وانتظاراً للنور القذفي في قلوبهم، بلا حاجة لتحمّل مشقّة السفر على أنّ تلك العبادة أيضاً لاخير فيها إذا لم تكن عن تفقّه، فمن أين يجيء النور؟!

---

(١) هذا الخبر ادّعي فيه التواتر عن النبي صلى الله عليه وآله، مع انه لا أصل له حتى في تراث العامّة، نعم رواه عنوان البصري العامي المجهول كما في وجادات الشهيد الأوّل قدس سره عن الامام الصادق عليه السلام وهو مع إرساله أشبه بكلمات الصوفيّة ولا تجوز نسبته الى آل محمد عليهم السلام بالجزم، ووجدنا قريباً من هذه العبارة تنقل عن مالك بن أنس نفسه: (ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يقذفه الله في القلب) أنظر فيض القدير للمناوي: ٥١٠/٤ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ج ٣١٨٠/١٠ والدر المنثور للسيوطي: ٢٥٠/٥.

وأمّا الوجدان؛ فإنا نرى بالفعل أنّا لانحصل على علم من العلوم الإكتسابيّة إلاّ بالطلب والتعلم لدى أهله. وأمّا البرهان فواضح لايحتاج إلى مزيد بيان، والشرح يطلب من محلّه.

ونحن نستعرض جملة من الروايات التي وردت في المقام لكي يتبيّن اهتمام الائمة الكرام عليهم الصلاة والسلام بهذا العلم النبوي الشريف فلايُستقَلّ ويُعرَف قدره، ولا يُنتقَص من شأنه ولا يُستحقر المتعاطي له، خصوصاً وأنّ فيه نظام عيشهم ومعاشهم وربطهم بمبدأهم كما انّ به ضمان صلاح دنياهم وسعادة آخرتهم، فلم لا يستأهل التقديم؟

فمنها: ما عن مولانا الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام:

«من اتّجر بغير فقه [فقد] ارتطم في الرّبا»[١].

ومنها: عن جابر الجعفي عن الامام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

«سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضّة، وذلك أنّ الله يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[٢]».[٣]

ومنها: عنه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أيضاً قال: قال لي: «يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب»[٤].

---

(١) نهج البلاغة: ١٠٣ برقم ٤٤٧. وأيضاً الكافي الشريف: ١٥٤/٥ باب آداب التجارة ح٥ ولفظه هكذا: (من اتجر بغير علم إرتطم..).

(٢) الحشر: ٧.

(٣) أنظر المحاسن للبرقي: ٢٢٧/١ ح١٥٦.

(٤) المصدر السابق ح١٥٧.

ومنها: عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «تفقّهوا في الحلال والحرام وإلاّ فأنتم أعراب»[١].

ومنها: عنه أيضاً قال: قال أبو عبدالله وأبو جعفر عليهما السلام: «لو أُتيت بشاب من شباب الشيعة لايتفقّه لأدّبته»[٢].

وفي حديث آخر لابن أبي عمير رفعه قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لو أُتيت بشاب من شباب الشيعة لايتفقّه في الدين لأوجعته»[٣].

ومنها: عن المفضّل بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تفقّهوا في دين الله ولا تكونوا أعراباً؛ فإنه من لم يتفقّه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يزكّ له عملاً»[٤].

ومنها: عن البطائني قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين؛ فإنه من لم يتفقّه منكم [في الدين] فهو أعرابيّ؛ إنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٥].

ومنها: عن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»[٦].

ومنها: عن اسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ليت

---

(١) المصدر السابق: ح١٥٨.

(٢) المصدر السابق: ح١٦١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ح١٦٢.

(٥) المصدر السابق: ح١٦٣.

(٦) الكافي الشريف: ٣١/١ باب فرض العلم ووجوب طلبه ح٨

السّياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّهوا في الحلال والحرام»[١].

ومنها: عن يونس بن يعقوب عن أبيه قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «إنّ لي إبناً قد أحبّ أن يسألك عن حلال وحرام لايسألك عمّا لايعنيه.

قال: فقال لي: وهل يَسأل الناسُ عن شيء أفضل من الحلال والحرام؟»[٢].

ومنها: عن سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «إنّ من عندنا ممّن يتفقّه يقولون: يرد علينا ما لانعرفه في الكتاب والسنّة، فنقول فيه برأينا.

فقال: كذبوا ليس شيء إلاّ وقد جاء في الكتاب وجاء فيه سنّة»[٣].

ومنها: عن سماعة عن العبد الصالح عليه الصلاة والسلام قال: «سألته فقلت: إنّ أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدّك وسمعوا منهما الحديث، فربّما كان الشيء يبتلي به بعض أصحابنا وليس عندهم في ذلك شيء يفتيه، وعندهم مايشبهه، يَسَعهم أن يأخذوا بالقياس؟

فقال: انه ليس بشيء إلاّ وقد جاء في الكتاب والسنّة»[٤].

ومنها: عن محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: «تفقّهنا في الدين وروّينا، وربّما ورد علينا رجل قد ابتلى بشيء صغير الذي ما عندنا فيه بعينه شيء وعندنا ما هو يشبهه.

قال: لا، ومالكم والقياس في ذلك!! هلك من هلك بالقياس.

قال: قلت: جعلت فداك أتى رسول الله صلى الله عليه وآله بما يكتفون به؟

---

(١) المحاسن للبرقي: ٢٢٩/١ ح١٦٥.

(٢) أنظر المحاسن: ٢٢٩/١ ح١٦٨.

(٣) أنظر بصائر الدرجات: ٣٢١ ب١٥ من ج٥.

(٤) المصدر السابق: ح٣.

قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وآله بما استغنوا به في عهده وبما يكتفون به من بعده إلى يوم القيامة.

قال: قلت: ضاع منه شيء؟ قال: لا، هو عند أهله»[١].

ومنها: وعن بشير الدهّان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا خير فيمن لايتفقّه من أصحابنا.

يا بشير إنّ الرّجل منهم إذا لم يستغن بفقهه إحتاج إليهم فإذا احتاج إليهم أدخلوه في باب ضلالتهم وهو لايعلم»[٢].

ومنها: عن مصادف قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: «تحجّ المرأة عن الرّجل؟

قال: نعم، إذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجّت، ربّ امرأة خير من رجل»[٣].

ومنها: عن أبي عبدالله عليه السلام قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟

قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله.

قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعيت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك ولا هو إلاّ عند الخاصّ من ذرّيّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وما ورّثك الله من كتابه حرفاً.

إلى أن قال:

---

(١) المصدر السابق: ح٤.

(٢) الكافي الشريف: ٣٢/١ باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء ح٦.

(٣) أنظر تهذيب الأحكام: ٤١٣/٥ ح١٤٣٦.

إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنّة كيف تصنع؟

فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأيي.

فقال: يا أبا حنيفة إنّ أوّل من قاس إبليس الملعون... إلى آخره»[١].

ومنها: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»[٢].

ومنها: عنه أيضاً صلوات الله تعالى عليه قال: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لايعلم، ومن دان الله بما لايعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحرّم فيما لايعلم»[٣].

ومنها: عن أبي عبدالله عليه السلام: «لايكون الرّجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا»[٤].

إلى كثير غيرها، ولو أردنا الاستقصاء لخرجنا عمّا قصدناه من الإقتصار على الإشارة في هذا التقديم.

وإذ قد عرفت: إصرار آل محمد عليهم السلام على التفقّه في الدّين بتعلّم حلالهم وحرامهم ينبغي لك أن لاتستقلّ ذلك فتظنّ أنّ الفقه في القرآن لم يشغل أكثر مساحة من خمسمائة آية كما أحصاه لك المخالفون[٥] وهو بالقياس إلى ما فيه من المعارف والعلوم أقلّ من العُشر، وحينئذ يكون

---

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٤٨/٢٧ ـ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح٢٧.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٤٢/١ باب النهي عن القول بغير علم ح٣.

(٣) المصدر السابق: ٥٨/١ باب البدع والرأي والمقاييس ح١٧.

(٤) أنظر معاني الأخبار للصدوق: ٢ ـ الباب ١ ح٣.

(٥) أنظر الشرح الكبير لابن قدامة: ٣٨٩/١١.

الإشتغال بغيره أهمّ وألزم من الرّكون إليه وهو دون، ولكنّها وسوسة، وأهل البيت حرّضوا على هذا الفقه وإنّا على آثارهم مهتدون مقتدون.

وأمّا حسبان أنّ إطلاق الفقه على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال كان معروفاً في الصدر الأوّل كما عن بعض المتصوّفين، **فباطل** كما أوضحناه.

والإستشهاد ببعض الأخبار كما في كلماته ومن تبعه من أصحابنا خروج عن دائرة الإعتبار؛ إذ ما ذكره من الأخبار، بل الآيات لايراد منها سوى المعنى اللغوي، وهذا ليس معناه أن الفقه والتفقّه لم يكن إطلاقه على الحلال والحرام معروفاً أو أنه عند الإطلاق لم يكن إليه مصروفاً.

قال بعضهم: (وفي غير واحد من الأخبار شهادة على [شيوع إطلاقه في العصر الأوّل على علم الآخرة] كقوله عليه السلام:

«لايَفْقَه العبد كلّ الفقه حتّى يمقت النّاس في ذات الله تعالى، وحتّى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة، ثم يُقبل على نفسه فيكون لها أشدّ مقتاً») إنتهى.

أقول: وأين هذه الأخبار التي يزعمونها؟ ثمّ ومن أين أنّ هذا الخبر ـ الذي ذكره واكتفى به كغيره عن غير واحد من الأخبار ـ صدر من مشكوة النبوّة؟ أليس هو عاميّ تفرد بنقله رواتهم، بل اشتهر عندهم انه ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وحديثه[1]، وإنّما هو من كلام أبي الدرداء، وأيّ قيمة لكلامه؟ أم أيّ حجّة تقوم به؟ وليس فيه مسحة من نور الهداية، وفيه من زخرف القول الذي لايمكن التصديق به، وكيف يحبّذ للمؤمنين أن يمقتوا الناس ولماذا يمقتون، وماذا يكون لو عمل الناس بما يعلّمهم هذا

---

(١) أنظر عمدة القاري: ٥٥/٢ وأيضاً الإستذكار لابن عبدالبرّ: ٥٤٩/٨ والتمهيد له أيضاً: ٢٤٢/٢١ وجامع بيان العلم وفضله له أيضاً: ٤٥/٢.

الخبر! وإلى أيّ مصيبة ينتهي مصير هذه الأمّة؛ حيث الكلّ يمقت الكلّ في ذات الله!! ولم لايفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة؟! ألكي يصدّق بكلّ من هبّ ودبّ فيما يقول في القرآن؟ أم لكي يتسنّى لأهل الزيغ أن يحرّفوا الكلم عن مواضعه، أم لكي يفسّر القرآن برأيه وله في كلّ يوم رأي، أم بذوق وشهود لكي يرى فرعون موحّداً وهو من أهل النجاة[1] بضميمة قوم عاد وثمود!!

ومن الغريب بعد ذلك:

الخلط بين ما مرّ من الحثيث البالغ والتحريض الصريح الأكيد على التفقّه في الدين وتعلّم الحلال والحرام بالخصوص بعد معرفة هذا الأمر ـ الذي هو ولاية آل محمّد عليهم السلام الذين هم أوصياء رسول الله صلى الله عليه وآله بالحق وخلفاؤه وورثة الأنبياء ومنهم وعنهم تؤخذ معالم الدين ـ الذي فيه نظام عيشهم وضمان سعادتهم في دنياهم وآخرتهم، وبين ماورد عنهم صلوات الله عليهم ممّا هو حصيلة التفقّه الأوّل وتطبيقه في أدوار الحياة الإنسانيّة في جميع المستويات فرديّة واجتماعيّة وغيرها.

منها: ما في الجعفريّات عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ألا أخبركم بالفقيه كلّ الفقيه؟

قالوا: بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله. قال: من لم يقنّط الناس من رحمة الله، ومن لم يؤمنهم مكر الله ومن لم يرخّص لهم في معاصي الله، ومن لم يدع القرآن رغبة إلى غيره؛ لأنه لاخير في علم لاتفهّم فيه ولا عبادة لا تفقّه فيها،

---

(١) أنظر شرح الفصوص للقيصري: ١١٤٤ ط سنة ١٣٧٥ شمسيّة مع تعليقات السيد جلال الدين الآشتياني.

ولا قراءة لا تدبّر فيها...» إلى آخره[١].

ومثله في «نهج البلاغة» عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام[٢] وكذلك في الكافي الشريف عن أبي عبدالله عليه السلام عنه صلوات الله تعالى عليه[٣].

ومنها: ما في «الكافي الشريف» عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «أنّ أبا جعفر عليه السلام سُئل عن مسألة فأجاب فيها، فقال الرّجل: إنّ الفقهاء لايقولون هذا.

فقال له أبي: ويحك إنّ الفقيه الزّاهد في الدنيا الرّاغب في الآخرة المتمسّك بسنّة النبيّ صلى الله عليه وآله»[٤].

ومراده صلوات الله تعالى عليه: أنّك أطلقت لفظ الفقيه على غير أهله، ومعلوم انه كان يريد فقهاء العامّة آنذاك فأجابه: إن هؤلاء ليسوا بفقهاء؛ لأنّهم شرهوا الى حطام الدنيا ولم يزهدوا فيها وإلاّ لتركوها ورغبوا في الآخرة التي هي عندنا ولم يقولوا بالآراء والمقاييس؛ إذ لا فقيه إلا من تفقّه عليهم؛ لكون الكتاب والسنّة عندهم، كما قال صلوات الله عليه: «شرّقا وغرّبا فلاتجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»[٥].

ومنها: ما في **«الكافي الشريف»** عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما أحد

---

(١) أنظر جامع أحاديث الشيعة: ٢٢٥/١٤ باب ٦٣ من أبواب جهاد النفس ح٤٨.

(٢) أنظر نهج البلاغة: الحكمة رقم ٤٨٣/٩٠ تحقيق صبحي صالح.

(٣) أنظر الكافي الشريف: ٣٦/١ باب صفة العلماء ح٣.

(٤) أنظر الكافي الشريف: ٧٠/١ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب ح٨.

(٥) المصدر السابق: ٣٩٩/١ باب انه ليس شيء من الحق في يد الناس إلاّ ما خرج من عند الائمة عليهم السلام، ح٣.

يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه»[١].

ومنها: ما فيه أيضاً عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: إذا مات المؤمن [الفقيه] بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة»[٢].

وهي كثيرة.

وربّما يقال: بانّ الفقيه إنّما هو ذو خبرة بجانب من جوانب علوم الدين، فكيف يمكن أن يمثّل حصناً من حصون الإسلام؟! في حين أنّ المساحة التي تعطيها الرواية الشريفة أوسع وأكبر مما يتبادر إلى الأذهان، خصوصاً وأن الدين مهاجم من جهات مختلفة ثقافياً وعقائديّاً وفكريّاً ومن هنا فنحن نحتاج الى حصن في الأمور الأخلاقيّة وحصن في الأمور العقائديّة و... ومسيس الحاجة الى مثل هذه الحصون مما لايكاد يخفى.

وبذلك يُفهم أنّ الفقاهة المذكورة في لسان الرواية أوسع نطاقاً من دائرة الفقه المصطلح.

إلا أنه واضح الإشكال وفيه غفلة عن حقيقة الحال؛ ذلك لأنّ صدور هذه الروايات في عصر طفح فيه إطلاق الفقيه على العالم بالحلال والحرام، فلاينصرف الذهن الى غيره إلاّ بقرينة.

مضافاً الى أنّ الفقيه هنا هو فقيه أهل البيت عليهم السلام الذي تربّى في مدرستهم وهو عادة العالم بعلم الحلال والحرام المشتمل على العلم

---

(١) المصدر السابق: ٣٨/١ باب فقد العلماء ح١.

(٢) المصدر السابق: ٣٨/١ باب فقد العلماء ح٣.

بالكتاب ـ في الجملة ـ والفرائض والسنن والآداب والأخلاق، ومثله يكون متحلّياً ـ عادة ـ بالكمالات من علم وحلم ووقار وصبر وزهد وورع وتقوى وعقل وحياء، وإلاّ لما جاز لهم أن يتصدّوا لبعض مناصب الأنبياء والأوصياء، ولا أن يكونوا لهم ورثة أو أمناء.

دون فقهاء مدرسة الأشقياء ممن جاء وصفهم في كثير من الأخبار الصادرة عن ساداتنا الأطهار عليهم صلوات الملك الجبّار، بل جاء ذكرهم وأوصاف أحوالهم في لسان متصوّفهم مما اقتبسه واستشهد به كثير من علماءنا الأخيار فخلطوا الحابل بالنابل واليانع بالذابل، وعابوا بها على فقهاء المذهب الحق بمكيال الباطل.

وقد أسرف بعضهم في الإعتماد على كلمات هذا الصوفيّ العاميّ المتصنّع في مقام شرح جملة من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام وبالغ فيها وغالى، واغترّ بزخرفها وزبرجها وتبعه من بعده جماعات من الأعلام.

ولاينبغي أن تفسّر كلماتهم صلوات الله تعالى عليهم بما جاء في لسان الأشقياء والتعبّد بها على حدّ وحي السماء، ويكأنّهم لم يسمعوا الإمام الكاظم عليه السلام حين قال: «لاتأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم»[1].

وليتهم سمعوا أبا عبدالله عليه السلام حين قال له هارون بن خارجة: إنّا نأتي هؤلاء المخالفين لنستمع منهم الحديث يكون حجّة لنا عليهم.

قال: لا تأتهم ولاتستمع منهم لعنهم الله ولعن مللهم المشركة»[2].

---

(١) أنظر بحار الأنوار: ٨٢/٢ ح٢.

(٢) أنظر وسائل الشيعة: ٤٧٧/٢١ ب٨٤ من أبواب أحكام الأولاد ح٤.

على أنّ تفسيرها بكلمات أبناء أعدائهم تحريف للكلم عن مواضعه، وهو مذموم في الكتاب والسنّة والعقل والوجدان.

وهل من عجز عن فهمها ونحن أبناء مدرستهم صلوات الله عليهم - وأهل البيت أدرى بما فيه - حتى نستعين بمن يدين باتّباع السفهاء؟!!

وإذا كان الفقيه هو الذي ربّته معالم النبوّة فأيّ مانع من أن يكون حصناً من حصون الإسلام؟ على أنّ الاسلام - كما تفيده الرواية المباركة - ذو حصون، وكلّ فقيه عالم عامل يمثّل واحداً منها.

وأمّا توهّم: انطباق عنوان الفقيه المذكور في الروايات على من أصبح خبيراً بالفروع على حدّ النظريّة دون التطبيق العملي في مختلف مجالات الحياة.

فباطل؛ إذ الخبرويّة في الفنّ أمر ميسور حتى لليهود والنّصارى، بل ومن لادين له، وذلك بصرف شطر من العمر في تحصيله، شأنه شأن سائر العلوم.

ومن هنا تعرف: أنّ الفقاهة بالمعنى الذي ذكرناه تمثّل وراثة الأنبياء وأمانة الرّسل، وأمّا اشتراط التبليغ فيها وإلاّ لايُعدّ وريثاً ولا أميناً، فمن زخرف القول الذي لم يقم عليه دليل.

كيف! وأنبياء الفترة - بين آدم ونوح - لم يتمكّنوا أنفسهم أن يتصدّوا للتبليغ، وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «نعم الرّجل، الفقيه في الدين، إن احتيج إليه نفع، وإن لم يحتج إليه نفع نفسه»[1].

وأمّا الإستشهاد بالتسميات كتسمية علم العقائد **بالفقه الأكبر** وعلم

---

(١) أنظر بحار الأنوار: ٢١٦/١ ح٢٩.

الفروع **بالفقه الأصغر** على أنّ علم الحلال والحرام أقلّ مرتبة وأدون درجة من صاحبه.

فاغترار محض ليس أكثر، على أنّ هذه التسميات لم ترد في نصّ كي يُتعبَّد بها والقياس باطل، وإنّما صدرت من تعاليم مدرسة النصب ثمّ تسرّبت منها إلى كلمات الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

ويشهد على ذلك: انه قد ورد هذا التعبير ـ أوّل ما ورد ـ في كتب القوم على لسان عمر بن عبدالعزيز كما في «البداية والنهاية» لابن كثير؛ حيث قال لرجل: (علّم ولدك الفقه الأكبر القناعة وكفّ الأذى)[1].

وفي «أدب المجالسة» لابن عبدالبرّ: (الفقه الأكبر القناعة وكفّ اللسان)[2] ولو كان الرجل صادقاً لكان أولى بها من غيره، ولكنّه اللسان مطيّة أقوى ظهراً من بعير وأسرع من حصان.

كما أنّ **أوّل من صنّف العقائد بعنوان «الفقه الأكبر»** في قبال الفروع والفقه الأصغر ـ على ما هو المشهور بينهم ـ **أبو مطيع الحكم بن عبدالله البلخي صاحب أبي حنيفة**، ومنهم من ينسب الفقه الأكبر الى أبي حنيفة نفسه على خلاف بينهم، كما أن فيهم من نسبه الى الشافعيّ أيضاً غير أنّ أهل تحقيقهم توقّفوا فيه كما في «**كشف الظنون**»[3].

وشاع وذاع بعدهم حتى ملأوا به الطوامير وأفنوا به المحابير.

وما هذا شأنه لاينبغي التبجّح به ما دام أنّ الفروع والأصول كلها فقه مأخوذ من منهل واحد ومصدر فارد وهم آل محمّد عليهم الصلاة والسلام

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير: ٢٣٤/٩.

(٢) أدب المجالسة لابن عبدالبرّ: ٨٧

(٣) أنظر كشف الظنون: ١٢٨٨/٢.

عن أبيهم رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله عزّوجلّ، وما وجدناهم فرّقوا بينهما وإنّما قالوا فيهما: ﴿لِيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾[١] و(طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، ألا إنّ الله يحبّ بغاة العلم)[٢].

هذا واقتصار الرسائل العمليّة على فروع قد لاتتجاوز النموذج من الفروع المبتلى بها وهي قد لاتكون وافية بحاجة المؤمن في عصر الحضارة والتكنولوجيا، أو فقل عدم التجاوب بينها وبين متطلّبات العصر، فليس معناه أنّ الفقيه محدود بهذا الإطار، خصوصاً وأن السابقين لم يبتلوا بآلاف من مستحدثات يومنا، فمن الطبيعيّ أن تأتي الإجابات على قدر الحاجات، وعدم تعرّضهم لما نحن فيه لأنّها لم تكن محلاً لابتلائهم إطلاقاً.

ومن هنا لم نسمع أحداً منهم أن قال يوماً: بأن الرسائل العمليّة تمثّل كلّ الدين ولن يقول...

واقتصار بعضهم على المصنّفات الفقهيّة والأصولية لايعني أنّهم ليس لهم خبرة بسائر الفنون كما هو واضح.

وحيث عرفت ضرورة التفقّه في الدين يتبيّن لك ـ بكل وضوح ـ: أنه لايبعد القول بوجوب التفرّغ له عيناً على من يجد من نفسه ما لو تفرّغ له لبلغ مبالغ عالية منه، وذلك لانفتاح العالم اليوم على الإسلام ومذهب أهل البيت بالخصوص، ولا بُدّيّة بقاء النوع مضافاً الى الآحاد، وشدّة احتياج المجتمع الشيعيّ إلى الفقهاء الكاملين فضلاً عن غيرهم من سائر الناس.

---

(١) البراءة: ١٢٢.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ٣٠/١ باب فرض العلم ووجوب طلبه ح١.

المسار الأصولي عبر العصور

إن لفقه أهل البيت عليهم السلام أصولاً لا محيص لكل فقيه أن يكون مطّلعاً عليها خبيراً بحقائقها بصيراً بمختلفها ومؤتلفها محيطاً بشواردها ملمّاً بمواردها، ولايكون الفقيه فقيهاً في الفروع حتى يقتلها خُبراً في ردّها الي أصولها.

وقد اعتنى أبناء الطائفة بتنقيح تلك الأصول تدويناً وتهذيباً وتحقيقاً وتنقيباً بما لم يعهد في غيرهم من مدارس المسلمين.

نعم، ربّما يجد الباحث فتوراً في التصنيف في بعض العصور كما في الفترة بين تلامذة العلاّمة وصاحب «**المعالم**»، لكنها على كلّ حال لم تنقطع من زمن الشيخ حسن إلى ساعتنا هذه، وبكل ما أوتي الأصحاب من علم وهمّة وفكر ودقّة وإبداع وتجديد، كما هو الملاحظ في «**المعالم**» و«**الزبدة**» و«**الوافية**» وشروحهنّ، وما جاء من تنبّهات في كلمات سلطان العلماء والمولى صالح المازندراني وعديله الشيرواني واستكشافات آغا حسين الخوانساري وإبداعات ولده آغا جمال ـ المهجورة مع كلّ الأسف اليوم ـ في «**شرحه**» على «**شرح مختصر الأصول**».

وقد بلغت الى مرحلة عالية من النضوج في أيّام الوحيد البهبهاني وعلى يده، وانتجت هذه الفترة ـ ببركة مدرسة الوحيد رضوان الله تعالى عليه وجهودها الجبّارة ـ نتاجات علميّة ضخمة لايستهان بها من إنسداديّين وانفتاحيّين ككلّ.

ومنها: «**قوانين الأصول**» و«**الفصول**» و«**الهداية**» و«**المفاتيح**» و«**الإشارات**» و«**الضوابط**» و«**المناهج**» و«**كشف القناع**» و«**كشف**

الغطاء»... الى غيرها من المطوّلات التي بقيت في الزوايا والخفايا ممّا لم يدخل في المحاور الدراسيّة كـ**«عيون الأصول»** للشيخ محمد تقي البرغاني و**«البشارات»** للشيخ أبي المعالي الكلباسي و**«مخازن الأصول»** للشيخ عبدالوهاب البرغاني القزويني (م ١٢٩٤ هـ) البالغ ٢٤ مجلّداً ضخماً على ما وصفه بعضهم[١].

وطبعاً فقد وصلت الى مرحلة النضج الكامل والإستواء التام، بل بلغت القمّة على يد الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ) لما أبدى من تجديد وإبداع ليس في خصوص هيئة البحث وترتيبه أو منهجته وتبويبه ولا في حدود الفاظه وصيغته، بل تجاوز ذلك الى ما هو أعمق وأدقّ من تغيير في منهجة الإستدلال، وتأسيس لقواعد قد لاتكون عالقة ببال، كما استكشف حلولاً جديدة لبعض معضلات الإستنباط، وأتمّ الكثير مما أبدعه المتقدّمون عليه من أعلام وأبطال، ببيان سهل ممتنع بعيد الغور بعيد المنال، **فأنسى مَن قبله وأتعب مَن بعده.**

ومن هنا وسمت مدرسته بالأصول الجديدة في قبال المدرسة التي نشأ عليها المسمّاة بالأصول القديمة.

وقد كان الشيخ راضي فقيه العراق بحق الخاتم لما سبق كما أصبح الأنصاريّ الفاتح لما استقبل والمهيمن على ذلك كلّه بالقياس إلى **«مطارحه»** و**«فرائده»**، وجمهرة تلامذته.

---

(١) الشيخ عبدالحسين الشهيدي الصالحي في مقدمته على كتاب الديات للشهيد الثالث (محمد تقي البرغاني ١٢٦٣ هـ).

إتّجاه الأبحاث الفقهيّة قبل الشيخ وبعده

إنّ من يلاحظ البرهة الزمنيّة الواقعة بالتحديد في المنتصف الثاني من القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر أو بعده بثلاثة عقود زمنيّة، يجد أن جهود الفقهاء العلميّة كانت مبذولة تماماً في سبيل تقديم موسوعات فقهيّة مفصّلة.

ومن هنا فقد ظهرت موسوعات كثيرة طابعها العام التفصيل دون الإقتصار، وكثرة التفريع مع النقد والتحليل لكلمات الذين تقدموا عليهم، وجمع المدارك واستقصاء الأدلة وتطعيم البحث بالشواهد الكثيرة والتعرّض لأدلّة السنن ـ في الجملة ـ والكلام في القواعد واستعراض الأقوال... وما إلى ذلك من بحوث.

ومن تلك المفصّلات:

١ـ **غاية المرام في شرح شرايع الإسلام** للشيخ محمد تقي ملائكة القزويني (١١٨٦ هـ) في ١٤ مجلداً ضخماً (مخطوط).

٢ـ **والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة** للمحدّث الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦ هـ) في ٢٥ مجلداً.

٣ـ **ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرايع الاسلام** للوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ) في ١١ مجلداً.

٤ـ **ومعارج الأحكام** للسيّد حسين القزويني (١٢٠٦ هـ) في عدّة مجلّدات (مخطوط).

٥ـ **ومصابيح الأحكام** للسيد مهدي الطباطبائي بحر العلوم (١٢١٢ هـ) في عدّة مجلدات (مخطوط).

٦ـ ومفتاح الكرامة للسيّد محمد جواد العاملي (١٢٢٨ هـ).

٧ـ وغنائم الأيّام للميرزا أبي القاسم القمّي (١٢٣١ هـ).

٨ـ والرّياض للسيّد علي الطباطبائي (١٢٣١ هـ) في ١٦ مجلداً.

٩ـ وكشف الظلام للشيخ محسن الأعسم (١٢٣٨ هـ) (مخطوط).

١٠ـ ومناهل السيّد محمد الطباطبائى المجاهد (١٢٤٢ هـ) ومصابيحه (مخطوط).

١١ـ والعدّة النجفية للشيخ محمد رضا نجف (١٢٤٣ هـ) (مخطوط).

١٢ـ وأنوار الفقاهة للشيخ حسن كاشف الغطاء(١٢٥٥هـ)(مخطوط).

١٣ـ والتحفة الغرويّة للشيخ خضر شلاّل آل خدّام العفكاوي النجفي (١٢٥٥ هـ) (مخطوط).

١٤ـ ودلائل الأحكام للسيّد إبراهيم القزويني (١٢٦٢ هـ) (مخطوط).

١٥ـ ومطالع الأنوار للسيد محمد باقر الشفتي (١٢٦٢ هـ).

١٦ـ ومنهج الإجتهادللشيخ محمدتقي البرغاني(١٢٦٣هـ) (مخطوط).

١٧ـ وجواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦ هـ).

١٨ـ والأنوار الغرويّة للشيخ محمد جواد ملاّ كتّاب النجفي (بعد ١٢٦٧ هـ) (مخطوط).

١٩ـ ومجمع المسائل للشيخ محمد علي البرغاني القزويني (١٢٦٩ هـ) (مخطوط).

٢٠ـ وغنيمة المعاد في شرح الإرشاد للشيخ محمد صالح البرغاني القزويني (١٢٧١ هـ) (مخطوط).

٢١ـ وبحر الحقائق للسيّد ابراهيم بن حسين القزويني (١٢٨٥ هـ) (مخطوط).

٢٢ـ **والبحر اللامع** للشيخ محمد ابراهيم القزويني (١٢٨٨ هـ) (مخطوط).

٢٣ـ **ونظام الفرائد** للشيخ علي القارپوزآبادي (١٢٩٠ هـ) (مخطوط).

٢٤ـ **وشرح الشرايع** للشيخ عبدالمطلب القزويني (١٢٩٥ هـ) (مخطوط).

٢٥ـ **والتحفة النجفيّة**للشيخ محمدتقي الهروي(١٢٩٩ هـ) (مخطوط).

٢٦ـ **وتبصرة المجتهدين** للسيّد مهدي القزويني (١٣٠٠ هـ) (مخطوط).

٢٧ـ **وهداية الأنام في شرح شرايع الاسلام** للشيخ محمد حسين الكاظمي (١٣٠٨ هـ) (مخطوط).

٢٨ـ **وأسرار الفقاهة** للشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمي (١٣٠٨ هـ) (مخطوط).

٢٩ـ **وجوامع الكلام في شرح قواعد الأحكام** للشيخ محمد رحيم بن محمد البروجردي (١٣٠٩ هـ) (مخطوط).

٣٠ـ **ومناهج الطريقة** للشيخ فتح الله القزويني (بعد ١٣٠٩ هـ) (مخطوط).

٣١ـ **وأساس الأحكام** للشيخ محمد حسن شريعتمدار الطهراني (١٣١٨ هـ) (مخطوط).

٣٢ـ **والضياء اللامع** للسيّد علي بن احمد كمال الدين (١٣٢٢ هـ) (مخطوط).

٣٣ـ **ومصباح الفقيه** للشيخ آغا رضا الهمداني (١٣٢٢ هـ).

٣٤ـ **وذرايع الأحلام** للشيخ محمد حسن المامقاني (١٣٢٢ هـ)

(مخطوط).

٣٥ـ **وسراج الأمّة** للشيخ محمد حسن البارفروشي (١٣٤٥ هـ).

٣٦ـ **ومنتهى مقاصد الأنام** للشيخ عبدالله المامقاني (١٣٥١ هـ) (مخطوط).

إلى عشرات من أمثالها لاتزال مخطوطة في الأعمّ الأغلب.

ولعلّ الفقيه المامقاني يعدّ خاتمة للفقهاء المصنفين الموسوعيّين، وهو بالفعل آخر من عثرنا عليه ممّن كان مهتمّاً بإثراء مكتبة الفقه الموسوعيّ.

فيما نجد من جهة أخرى: أن الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم بعد الشيخ الأعظم قدس سره إنتهجوا في الفقه منهجة الشيخ في الإهتمام بتنقيح المباحث الحقوقيّة والمعامليّة على غرار ما كتبه قدس سره في كتابه الموسوم بالمتاجر المعروف بالمكاسب المشتمل على المحرّمة وبحوث البيع والمعاطاة والخيارات والشروط والنقد والنّسيئة.

فقد تابعوا البحث وأشبعوه بالنّقد والتحليل، وكَتَب الكثير منهم في هذا المجال، أو قرّر له تلامذته ومنها:

١ـ ذخائر النبوّة للشيخ هادي الطهراني (١٣٢١ هـ)

٢ـ بغية الطالب للسيّد أبو القاسم الإشكوري (١٣٢٥ هـ)

٣ـ حاشية المكاسب للشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩ هـ)

٤ـ حاشية المكاسب للسيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧ هـ)

٥ـ حاشية المكاسب للشيخ محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨ هـ)

٦ـ منية الطالب والمكاسب والبيع كلاهما تقرير لأبحاث الميرزا النائيني (١٣٥٥ هـ) الأوّل بقلم الشيخ موسى الخوانساري والآخر بقلم الشيخ محمد تقي الآملي.

٧ـ حاشية المكاسب للشيخ علي الإيرواني (١٣٥٨ هـ)

٨ـ حاشية المكاسب للشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٣٦١ هـ)

٩ـ المكاسب والبيع للسيد الإمام روح الله الخميني (١٤٠٩ هـ)

١٠ـ مصباح الفقاهة للسيّد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣ هـ)

١١ـ إرشاد الطالب للميرزا جواد التبريزي (١٤٢٧ هـ)

١٢ـ العقد النضيد لشيخنا الأستاذ الوحيد الخراساني (دام ظله)

إلى كثير في هذا المضمار.

والملحوظ أنهم تركوا التأليف الموسوعي الشامل من الطهارة إلى الديات، ولعلّهم استغنوا بمكتوبات السابقين، رغم أنّ الكثير منها لايزال مخطوطاً لايعرف عنها أفاضل أهل العلم شيئاً ـ إلاّ من شذّ منهم ـ فكيف بغيرهم!!

ولو رمتَ الاستقراء بغية التطلّع على الموسوعات الفقهيّة المكتوبة في القرن الرابع عشر سوى مَن ذكرنا فلعلك لاتجد منها أكثر من عدد أصابع اليدين، بل اليد الواحدة، والله العالم.

كلّ ذلك نتيجة لما توصّل إليه الأعلام من قناعة في لابُدّيّة الإهتمام بتنقيح ونقد وشرح معالم مدرسة الشيخ الأعظم على صعيدها الفقهي والأصولي.

وفعلاً فنحن لانبالغ إذا قلنا: انه قد صُرِفت ملائين الساعات من رجال العلم بهذا الصدد.

ويشهد على ذلك النتاجات العظيمة حول «رسائل» الشيخ الموسومة بالفرائد البالغة إلى ثلاثمائة شرح وحاشية على هذا الكتاب، لو لم نقل: انّها تجاوزت هذا العدد.

المدارس الأصوليّة بعد الشيخ الأنصاري

الإطلالة السريعة على تاريخ الأصول الجديدة تنبئ عن بروز مدارس مختلفة في عهد تلامذة الشيخ قدس سره حاول كلٌّ منها أن يتقدّم للساحة، لكنّها بقيت محاولات فاشلة غير موفّقة، اللهم إلاّ التي كانت تعرض مدرسة الشيخ نفسه وتعدّ استمراراً للخط الذي رسمه.

ومن تلكم المدارس:

١ـ مدرسة الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي (١٢٤٠ ـ ١٣٢٢ هـ)

٢ـ ومدرسة الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني (١٢٥٣ ـ ١٣٢١ هـ)

الشيخ علي النهاوندي (١٢٤٠ـ١٣٢٢ هـ)

قال البحّاثة آغا بزرگ الطهراني:

«المولى علي بن المولى فتح الله النهاوندي النجفي، علاّمة كبير ومحقق جليل.

حدثني مولانا الشيخ أسد الله الزنجاني رضوان الله عليه ـ وكان من تلاميذ المترجم له وعارفيه ـ قال: حكى لي النهاوندي عن سير مراحله الدراسيّة منذ وروده إلى النجف الأشرف فقال: حضرت منذ تشرّفي إلى النجف بحث العلاّمة الشيخ مرتضى الأنصاري، ولازمته حتى انتقل الى رحمة الله، وكان جُلّ تلامذته معترفين باجتهادي ومصدّقين له، ولكن نفسي لم تطمئنّ إلى ذلك، وكنت أحتاط في عملي إلى أن تشرّفت بزيارة مرقد الرضا عليه السلام في خراسان، واستمرّت مجالستي للميرزا نصر الله الشيرازي المشهدي المدرّس بالآستانة، ومذاكراتي له، وقال لي غير مرّة: إنّني لا

أشكّ في اجتهادك، ومع ذلك فقد بقيت على ما كان يساورني من شك حتى عدت الى النجف وتوسّلت إلى الله تعالى مراراً في ليلي ونهاري أن يكشف لي الحال بشكل من الأشكال، فألقي في روعي أن أراجع بعض المسائل التي لم أحضر فيها بحث العلاّمة الأستاذ، فأخذت من أبواب الدماء من «**الشرايع**» واستخرجت جميع أحكامها الى آخر باب الأغسال، ولم أراجع خلال ذلك غير «**الوسائل**».

ولمّا فرغت منها رجعت إلى كتب القوم لأقارن بها ما كتبت وأقيّم ما استنبطتُ، فرأيت أنّي لم أخالف المشهور عند القوم مطلقاً في كلّ ما ارتأيت فاطمئنّ قلبي.

ثم التفتّ إلى مسألة الطلب والإرادة، ولاحظت ترتّب نوع مسائل الفقه والأصول عليها فاجتهدت في تنقيحها بما لم يسبقني إليه أحد، وفرّعت عليها جُلَّ المسائل تفصيلاً، وكتبت مجملها في التشريح الأوّل، وفصّلتها في التشريح الثاني، ودرّست فيها جماعة من الأفاضل، إلاّ أنّ رعشة يدي عاقتني عن الكتابة في تفريع جميع المسائل»[1].

قال الطهراني:

لقد كان ورودي إلى النجف الأشرف في هجرتي إلى العراق عام ١٣١٣ هـ وقد وجدت المترجم له يومها من أكابر العلماء وأجلاّء الفقهاء وأحد أساطين الدين والعلم البارزين، وكان بحثه من أبحاث النجف المعدودة ودروسها المقدّمة المحترمة...

وقد رأيته مقدّماً مبجّلاً معظّماً عند معاصريه من العلماء ولا سيّما

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: ١٦/١٤٩٧.

شيخنا الكاظم الخراساني، فقد كان كثير الاهتمام له والرعاية لجانبه، ويعتبر بحق أحد المؤسّسين في هذا القرن، فآراؤه وتحقيقاته كانت ـ ولم تزل ـ محطّ أنظار الفحول والعظماء من العلماء، وقد تخرّج عليه خلال سنيّ تدريسه عدد كبير لايسهل ضبطه...

وكان على جلالة قدره وعِظَم شأنه فقير الحال قليل الحظّ من الدنيا، توفي في غرّة ربيع الثاني سنة ١٣٢٢ هـ وقد ناهز الثمانين ودفن في وادي السلام في مقبرته الخاصة به المعروفة في أوّل الوادي التي عمرت بعد دفنه، وإنّما لم يدفن في الصحن الشريف وحجراته لمنع الحكومة في تلك الأيام من الدفن لانتشار الوباء»[1].

له من المؤلفات:

١ـ تشريح الأصول الصغير

٢ـ تشريح الأصول الكبير

٣ـ كتاب الطهارة والدماء الثلاثة.

أنموذج من معالم مدرسة النهاونديّ

وكيف كان: فقد عرفت: انّه بنى أصوله على أساس تحليله لمسألة الطلب والإرادة، والقول بوحدتهما بعد تقسيمه الإرادة إلى شأنيّة وفعليّة باعتبار متعلقها، أعني: الفعل الحاصل بها وجعل الفعليّة منها عين الطلب.

ثم تكلّم في الوضع وبيّن الحكمة فيه وأنها تدور مدار إرادة التفهيم والتفهّم وهو متوقّف على التعهّد بإرادة المعنى عند إطلاق اللفظ.

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: ١٤٩٧/١٦.

وقدّم له أربع مقدّمات:

بيّن في الأولى منهنّ: حقيقة الإلتزام وانه قسم من أقسام الإرادة والقصد، وأنّ الإرادة تكون: مطلقة؛ لعدم مزاحمة شيء لفعليّتها بعد القدرة.

أو مقيّدة لمزاحمة شيء لفعليّتها.

فتتعلّق بالفعل المقدور مع البناء على عدم رفع اليد عنه كيفما كان وهي المطلقة.

وتتعلّق به مع عدم البناء المذكور فهي غير مستقرّة بملاحظة المزاحم ووجود المانع.

والإرادة المطلقة تكون فعليّتها بالبيان واعلام الغير مقدّمة لحصول الغرض.

◆الألفاظ كاشفة عن معانيها وليست موجدة لها؛ لأنّ الإيجاد غير مقدور للواضع ولا المتكلّم.

◆ اعتبر في التعهّد والطلب أُمور:

أحدها: الإرادة الشأنيّة، ثانيها: البيان. ثالثها: كون البيان صادراً من حيث كونه مقدّمة لحصول المراد والغرض وتوصّلاً إليه، وهو فعليّة تلك الشأنيّة.

وبيّن في الثانية منهنّ: الفارق بين الأمور المتأصّلة والإنتزاعيّة، **وفي الثالثة:** أنّ القدرة لاتتعلّق بالأمور الإنتزاعيّة إلاّ بعد القدرة على الأمور المتأصّلة المسمّاة عنده بالحقائق الأوّليّة التي لها ما بإزاء في الخارج.

كما بيّن في الرابعة: أنّ الإرادة إذا تعلّقت بشيء تعلّقاً أصليّاً بحيث يعدّ الشيء غرضاً، فلاريب انّها تتعلّق بالفرد المقدور منه.

ثم قال ـ بعد المقدّمات المذكورة ـ: التعهّد: هو الإعلام بالإرادة المستقرّة المطلقة وجميع أهل اللغة الواحدة متعهّدون بما تعهّد به، فالكاشف عن تعهّده هو التنصيص، وعن تعهّدهم هو التبعيّة.

ثم فرّع على بيان حقيقة الوضع المتحققة بالتعهّد تَبَيُّن حقيقة العقود من الإنشاءات وأن «بعت» في مقام الإنشاء كاشف عن ارادة النقل الحقيقي اللغوي إرادة مطلقة مستقرّة مقدّمة للقبض على وجه التسلط على بدله.

وبيان هذه الارادة المقدّمي يسمّى تعهّداً بالبيع.

ثم بيّن الفارق بين الانشاء والإخبار بوجوه ثلاثة.

ثم انتقل الى البيان الذي هو فعليّة الإرادة وذكر أقسامها.

ثم أطال الكلام في بيان اتحاد الطلب والارادة وبيان أدلة القائلين بالمغايرة بينهما ومناقشتها وكرّر البحث فيها بأشكال مختلفة، وبيّن في ضمنها ان التعبير عن الارادة والإعلام بها وبيانها يتحقق بشكلين:

فتارة: يصدر البيان بقصد الوصول الى تحقق فعل الغير ويُقصَد من ذلك رفع عذره وإتمام الحجة عليه.

وأخرى: يكون البيان لا بقصد ذلك.

فالإنشاء إنما هو التعبير عن الإرادة على الوجه الأول.

وأما الإخبار عنها بمثل «أريد» فإنّما هو التعبير عنها على الوجه الثاني.

على ان الإنشاءيات كلها فعليّات لإرادة افعال الغير يعني الإعلام بمدلولها مقدمة لحصول أفعال الغير وتوصّلاً إليها.

ومعنى كونها فعليّات الإرادة:

ان كل واحد من الفاظ مصاديقها بلحاظ كشفها عن معانيها مقدّمة لحصول المراد من الغير.

فربّما وضع اللفظ لفعليّة إرادة فعل الغير، وربما لم يوضع لفظ لها ويستعمل فيها ماليس موضوعاً لها مجازاً.

فمن القسم الأول: صيغة الأمر والنهي وكذلك ادوات الاستفهام والنداء.

ومن الثاني الجمل الإخباريّة التي تستعمل بعد التنزيل:

وهو إما باعتبار تنزيل حصول سبب فعل الغير ـ وهو ارادة المتكلم ـ منزلة وقوع هذا الفعل كصيغ العقود والايقاعات...

وإما باعتبار تنزيل الإرادة الشأنيّة الباطنيّة منزلة صيرورتها فعليّة قبل ذلك، ومنزلة كونها مبينة قبل هذا الخطاب.

فيعبّر بالجملة الخبرية الدالة على وقوع عناوين انتزاعيّة تلك الارادة الفعليّة نظير التعبير عن التكاليف بلسان الوضع أعني الأحكام الوضعيّة؛ فإن مضامينها طرّاً أمورات انتزاعيّة وعناوين اعتبارية تنتزع عن التكاليف بعد فعليتها.

◆ لا مجال لجريان الأصل في الجملة الخبريّة التي يكون الغرض منها حصول العلم والاعتقاد؛ إذ الأصل ليس إلاّ حكم ظاهري وهو تكليف بما هو منطبق مع المقصود ولو غالباً.

وفيما يكون المقصود من الخطاب هو الاعتقاد، فالخطاب إن لم يفد الإعتقاد لم يحصل المقصود أبداً.

فالتكليف الذي لايوجب إلاّ العمل بالجوارح غير محصّل للإعتقاد ولو ندرة، فالأصل وجريانه لا محصّل له فيما قصد منه الاعتقاد، ومن هنا لامعنى للتقليد في أصول الدين.

نعم، يصحّ في الفروع؛ لأنّ المقصود منها العمل، ويمكن تحصيل

العمل بإعلام المكلّف بطلب هذا العمل مع علم المكلف بعنوان العمل.

◆ الأصل حكم تكليفي مصلحته هي ظهور انطباق متعلّقه مع متعلّق حكم آخر مشكوك بنفسه، أو بواسطة الشك في متعلّقه؛ ولهذا سمّي الأصل بالحكم الظاهري؛ لأن مناطه ظهور انطباقه لحكم آخر هو الحكم الواقعي.

فعلى ذلك لايعقل إجراء الأصل فيما يكون المقصود منه الاعتقاد؛ لعدم انطباق عدم العلم الذي هو مجرى الأصل مع الاعتقاد والعلم.

فالجملة الخبريّة التي يكون المقصود منها الاعتقاد والعلم:

إن أفادت العلم فهو المقصود وإلاّ فقد فات الغرض ولايمكن تحصيله بالأصل.

فالأصل غير جار مع الشك في مضمون الجملة الخبريّة، نعم مجراه هو الحكم التكليفيّ المشكوك.

ثم بعد كلام طويل جدّاً في أمور متنوعة دخل في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط.

واختار في دوران الأمر في الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً: أن يكون مطلقاً؛ لأصالة عدم التقييد في الأمرين: جهة المأمور والمأمور به.

ثم عقد فصلاً في مقدمة الواجب ثم في اختلافهم في أن متعلق الطلب هل هو الماهية أو الفرد.

وانتهى الى أنه لا ثمرة بين القول بتعلق الطلب بالفرد وبين القول بتعلقه بالطبيعة باعتبار الفرد.

نعم الثمرة بينهما وبين القول بتعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي لعلها تظهر في اجتماع الأمر والنهي.

وانتقل بعد ذلك إلى البحث في المنطوق والمفهوم.

وتعرض من خلالها إلى البحث في الدلالات وان دلالة المفاهيم من أيّ قسم منها، وأشار الى فوائد عديدة في ضمن البحث.

ثم دخل في بحث الاطلاق، والتقييد وشرح مايتعلق به وانتهى ببعض البحوث المهمة في العام والخاص.

◆ ثم قام بعدها بتشريح الكلام في حجية الخبر الواحد المجرد عن القرائن المفيدة للعلم واختار حجيته بالخصوص وقدم له قائلاً: البيان الذي أخذ شرطاً لصحة التكليف ولصحة العقاب إنما هو اعم من العلم والاطمينان التام الشخصي المعبّر عنه بالوثوق الذي يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً الى حدّ لايعدّ عند العرف والعقلاء احتمالاً حتى ان الاعتناء به عندهم يعدّ سفهاً ولايعدّ الإخبار عن الموثوق به كذباً ولا نسبته إلى المولى افتراءً ولا العمل على طبقه تشريعاً.

◆ واستدل على تعميم البيان للإطمينان الفعلي الشخصي بأمرين:

الأول: ظهور نفس لفظ (البيان)؛ فإنه عرفاً شامل للإطمينان.

الثاني ـ وهو العمدة ـ: ان التكليف الفعلي منتزع عن جعل العقاب على المخالفة ولايصح الا بحيث يستند ترتب العقاب والعقاب الفعلي على سوء اختيار العبد.

ولاريب أن جعل العقاب على التكليف المجهول ـ يعني على الواقع ـ لايجعل العقاب المترتب ناشئاً عن سوء اختيار العبد.

وذلك لأن العبد مع جهله بالواقع جاهل بجميع لوازمه.

قال: والحاصل:

إنا قد قررنا في البراءة والاحتياط عدم صحة العقاب إلاّ على من أقدم بسوء إختياره عليه، وسوء الإختيار إنما هو مع علمه بترتب العقاب. على ان

الإطمئنان حجة كالعلم ولايحتاج الى جعله حجة في تنجّز التكليف به ويدل على ذلك تعليله عليه السلام بسماع خبر بعض الاصحاب بانه ثقة؛ فإن الوثوق لو لم يكن في نفسه حجة لم يتّجه هذا التعليل بحسب الظاهر، ولهذا يكشف عن ذلك سؤال الراوي عن بعض: انه ثقة آخذ منه معالم ديني؟

ومحصل الكلام: كفاية الاطمينان والوثوق في رفع قبح العقاب لطفاً على المخالفة.

ومن جملة أسباب هذا الاطمينان:

هي الظواهر اللفظية الكاشفة عن المراد المستعمل فيه الالفاظ.

ومنها: نقل الثقاة الخطابات الصادرة عن المولى.

والدليل على ذلك: بناء العرف وسيرة العقلاء.

ثم استدل على حجية الخبر الصحيح والموثق والحسن وقال:

وأمّا الحسن: فإن حصل العلم بواسطة المدح انه من الصحيح أو الموثق فلاإشكال في حجيته مطلقاً، والا فالعمل به مشكل وطرحه أشكل؛ لدلالة المدح على الوثاقة والعدالة ولو ظنّاً، والقول بالتفصيل من حيث الحجية لا يخلو من قوّة وهو:

ان يطرح في مقابل ظواهر الكتاب ويعمل به في غيره.

ولعله ليس في الأخبار الحسنة ـ بعد تنقيح السابقين قدس الله اسرارهم ـ ما يعارض ظواهر الكتاب والخبر المتواتر.

وأمّا الخبر الضعيف فلا اعتبار به مطلقاً؛ لعدم الدليل على اعتباره بأقسامه.

اللهم الا فيما اذا كان دالاً على ترتب الثواب على عمل ورجحانه.

سواء كان بلسان الوعد بالثواب أو بلسان الأمر الظاهري في الوجوب

أو غيرهما فهو حجة في إثبات صرف الرجحان وترتب الثواب، فيصير مؤدّاه مستحباً ولو كان أمراً وجوبياً، وذلك اعتماداً على اخبار من بلغ المقصود منها: انها الدليل على دليلية ماليس دليلاً ـ لولاها ـ في سائر الأحكام وهو الخبر الضعيف.

ثم ختم كتابه الشريف[1] ببعض بحوث الإجتهاد والتقليد.

هذا هو العرض السريع النّموذجي لجانب من مدرسة الشيخ علي النهاوندي.

الشيخ محمد هادي الطهراني

(١٢٥٣ هـ ـ ١٣٢١ هـ)

هو الشيخ محمّد هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي من أحفاد أحد إخوة الوحيد البهبهاني.

ولد في طهران في العشرين من شهر رمضان سنة ١٢٥٣ هـ، وقرأ فيها مبادئ أمره ثم هاجر إلى أصفهان وكان فطناً ألمعياً ـ بشهادة كل من ترجم له من معاصريه ـ وحضر فيها على جماعة من أعلام عصره أمثال السيّد محمّد الشهشهاني والسيد حسن المدرّس البيدآبادي.

ثم هاجر إلى حاضرة العلم وقبّة الإسلام النجف الأشرف وحضر على الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ولازمه الى حين وفاته سنة ١٢٨١ هـ وأفاد منه كثيراً، ثم قفل نحو الحائر الشريف وحضر على الشيخ عبدالحسين الطهراني المعروف بشيخ العراقين ـ وكانت بينهما رحميّة ـ وأفاد منه الشيء

---

(١) تشريح الأصول الكبير.

الكثير فقهاً وأصولاً، مضافاً إلى الحديث والرجال وعلوم القرآن، وكان يرجّحه على عامّة مشائخه بما فيهم الشيخ الأنصاري ولمّا توفّي شيخ العراقين سنة ١٢٨٦ هـ عاد إلى النجف وحضر فترة عند السيّد المجدّد الشيرازي ثم استقلّ بالتدريس بعد هجرة الميرزا إلى سامرّاء وهو في عنفوان شبابه وطار صيته وتهافت عليه أهل العلم حتى أصبح درسه محتلاً للمكانة الأولى في النجف رغم كونه حافلاً بوجود عباقرة من أعلام الطائفة أمثال السيد حسين الحجة الشهير بالكوه كمري والفاضل الإيرواني والميرزا حبيب الله الرشتي وعشرات من أمثالهم.

يتحدث عنه السيد الأمين في «**الأعيان**» ـ وكان قد أدركه ـ فيقول: «[هو] الأستاذ المحقق صاحب الآثار المشهورة والمطالب المأثورة، أحد المؤسّسين في الفنون الشرعيّة خصوصاً الأصول.

إلى أن يقول:

تصدّى للتدريس فتهافتت عليه الطّلاب وأعجبوا بحسن أسلوبه في الإلقاء والإملاء، وبجودة تحقيقه في ذلك وحسن بيانه، وطار ذكره وكثرت تلاميذه وانتشروا في الأقطار...»[١].

وقال عنه حرز الدين ـ وهو الآخر ممن أدركه ـ:

«كان وجهاً من وجوه العلماء وركناً من أركانهم، فقيهاً أصوليّاً متكلماً بارعاً **تقيّاً ثقة عدلاً**... استقل بالتدريس على حداثة سنه وصارت حلقة درسه واسعة خصوصاً درسه الأوّلي طرف الصبح، ودرس العصر لايستهان بعدد من يحضر عليه من أهل العلم»[٢].

---

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

(٢) أنظر معارف الرجال: ٢٥٥/٣.

ويصفه صدر الاسلام الخوئي قائلاً:

«هو من أجلّة أصحابنا المتأخّرين والفقهاء المجتهدين والجامع لدقة النظر وسعة الفكر وعلوّ الفهم والبراعة بين أقرانه المحققين...»[١].

إلى أن يقول:

«كان المترجم فقيهاً أصولياً متكلماً أديباً مفسّراً لغويّاً، وكان متوقّد الذهن، حديد الفهم، ذكيّ الفؤاد، جيّد الخاطر، وسيع الفكر، وكان حسن البيان فصيح الإنشاء ويقال: إنه من النوادر في دقّة النّظر وعلوّ الفهم وحدّة الإدراك والفضل والجامعيّة، وكانت مبانيه العلميّة مهذّبة دقيقة بسيطة خالية عن الحشو والزوائد غالباً»[٢].

ويقول فيه صاحب «ريحانة الأدب»:

«كان من الطراز الأوّل من أكابر علماء القرن الرابع عشر، حاوياً للفروع والأصول، جامعاً للمعقول والمنقول، محقّقاً مدقّقاً، صاحب تحقيقات أنيقة وتدقيقات رشيقة، ومبتكراً للمطالب العلميّة العميقة....»[٣].

ولو أردنا أن نستقصي كلمات الأعلام في حقه لاحتجنا الى مجال أوسع من هذا المقام.

وكيف كان: فإن هذه النماذج نادرة في كل عصر، بل لايأتي رجال من هذا النّمط إلاّ في فترات متباعدة، فإذا أضفنا إلى نبوغه بلوغه الى القمّة في الفقاهة في عنفوان شبابه ثم كونه من المؤسّسين في الفن والمشاركين في العلوم بالإضافة إلى إقبال الحوزة عليه بمختلف طبقاتها من طلبة

---

(١) أنظر مرآة الشرق: ١٣٧٩/٢ ـ ١٣٨٠.

(٢) أنظر مرآة الشرق: ١٣٧٩/٢ ـ ١٣٨٠.

(٣) أنظر ريحانة الأدب: ٣٥٩/١.

وفضلاء وعلماء، واعتراف أعاظم عصره بعبقريّته الفذّة فمن الصعب جداً - وهو لم يتجاوز الأربعين من سنيّ عمره - أن يمتلك نفسه عن النقد الصريح أو التصريح باشتباهات القوم بلسان فصيح، بل قد يتجاوز ذلك إلى النقد اللاذع الذي لاتتحمّله النفوس، فكيف بما إذا أصبح ذلك عادة - ولو إلى مدّة -؟ وأمّا الصبر والأناة على تلك المواهب الإلهيّة فلا يُلقّاها إلا ذو حظّ عظيم.

ومن هنا ذبح الرجل نفسه، وعطّل مدرسته ودرسه، وجُهل قدره وانخسف بدره، وبيع بثمن بخس حيث حسده الناس ووجدوا من ذلك ثغرة للوقيعة فيه، يقول السيّد محسن أمين العاملي:

«وكان لهذه المزايا ولما طبع عليه من علوّ الفطرة لايعجبه كثير من العلماء، وربّما أوقع في بعضهم، وجَهَّلهم وفَنّد آراءهم بمؤاخذتهم، فاغتنم هذا فيه بعض معاصريه أو مفاخريه فحمل بإغراء أتباعه على إعلان تكفيره...»[١].

ويقول آية الله الشيخ حرز الدين:

«فحسده بعض القوم من المهاجرين [الإيرانيّين من رشت ومازندران] ونسبوا له أشياء لاتليق بأوطأ رجل فضلاً عن مثله، والحقّ انّه بريء منها، ثم رموه بأنّه يحسّن طريقة الشيخيّة فخذلوه....»[٢].

كما يقول المحقّق البحّاثة الشيخ آغا بزرك الطهراني في ترجمته للشيخ آغا رضا الهمداني:

«وقد أصرّ علماء عصره على الطعن بالحجّة الجليل الشيخ هادي

---

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

(٢) أنظر معارف الرجال: ٢٢٥/٣.

الطهراني حسداً لمكانته إلاّ المترجم له»[١].

«حديث تكفيره»

قال صدر الإسلام الخوئي في ترجمة الميرزا حبيب الله الرشتي:

«سافر المترجم إلى إيران بقصد زيارة مشهد الرضا عليه السلام...

ولمّا رجع المترجم من سفره الى النجف الأطهر زاره جلّ طبقاتها وزاره أيضاً الشيخ محمد هادي الطهراني من أعلام عصره، ولمّا قام الشيخ المذكور من مجلسه، أمر المترجم بغسل الفنجان الذي شرب [منه] الشيخ المذكور القهوة على مَلأ من الحاضرين ومشهد منهم، وانتشر الخبر من حينه وشاع وذاع شيوعاً عظيماً، فجاء [إلى] المترجم جماعة يسألون عن العمل المذكور وسرّه ورأيه فيه، فأجابهم المترجم أوّلاً بأن الأمر بالغَسل إنّما هو على وجه الإحتياط ممّا بلغه من الشيخ المذكور بوجه ليس المقام موضع شرحه.

فاعترض عليه ـ ولعل هذا الاعتراض كان على الشيخ [هادي] وإن كان له بصورته ـ: بأنّ الإحتياط إنّما هو في خلافه؛ لاستلزامه العمل الحرام القطعيّ لأمر لم يعلم وجوبه وفيه توهين المؤمن، بل إيذائه وكسر اعتباره وهدم مقامه وهتك حرمته.

فلمّا سمع به المترجم أظهر الجزم بذلك»[٢].

يقول السيّد الأمين قدس سره:

«فكان لهذه الواقعة دويّ في المحافل الدينيّة وغيرها في العراق

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٧٧٧/١.

(٢) أنظر مرآة الشرق: ٦٨٨/١.

وغيره، وتحزّب الناس حزبين، وانبرى لنصرته وبراءته فريق من العلماء منهم: الشيخ محمد حسين الكاظمي والملاّ محمّد الإيرواني وغيرهما فهان أمره، ولولا ذلك لانتظر الإيقاع به...

وكانت هذه الحادثة قبل مجيئنا إلى النجف ودخلناها وحالته كما ذكرنا من تحامي الناس درسه سوى خاصّته، وكان يدرّس نهاراً في بيته وليلاً على سطح الكيشوانيّة القبليّة الشرقيّة، ثم جدّد أمر الهياج عليه ونحن بالنجف من أكثر العلماء إلاّ شيخنا الآغا رضا الهمداني فلم يدخل في ذلك ولم يرض أن يجري ذكر هذا الأمر في مجلسه بحرف واحد، وإلاّ شيخنا الشيخ محمّد طه نجف»[1].

أقول: وإلاّ الفاضل الشرابياني والفاضل المامقاني والشيخ علي رفيش والشيخ محمود ذهب الظالمي ونظراؤهم من فضلاء العرب والترك.

ففي «معارف الرجال»:

«وأيّده الأستاذ المرجع الأكبر في العراق الشيخ محمد حسين الكاظمي ونفى عنه تلك التّهم، وانتصر له أيضاً الأستاذ الفاضل الملاّ محمد الإيرواني المرجع يومئذ في إيران.

ومن جملة تأييدات الأساتذة للمترجم له:

انه لمّا توفي والده في طهران ونقل جثمانه الى النجف لدفنه قدّمه الأساتذة مع جمع من فضلاء العرب وأفراد من الإيرانيّين للصّلاة على أبيه وائتمّوا به توثيقاً له، فعندئذ خمدت أصوات المهرّجين...»[2].

وفي «أحسن الوديعة»:

---

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

(٢) أنظر معارف الرجال: ٢٢٥/٣.

«كان شيخنا العلاّمة المحقّق الشيخ محمد حسين الكاظمي رحمه الله حاضراً في المجلس [الذي كفّروا فيه الشيخ هادي]، فلمّا سمع تلك الصيحة النفسانيّة المنبعثة من الوساوس الشيطانيّة والدسائس الشخصيّة حرّكته الغيرة الإيمانيّة فأمر بإتيان كوز من الماء ليشرب، فجيء له بكوز من الماء فقدّمه لشيخنا الهادي رحمه الله وقال: «إشرب منه حتّى أشرب سؤرك» ففعل ذلك، فتعجّب الحاضرون من صنيع الشيخ...»[1].

وفي «مرآة الشرق» يذكر من أسباب التكفير فيقول:

«إنّ كلّ ذلك كان مما كان عليه المترجم المغفور له من عدم المبالات في انتقاداته العلميّة بالنسبة الى السلف الصالح من أعلام الدين وخيار رجال العلم والأساتذة المحققين ولو بالاستخفاف وسوء التعبير في ذلك ولو على رؤوس الأشهاد في مجالس درسه ونحوه.

ويقال أيضاً: «إن السبب في سوء اعتقاد العلاّمة الجيلاني للمترجم ومعاملته معه:

أنّ العلاّمة المذكور وقف على مقالة أو كرّاسة بقلم المترجم أو سمع بمقالته هذه ممّن يثق به أن المترجم يذكر فيه علم الباري تعالى شأنه بالجزئيّات كما نسب ذلك إلى جملة من الفلاسفة أيضاً، فجرى بينهما ما جرى من الأمر.

وقيل في ذلك مقالات أخرى غيرها أيضاً بما لاينبغي ذكرها فضلاً عن قبولها، أو الظنّ بصدقها في مثل هذا العالم الجليل.

ولكن لاينبغي السّكوت في مثل المقام من أنّ تلك النسبة الأخيرة

---

(١) أنظر أحسن الوديعة: ١٦٦/١.

ممّا لايكاد يقبلها إلاّ العوام؛ لأنه مضافاً الى بُعد هذا القول من المترجم ـ بُعد المشرق من المغرب، كما هو ظاهر لمن اطّلع على مذاق المترجم وخطّ سيره في العلميّات وكلماته ولا سيّما ما وصلنا من مقالاته الكلاميّة، فارسية وعربيّة ـ أنّ [في صحّة] هذه النسبة الى الفلاسفة نظراً...

وبالجملة: كان المترجم ـ بعد هذا اليوم ـ لايتوجّه إليه سواد الناس إلاّ الخواصّ وكان لايحضر مجلس درسه إلاّ المعدود من خواص شيعته، وكان الإنتساب إليه والحضور عليه موهناً في نظر الجمهور مع ما كان عليه هذا الرّجل الجليل من البراعة والمهارة في العلم وعلوّ المقام»[1].

أقول: حدثني الأخ الكريم الشيخ علي الصدرائي الخوئي حفظه الله أنه سمع آية الله الشيخ الگرامي دام ظله يقول: حدثنا أستاذنا آية الله الحاج آغا حسين البروجردي انه لما كان مشغولاً بالدرس في النجف الأشرف كان يحضر بحث الشيخ هادي الطهراني ويقول: كنا نضع العباءة على العمامة ونغطّي بذلك وجوهنا لكي لانُعرَف خوفاً من التشهير».

كما يصف ذلك السيّد الأمين حيث يقول:

«رأيناه في النجف والطلاّب والعلماء تتحامى مخالطته خوفاً على أنفسهم من ألسنة الناس، ولايحضر درسه إلاّ نفر قليل متناهون في الإخلاص له لايبلغون الخمسة عشر، وكان يحضر درسه أوّلاً فضلاء العرب والفرس، فلمّا جرى عليه ما جرى **تحامى الناس حضور درسه خوفاً من الناس مع رغبتهم في حضوره**... ولكن من المحقَّق أنّه كان يطيل لسانه على العلماء ويقال: إنّه صنّف حاشية على رسائل الأنصاري سمّاها «الحسام

---

(١) أنظر مرآة الشرق: ١٣٨٠/٢.

المنتضى على الشيخ المرتضى»...

ومثل هذا يقع كثيراً من العلماء خصوصاً من ذوي الأفهام الحادّة والأفكار الواسعة»[١].

أقول: وهو كما أفاد رضوان الله تعالى عليه كما هو المشاهد في مواضع كثيرة من «**الجواهر**» في مقام النقد على جماعة وكذا من الشيخ الأنصاري في بعض المواضع من «**رسائله**» وباقي كتبه، بل شيخنا الخراساني في بعض المواضع من «**حاشيته على الرسائل**»، بل من الشيخ المفيد على الشيخ الصدوق، ونظائر ذلك كثيرة جدّاً خارجة عن حدّ الإحصاء لايخرج بها أحد من العدالة فكيف بالمذهب؟ فضلاً عن التكفير الذي هو أمر عسير غير يسير، ونعم الحَكَم الله عزّوجل، والميزان أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى ابن عمه وأهل بيتهما.

وأمّا الكتاب الذي ذكره رحمه الله فهو من الأساطير التي لم تشهد الواقع ولا للحظة واحدة، وقد أحسن حيث نسبه إلى الألسنة بقوله: (يقال) ومعناه أنه لم يتأكّد من صحّة نسبته.

وهو الحق فها هي حاشية الشيخ الطهراني على رسائل أستاذه الأنصاري وأسمها «**محجّة العلماء**» ولايذكر فيها الشيخ إلاّ بكمال الإحترام والتبجيل، فإن كان يقصد انه يناقش آراء الشيخ ويؤسّس مدرسة أصوليّة جديدة غير ما أسّسه الشيخ الأعظم فهو صحيح، وإن كان يقصد انه يسيء إلى حضرة الشيخ الأنصاري وهو أستاذه على كلّ حال، فكلاّ ثمّ كلاّ، والكتاب مبذول في الأوساط يمكنك مراجعته، نعم لاننكر انه قد يكون في

---

(١) أنظر أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠.

النّقد حاداً أحياناً، لكنه لا يذكر أستاذه إلاّ بالتوقير والإعظام.

نعم، كتب السيّد زين العابدين بن السيّد جواد القمّي وهو من تلامذة المترجم كتاباً باسم (**السيف المنتضى على أعداء المرتضى**) شرح فيه قصيدة أستاذه الشيخ محمد طه نجف التي قالها بعد رجوعه الى النجف من زيارة بيت الله الحرام سنة ١٣١٨ هـ ومطلعها:

تمام الحج أن تقف المطايا على أرض بها النبأ العظيم
وصيّ محمّد وأخيه منه كهارون يقاس به الكليم

ولعلّ بعض المغرضين أخذ الإسم وجعله ذريعة للطعن بالمترجم بالرغم من انه غيّر هذا الاسم خوفاً من التعريض وجعله «**البراهين الجليّة في شرح القصيدة العلويّة**».

ومن تلامذته:

١ـ الشيخ حسن بن صاحب الجواهر
٢ـ الشيخ حسن اللنكراني والد الشيخ مجتبى المدرس الشهير
٣ـ السيّد آغا حسين الطباطبائي البروجردي
٤ـ السيّد آغا حسين الطباطبائي القمي
٥ـ السيّد زين العابدين بن جواد القمي
٦ـ الشيخ شريف بن عبدالحسين بن صاحب الجواهر
٧ـ الشيخ عبدالرضا بن مهدي بن فقيه العراق الشيخ راضي النجفي
٨ـ الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي
٩ـ الشيخ عبدالمجيد السّيواني الخوئي وكان قد كتب معظم أبحاثه الأصوليّة والفقهيّة وجملة منها بخطه في مكتبة السيد المرعشي بقم.

١٠ـ الشيخ علي أصغر بن سليمان الختائي

١١ـ الشيخ علي كاشف الغطاء والد العلاّمة الشيخ محمد حسين

١٢ـ السيّد علي النجف آبادي

١٣ـ الشيخ فيّاض الزنجاني

١٤ـ السيّد محسن الحسيني الكوه كمري وهو من أعاظم تلاميذه ومشاهير عصره.

١٥ـ الشيخ محمد حسن الآشتياني تلمّذ على سميّه في طهران وعلى الشيخ هادي في النجف.

١٦ـ الشيخ الميرزا محمد صادق التبريزي

١٧ـ السيّد محمود المرعشي النجفي

١٨ـ الشيخ محمود ذهب الظالمي

١٩ـ الشيخ مرتضى چهره قاني التبريزي

٢٠ـ السيّد ناصر بن هاشم المبرّزي الإحسائي

٢١ـ الميرزا يوسف آقا المجتهد القراجه داغي التبريزي

ومن مؤلّفاته:

١ـ الإتقان في علم الأصول (يضمّ مباحث الألفاظ)

٢ـ أرجوزة في النحو في ٥٠٠ بيت

٣ـ أرجوزة في الكلام

٤ـ تفسير آية النور

٥ـ حاشية على نجاة العباد

٦ـ حاشية على منهج الرشاد للشيخ جعفر التستري

٧ـ الردّ على من زعم أنّ علم الله لايتعلّق بالمعدومات

٨ـ رسالة في الرّضاع

٩ـ رسالة في الفرق بين الوجود والماهيّة

١٠ـ رسالة في إبطال التنجيم

١١ـ رسالة في ردّ الشيخيّة

١٢ـ رسالة في التعادل والترجيح

١٣ـ رسالة في التوحيد والردّ على وحدة الوجود

١٤ـ رسالة في صلاة المسافر

١٥ـ رسالة في تقوّي العالي بالسافل

١٦ـ رسالة في الصلح سمّاها «الرضوان»

١٧ـ كتاب في الإرث

١٨ـ كتاب البيع في شرح بيع الشرائع

١٩ـ كتاب الخيارات سمّاه ذخائر النبوّة

٢٠ـ كتاب الزكاة

٢١ـ كتاب الصوم

٢٢ـ كتاب الصلاة

٢٣ـ كتاب القضاء

٢٤ـ كتاب الوصيّة

٢٥ـ محجّة العلماء حاشيته على رسائل أستاذه الأنصاري

٢٦ـ المقتل في تاريخ واقعة الطف

٢٧ـ ودائع النبوّة في الطهارة

٢٨ـ تقريرات بحوثه وهي كثيرة جداً

منها: ما كتبه الشيخ عبدالمجيد السيواني

منها: ما كتبه السادة من تلامذته البهبهانيّين.

أولاده:

لم يعقّب من بعده إلاّ إبنة واحدة تزوّجها الشيخ أحمد الطهراني وتوفي شاباً وبقي له ولد يسمى ميرزا ثم تزوجت السيد حسين بن محمد رضا الاصفهاني ـ (م ١٣٤٤ هـ) ورزق منها بنتاً تزوّجها السيّد محمد بن حسن التنكابني[١].

وفاته:

توفي في العاشر من شهر شوّال سنة ١٣٢١ هـ في النجف الأشرف وصلّى عليه الفاضل الشرابياني وأقبر في الصحن الشريف في الحجرة الثالثة عن يسار الداخل الى الصحن من الباب القبلي[٢].

أنموذج من معالم مدرسة الشيخ هادي الطهراني

التحقيق: ان الأصول ليس فناً مستقلاً، بل إنما هو مقدّمة جامعة

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٣٥٩/١٧.

(٢) أنظر ترجمته في كل المصادر التالية: أعيان الشيعة: ٢٣٣/١٠، الأعلام: ١٢٧/٧، أحسن الوديعة: ١٦٦/١، تكملة نجوم السماء: ٢١٦/٢، ريحانة الأدب:٣٥٩/١، الذريعة: ٨١/١، طبقات أعلام الشيعة: ٥٣٨/١٧، علماء معاصرين: ٧٣، موسوعة طبقات الفقهاء: ٨٨٥/١٤، مرآة الشرق: ١٣٧٩/٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٨٥٦/٢، معجم المؤلفين: ٨٤/١٢

لمسائل شتّى، يذكر فيه كثير مما اتّضح في سائر الفنون تذكاراً، وبعض ما لم يتكفّل ببيانه فن.

فالجامع بين مسائل هذه المقدّمة ما يتوقّف عليه الفقه مما لم يتكفّل به فنّ من الفنون ويذكر فيه بعض الأمور استطراداً.

◆ الدليل: إمّا شرعيّ وإمّا عقليّ.

فالشرعيّ: مايتوقّف في دليليّته أو في وجوده على تصرّف من الشارع.

فالكتاب والسنة في وجودهما من الشارع.

والعقليّ: ما لايكون أمره راجعاً إلى الشارع لا في وجوده وتحقّقه ولا في حجيّته.

ويدخل فيه الإجماع على اللطف.

وينقسم أيضاً باعتبار الحكم الثابت به إلى اجتهادي وفقاهي.

فإن كان الحكم الثابت به نفس الحكم الثابت للواقعة في الواقع فهو اجتهادي.

وإن كان الثابت به وظيفة الشخص بالنسبة الى الواقع فهو فقاهي.

ولما كان الحكم الشرعي مما لا مسرح للعقل فيه فلامرجع فيه الا الشارع، وهو الدين الذي لايصاب بالعقول.

والذي يستدل به على الحكم الواقعي إنما هو الأقيسة والاستحسانات.

وأما التحسين والتقبيح العقليّان ـ بناءً على الملازمة ـ **فلايثبت بهما إلاّ ما لايحتاج إلى الإثبات**؛ لبداهته كحرمة الظلم وحسن الإحسان، وعلى تقدير ثبوت حكم نظريّ بهما فهو في غاية الندرة.

الدليل العقلي يثبت به الحكم الظاهري الذي هو ليس حكماً للواقعة، بل إنّما هو وظيفة للمكلف تطابق الحكم الواقعي وتخالفه.

والمرجع فيه ابتداءً هو العقل، وإن كان للشارع التصرّف فيه في الجملة.

ولو كان المرجع في الوظائف هو الشرع لزم التسلسل؛ ضرورة أن نفس الوظيفة أيضاً حينئذ حكم تختلف وظيفة الشخص فيها باختلاف العلم والجهل وهكذا الى غير النهاية.

فاتضحت شناعة ما توهّمه الأخباريّون من أصحابنا من عدم جواز الركون إلى الأدلة العقليّة، فانه بالنسبة الى الأحكام الواقعيّة حقّ متين، ولكنه لايتوجه هذا الكلام إلينا؛ فإن المخالف فيه هو أهل الخلاف، والثابت عندنا: أن السنّة إذا قيست مُحق الدين.

والأدلة العقليّة التي يعمل بها في الفقه ويبحث عنها في الأصول إنّما يستدل بها علي الوظائف المعبّر عنها بالأحكام التكليفيّة فيقال: (يباح الحرام المجهول)، و(يحرم العمل بالظن).

فكأنّهم لقصور باعهم تصدّوا للطعن على حملة الشريعة وخلفاء الائمة عليهم السلام خصوصاً آية الله العلامة [الحلّي] نوّر الله ضريحه.

مراحل الحكم الشرعي

ثم إن للحكم الشرعي ثلاث مراحل:

الأولى: ثبوته للواقعة.

والثانية: تعلّقه بالشخص.

والثالثة: تنجّزه عليه، بمعنى: صيرورته بحيث يتحقق بمخالفته العصيان الموجب لاستحقاق العقاب.

والمتكفّل لبيان المرحلة الأولى: هو الفقه؛ فإنه مقام إثبات الأحكام

بالأدلة التفصيلية. وكذا المرحلة الثانية؛ فللشارع ان يعتبر في تعلق حكمه ما شاء كما اعتبر البلوغ، وأمّا العقل والقدرة فاعتبارهما بديهيّ.

والذي تعلّق الغرض بالبحث عنه في الأصول: هو ثالث المراحل.

حقيقة الحكم التكليفي ومراتبه

الحكم عبارة عن المحمول الثابت لموضوعه في الواقع والمنفي عنه.

لا النسبة الجزئية ولا المحبوبيّة والمبغوضيّة أو المصلحة والمفسدة.

والحق عدم توقف ارتباطه بموضوعه ـ نفياً وإثباتاً ـ على الإنشاء ولا على وجود المكلّف وإنما الأحكام التكليفية تثبت للأفعال قبل وجودها.

توضيح ذلك:

أن كل واقعة بالنسبة الى الشارع متحيّثة بحيثية من الحيثيات الخمسة لا محالة بمعنى أنه لو سُئل عنها لأمر بها أو نهى عنها، أو رخّص فيها.

ومن المعلوم ان هذه الحيثيّة بالنسبة الى حال المستجمع لشرائط التكليف. وهذا هو الحكم التكليفي سواء استكشف بلفظ أو غيره.

وليس الحكم التكليفي من قبيل العقود والإيقاعات؛ فإن الحيثيات المزبورة لاتحدث في نفس الأمر إلاّ بالإنشاء، ولا فرق في ذلك بين كون الحيثيّة المزبورة دائرة مدار المصالح والمفاسد في نفس الأحكام أو في متعلقاتها وبين كونها جزافاً، وهذه هي **المرحلة الأولى**.

والمرحلة الثانية: مرحلة التعلق بالأشخاص.

والمراد به: انطباق العنوان الكلي الذي هو أحد أطراف النسبة على شخص خاص وهو الموجود البالغ العاقل القادر المبتلى بالواقعة.

والمرحلة الثالثة: هي مرحلة تنجّز الحكم وحقيقته: كمال الشخص

في طرفيه لحكم وصيرورته من الحكم بمثابة لا يعذر في مخالفته.

وعلى هذه المرحلة يترتب عنوان العصيان، والمناط فيه العلم وما بمنزلته، وبعض مراتب القدرة.

فالعلم وصول إلى الواقع، والحكم لايعقل اختلافه باختلاف حال المكلف بالعلم والجهل.

وإنّما يختلف بهذا الاعتبار حال الشخص فيخرج عن النقص الى الكمال ويترقّى عن حضيض الجهل إلى ذروة العلم.

والعلم حجة على العالم وهو علّة للتنجّز، فالحجّيّة بالنسبة الى استحقاق العقاب، وأمّا بالنسبة الى الواقع فلامعنى لحجيته؛ ضرورة تأخره عنه.

والوسط في الإثبات لابد أن يرتبط بالنتيجة بالعلّيّة أو المعلولية.

ولهذا لايخلو عن أن يكون الوسط بالنسبة الى النتيجة علّة أو معلولاً، أو أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة.

فالعلم بالنسبة الى متعلّقه عين الثبوت، ومغايرة المعلول للعلّة ضروريّة، وعلّيّة الشيء لنفسه بديهيّة الإستحالة.

وأمّا الظن: فحجيّته عبارة عن تنزّله منزلة العلم في بلوغ الظان مرتبة الطرفية ودخوله في عنوان المكلّف بتنزيل احتمال الخلاف منزلة العدم.

وتوهّم: اختلاف حقيقة الحجيّة في المقامين وأنها في العلم وجوب الإتباع وفي الظن الوسطيّة في الإثبات.

فاسد جدّاً؛ فإن الظن عين الثبوت تنزيلاً، والدليل والحجة إنما هو الموجب للظن، والمدرك للحكم كما هو الحال في العلم.

وأمّا الأصول الجارية في الألفاظ أي: أصالة الحقيقة والعموم

والإطلاق فمرجعها الى أصل واحد وهو: (عدم الإعتداد باحتمال المانع) وكيف كان: ففي المرحلة الثالثة مبحثان: الأوّل: في العلم، والثاني: في الجهل. ولا ثالث لهما؛ لأن الظن من حيث هو هو جهل.

ولا حكم للعقل بالنسبة إليه من حيث انه ظن.

بل لم يثبت الاعتبار من الخارج إلا للظنون النوعيّة التي هي في الحقيقة أصول. فالبحث عن الظن ليس الا للتنبيه عن انه جهل لا وجه للركون إليه؛ إذ لم يقم دليل على اعتباره.

نعم، البحث عن الأصول اللفظيّة لابد أن يدرج في ضمن مباحث العلم حيث أنّها بحكمه، وكذا البحث عن اعتبار الظنون الشخصيّة؛ فإنه بحث عن لحوقها بالعلم.

وأمّا الشك: فله جهتان:

عدميّة وهو خفاء الواقع على الشاك. ووجوديّة، وهو التردّد.

ولايترتب عليه حكم الا من الجهة الأولى.

وأمّا القطع فهو على قسمين:

الأوّل: العلم، والثاني: الجهل المركّب.

والحجية إنّما هي للعلم، وأمّا الجهل المركّب فيشارك البسيط في كونه عذراً، والقطع من حيث هو لا حكم له في الباب.

نعم، لايتميّز العلم عن الجهل المركب في نظر القاطع، وكل قاطع يرى نفسه عالماً.

أجل لا أثر له بالنسبة الى متعلّقه؛ لأنّ المفروض تخلّفه عن الواقع وعدم مطابقته له، فعدم ترتب ما يترتب على العلم على الجهل أظهر من ترتبه على العلم. فلامعنى لكون القطع بقول مطلق حجة، بل الحجّة إنّما

هو العلم.

ثم إن في الجهل المركب فعلين: جوانحي وجوارحي، والأوّل يتحقق به التجرّي وأمّا الثاني فهو ليس الا متجرّى به، والعقوبة إنّما تكون على التجرّي.

والذمّ فيه ليس من جهة القبح الفاعلي الكاشف عن سوء السريرة، بل من جهة القبح الفعلي الجوانحي.

◆ ثم انه يرى إمكان التعبد بالخبر الواحد المجرّد عن القرائن؛ الإمكان في قبال الوجوب والإمتناع.

ثم استدل على مختاره وأكثر من الاستشهاد بكلمات المتقدمين من أعلامنا الأصوليين، بل المحققين من المخالفين.

وقد اختار أنّ الأصل في العمل بالظنون هو عدم الحجيّة.

كما يرى ان إرجاع أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق إلى أصالة عدم القرينة ليس في محلّه ومن هنا أستشكل على أستاذه الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ:

بأن أصالة العموم والاطلاق والحقيقة ليست أمارة، بل إنما هي أصل، والركون إليه لادليل على أن الأصل فيه عدم الجواز، بل لا معنى له.

ألا ترى أنه لا معنى لجعل الأصل عدم جواز الركون إلى أصالة حرمة العمل بالظن أو جوازه! فإن لكل حكم أصلاً عقليّاً أو شرعيّاً لا محالة ولا معنى لجعل الأصل عدم الركون الى أصالة البراءة والإحتياط وغيرهما من الأصول العمليّة.

وبالجملة: فالأصل لا معنى لمخالفته للأصل، غاية الأمر أن الأصول قد تكون مرتّبة فيخرج عن الأصل الأوّلي بقيام الدليل على الأصل الثاني.

وليس الكلام هنا في تأسيس الأصل الأوّلي بالنسبة إلى تشخيص

المراد؛ كي يكون التعويل على الأصول المزبورة مخالفاً لذلك الأصل، بل هذه الأصول هي الأصول الأوليّة في جميع الموارد.

وبالجملة: فهذه أصول مقرّرة للشاك في الحكم، غاية الأمر انّها مقدّمة على الأصول العمليّة، والكلام في المقام إنّما هو في الظانّ بالحكم لا في الشاك، وأين تقدّم هذه الأصول على الأصول العمليّة للشاك من خروج بعض الأمارات عن تحت أصالة حرمة العمل بالظن!!.

◆ ثم شرع بالكلام في دفع ما نسب إلى الأخباريين من عدم حجية الكتاب بعد ايراد مقدمات وتمهيدات طويلة ونقل كلماتهم والوجوه التي تمسكوا بها لمختارهم وأطال في ذلك غاية التطويل وناقش في الكثير من أدلتهم ثم دخل في البحث عن حجية خبر الواحد وقدّم بحثاً في حقيقة الانشاء والخبر، وبعد أن انتهى منه قال:

فالخبر: إمّا واحد وإما متواتر وحيث ان التواتر يوجب العلم الضروري بمؤدّاه فلا إشكال في الركون إليه.

وأمّا الواحد: فكذلك إذا أفاد العلم والإطمئنان.

أمّا الواحد الذي خالف أصلاً معتمداً عليه ولم يقترن بما يوجب الاطمئنان المعوّل عليه فلايجوز الركون إليه وإن كان الراوي عدلاً إماميّاً.

فالعمل: إمّا على الأصول، وإمّا على الاطمئنان.

وهذه طريقة جُلّ من تقدّم على آية الله العلاّمة ـ أعلى الله في الفردوس مقامه ـ من أصحابنا قطعاً، بل كلّهم ظاهراً.

وأمّا من تأخّر عنه فالأمر عندهم بالعكس فزعموا: أنّ خبر العدل حجّة شرعاً تعبّداً، فلايجوز العدول عنه ما لم يعارضه ما يصلح لذلك وإن لم يعتمد على مطابقته للواقع، وهذا هو الصحيح عندهم.

فلنا مقامات:

الأوّل: بيان طريقة أصحابنا ـ قدس الله أسرارهم ـ عدم التعبّد بالخبر الواحد وإن كان الراوي عدلاً، بل الظاهر أن هذا قضيّة مذهبهم، وانّ من اعتمد على غير الأصل والإطمينان فقد سلك مسلك أهل السنّة.

الثاني: أن الاطمينان هو المعوّل عليه في جميع أخبار الآحاد، بل في جميع الأمور من الأحكام والموضوعات، سواء فيه الأصول والفروع، وانه مذهب أصحابنا، فما يتفقون به يعملون على طبقه وإن كان الراوي فاسد العقيدة، بل ربّما يعتمدون في استكشاف حال من روى عنه بروايته، بل أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عن جماعة وفيه من الاشكال في فساد عقيدته، وإذا أعرض الأصحاب عن رواية صحيحة يطرحونها؛ لعدم الاطمئنان بمطابقة روايته للواقع.

الثالث: أنّ ما في الكتب الأربعة من الروايات معلومة الصدور، وأنه لا إشكال فيها من حيث السند. وتكلّم طويلاً في المقامين الأولين وممّا أفاد: أن الاعتماد على الكتاب المشهور والأصل المعروف بينهم اعتماد على العلم، فهل يتأمّل ذو مسكة فيما يرويه علم الهدى أو شيخ الطائفة أو نظرائهما بلا واسطة؟ فاذا أخبروا بشيء عن حسٍّ أو وجدنا ذلك في كتاب معروف لهم فلا إشكال في حصول العلم بمطابقة خبرهم للواقع، وعلى هذا المنوال اعتماد السلف على ما عندهم من الكتب والأصول المعلومة إنتسابها الى الثقات والأجلة.

والخبر الصحيح عند قدماء أصحابنا الاماميّة هو ما أفاد الوثوق والاطمئنان وتقسيم الخبر إلي الأقسام الأربعة مأخوذ من المخالفين ولم يعمل به أحد من الأساطين من أصحابنا المتقدّمين.

وأفاد في المقام الثالث:

أنه من المعلوم لمن له أدنى خبرة بطريقة الائمة عليهم السلام وأصحابهم ومن نشأ بعدهم من العلماء: أن اعتنائهم بالأحاديث بمثابة يستحيل معه عدم وصول ما صدر منهم عليهم السلام إلينا على ما صدر أو كونه في غاية البعد، ولا أقل من الاطمئنان، وذلك لشدّة عنايتهم مع غاية الحذاقة والفقاهة وكثرتهم في كل طبقة وتبيّن أحوالهم وظهور آثارهم.

وهذا يتوقّف على بيان أمور:

الأوّل: شدّة عناية النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بضبط أحاديثهم.

الثاني: تصدّي الصحابة والتابعين وسائر العلماء وأصحاب الائمة عليهم السلام في كل زمان لحفظ الآثار وتدوينها وبذل الأعمار والأموال لذلك.

الثالث: احتياطهم الشديد في الحفظ عن الخطأ والكذب، بل امتناع جماعة من النقل بالمعنى أو الرّواية بالوجدان في الكتب من غير سماع صاحبه وإن علم بانتسابه إليه.

الرابع: ضبطهم لتلك الأحاديث في كتبهم بمجرّد السماع وكثرة تلك الكتب ومصنفيها واشتهار الكتب.

الخامس: كون المدوّنين لهذه الأحاديث آخذين لها عن المعصومين عليهم السلام بلا واسطة أو بواسطة مَن لا إشكال في التعويل على روايته مع قلّة الوسائط.

السادس: حذاقة حملة الأحاديث وخبرتهم حيث لايحتمل خطأه في فهم ما يسمعه على وجه الإجمال.

السابع: تبيّن أحوال أصحاب الأئمة عليهم السلام ببيانهم عليهم السلام أو باشتهار

أمرهم عند الطائفة بحيث لايبقى مجال للتأمل في الركون الى نقلهم.

الثامن: تصدّي الأجلاّء والأساطين بتعليم الائمة عليهم السلام وتنبيههم لإخراج الأكاذيب والأخبار المدسوسة عن الكتب بالعرض على الائمة عليهم السلام.

التاسع: كون تدوين الكتب في زمان الائمة عليهم السلام واطلاعهم عليها وشدّة اختلاط الرواة واطلاع بعضهم على التدوين بحيث لايحتمل الخلل.

العاشر: ان المحمّدين الثلاث جزاهم الله عن الاسلام خير الجزاء إنّما أخذوا ما في كتبهم من الأصول والكتب التي كانت مشتهرة في تلك الأزمنة غاية الاشتهار كالشمس في رابعة النهار.

وذكر في ذيل الأمر الثاني من الأمور العشرة: إنه لا خلاف بين الطائفة في عدم جواز الركون الا على العلم، وأنّ حجية خبر العدل تعبّداً مما اختص به المخالفون كالقياس.

إلى أن قال:

وبالجملة: فدلالة الأخبار على أن المناط في الحجيّة والاعتبار إنما هو الوثوق والاطمئنان على ما استقرّت عليه طريقة العقلاء، بل كل حيوان أظهر من أن يحتاج الى بيان.

الى أن قال:

فاعلم انه لو فرض ثبوت اعتبار خبر العدل فلاينفع في حجية الإجماع المنقول بالخبر الواحد، بل لو تواتر نقله فلايجوز التعويل عليه؛ لعدم شمول أدلة حجيّة الخبر له، وعدم صلوحه للكشف عن الواقع حيث أن حجيتها تتوقف على أمور وعدم ثبوت واحد منها كاف في عدم ثبوت النتيجة.

إلى أن قال:

ولا يخفى: أنه لم يتفق لأحد إلى الآن في شيء من المسائل أن يطلع على قول الامام عليه السلام على الجملة من غير أن يعرفه بعينه؛ فإن هذا أوّلاً يتوقف على حضوره عليه السلام وإدراكه، فلايتحقق في زمان الغيبة الكبرى قطعاً، فجميع ما وقع من دعوى الإجماع من أوّل الغيبة الكبرى إلى الآن باطل.

◆ **ثم دخل في أبحاث الأصول العمليّة قال:**

إن أصالة البراءة موضوعها العلم بأن الشخص في نفسه لاتكليف عليه وانه جهة طارية فلايُعتدّ باحتمال المزيل، ولهذا لو انقلب الفرض إنعكس الحكم فيمن اشتغلت ذمّته بتكليف كان حكمه الإحتياط وتحصيل العلم بالفراغ.

وأفاد: أن ما اشتهر من التسامح في أدلة السنن من جهة أخبار من بلغ فاسد وأن الحكم بالاستحباب افتراء لايعقل تشريعه، مع انّ الأخبار لاتدلّ إلاّ على ان الخطأ لو كان في مقدار ما بلغ الشخص من الثواب فالعامل برجاء ذلك المقدار يعطى ما بلغه وإن لم يكن كما بلغه، وأين هذا مما توهّموه: من كفاية مجرّد البلوغ في صيرورته عبادة؟ مع ان التعميم إلى الكراهة فيما بلغ وإلى الفتوى في البلوغ أيضاً فاسد.

◆ انه لامعنى للتعارض والتحكيم في الأصول؛ فإن الأصل وظيفة صرفة ولا كشف له، والتعارض فرع التنافي في الدلالة، مع ان العلم بانقطاع الأصل في أحد الأمرين لايصلح لأن يوجب التعارض، بل يوجب السقوط من غير تعارض كما إذا علم بفساد إحدى المعاملتين فتسقطان عن الإعتبار، لا أنّهما تتعارضان، وكما إذا علمنا ببطلان إحدى البيّنتين فإنه يوجب سقوط الجميع عن الاعتبار لا التعارض.

وأوضح فساداً من هذا ما زعمه [الأستاذ] من حكومة الأصل السببي على المسببي؛ فإن كون شكّ مسبّباً عن آخر فاسد وإنما السبب بين الأمرين اللذين تعلّقا به، وأمّا الشك فهو مستند إلى عدم المرجّح لأحد الطرفين بعد الالتفات، ثم انه لا كشف للأصل فما معنى كونه ناظراً إلى حكم آخر ومفسّراً له؟ مع أن الاستصحاب أصل واحد ولا يتعدّد بتعدّد الموارد، مع أنّ كون الأصل الواحد مجملاً باعتبار جريانه في مورد، ومفصّلاً باعتبار آخر وكونه في طول نفسه سابقاً ولاحقاً باعتبارين من الوهن بمكان.

◆ **قال: قد حققنا في مبحث التعارض:** أن ما في الكتب الأربعة ليس مورداً لشيء من هذه الأحكام كالتخيير والتسليم وإنما هي أحكام الروايات قبل التنقيح والتثبت في الأصول المدوّنة بأمرهم عليهم السلام.

وأمّا الأصول الأربعمائة التي دوّنها الأساطين من علماء الإماميّة من أصحابهم صلوات الله تعالى عليهم فليست موضوعة لهذه الأحكام.

والاختلال اليسير فيها ناش عن النقل بالمعنى أو غلط في النسخة أو ما يشبهها، ولايخفى الوجه على الفقيه الماهر.

◆ **قال:** الاستصحاب عند الفقهاء الأصوليّين ممّن سلف عبارة عن الجامع بين أربعة أصول:

(١) البراءة الأصليّة الثابتة بقبح العقاب بلا بيان المعبّر عنها باستصحاب حال العقل.

(٢) وعدم الدليل دليل العدم المعتبر فيه عموم البلوى.

(٣) والأخذ بالحالة السابقة المعبّر عنه باستصحاب حال الشرع واستصحاب حال الإجماع.

(٤) والإعتماد على الإقتضاء عند الشك في الرّافع والدافع والقاطع

المعبّر عنه في لسانهم باستصحاب حكم النصّ والعموم والإطلاق.

وخصّ الأصل الثالث في لسان الأواخر بالاستصحاب، وزعموا أنه المراد حيث يطلق في لسان السلف فوقعوا في التشويش والإضطراب وزعموا: انّ فيه أقوالاً كثيرة.

مع انه لم يذهب إلى حجيته بهذا المعنى أحد إلاّ بعض من لايُعتدُّ به من العامّة أعني أنّ الأعتماد على الحالة السابقة لم يذهب إليه أحد ممن يعتدّ بمقالته حتى من العاملين بالقياس والاستحسان، والتعبير عنه باستصحاب حال الإجماع اصطلاح منهم.

وكيف كان: فقد عرّفوا الاستصحاب بهذا المعنى بتعاريف مبتنية بأجمعها على التسامح ولاترجيح لشيء من وجوه التسامح.

فما صنعه الأستاذ [الأنصاري] أعلى الله مقامه من الحكم: بأن التعريف بـ (إبقاء ما كان) أسدّها وأخصرها، وأنّ التعريف الذي ارتضاه المحقق القمي رحمه الله أزيفها.

لم يظهر لنا وجهه؛ فإنك قد عرفت: أن الإبقاء ليس دليلاً؛ بل إنما هو عمل المكلّف، بل هو معنى الاستصحاب لغة؛ لأن اتخاذ الشيء مصاحباً وإبقاءه على ما كان عند المكلف معنى واحد، فهو في الحقيقة تمسّك بالحدوث وانكباب عليه، وأين الاستدلال من الدليل؟ وليس المقام ممّا يلاحظ فيه معنى الكلمة؛ لأن التعريف للماهيّة وليس تفسيراً للفظ وشرحاً لمدلوله.

والحاصل: انّ ثبوت ما ثبت إمّا بحكم العقل وإمّا بحكم الشرع، واختلاف الحاكم لايوجب اختلاف الحكم، فجعل الاستصحاب ـ بناء على استفادته من الأخبار ـ وجوب الإبقاء، وبناء على إستقلال العقل به اطلاعه

عليه، لا وجه له.

بل إمّا أن يقال: إنه الإدراك، والإدراك والإطّلاع: إمّا بدليل عقليّ وإمّا بدلي شرعيّ.

وإمّا أن يقال: أنّه نفس الثبوت الأصليّ الظاهري شرعاً أو عقلاً.

والتفكيك بجعله على الأوّل الإعتقاد، وعلى الثاني نفس التنزيل.

يوجب اختلاف معنى الإبقاء في المقامين، وهو من وضوح الفساد بمكان.

◆ ثم إن الإستصحاب برزخ بين الأصل المحض والدليل الإجتهادي ولذا يقدّم على البراءة والتخيير، كما ان أصالة الصحّة أيضاً كذلك، وبيان ذلك:

ان الدليل الإجتهادي ينزّل منزلة الدليل العلمي فلا فرق بينهما إلا بكون الكشف في أحدهما حقيقياً وفي الآخر تنزيليّاً حكميّاً.

وأمّا الأصل فليس إلاّ وظيفة صرفة لمن لم ينكشف له الواقع بوجه من الوجوه، فلا يعقل فيه الكشف، وإلا إجتمع النقيضان، إلاّ أنّ الوظيفة: قد تكون بتنزيل المشكوك منزلة المتيقّن.

وقد يكون لا على هذه الكيفيّة، بل إنّما هي وظيفة خالصة.

والأوّل هو الأصل البرزخي الكاشف في مقام الجهل كشفاً أصليّاً.

والثاني هو الأصل الخالص الساذج كالبراءة.

مع ان نفس الدليل إنما يكشف عن الواقع مطلقاً من غير أن يكون الجهل مأخوذاً في كشفه، وإنّما يعتبر الجهل في الدليل الدال على اعتباره، وهو أيضاً أصل.

وكون مفاد الدليل حكماً ظاهريّاً إنّما هو بلحاظ دليل اعتباره لا

بملاحظة ذاته.

ودليل الإعتبار إنّما هو متمّم للكشف لا محدث له، ولكن النقص أوجب الإحتياج إلى التتميم، والتتميم هو التنزيل منزلة العلم، فذات الدلالة غير متوقّفة على الجهل، لكن الركون إليها إنما هو بالنسبة إلى الجاهل، فالوظيفة المستفادة من دليل الإعتبار إنما هو الركون إلى الدلالة والكشف، وهذا هو المراد بالتماميّة، وإلاّ فالاعتبار ليس من سنخ الدلالة كي يكون تتميماً لها حقيقة، وإنّما يؤثر الاعتبار أثر التماميّة، والشدّة والضعف ليسا دائرين مدار الجهل.

فتبيّن: انه لا مشاركة بين الأصل والدليل، والمنشأ للإشتباه إنّما هو افتقار الدّليل إلى الأصل في وسطيّته للإثبات.

ثم إن الكشف تحقيقيّ وتنزيليّ، والأوّل تام والثاني ناقص.

والأوّل لايعقل أن يكون متوقّفاً على الجهل، وإلاّ لتوقف الشيء على نقيضه، وإنّما المتوقف عليه هو الثاني حيث انّ التنزيل منزلة العلم لايعقل الا مع عدمه، وليس التنزيل منزلة العلم إلاّ ترتيب ما يترتب عليه بالذات على ذلك الشيء بالجعل، وذلك إنّما هو التنجّز وجوداً وعدماً؛ فإنّ للشارع أن يتصرّف في أحكامه بتنجيزه، والمنع عنه، ابتداءً أو بواسطة أمر وبملاحظة جهة.

ولمّا كان كشف المعلول لنفس الدليل الإجتهادي ممّا لايترتب عليه أثر في مرحلة الإطاعة أي: تنجيز الحكم والمنع منه إلاّ بتصرّف من الشارع توقف الركون عليه في هذه المرحلة على الأصل، فالأثر المترتب على دليل الإعتبار أمر مغاير لما يترتب على نفس الدليل.

والحاصل: إن للدليل العلمي دلالة وهي إفادة القطع، واعتباره ذاتياً

وهو الركون إلى ماحصل منه، وفي الدليل المجعول إنّما يتعلّق الجعل بالمرحلة الثانية وهو الركون على أثره.

وهذا هو الذي يختلف الحال فيه في المقامين وهو معنى تتميم كشفه وجعله علماً ودليلاً، وإلاّ فنفس الوسطيّة ليس بالجعل فتفطن، هذا مجمل القول في **حقيقة الدليل المجعول** وكيفيّة وسطيّته ومعنى التنزيل فيه.

وأمّا الوظيفة:

فقد تكون بتنزيل المجهول منزلة المعلوم وجوداً كما في أصالة الصحّة والاستصحاب الوجودي، أو عدماً كما في الاستصحاب العدميّ.

وقد تكون وظيفة محضة ـ أي خالصة عن جهة التنزيل ـ كما في البراءة والتخيير.

فاستصحاب البراءة يشارك استصحاب حال العقل ـ الذي هو في لسانهم عبارة عن قبح العقاب بلا بيان ـ في انحصار فائدته في دفع تنجيز الواقع على تقدير ثبوته كالعلم بعدمه.

ويفارقه: في أن عدم استحقاق العقاب في الاستصحاب ليس أثراً أوليّاً بخلاف البراءة الأصليّة؛ فإنه ممحّض في عدم استحقاق العقاب ولا حقيقة له إلا ذلك.

الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي

لا إشكال في ان الاستصحاب أصل عمليّ لا دليل اجتهاديّ من غير فرق في ذلك بين ما هو محلّ البحث، وبين ما اطبقوا على اعتباره وهو عدم الإعتناء باحتمال الرافع.

ومعنى حجيته من باب حكم العقل: أنه أصل غير مجعول للشارع، بل

هو كسائر القواعد العقلائيّة في سياساتهم وهذا لايستلزم كونه دليلاً.

وأمّا معنى اعتباره من باب الظنّ: فليس إلاّ انّ هذا الأصل بحكم الإنكشاف كما هو معنى الإعتبار، ألا ترى أن الأصول اللفظيّة التي هي أدلة اجتهاديّة ليست إلاّ الأخذ بالإقتضاء؟

فإن أصالة الحقيقة ليست إلاّ عملاً بما يقتضيه الوضع وهو الدلالة على الموضوع له مع إلغاء احتمال المانع وهو الصارف، وهذا معنى الظهور النوعي، وإنّما الفرق في كون المفاد في الألفاظ الكشف حقيقة، وفي الاستصحاب الكشف أصلاً بمعنى: انّ الكشف الحقيقي أثر المقتضي في الألفاظ، والمانع المشكوك فيه مانع عن الكشف، فاللفظ بنوعه يفيد العلم يعني بحسب طبيعته وإن لم يفده في خصوص مورد أيضاً لاحتمال المانع أو لتحقّقه.

فمع احتمال المانع لايفيد الظنّ، بل لاينفع أيضاً؛ حيث أنّ التعويل: إمّا على العلم، وإمّا على إحراز الإقتضاء مع عدم الإعتناء باحتمال المانع، فالمراد من كون اعتبار الالفاظ من باب الظن النوعي:

انّ اقتضاء الكشف يكفي في التعويل ولايعتدّ باحتمال المانع، فهو ظهور غير علميّ مستند الى النوع في الالفاظ، وفي سائر الموارد أثر المقتضي شيء آخر غير الكشف، فالاختلاف إنّما هو في الآثار، وإلاّ فالمناط شيء واحد، وليس المعوّل في الأصول اللفظيّة إلاّ مايعوّل عليه في غيرها.

ولايخفى عليك: أنّا لانريد التسوية بين الأصول اللفظيّة وغيرها من جميع الجهات، بل لا ندّعي إلاّ ان الحجّة أوّلاً هو العلم المعلول للوضع؛ ضرورة انه مع عدم المانع يحصل العلم بالمراد بعد العلم بالوضع، واحتمال

المانع يمنع عن حصول ما هو المقصود أي: العلم، فحينئذ إنّما يعوّل على الأصل، وهو ترتيب الآثار على المقتضي بعدم الإعتداد باحتمال المانع.

وهذا مسلك يسلك في جميع الموارد بالنسبة الى جميع الآثار من غير فرق بين الشرعيّة وغيرها وبين خصوص الدلالة وغيرها.

فالدلالة حيث لم تكن علميّة كانت أصليّة واقتضائية، وهذا معنى الظهور النوعي، فأريد من الظن في المقام الإنكشاف الإقتضائي وهذا هو الجامع بين الأصول اللفظيّة والإقتضاء المعمول به في سائر الموارد.

والفرق: أنّ الأثر في سائر الألفاظ إنّما هو الدلالة، فمع احتمال المانع يعامل مع المقتضي معاملة الدالّ وفي غيرها أمور آخر غير الدلالة، وفي الوضوء يؤخذ بالطهارة النوعيّة وفي البيع باللزوم النوعي عند الشك في الخيار، وفي اللفظ بالظهور النوعي.

وهذا الفرق يمنع التشريك في التسمية بالظنّ النوعي.

◆ ما شاع من أنّ الإطلاق والعموم من الدلالات اللفظيّة غلط.

أمّا الإطلاق فلأنّه على ثلاثة أقسام:

لأن التقييد إمّا بقصر الإقتضاء، وإمّا بجعل الشرط، وإمّا بجعل المانع.

والأوّل إنّما يستفاد من اللفظ من حيث وضعه للطبيعة مثلاً، وجعلها موضوعاً للحكم فيه قرينة على تعلّقه بها من حيث هي كذلك.

فالإطلاق من الجهة الثانية إنّما يستفاد بقرينة كون المتكلم في مقام بيان الشروط، فالسكوت يكشف عن العدم.

ومن الجهة الثالثة إنما يعوّل فيه على القاعدة الشريفة وهي عدم الإعتداد باحتمال المانع بعد إحراز المقتضي، فاللفظ لايدل على الإطلاق بوجه من الوجوه.

وهذا هو السرّ في عدم كون التقييد مجازاً.

وكيف كان: فالإطلاق إنّما يعوّل عليه غالباً في المرحلة الثالثة، ولهذا لايختلف الحال باختلاف كون الشبهة مصداقيّة أو مفهوميّة، ولو كانت دلالة لفظيّة لم يعقل الركون إليه في الشبهة المصداقيّة.

فالإطلاق عبارة عن الإقتضاء، واللفظ إنما يكشف عن نفس المعنى، والإطلاق صفة للمعنى لا للّفظ؛ ولهذا يُكتفى بعدم كون مايكشف عن المقيّد، وليس عدم ذكر القيد دالاً على معنى من المعاني وضعاً أو عقلاً، وعلى هذا ينطبق اختلاف الشرط بكونه منافياً لذات العقد أو إطلاقه؛ فإن الإطلاق عبارة عن الإقتضاء ويُعبّر عنه باستصحاب عدم التقييد، وإنّما يراد به عدم الإعتداد باحتمال المانع.

الأقوال في الاستصحاب

ربّما يتوهم: ان فيه أحد عشر قولاً أو أزيد والحقّ: انه ليس في المسألة إلاّ قولين، والحقّ هو الثاني منهما.

ثم يستعرض الأقوال ومناقشتها طويلاً ويذكر التسلسل التاريخي للمسألة إلى أن يقول:

فتبيّن بحول الله وقوته: أن الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة لم يعرف القائل به، وأنّ إجماع أصحابنا، بل كلّ من يُعرَف منه العلم على خلافه، بخلاف الاستصحاب بمعنى الأخذ بالإقتضاء عند الشك في المانع؛ فإنه لم يتأمّل أحد في الرّكون عليه والعمل به، وأنّ المثبت إنّما يثبته، والمنكر إنّما ينكره بالمعنى الأوّل، ويدلّ على اعتباره كلّ ما دلّ على حجّيّة الاستصحاب، ولا دلالة لشيء منها على اعتباره بالمعنى الأوّل، ثم

يشرع بإيضاح ذلك..

◆ أصالة تأخّر الحادث من الأغلاط وإنّما الثابت هو عدم التقدّم.

◆ الرجوع إلى العرف إنّما يراد به الرجوع إلى جهة معلومة بالفطرة إجمالاً لايحيط بجهاتها تفصيلاً إلاّ الأوحدي من العلماء، بل لايحيط بها في بعض المراحل إلاّ الله تعالى والراسخون في العلم.

وهذا هو السرّ في كون الكتاب العزيز معجزاً للنبوّة؛ فإنّ إعجازه إنما هو من جهة انّ التكلم بما ينطبق على الموازين العرفيّة غاية الانطباق فوق الطاقة البشرية.

وقد شاع بين طلبة العصر أن الرجوع إلى العرف إنّما هو التعويل على ما فهمه العامي في أوّل نظرته الحمقاء، وأنّ التدقيق في فهم المعاني أو معرفة ما هيّات المعاملات خروج عن الموازين العرفيّة.

ولايخفى: انّ الرّكون الى أوهام العامّة لاوجه له، بل قد عرفت: أنّ الرجوع إلى العرف ليس رجوعاً إلى الشخص، وكون العوامّ أهلاً له إنّما هو باعتبار بداهة الجهة في الجملة وكونها جبلّيّة، لا أنّ عدم تفطّنهم للدقائق وإنكارهم لها دليل فسادها.

فالعرف جهة واقعيّة لايحكم العقل على خلافها، وتقابل الجهة الأخرى المعبّر عنها بالعقليّة من حيث تحمّلها للمسامحة ما لا تتحمّله تلك الجهة.

فالبلد مثلاً له حدود عقليّة وعرفيّة، والثاني أوسع من الأوّل، وكذا التغيّر عقليّ وعرفيّ، وهذا اختلاف في الجهات الواقعيّة لا في الفهم.

◆ الحكم الوضعي مغاير للحكم التكليفي

وتبعيّة الحكم الوضعي للتكليفي وَهَمٌ ليس أكثر.

◆ بناء العقلاء على العمل بالظنّ إذا بلغ درجة الاطمينان ولا معنى لحجّيّة الغلبة بالخصوص إلاّ بالتشريع وجعل الشارع.

◆ ما اشتهر من ان الأصل المثبت ما يترتب عليه أمر غير شرعي وهم محض.

فالإثبات عبارة عن الدلالة والكشف التصديقي.

وكون الأصل مثبتاً بالمعنى الذي شاع بين من قارب عصرنا مما لاإشكال في انه غير قادح، ولا فرق فيما يترتب على الأصل بين أن يكون أمراً شرعيّاً أو غيره.

نعم، لابدّ أن يكون من الأحكام لا من الموجودات من الجواهر والأعراض؛ فإنّ إثباتها شأن الدليل.

وأمّا الأصل فإنّما هو وظيفة المتحيّر في مقام العمل؛ ولهذا لايترتب على إستصحاب حياة زيد نبات لحيته؛ حيث إنّ وجود هذا الجسم في الخارج ليس من الوظائف، فلامعنى لترتّبه على الأصل، بل الأصل عدمه، وليس عدم ترتّبه على الأصل لأجل كونه أمراً غير شرعيّ؛ إذ لو كان أمراً شرعيّاً أيضاً لم يصلح للترتب على الأصل.

والأمر في الأحكام بالعكس؛ فإنّها تترتب على الأصل وإن لم تكن شرعيّة.

فهل يتأمّل في الحكم ببقاء الطهارة باستصحاب عدم الحدث؟ مع انه ليس من آثاره لا شرعاً ولا عقلاً ولا عادة، بل إنّما هو من المقارنات.

فاستصحاب حياة زيد ليس من آثاره الشرعيّة صحّة نكاح هند له

والحكم بانعقاد زوجيّتها له، بل مقتضى الأصل عدمها، وكذا دخول ماتركه مورّثه في ملكه، أو اشتراه وكيله له باستصحاب حياته، وكذا الحال في الحكم بخروج الثمن عن ملكه ودخوله في ملك البائع؛ فإنّ شيئاً منها ليس من الآثار الشرعيّة للحياة، مع انه لا إشكال في ترتب هذه الآثار على الأصل.

والإلتزام بإنّ المترتّب على الأصل في الموارد المزبورة إنّما هو الأثر الشرعي المترتب على ماذكر، والآثار الإبتدائيّة غير قادح لخفاءه، إخفاء للواضح ومكابرة بيّنة لامناص عنه بعد سلوك تلك المسالك والالتزام بتلك المقدّمات[1].

ولعلّ هذا المقدار كاف للتعريف بهذه المدرسة الأصوليّة التي باتت متروكة منذ أيّام ولادتها.

نعم، توسّع **بعض أعاظم المعاصرين** دامت بركاته في بعض هذه المباني وأشبعها **بعض أجلة العصر** من تلامذته ـ حرسه الله جل جلاله بعنايته ـ تحقيقاً وتهذيباً وتنقيحاً، ولست أدري أن ذلك كان من باب توارد الأفكار والخواطر أم أنه متابعة لهذا المحقق المؤسس أعلى الله تعالى مقامه الشريف.

---

(١) البحوث مقتطفة من كتاب «محجّة العلماء»، ولذلك لم نستعرض آراءه في الأدلة اللفظيّة.

مدرسة السيّد المجدّد الشيرازي الكبرى

طابع هذه المدرسة:

١ـ الإيجاز والإختصار مع دقّة في عرض المباني والأدلة.

٢ـ كثرة روّاد هذه المدرسة والمتخرّجين عليها.

السيّد محمد حسن الشيرازي

(١٢٣٠ ـ ١٣١٢ هـ)

السيّد محمد حسن بن محمود بن اسماعيل بن فتح الله الحسيني الشيرازي المولود سنة ١٢٣٠ هـ أحد أعاظم الطائفة فقيه متضلّع وأصوليّ بارع جامع للفنون فطن لَقِنٌ مَحَنَّك.

ولد في شيراز وأخذ الأوّليّات فيها ثمّ هاجر إلى اصفهان وحضر بضعة أشهر على صاحب «**الحاشية**» الشيخ محمد تقي الأصفهاني (١٢٤٨ هـ) ثم على السيّد حسن المدرّس الأصفهاني (١٢٧٣ هـ) وانتقل سنة (١٢٥٩ هـ) إلى النجف وحضر على صاحب «**الجواهر**» ثم اختصّ بالشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري حتى عُدّ في طليعة تلامذته، بل لسانه وصاحب مدرسته.

وبلغ الذروة حتى كاد أن يكون الشخصيّة الثانية لشيخه الأنصاري، بل لولاه لضاعت معالم هذه المدرسة في المنسيّات كمن قد نسي.

زخر عصره بكثرة الفحول ووفرة الفطاحل ومع ذلك كلّه كان له عنوان بارز بينهم وكان قد تصدّى للمرجعية في وقت مبكّر وهو في بدايات العقد السادس من عمره الشريف بعد وفاة استاذه الأنصاري، الاّ أنها كانت مشطّرة بين الشيخ مهدي كاشف الغطاء وابن عمته الشيخ راضي النجفي

فقيه العراق، إلى أن توفّي الأوّل وتبعه الثاني في (١٢٩٠ هـ) ولم تزل تتوسّع مرجعيّته كلّما توفي علَم من أعلام عصره.

وحدثت بعض الأمور في النجف فغادرها الى كربلاء المقدّسة ثم الكاظمين وبقي فيها شهرين ـ على اختلاف في النقل ـ فالتحق به أهله وخَرَج منها الى مجاورة العسكريين عليهما السلام في سامرّاء سنة ١٢٩١ هـ وصام شهر رمضان فيها، فلحقه بعد ذلك جماعة من أصدقاءه الأعلام أمثال: المولى فتح علي السلطان آبادي (١٣١٨ هـ) والمحدّث الشهير الميرزا حسين النوري (١٣٢٠ هـ) وابن اخته فضل الله النوري (١٣٢٧ هـ) والميرزا محمد الطهراني ونظرائهم وتبعهم جماعات من خيرة تلامذته من فضلاء النجف وكربلاء.

وأسّس هناك حوزة كبيرة ازدهرت بالعشرات من العلماء والأفاضل وأصبحت تلك الحوزة عامرة بوجوده وتخرّج عليه جيل من أكابر رجال الدين سوى من كان تخرّج عليه في النجف الأشرف.

إلى أن توفّي الفاضل الإيرواني في النجف، والمولى علي الكني في طهران سنة (١٣٠٦ هـ) فرجع الأتراك وغيرهم في سائر البلاد إليه وتبعهما الشيخ محمد حسين الكاظمي في محرم سنة (١٣٠٨ هـ) فرجع عامّة الشيعة في البلدان العربيّة إليه، وأصبح الزعيم الأوّل للشيعة الإماميّة في عصره بلا منازع، وقلّدته حتى المخدّرات في البلاط الملكي في عاصمة طهران.

إنفرد بالزعامة الكبرى والرّياسة العظمى لمدّة خمس سنوات وصَوّبت الأنظار تجاه سامرّاء إلى أن توفي في ٢٤ شعبان (١٣١٢ هـ) ونقل جثمانه الشريف بكلّ حفاوة وتكريم على الأكتاف من سامرّاء الى النجف الأشرف، ودفن بجوار مرقد مولانا الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

صلوات الله تعالى عليه.

وكيف كان: فإن السيّد المجدد هو الذي قُدِّر له أن يُحيي هذه المدرسة الجديدة ويشيّد صرحها ويكون العماد لها.

نعم، لم يكن لوحده قائم بذلك فقد قام بهذا العبأ الثقيل جماعة من أعاظم تلاميذ الشيخ وكان لكل واحد منهم دور بارز في هذا المجال.

كالشيخ حبيب الله الرشتي (١٣١٢ هـ) والسيّد حسين الكوه كمري (١٢٩٩ هـ) في النجف، والشيخ أبو القاسم الكلانتري الطهراني (١٢٩٨ هـ) صاحب التقريرات الشهيرة المعروفة بـ(**مطارح الأنظار**)، والميرزا محمد حسن الآشتياني المعروف عند النجفيين بـ(**لسان الشيخ**) صاحب (**بحر الفوائد**) في طهران.

والسيّد علي القزويني (١٢٩٨ هـ) ـ صاحب الحاشية الشهيرة على «**القوانين**»، والموسوعة الأصوليّة الكبرى الموسومة بـ(**التعليقة على معالم الدين**) ـ في قزوين.

وأنت ترى انه وإن كان لكل واحد من هؤلاء الأكابر مساهمة في دعم الأصول الجديدة التي أسّسها الشيخ الأعظم لكن القطب الذي دارت عليه الرّحى هو السيّد المجدّد الشيرازي أعلى الله مقامه الشريف.

والذي يشهد على ذلك:

أن الحوزة العلميّة التي ورثناها اليوم هي من نتاج تلك الجهود الجبّارة.

وللسيّد المجدد جيلان من التلامذة:

جيل تخرّج عليه في النجف الأشرف وفي طليعتهم:

السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٣٣٧ هـ) والشيخ محمد

كاظم الهروي الخراساني (١٣٢٩ هـ) والشيخ آغا رضا الهمداني (١٣٢٢ هـ).

وجيل آخر في سامرّاء وفي مقدّمتهم:

السيّد إسماعيل الصدر الكاظمي (١٣٣٨ هـ) والسيّد محمد الطباطبائي الفشاركي[1] (١٣١٦ هـ) والشيخ محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨ هـ).

كما أنّ الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥ هـ) والشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (١٣٥٥ هـ) من أحداث تلامذته وتخرّجا على الثلاثة لا سيّما الفشاركي الأصفهاني.

ثم تمخّضت مدرسته في المحقق الخراساني من بعده فأصبح الشيخ محمد كاظم الهروي يمثّل مدرسته النجفيّة القديمة، وربّى عليها المئآت من طلبة العلم وتخرّج به عشرات من الفقهاء ومراجع الدين، بل قيل: انه كان يحضر بحثه هذا أكثر من أربعمائة مجتهد فضلاً عن زرافات من أفاضل عصره تجاوز عددهم الألف، منهم:

السيّد آغا حسين البروجردي (١٣٨٠ هـ)

والسيّد أبو الحسن الأصفهاني (١٣٦٥ هـ)

والسيّد عبدالهادي الشيرازي (١٣٨٢ هـ)

والسيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٩٠ هـ)

والشيخ ضياء الدين علي العراقي (١٣٦١ هـ)

والشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٣٦١ هـ)

والشيخ محمد رضا الأصفهاني (١٣٦٢ هـ)

والشيخ علي القوچاني (١٣٣٤ هـ)

---

(١) ممّن حضرا عليه في النجف وسامرّاء.

والشيخ علي الإيرواني (١٣٥٠ هـ)

والشيخ أبو الحسن المشكيني (١٣٥٨ هـ)

والشيخ عبدالحسين الرشتي (١٣٧٣ هـ)

وكان قد اقتصر هذه المدرسة في كتابه الخالد (رسالة في الأصول) التي وسمت على لسان تلامذته وفي عصره بـ(**كفاية الأصول**).

وأمّا مدرسة الأصول الجديدة في سامرّاء فقد تخرّج بها عدد لا يستهان به، ومنهم من ذكرناه من الأعلام الثلاثة وقد تخرّج عليهم جماعة من الأكابر وعلى رأسهم:

الميرزا محمد حسين النائيني والشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي والشيخ محمد رضا الأصفهاني آل صاحب الحاشية.

وأنت تعلم: أن الفقه التفريعي الفتوائي مداره على «**عروة**» السيد محمّد كاظم اليزدي كما يعتبر «**مصباح الفقيه**» للمحقق آغا رضا الهمداني من خيرة المصادر في الفقه العبادي الاستدلالي، وحواشي المكاسب التي عليها المدار هي: إمّا من حصيلة بحوث وكتابات تلامذته أو تلامذة تلامذته نظير ما تقدم كحاشيتي الكاظمين اليزدي والخراساني وحاشية الاصفهاني والشيرازي والإيرواني..

وقد عرفت حال الأصول إبتداءً من «**الكفاية**» النجفيّة وانتهاءً بـ «**أجود**» «**فوائد**» السامرّائيّة، فالطالب يجلس ابتداءً في محضر الشيخ الأنصاري يستلهم منه مباني الأصول الجديدة في «**الرسائل**» ثم ينقّحها في «**الكفاية**» التي هي نتاج جهود السيّد الشيرازي القديمة، ثم يتّخذ القرار النهائي من خلال استعراض الأصول الحديثة التي هي ثمرة بحوثه العسكريّة التي تعتبر ـ بحقّ ـ أرقى ما وصل إليه الفكر الإمامي في هذا الفن على لسان

المحقق المقدّم الميرزا النائيني قدّس سره الشريف.

الآخوند محمد كاظم الهرويّ الخراساني (١٣٢٩ هـ)

سيرته الذاتيّة:

كان والده ملاّ حسين من تجّار الحرير في هراة يتّجر بها الى مشهد خراسان وكان محبّاً لأهل العلم والعلماء، تزوّج في هراة وولد له أربعة أولاد رابعهم شيخنا الآخوند محمد كاظم.

وكانت ولادته ـ على ما اشتهر ـ في طوس بعد أن استقرّ فيها والده وذلك سنة (١٢٥٥ هـ).

بدأ الآخوند دراساته الأدبيّة في مدينة مشهد الرضا صلوات الله تعالى عليه وأكمل فيها العربيّة والمنطق وأخذ شيئاً من الأصول والفقه وخرج منها متوجّهاً الى النجف عام (١٢٧٧ هـ) وتوقّف لمدّة أربعة أشهر في سبزوار، قيل: انه حضر فيها على الشيخ ملا هادي السبزواري صاحب المنظومة الشهيرة في المنطق والفلسفة، إلاّ أنّ حفيده العلامة الشيخ عبدالرضا أحمد الكفائي ينكر ذلك[1] ويقول: انه لم يحضر عليه.

ثم سافر الى طهران وبقي فيها لمدّة طالت سنة وازداد خمسين يوماً حضر فيها على الحكيم الإلهي الفيلسوف الكبير السيّد أبو الحسن جلوه واستفاد منه في البحوث الفلسفيّة.

ثم توجّه منها إلى النجف فوردها عام (١٢٧٩ هـ) وحط عصا ترحاله

---

(١) انظر: مجموعة مقالات مؤتمر تكريم الآخوند: ج١ ص٢٠.

عند عتبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام فحضر بحث السيّد محمد حسن الشيرازي واختصّ به وكان يخرج معه الى درس الشيخ الأعظم الأنصاري ولم يترك المشاركة الى أن التحق الشيخ بالرفيق الأعلى في جمادى الأولي من سنة (١٢٨١ هـ) فكان حظّه من الحضور عنده سنتين وبضعة أشهر.

كما حضر على الشيخ راضي فقيه العراق وابن خاله الشيخ مهدي كاشف الغطاء لكنه على كل حال لم يترك ملازمة درس السيّد إطلاقاً حتى كان من خاصّته وفي عداد أكابر تلامذته إلى أن هاجر إلى مشهد العسكريّين صلوات الله تعالى عليهما في أواخر سنة (١٢٩١ هـ) فالتحق به الآخوند سنة (١٢٩٣ هـ) ولم تطل مدّة المجاورة فقفل راجعاً الى النجف سنة (١٢٩٤ هـ) واستقلّ بالدرس، وكان السيّد حسن الصدر الكاظمي والشيخ محمود ذهب الظالمي من أوائل من حضر عليه في دورته الأولى، وأصبح في أواخر العشر الأوّل من القرن الرابع عشر من مشاهير المدرّسين رغم وجود وفرة من العلماء والفحول بما فيهم الميرزا حبيب الله الرشتي والشيخ علي النهاوندي و...

وتقدّم الى المرجعيّة بعد وفاة أستاذه الشيرازي في سنة (١٣١٢ هـ) مع جماعات من الفقهاء، منهم: السيّد أبو القاسم بن معصوم الإشكوري والسيّد محمد كاظم الطباطبائي والسيّد إسماعيل الصدروالشيخ محمد تقي الشيرازي والشيخ عبدالله المازندراني والشيخ الميرزا حسين الخليلي والشيخ محمد علي الغروي النخجواني ... إلى كثير غيرهم.

وطبعت حواشيه على عدّة من الرسائل العمليّة المعمولة آنذاك مع جماعة من العلماء كحاشيته على «**نخبة**» الكلباسي (١٢٦٢ هـ) و«**نجاة العباد**» لصاحب «**الجواهر**» و«**مجمع المسائل**» لأستاذه السيد الشيرازي.

و«الجامع العباسي» للشيخ البهائي (١٠٣٠ هـ) و«ذخيرة العباد ليوم المعاد» و«وسيلة النجاة» للفاضل الشرابياني (١٣٢٢ هـ).

وكان له قسط وافر من المقلّدين من بين أقرانه، إلى أن حدثت قضايا المشروطة في عهده واشتدّت فكان من الزعماء المقدّمين فيها خصوصاً وأن سميّه السيد اليزدي اختار العزلة عنها بالمرّة، وتحمّل المرارة القاسية في ذلك، فكان الآخوند منها بمنزلة الرأس من الجسد وعَضَدَه غالب علماء النجف الإيرانيّين إلاّ من شذّ، فطار صيته في الآفاق حتى صار الزعيم الأوّل في إيران والعراق.

تأليف «الكفاية»

وفي خضمّ تلك البلابل كان يفكّر أيضاً في حلّ معضلة التطويل في الأبحاث الأصوليّة، وقد سبقه في هذا المضمار المولى علي النهاوندي (١٣٢٢ هـ) إلاّ أنه كان قد أسّس منهجاً جديداً لا يتلائم مع مباني مدرسة الشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّه وإن كان قد قدّم فيه جهداً مشكوراً في تقليل المسافة على طلبة هذا العلم.

ومن هنا فقد قام بتدوين كتاب «الكفاية» وأنجز الجزء الأوّل منه الذي هو في مباحث الألفاظ عام (١٣٢١ هـ) وطبع في نفس السنة والجزء الثاني منه المشتمل على مباحث الحجج والأصول العملية والتعارض والاجتهاد والتقليد سنة (١٣٢٤ هـ). [فكان كلّما دوّن درساً منها ألقاه على منبره الشريف وحوزته يومئذ تربو على الثلاثمائة من أهل الفضل والتحقيق][1].

---

(١) أنظر بغية الرّاغبين للسيّد عبدالحسين شرف الدين: ٥٠٥.

وشاءت الأقدار الإلهيّة ـ وهو سبحانه على كل شيء قدير ـ أن تجتمع عليه حشود أهل العلم وطلبة الفضيلة بما لم تجتمع لأحد قبله اللهم الا ما يحكى عن شريف العلماء المازندراني (١٢٤٦ هـ) والسيّد ابراهيم القزويني (١٢٦٢ هـ) صاحب الضوابط بعد وفاة أستاذه المزبور.

وذلك لأسباب مختلفة:

منها: انه قائد ثورة المشروطة ورئيسها المفدّى، وعامّة طلبة النجف كانوا من أبنائها.

ومنها: أنّ عمدة الأعلام المعاصرين له التحقوا بالرفيق الأعلى كالشيخ محمد حسن المامقاني والشيخ الفاضل الشرابياني والشيخ محمد طه نجف والشيخ آغا رضا الهمداني والسيّد محمد الفشاركي ونظرائهم.

ومنها: تحقّق التكفير في حق الشيخ هادي الطهراني المنافس للشيخ حبيب الله الرشتي في وقته واعتزاله الساحة مطروداً بالمرّة ثم وفاته سنة (١٣٢١ هـ).

ومنها: اعتزال السيّد اليزدي لثورة المشروطة تماماً، مع انه لم يكن أقلّ شأناً من الآخوند لو لم يكن مقدّماً عليه.

ومنها: طلاقة اللسان وقوّة البيان التي كان يتمتع بها الآخوند قدس سره، بما لايقاس به غيره من معاصريه على ما هو المشهور.

ومنها: انه كان جهوري الصوت بحيث يستفيد منه القريب من منبره والبعيد عنه.

ومنها: قدرته الفائقة على إدارة مجلس الدرس الحافل برجال فضلاء أذكياء علماء قد بلغ الكثير منهم مرتبة سامية من العلم؛ فإنّ الهيمنة على مثل هذا المجلس لاتتأتّى إلاّ من شخصيّة علميّة عبقريّة فذّة، ولايوفّق

لمثل ذلك إلاّ ذو حظّ عظيم، وهذا المعنى واضح ملموس لمن تصدّى للتدريس لحلقة بسيطة، فكيف بالتي كان يديرها الخراساني وفيها المئآت من المجتهدين فضلاً عن الفضلاء الكاملين!

ومنها: اختصاره في البحث الذي كان التطويل فيه يُعدّ مفخرة لصاحبه.

ومنها: انه كان ليّن العريكة دمث الأخلاق، متواضعاً يتمتع بصفات أريحيّة، يحبّ العلم وأهله، يتواضع لهم، خافضاً لهم جناح الذلّ من الرحمة، يصغي الى تلامذته ويشجّعهم على مواصلة الدرس والبحث.

ومنها: أنّ هذه المدرسة بما تحمل من أفكار دقيقة وعميقة أصبحت مدوّنة بقلم صاحبها لأجل النشر والبث والتعليم والتدريس، مضافاً الى أنّه تصدّى بنفسه لتدريس الكتاب قبل كلّ أحد بما في ذلك من فوائد تترتّب عليه: من نقل الفكرة الصحيحة الي الجيل الجديد، وتربية أمّة تحمل معالم هذه المدرسة هذا كله.

مضافاً الى المقبوليّة العامّة التي حظى بها من أهل العلم بكافة طبقاتهم والمحبوبيّة الخاصّة في نفوس عامّة المؤمنين.

فكان يفتخر الطالب أن يكون الآخوند أستاذاً له، ويعتزّ الأستاذ أن يكون مقرّراً لدرسه أو مدرّساً لـ«**كفايته**»[1] أو شارحاً لها.

---

(١) حدثني سيّدنا العلاّمة المحقّق الجليل **السيّد محمد رضا الجلالي** حفظه الله ورعاه: أنّ آية الله العظمى السيّد محمود الحسيني الشاهرودي الكبير (١٣٠١ هـ ـ ١٣٩٥ هـ) كان قد حفظ «الكفاية» عن ظهر قلبه أوّل ما صدرت وهو في خراسان قبل أن يهاجر إلى النجف ويحظى بالحضور في درس الآخوند قدس سره، وكان من أساتذة الكفاية اللاّمعين في أيّام شبابه وظلّ يدرسها سنوات طويلة من على ظهر قلبه، بل كان يستشهد بعباراتها على منبر درس الخارج ←

ومن هنا كثرت الشروح والحواشي على هذا الكتاب حتى خرجت عن حدّ الإحصاء؛ لكون الكثير منها لم يخرج إلى الطبع، أو بقي عند الأولاد والأحفاد الذين لم يكونوا من أهل العلم وأدّى ذلك إلى تلفها، أو بقاءه في زوايا المكتبات الشخصيّة، أو أنّه بقي في المسودّة ولم يخرج الى البياض، فلم يذكر في كتب الفهارس، خصوصاً إذا أخذنا بعين الإعتبار انتشار تلك الكثرة الكاثرة من تلامذته في أقطار العالم الإسلامي، وأنّه لم يأت لهم ذكر حتى في المعاجم الخاصة بتراجم رجال العلم، وها هو بعض إخوتنا المحققين استقصى تلامذته من خلال مراجعة كتب التراجم وبذل جهداً كبيراً بمراجعة عشرات المصادر فلم يحص أكثر من ثمانمائة رجل[1].

وأين هذا مما ذكره آغا بزرك الطهراني رضوان الله تعالى عليه في «طبقاته» حيث قال:

«فقد عدّ تلاميذه عند الشروع في مباحث الألفاظ في الدورة الأخيرة

→

إلى أواخر أيّام حياته الشريفة وما احتاج إلى مراجعة الكتاب وهو في سنّ الشيخوخة.

قلت: وحفظه للكفاية عن ظهر القلب من المشهورات في الأوساط العلميّة كل ذلك يدلّ على سرعة انتشار «الكفاية» في أقطار العالم الشيعي آنذاك مع بدائيّة وضع الطباعة وصعوبة تحصيل الكتاب في تلك الآونة، وشدّة إقبال العلماء والحوزات العلميّة عليه وتقبّلهم للكتاب بشكل منقطع النظير.

وليعلم طلبة العلم اليوم بمدى اهتمام السابقين من السابقين بالتراث والدرس والبحث والسعي الحثيث في طلب العلم.

(١) الشيخ أبو الحسن رضا المختاري في مقال له طبع ضمن مجموعة مقالات مؤتمر تكريم الآخوند الخراساني: ٢٣٢/٨.

ليلاً فبلغت عدّتهم ألف ومائتان أو أكثر، وقبل الدورة الأخيرة كان يحضر بحث أصوله نيّف وثمانمائة من الفضلاء المبرّزين وغيرهم»[١].

ومهما يكن من أمر: فقد استطاع المحقق الهراتي الخراساني أن يفرض نفسه لا في تلك الحقبة الزمنيّة الخاصّة التي عاشها فحسب، بل على الأجيال اللاّحقة في العصور التي من بعده وإلى ساعتنا هذه، ولاتزال «**الكفاية**» ـ وقد تجاوزت المائة وعشر سنوات ـ الكتاب الأوّل في أعلى مراحل دراسات السطوح العالية، بل وعلى غراره يسير المدرّسون وعلماء الطائفة ـ في الأعم الأغلب الا من شذ وندر ـ في تدريسهم لأبحاث الخارج التي تمثّل أعلى المستويات الدراسيّة في الحوزات العلميّة.

ولم يتلخّص دور المحقّق الخراساني بخصوص التربية والتعليم والتأليف والتصنيف فقد خاض حركة الجهاد ضدّ الاستبداد الملكي الإيراني وزعم ثورة المشروطة بما جرى فيها من زوابع وزعازع التي انتهت بوفاته قدس الله تعالى نفسه الشريفة فجأة يوم الثلاثاء في ٢٠ ذي الحجة عام ١٣٢٩ هـ.

وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً كثرت فيه النياحة واللّطم والبكاء من كافّة الطبقات وأُقيمت له الفواتح في مختلف البلدان لا سيّما النجف الأشرف وأقبر ليلة الأربعاء في مقبرة الشيخ حبيب الله الرشتي قدس سره الواقعة في يسار الداخل الى الصحن الشريف من الباب الشرقي.

أولاده:

---

(١) الطبقات: ٦٥/١٧.

تزوّج في مقتبل شبابه في مشهد وولد له واحد وتوفي هناك وهو في مهجره في الغري، ثم لحقته زوجته بعد أن هاجرت إلى النجف.

إلى أن يسّر الله جل جلاله الزواج له مرّة ثانية فولد له منها:

١ـ الشيخ الميرزا مهدي (١٢٩٢ هـ ـ ١٣٦٤ هـ)

٢ـ آية الله الميرزا محمد (١٢٩٤ هـ ـ ١٣٥٦ هـ)

٣ـ آية الله الميرزا أحمد (١٣٠٠ هـ ـ ١٣٩١ هـ)

٤ـ زهراء (١٣٠٨ هـ ـ ١٣٧٩ هـ).

كما تزوّج ثالثة وولد له منها:

١ـ حجّة الاسلام الحاج حسين (١٣١٨ هـ ـ ١٣٩٦ هـ) توفي في النجف

٢ـ حسن (١٣٢٠ هـ ـ ١٣٧٣ هـ) وكان من رجال الدولة السياسيين.

ومما يجدر بالذكر:

أن الميرزا مهدي كان ناشطاً فيما يرتبط بالمشروطة والقضايا السياسيّة.

كما أن الشيخ محمد كان من العلماء البارزين ومن أعلام الأحداث السياسيّة والإجتماعيّة في إيران، واستشهد أخيراً بيد جلاوزة النظام البهلوي الهالك سنة (١٣٥٦ هـ).

وله حاشية على كتاب «الكفاية» وقد أوردنا ما حصلنا عليه منها في طبعتنا هذه وله أيضاً تقرير بحوث والده في الفقه تأتي الإشارة إليها.

«يقول آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني ـ دام ظلّه ـ وهو يتحدّث عن الشيخ محمد ومقامه العلمي ـ: كان [آية الله] السيّد جواد الخامنه‌اي [والد السيد القائد حفظه الله ورعاه] يقول:

لم يكن أحد مسلّطاً على أبحاث «الكفاية» كتسلّط الشيخ محمد عليها»[١].

أقول: وهذا يعني أن الشيخ محمد كان من أوائل الذين تصدّوا لتدريس كتاب والده رضوان الله تعالى عليهما.

وأمّا آية الله الميرزا أحمد فكان من أعلام المشهد الرضوي وكان له بها حلقة بحث على مستوى الخارج، وتخرّج عليه عدّة من الأفاضل، وله ـ كأخيه الشيخ محمد ـ خدمات جليلة تغمّدهما الله تعالى بواسع رحمته.

يخلفه اليوم العلاّمة المفضال فضيلة الحاج الشيخ عبدالرضا الكفائي صهر المرحوم آية الله الشيخ محي الدين المامقاني مَنَّ الله عليه بالعافية وزاد في توفيقاته.

تلامذته «قدس سره»:

ونحن نقتصر على المشاهير منهم؛ لضيق المجال، ومن شاء الإطّلاع الكافي فليراجع الجزء ١٧ من كتاب «الطبقات» لآغا بزرك الطهراني، وأيضاً المقال الذي كتبه صديقنا العزيز فضيلة الباحث المحقق الموفق الحاج الشيخ رضا المختاري[٢] بهذه المناسبة والمطبوع ضمن

---

(١) جرعه ای از دریا: ٥٢٦/١.

(٢) ذكر لي الأخ الأعز الشيخ المختاري أن هذا المقال كتبه الأخ السيد محمد المجتهدي الكاشاني حفظه الله لكنه طبع باسمه إشتباهاً.

أقول: وهذا يدل على سلامة النفس وطمأنينة القلب والزهد في الدنيا في زمن كثر فيه الشارهون لحطام الدنيا والمغترّون بزخرفها وزبرجها، كثّر الله أمثاله وجعل عاقبة أمرنا وإيّاه الى خير وكفانا الله وجميع المؤمنين والمؤمنات من شرور الدنيا والآخرة بحق ←

مجموعة مقالات مؤتمر تكريم شخصيّة الآخوند الخراساني في المجلد الثامن ص٣٣٢ ـ ٣١٠ فليُغتنم.

وإليك سرد الأسماء:

١ـ السيّد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني (١٢٨٤ هـ ١٣٦٥ هـ)

٢ـ الشيخ الميرزا ابو الحسن المشكيني (١٣٢٥ ـ ١٣٥٨ هـ)

٣ـ الشيخ أبو القاسم الكبير القمي (م ١٣٥٣ هـ)

٤ـ السيّد أبو القاسم الكاشاني (١٢٩٣ هـ ـ ١٣٨١ هـ)

٥ـ السيّد أبو القاسم الدهكردي (١٢٧٢ هـ ـ ١٣٥٣ هـ)

٦ـ الشيخ أبو الهدى الكلباسي (م ١٣٥٦ هـ)

٧ـ الشيخ أحمد بن علي كاشف الغطاء (م ١٣٤٤ هـ)

٨ـ السيّد أحمد الموسوي الخوانساري (١٣٠٩ هـ ـ ١٤٠٥ هـ)

٩ـ الشيخ ميرزا أحمد الكفائي ولد المترجم له (١٣٩١ هـ)

١٠ـ السيّد أحمد الكربلائي الطهراني (١٣٣٢ هـ)

١١ـ السيّد ابراهيم الأصطهباناتي الشيرازي (م ١٣٨٠ هـ)

١٢ـ الشيخ إسحاق بن حبيب الله الرشتي (م ١٣٥٧ هـ)

١٣ـ الشيخ آغا بزرك الطهراني (١٢٩٣ هـ ـ ١٣٨٩ هـ)

١٤ـ السيّد محمد تقي الخوانساري (م ١٣٧٣ هـ)

١٥ـ السيّد جعفر بحر العلوم (١٢٨١ هـ ـ ١٣٧٧ هـ)

١٦ـ السيّد جمال الدين الموسوي الگلپايگاني (١٢٩٥ هـ ـ ١٣٧٧ هـ)

١٧ـ الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢ ـ ١٣٥٢ هـ)

→

محمّد وعترته الطاهرة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

١٨ـ الشيخ جواد آل الجواهري (١٣٥٥ هـ)
١٩ـ الشيخ محمد جواد الجزائري (١٢٩٨ ـ ١٣٧٨ هـ)
٢٠ـ الشيخ ميرزا جواد الملكي التبريزي (م ١٣٤٣ هـ)
٢١ـ الشيخ محمد جواد القمي بن صاحب القلائد (١٣٧٣ هـ)
٢٢ـ السيّد حسن الطباطبائي المدرس الشهيد
٢٣ـ الشيخ حسن الصغير بن صاحب الجواهر (١٣٤٥ هـ)
٢٤ـ الشيخ حسن بن علي الخاقاني (١٣٨١ هـ)
٢٥ـ الشيخ محمد حسن المظفّر (١٣٠١ ـ ١٣٧٥ هـ)
٢٦ـ السيد محمد حسن آقا نجفي القوچاني (١٢٩٥ ـ ١٣٦٣ هـ)
٢٧ـ الشيخ حسن حرم پناهي القمي (١٢٨٥ هـ ـ ١٣٤٧ هـ)
٢٨ـ الشيخ محمد حسن بن علي العلياري التبريزي (١٣٥٨ هـ)
٢٩ـ الشيخ محمد حسن المعزّي الدزفولي (م ١٣٣٣ هـ)
٣٠ـ السيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠ هـ)
٣١ـ السيد حسين الموسوي الحمّامي (١٢٩٨ هـ ـ ١٣٧٩ هـ)
٣٢ـ السيد حسين الطباطبائي القمي (١٢٨٢ ـ ١٣٦٦ هـ)
٣٣ـ الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ هـ ـ ١٣٦١ هـ)
٣٤ـ السيد حسين بن رضا البادكوبه‌اى (١٢٩٣ ـ ١٣٥٨ هـ)
٣٥ـ السيّد حسين البختياري الأصفهاني (١٣٦٨ هـ)
٣٦ـ الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٤ هـ ـ ١٣٧٣ هـ)
٣٧ـ الشيخ حسين الحلّي النجفي (١٣٠٩ هـ ـ ١٣٩٤ هـ)
٣٨ـ الشيخ خلف بن أحمد العصفوري (١٣٥٥ هـ)
٣٩ـ الشيخ ذبيح الله القوچاني (١٢٧٤ هـ ـ ١٣٣٥ هـ)

٤٠ـ السيّد محمد رضا المرعشي الرفسنجاني (١٣٤٢ هـ)

٤١ـ الشيخ محمد رضا بن محمد حسين الأصفهاني النجفي آل صاحب الحاشية (١٢٨٧ ـ ١٣٦٢ هـ)

٤٢ـ الشيخ محمد رضا آل ياسين النجفي (١٢٩٧ ـ ١٣٧٠ هـ)

٤٣ـ الشيخ محمد رضا المعزّي الدزفولي (١٢٧٤ هـ ـ ١٣٥٢ هـ)

٤٤ـ السيّد رضا الهندي النجفي (١٢٩٠ هـ ـ ١٣٦٢ هـ)

٤٥ـ الشيخ ميرزا رضي التبريزي (١٢٩٤ هـ ـ ١٣٦٩ هـ)

٤٦ـ السيد مير محمد صادق الخاتون آبادي الاصفهاني (١٣٤٨ هـ)

٤٧ـ السيّد صالح الحلّي الخطيب (١٢٨٩ هـ ـ ١٣٥٩ هـ)

٤٨ـ الشيخ محمد صالح السمناني المازندراني (١٢٩٧ هـ ـ ١٣٩١ هـ)

٤٩ـ السيد صدر الدين بن اسماعيل الصدر (١٢٩٩ هـ ١٣٧٣ هـ)

٥٠ـ الشيخ ضياء الدين علي العراقي (١٢٧٨ هـ ـ ١٣٦١ هـ)

٥١ـ الشيخ عبدالحسين الرشتي (١٢٩٢ هـ ـ ١٣٧٣ هـ)

٥٢ـ الشيخ عبدالحسين قاسم الحلّي (١٢٩٩ هـ ـ ١٣٧٥ هـ)

٥٣ـ السيد عبدالحسين شرف الدين العاملي (١٢٩٠ هـ ـ ١٣٧٧ هـ)

٥٤ـ الشيخ عبدالكريم الخوئيني الزنجاني (١٣٧١ هـ)

٥٥ـ الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (١٢٧٦ ـ ١٣٥٥ هـ)

٥٦ـ الشيخ عبدالكريم الجزائري (١٢٨٩ هـ ـ ١٣٨٢ هـ)

٥٧ـ السيّد عبدالله الموسوي البلادي البوشهري (١٢٩١ هـ ـ ١٣٧٢ هـ)

٥٨ـ الشيخ عبدالنبي الصبوري الأراكي (١٣٠٨ ـ ١٣٨٥ هـ)

٥٩ـ السيّد عبدالهادي الشيرازي (١٣٠٥ هـ ـ ١٣٨٢ هـ)

٦٠ـ الشيخ عبدالهادي شليلة البغدادي (١٢٧٠ ـ ١٣٣١ هـ)

٦١ـ السيّد علي النجف آبادي الاصفهاني (١٢٨٧ هـ ـ ١٣٦٢ هـ)

٦٢ـ الشيخ علي الزاهد القمي (١٢٨٣ هـ ـ ١٣٧١ هـ)

٦٣ـ الشيخ محمد علي الحائري القمي (١٢٩٩ هـ ـ ١٣٥٨ هـ)

٦٤ـ الشيخ محمّد علي الشاه آبادي (١٢٩٢ ـ ١٣٦٩ هـ)

٦٥ـ السيد محمد علي هبة الدين الشهرستاني (١٣٠١ ـ ١٣٨٦ هـ)

٦٦ـ الشيخ علي الإيرواني النجفي (١٣٠١ هـ ـ ١٣٥٤ هـ)

٦٧ـ السيّد علي الدرچهاى الاصفهاني (١٣٥٦ هـ)

٦٨ـ السيّد علي النوري النجفي (١٣٠٠ هـ ـ ١٣٦٨ هـ)

٦٩ـ السيد علي القاضي التبريزي (١٢٨٥ ـ ١٣٦٦ هـ)

٧٠ـ السيّد علي البهبهاني (١٣٠٣ هـ ـ ١٣٩٥ هـ)

٧١ـ السيد علي آقا بن المجدد الشيرازي (١٢٨٧ هـ ـ ١٣٩٥ هـ)

٧٢ـ الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩ هـ ـ ١٣٦٥ هـ)

٧٣ـ الشيخ علي رفيش (١٢٦٠ هـ ـ ١٣٣٤ هـ)

٧٤ـ الشيخ ميرزا فتّاح الشهيدي التبريزي (١٢٩٦ هـ ـ ١٣٧٢ هـ)

٧٥ـ السيد محمّد كاظم العصّار الطهراني[1] (١٣٠٥ ـ ١٣٩٤ هـ)

٧٦ـ الشيخ مشكور الحولاوي (١٢٨٥ هـ ـ ١٣٥٣ هـ)

٧٧ـ السيد محسن أمين العاملي (١٢٨٤ هـ ـ ١٣٧١ هـ)

٧٨ـ السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ ـ ١٣٩٠ هـ)

٧٩ـ الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي (١٢٩٦ هـ ـ ١٣٨٢ هـ)

٨٠ـ الشيخ محمد ابن المترجم له (١٢٩٤ ـ ١٣٥٨ هـ)

---

(١) السيّد حسن الأمين لم يتعرّض لتلمذته عند الآخوند بل ذكر أنّه ورد النجف سنة ١٣٣٠ هـ بعد وفاة الآخوند قدس سره، أنظر مستدركات الأعيان: ٢١٣/٧.

٨١ـ السيد محمد النجف آبادي الاصفهاني (١٢٩٤ هـ ـ ١٣٥٨ هـ)
٨٢ـ الشيخ محمد حرز الدين النجفي (١٢٧٣ هـ ـ ١٣٦٥ هـ)
٨٣ـ السيد محمد الخامنه‌اي التبريزي (١٣٥٢ هـ)
٨٤ـ السيد محمود المرعشي التبريزي (١٢٦٠ هـ ـ ١٣٣٨ هـ)
٨٥ـ الشيخ محمود ذهب الظالمي النجفي (م ١٣٢٤ هـ)
٨٦ـ السيد محمود الحسيني الشاهرودي (١٣٠١ هـ ـ ١٣٩٤ هـ)
٨٧ـ الشيخ مرتضى الچهرقاني التبريزي (م ١٣٨١ هـ)
٨٨ـ الشيخ مرتضى بن محمد حسن الآشتياني (١٢٨١ هـ ـ ١٣٦٥ هـ)
٨٩ـ الشيخ مرتضى الطالقاني (١٢٧٤ هـ ـ ١٣٦٣ هـ)
٩٠ـ السيد مهدي بن صالح الحكيم (م ١٣١٢ هـ)
٩١ـ الشيخ مهدي الخالصي (١٢٧٦ هـ ـ ١٣٤٣ هـ)
٩٢ـ السيد مهدي بن مرتضى الدرچه‌اى (١٢٨٠ هـ ـ ١٣٦٤ هـ)
٩٣ـ السيد مهدي اسماعيل الصدر (١٢٩٦ هـ ـ ١٣٥٨ هـ)
٩٤ـ الشيخ ميرزا مهدي الآشتياني (١٣٠٦ هـ ـ ١٣٧٢ هـ)
٩٥ـ السيد محي الدين الاردبيلي (١٢٨٠ هـ ـ ١٣٥٥ هـ)
٩٦ـ الشيخ موسى الخوانساري (١٢٩٣ هـ ـ ١٣٦٣ هـ)
٩٧ـ الشيخ نصر الله الحويزي الكرمي (١٢٩١ هـ ـ ١٣٤٦ هـ)
٩٨ـ السيد ناصر بن هاشم الأحسائي (١٢٩١ هـ ـ ١٣٥٨ هـ)
٩٩ـ السيد نجيب فضل الله العاملي (١٢٨١ هـ ـ ١٣٣٥ هـ)
١٠٠ـ الشيخ آقا نور الله الاصفهاني (١٣٤٨ هـ)
١٠١ـ السيد هادي البجستاني الخراساني الحائري(١٢٩٧هـ ـ ١٣٦٨ هـ)
١٠٢ـ الشيخ هادي عباس كاشف الغطاء (١٢٨٩ هـ ـ ١٣٦١ هـ)

١٠٣ـ الشيخ ملا هاشم الخراساني (١٢٨٤ ـ ١٣٥٢ هـ)

١٠٤ـ الشيخ يوسف بن محسن الأردبيلي (١٢٧١ هـ ـ ١٣٣٩ هـ)

١٠٥ـ السيد يونس الأردبيلي (١٢٩٦ ه ـ ١٣٧٨ هـ)

مؤلّفاته قدّس سرّه:

١ـ إبانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار بعد الأخذ بالخيار.

٢ـ كتاب الإجارة لم يتم.

ولعلّه من جملة التقريرات التي كتبها عنه ولده الشيخ محمد قُدِّسَ سِرُّهُ كما تشهد عليه المخطوطة الموجودة منه في مكتبة الجامعة بطهران المرقمة برقم ١١٥١/٢ حيث ذكر فيها ان المؤلف هو الشيخ محمد ابن المترجم له.

٣ـ تحريرات في الأصول

وهو عبارة عن تقريراته الأصولية التي كتبها من درس أستاذه الأكبر الشيخ مرتضى الأنصاري تبدأ من المقصد الثاني في النهي إلى نهاية بحث المجمل والمبيّن.

توجد بخطه في مكتبة المجلس برقم ١٤١٨٧ وتقع في ١٣٧ ورقة.

٤ـ تقريرات

في الطهارة إلى آخر الدماء، الخمس والوقف والطلاق والرهن والقضاء، بقلم تلميذه السيد حسن باقر الموسوي القزويني[1].

٥ـ تقريرات

في الطهارة، الخمس، الزكاة، الرضاع، الطلاق، الوقف، القضاء،

---

(١) أنظر الذريعة: ٤١٤/٤.

ومنجزات المريض، بقلم تلميذه الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني[١].

٦ـ تقريرات

في الدماء الثلاثة، الخمس، الرهن، الطلاق، اللقطة، ورسالة في قاعدة لاضرر والرسالة الرضاعيّة، بقلم تلميذه السيد محمد صادق باقر الحجة الطباطبائي الحائري[٢].

٧ـ تقريرات الصلاة

بقلم تلميذه الميرزا محمد حسين القفقازي اللنكراني[٣].

٨ـ التقريرات

بقلم الشيخ علي الگنابادي[٤].

٩ـ تقريرات في الفقه

بقلم تلميذه الشيخ عبدالمحمد بن حسن زاير ادهام النجفي[٥].

١٠ـ تقريرات في قاعدة لاضرر والإجتهاد والتقليد، بقلم تلميذه السيد اسماعيل الخلخاني[٦].

١١ـ التقريرات في القضاء والشهادات

قرّره ولده الشيخ محمد من دروس والده ونسخ الكتاب شائعة رغم

---

(١) أنظر الذريعة: ٣٧٧/٤.

(٢) أنظر الذريعة: ٣٧٧/٤.

(٣) أنظر الذريعة: ٦٥/١٥.

(٤) أنظر الذريعة: ٣٨٠/٤.

(٥) أنظر الذريعة: ٢٢٩/٢٦.

(٦) أنظر فهرس مخطوطات مكتبة المجلس برقم (١٤٥١٥).

أنها لاتزال مخطوطة.

١٢ـ تكملة التبصرة

وقد طبع أخيراً بتحقيق السيد صالح المدرسي.

١٣ـ حاشية على الأسفار، الظاهر أنها مفقودة.

١٤ـ حاشية فرائد الأصول القديمة

١٥ـ حاشية فرائد الأصول الجديدة والتي طبعت أخيراً بإسم درر الفوائد بهمة السيد مهدي شمس الدين.

١٦ـ حاشية المكاسب، مطبوعة بهمة السيد مهدي شمس الدين.

١٧ـ الرسائل الفقهيّة

ويشتمل على كتاب الوقف والرضاع والدماء والفراق والعدالة والرهن، وقد طبعت أخيراً محققة في مجلد واحد بتحقيق السيد صالح المدرسي.

١٨ـ رسالة في المشتق

أهداها الآخوند للسيد علي آقا الشيرازي نجل أستاذه الميرزا الشيرازي الكبير، توجد نسخة منها في مكتبة المجلس برقم ١١٩٦/٣ تاريخها: ١٣٠٥ هـ.

١٩ـ الفوائد الأصولية وتتضمن ١٦ فائدة، وقد طبعت بهمّة السيد مهدي شمس الدين بإسم: فوائد الأصول.

٢٠ـ كفاية الأصول

مرّ شطر من الكلام فيها وتأتي تتمّته قريباً إن شاء الله تعالى.

٢١ـ كفاية الفقه؟!

بقلم تلميذه السيد محمد كاظم الكوه كمري الطباطبائي[1].

٢٢ـ اللّمعات النّيرة في شرح تكملة التبصرة

وقد طبعت أخيراً محققة في مجلد واحد بتحقيق السيد صالح المدرسي دام توفيقه.

٢٣ـ وله حواشي كثيرة طبعت على الرسائل العمليّة لعمل المقلّدين مرّت الإشارة إليها ولانعيد حذراً من التكرار.

---

(١) أنظر الذريعة: ٩٥/١٨.

تراجم ثمانية من أعلام
«حديقة الفحول»

أوردنا ترجمة السيّد الفشاركي ها هنا ـ مع أنّه لم يكن في عداد هذه الطبقة بل كان من طبقة الآخوند قدس سره وتوفي قبل ولادة الكفاية بسنين ـ إحياءاً لذكره الشريف أوّلاً، ولأن أكابر تلامذته بل وغيرهم أوردوا نماذج من آراءه في حواشي الكفاية ثانياً وتعرّضوا لمناقشتها أحياناً فأردنا أن يطلّ الأفاضل من خلال هذه الترجمة العابرة على جانب من تاريخ هذه الشخصيّة الفذّة.

[السيّد] الفشاركي[1] [الأصفهاني]

(١٢٥٣ ـ ١٣١٦ هـ)

«محمد بن القاسم بن شريف بن أشرف الطباطبائي الحسني، الفشاركي الأصفهاني، النجفي.

كان من أجلاء علماء الإمامية، وأكابر أساتذة الفقه والأُصول.

ولد في فشارك (من قرى قهپاية بأصفهان) سنة ثلاث وخمسين

---

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

تكملة نجوم السماء: ٤٠٠/١، الفوائد الرضوية: ٥٩٤، أعيان الشيعة: ٣٩/١، ريحانة الأدب: ٣٤١/٤، الذريعة: ١١٥/٢ برقم ٤٦٣، ٢٥٠/٧ برقم ١٢٠٩، ٤٤/١٢ برقم ٢٧٢، وغير ذلك، مكارم الآثار: ١٤٣٥/٤ برقم ٨٢١، معجم المؤلفين: ١٢٧/١١، معجم رجال الفكر والأدب: ٩٣٨/٢.

ومائتين وألف.

وقدم كربلاء (الحائر)، وشرع في دراسة المقدمات، وحضر على الفقيهين: السيد علي نقي بن حسين بن محمد المجاهد الطباطبائي الحائري، وحسين بن محمد إسماعيل الأردكاني الحائري الشهير بالفاضل الأردكاني.

وانتقل إلى النجف الأشرف في حدود سنة (١٢٨٦ هـ)، فحضر على مرجع عصره المجدّد السيد محمد حسن الشيرازي مدّة إقامته فيها، ثم لازم حلقة درسه في سامراء بعد انتقال أُستاذه إليها في سنة (١٢٩١ هـ)، وصار من خواص تلامذته، ومن أهل مشورته.

وبرع في الفقه والأُصول، وتصدى لتدريسهما بسامراء في حياة أُستاذه المذكور.

ورجع إلى النجف بعد وفاة السيد المجدّد (سنة ١٣١٢ هـ)، وواصل التدريس فيها.

واشتهر ذكره، وطار صيته، وعكف عليه رواد العلم لتبحّره في الفقه والأصول، ولمقدرته الفائقة في الغوص على المطالب الغامضة، والدقائق الخفية[1].

---

(١) يقول الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«خرجت مع الشيخ الميرزا النائيني والشيخ أبي المجد الأصفهاني وكنّا زملاء الى بيت أستاذنا السيد الفشاركي واستفسرنا منه عن سبب عدم طبع رسالته العمليّة، وكان واقفاً بباب داره، فقال: أنا والله مجتهد ووالله لا أفتي وقرأ هذه الآية الشريفة: «**تلك الدّار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين**» [القصص: ٨٣].

وفعلاً لم يتصدّ للمرجعية إلى أن توفّي رضوان الله تعالى عليه في سنة ١٣١٦ هـ. نقلاً عن كتاب آثار الحجّة: ٥٨/١.

حضر عليه جمع، أبرزهم: الميرزا محمد حسين بن عبدالرحيم النائيني النجفي، ومحمد حسن بن محمد صالح كبّة البغدادي، وأبو الفضل بن أبو القاسم الطهراني الكلانتري، ومحمد حسين الأصفهاني الكمپاني (المتوفّى ١٣٦١ هـ)، وعبدالكريم بن محمد جعفر اليزدي الحائري ثم القمي مؤسس الحوزة العلمية فيها (المتوفّى ١٣٥٥ هـ)، وأبو المجد محمد رضا بن محمد حسين الأصفهاني النجفي (المتوفى ١٣٦٢ هـ)، وغيرهم.

وألّف عدّة رسائل، منها: الخلل في الصلاة، الدماء الثلاثة، الزكاة، الخيارات، الإجارة، الأغسال، وأصالة البراءة[١].

توفّي في النجف سنة ست عشرة وثلاثمائة وألف»[٢]

---

(١) جمع حفيد التمرجم السيد هادي بن عباس بن محمد بن القاسم رسائل جدّه في كتاب سمّاه «الفروع المحمدية».

أقول: وقد طبعت أخيراً: باسم «الرسائل الفشاركيّة» من قبل مؤسّسة النشر الإسلامي «الموسوي».

(٢) أنظر موسوعة طبقات الفقهاء: ١٤/الجزء الأول: ٥٦٢.

الشيخ عبدالكريم الحائري[1]

١٢٧٦ ـ ١٣٥٥

«هو الشيخ عبدالكريم بن المولى محمد جعفر المهرجردي اليزدي الحائري القمي فقيه جليل وعالم كبير وزعيم ديني شريف.

ولد في مهرجرد من قرى يزد في سنة (١٢٧٦ هـ). وكان أبوه من الصلحاء ورجال القرية المعروفين فوجّه ولده الى التعليم، وما أن تعلّم القراءة والكتابة وأتقن مبادئ العلوم حتى بعثه الى يزد، وكان فيها عدد من العلماء المدرسين، فقرأ العلوم العربية وسطوح الفقه والأصول على السيد يحيى الكبير وغيره.

ثم هاجر للتكميل الى العتبات المقدسة في العراق وجاور سامراء فاكمل السطوح على الشيخ فضل الله النوري والميرزا ابراهيم المحلاّتي الشيرازي وحضر على السيد المجدد الشيرازي، والسيد محمد الفشاركي الاصفهاني، والميرزا محمد تقي الشيرازي، وغيرهم، فقد لازم حلقات دروسهم سنين طوالاً.

وبعد وفاة المجدد هاجر السيد الفشاركي الى النجف الأشرف فصحبه المترجم له وظل ملازماً لدروسه الى أن توفّي في سنة (١٣١٦ هـ)

---

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

الأعلام: ٥٦/٤، آثار الحجة: ١٥/١، أحسن الوديعة: ١١٨/٢، أعيان الشيعة: ٤٢/٨، الذريعة: ١٤٩/٦ و١١٨/٨ و٥٧/١٥، ريحانة الأدب: ٦٦/١، گنجينه دانشمندان: ١٢٥/١، شخصيت أنصارى: ٣٧١، معجم المؤلفين ٢٣٠/٥، معجم رجال الفكر والأدب: ١٣٦٥/٣، مكارم الآثار: ٢١١٨/٦، هديّة الرازي: ١١٨.

فلازم درس الشيخ محمد كاظم الخراساني وكان من أجلاء تلاميذه وبارزي حوزة درسه.

وهبط كربلاء قبل وفاة الخراساني فالتف حوله عدد من الطلاب فاشتغل بالتدريس والافادة، وكان الميرزا محمد تقي الشيرازي يبجّله ويشير اليه ويعترف بفضله ومكانته حتى أنه أرجع احتياطاته اليه، فلفت ذلك اليه الأنظار وأحله مكانة سامية في النفوس.

وفي أوائل سنة (١٣٣٣هـ) سافر الى ايران لزيارة مشهد الامام الرضا عليه السلام في خراسان وتلقى دعوة من بعض وجوه أراك للاقامة عندهم فهبط سلطان آباد مركز عراق العجم، وكان هناك بعض أهل العلم فعني بتدريسهم وتنمية مواهبهم وكان أن ازداد عددهم وبلغ نحو ثلاثمائة طالب علم وأقبل الطلاب عليه وأصبحت المدينة مركز ثقافة وعلم على بساطتها.

ولما انتقل الى رحمة الله مراجع الشيعة في التقليد في تلك الآونة كالسيد محمد كاظم اليزدي في سنة (١٣٣٧هـ) والشيخ الميرزا محمد تقي الشيرازي في سنة (١٣٣٨هـ) وشيخ الشريعة الاصفهاني في (١٣٣٩هـ) اتّجه اليه عدد من المقلدين وحاز ثقة العامة فضلاً عن الخاصة، لما أسلفناه من تأييد الميرزا الشيرازي له.

وفي رجب سنة (١٣٤٠هـ) هبط مدينة قم المشرفة (دار الايمان) ومثوى فاطمة بنت الامام موسى الكاظم واخت الامام الرضا عليهما السلام، بدعوة من بعض رجال العلم فيها رغبة في إحياء أمرها الغابر وإعادة مجدها الداثر فنظم من كان فيها من طلاب العلم تنظيماً عالياً، وأعلن عن عزمه على جعلها مركزاً علمياً يكون له شأنه في خدمة الاسلام وإشادة دعائمه، وأخذت الحقوق الشرعية والهبات تتوالى عليه من البلدان الايرانية، فَوَسَّع

العطاء على الطلاب والعلماء، وبذل عليهم بسخاء، وسَنَّ نظاماً للدراسة وقرّر ترتيباً مقبولاً للاشراف على تعليم الطلاب وإجراء الإمتحان السنوي.

وأكثر من الترغيبات بغية جلب الناس وإدخال من يرغب في هذه الحضيرة الروحية، **والناس يومئذ ذوو عقيدة راسخة وايمان ثابت، واهتمام بشأن الدين ورجاله واحترام لحملته وطلابه.**

فتقاطروا اليه من كل حدب وصوب، وغصت المدارس بأهليها وزاد عدد الطلاب والعلماء في أوائل هجرته اليها على الألف، وقام بأعباء إعاشتهم وتنظيم أمورهم بهدوء وحكمة، وقد أبدى كياسة وكفاءة، ودلّل على عقليّة جبّارة؛ ونفس كبيرة وصدر رحب.

ولم يكن ليكنز الأموال الطائلة من الحقوق الشرعية عنده أو تحت يده، بل ائتمن بعض أصحاب المتاجر من الصلحاء فكانت تحوّل إليه وتجتمع عنده، ويصدر المترجم له أمره بتوزيعها من قبله على مستحقيها وسائر المشاريع المخصّصة لها، وقد آزرته الحكومة يومئذ فقصده السلطان أحمد شاه آخر ملوك القاجاريين إلى قم مع حاشيته للتعرّف عليه وتهنئته في نجاحه في مسعاه حول تأسيس الحوزة العلمية.

سمت مكانة الحائري في نفوس الشعب الايراني المسلم وغيره، وغطّت شهرته علماء إيران على الاطلاق، وصارت له حوزة علمية يعتد بها، وكيان تعقد عليه الآمال وصار كعبة الوفّاد، وصارت قم شرعة الوارد ونجعة الرائد، وثنيت له وسادة الزعامة وألقيت إليه مقاليد الأمور، وأناط به أهل الحل والعقد ثقتهم وأجمعوا على تقديمه وتعظيمه.

وقد اتفقت بعض الوقائع والحوادث في أوائل هجرته إلى قم ساعدت على دعم شخصيته وبناء كيانه وإبرازه الى الوجود كزعيم روحي

له وزنه ومقامه.

منها: ورود زعماء الدين ومراجع التقليد في النجف الأشرف يوم ذاك عليه وبقاؤهم عنده في قم؛ وذلك أن الحجّة المرحوم الشيخ مهدي الخالصي عندما نفته الحكومة العراقية في (١٢) ذي القعدة سنة (١٣٤١هـ) توجه الى ايران بدعوة منها، كما توجّه اليها الحجج السيد أبو الحسن الاصفهاني، والميرزا محمد حسين النائيني، والسيّد علي الشهرستاني، والسيد عبدالحسين الحجة وغيرهم من العلماء الذين وقفوا موقفه واحتجّوا على تبعيده، فنفي البعض منهم أيضاً، واحتج الآخرون على نفيه فخرجوا مغضبين.

وقد زار الخالصي قم وتوجه الى خراسان فسكنها إلى وفاته، وتفرّق الآخرون في البلاد.

أمّا الاصفهاني والنائيني والشهرستاني فقد هبطوا قم وحلّوا ضيوفاً على الحائري وكان الأوّلان يومئذ أكبر علماء النجف وأشهر مراجعها، وقد رحّب بهما الحائريّ كلّ الترحيب، وأنزلهما منزل العزّة والكرامة، كما عني بهما الشعب الإيراني وعلى رأسه حكومته، وعلى رأسها ملكها السلطان أحمد شاه القاجاري، فاستقبلا من الحدود من قبل مختلف طبقات الشعب، وفي طليعتها العلماء والمسؤلون، وأمر الحائري رجال العلم باستقبالهم على مسافة من قم، وجاء أحمد شاه الى قم لزيارتهما وتقبيل يديهما[1]، وكذلك رجال دولته، وهنا صارت دار الحائري مهبط الأمراء وعليّة القوم

---

(١) قال آية الله العظمى الشيخ الأراكي ـ وهو من أجلّة تلامذة المترجم ـ:
«إنّما جاء أحمد شاه إلى قم قبل مجيئهما وأمّا عند مجيئهما فقد جاء من قبله رضاخان وكان حينذاك رئيساً للوزراء» أنظر مقدّمة درر الفوائد للحائري: ٢٣.

والأشراف والأعيان.

وفي الحقيقة كانت لهذه الزيارة فائدتها الكبيرة للحائري، فهو وان كان عالماً شهيراً إلا أن نزول هذين الزعيمين عنده ولمّا يمض على هبوطه قم أكثر من عام، أثّر في نشر اسمه في مختلف البلاد الايرانية والأوساط العالية الرسمية والشعبية.

وبهذا دخل بيته من لم يكن يتفق له دخوله من قبل، وتعرّف على أناس من ذوي النفوذ كان تعرّفه عليهم ووصولهم إليه يتطلّب الوقت والجهد اللذين هو في حاجة إلى بذلهما على مشروعه الجبّار والجامعة التي بدأ يشيّد أساسها، وهذا ما ركّز مقامه ودعم زعامته، أضف الى ذلك أن الضيفين الكبيرين ـ وهما أفضل مدرّسي النجف ـ قد تولّيا التدريس بدعوة منه خلال مكثهما في قم، وذلك ثمانية أشهر، ففسحا له المجال للعمل والانشاء، وكفياه مؤنة مهمّة كانت تستأثر بالكثير من وقته وتفكيره.

وقد برهن الحائري على بطولة ورجولة، وشجاعة وصبر وجَلَد وثبات وعزيمة جبّارة، فقد لاقى في طريق العمل من الصعاب والمتاعب ما يكفي لتراجع أكبر الرجال قلباً وأقواهم شكيمة وأوسعهم صدراً، حيث كان لانتهاء حكم القاجاريين وتولّي البهلوي تأثير بارز في تقليص جهوده، والحدّ من نشاطه إذ رافقت ذلك أحداث ووقائع جسام، **وكانت سيرة البهلوي واضحة في عزمه الأكيد وتصميمه على القضاء على الدين، ومحو كلّ أثر لرجاله وشعائره ورسومه، فقد سجن العلماء الكبار، ونفى عدداً منهم، ودسَّ السمّ لآخرين، وفعل الأفاعيل من هذا القبيل.**

وفي هذه الظروف كان الحائري يعمل على توسيع دائرة الحوزة العلمية في قم ونشر الدعوة، ودعم هيكل الدين، وإشادة مجد الاسلام

بإعمال أحكامه وتطبيق نظامه.

في ذلك الوقت، وفي تلك الظروف السود قاوم هذا العالم المخلص ديكتاتورية الملك وإباحيّته، ووقف في وجهه مجنّداً كلّ إمكانيّاته وقابليّاته وموطّناً نفسه للعظائم، ومضحّياً في سبيل دعوته بكلّ ما يملك، ولم تفتّ في عضده، أو توهن من عزيمته، أو تسرب اليأس والقنوط إلى نفسه كلُّ تلك المحاولات اللئيمة، والمساعي الخبيثة التي بذلها سماسرة السوء وزبانية الشر، وأعداء الدين والخير والفضيلة.

وهكذا بقي يقاوم كلّ ما يعترض طريقه من عقبات وعراقيل، حتى كلل سعيه بالنجاح وانتصر، وباء خصومه بالصفقة الخاسرة، وعادوا يجرون أذيال الفشل ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾[1].

وقد كان في قم على عهد الحائري من العلماء الكبار عدد غير قليل، منهم: الميرزا جواد الملكي، والشيخ نور الله الاصفهاني، والشيخ أبو القاسم الكبير، والشيخ محمد تقي البافقي، والميرزا صادق التبريزي والشيخ محمد علي الحائري، والشيخ مهدي القمي، والميرزا محمد الفيض، والشيخ محمد تقي الاشراقي، والميرزا محمد الكبير، والسيد فخر الدين القمي، والشيخ أبو القاسم الصغير، والسيد حسين الكوجه حرمي، والسيد محمد باقر القزويني، وعشرات غيرهم.

وهؤلاء وإن اختلفت أزمان سكنى بعضهم في قم الا أنهم ممن أسهم بقسط كبير في التدريس، وفي مساندة المترجم له ومشايعته في الرأي.

ومعظم من ذكرناه منهم قد تعرّض لصنوف الارهاب والتعذيب من

---

(١) فصّلت: ١٦.

لدن الملك وحاشيته وحكومته الجائرة. كل ذلك من أجل هدم ما بناه المترجم وإضعافه.

وكان يستعمل منتهى الكياسة والحزم، فلايحرّك ساكناً ولا يعلن سخطاً، لأنه كان واثقاً بأنه هو المقصود وأن تلك التحرّشات تستهدف شخصه، فقد كانوا يستفزّونه بين الآونة والأخرى رجاء أن ينبس ببنت شفة ليمكّنهم من نفسه، لكنه كان يقظاً لذلك وغير غافل عنه.

وكانت هناك حوزات علمية صغيرة في خراسان وطهران، وتبريز واصفهان، وغيرها من بلاد ايران، تمكّن الحاكمون من تفريق شملها والقضاء عليها، وبقي همّهم منصرفاً للقضاء على حوزة قم، إلاّ أن حنكة الحائري وإخوانه، وصبرهم على المكاره وتحمّلهم للصّعاب قد حال دون ذلك.

وهكذا نمت البذرة الصالحة في تلك التربة الطيبة (وما كان لله ينمو) واتسعت الحوزة العلمية اتساعاً غير منتظر، وما مضت السنوات والأعوام، إلا وازدهرت الحياة الدينية والثقافية، وتعدّدت الهيئات العلمية، وإذا بالكيان الذي شادته البطولات الخارقة والهمم العالية ضخماً جبّاراً يضاهي الثريّا رفعة وشموخاً، وتكاد جامعة قم اليوم[1] تأتي بالدرجة الثانية بعد النجف الأشرف التي هي عاصمة العلم الكبرى عند الشيعة في العالم.

وكان الحائري من أشدّ المسلمين غيرة على نواميس الشرع الشريف، وقد تفانى في خدمة الدين منذ نعومة أظفاره، وبذل نفسه ونفيسه في سبيل ذلك، ولاقى من المتاعب والأذى ما ألمحنا الى بعضه، **ولم يكن**

---

(١) أيّام زعامة السيّد البروجردي قدس سره، وأمّا اليوم فهي عاصمة العلم الكبرى.

فيه جبن ولا تخاذل، لا سيما وقد كان يرى بأم عينيه ما يجري على مقربة منه، ويسمع أصوات الاستنكار مرتفعة من كل جانب، **بل كان يعرف حقّ المعرفة باطن أحوال المجتمع** ويرى بنظره الثاقب ما هو مصداق قول سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام: «**الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درّت معايشهم فاذا مُحصّوا بالبلاء قَلَّ الديّانون**».

كما كان يعرف حقيقة أمر السلطة التي قفزت من قزوين الى دست الحكم في طهران بغتة وفي لحظات، **لقد كان يعلم جيّداً أن السلطة كانت تستمدّ قوّتها من الأجانب الذين لا هَمَّ لهم إلا القضاء على الدين الاسلامي، ومحو تعاليمه، وقَبْر دستوره المقدّس (القرآن)**، فهم يطالبون بثاراتهم والخسائر التي منوا بها في الحروب الصليبية التي شنّوها.

وقد ظهر للعالم صدق ذلك بعد عشرين سنة، عندما نحّي البهلوي عن الحكم وأُبعد عن بلاده بلحظة في ٢٠ شهريور سنة ١٣٢١ شمسية ـ وسنة ١٣٦١ هـ كما حكم وملك عيناً.

لقد كان الحائري يعرف خفايا الأمور وأسرارها الدقيقة وأنّ المخطّط الذي يرسمه أسياد ذلك الطاغية مطبّق لا محالة، وكان يرى نفسه واحداً من المراجع الذين لم يتوقّف المأجور عن سجن بعضهم وسمّ الآخر، وخنقهم في المنافي والحبوس.

ولو قام بالثورة في وجهه لما اختلف مصيره عن زملائه، ولصار إلى ما صاروا اليه، ولم تُجْدِه الاستنكارات وصرخات الشعب كما لم تُجْدِ من سَبَقَه.

ولذلك رأى أن صبره وسكوته أفضل ما داموا قد تركوه الى حال سبيله، وأنفع وأبقى للعمل الذي وقف نفسه له، وللكيان العلمي الذي بدأ

يرسخ ويقرب من الكمال، وكان عمله عين الصواب.

وقد كان الحائري من الناحية العلمية أحد أفذاذ عصره، وفطاحل العلم، وأساطين الدين، ومن كبار الفقهاء وأجلائهم، له في العلوم الاسلامية قدم راسخة وباع طويل، وقد شهدته معاهد العلم في النجف وكربلاء، واعترف بمكانته وتضلّعه كبراء المدرّسين وفحول المجتهدين، وقد أشرنا الى رأي الميرزا الشيرازي فيه واناطة ثقته به.

وقد سمعت على عهد شيخنا الشيرازي انه طلب الي المترجم له أن يعود الى النجف بعد وفاة السيد اليزدي في (١٣٣٧هـ) ليـنصّ عليه ويحمّله أعباء المرجعية، لولا أن حال دون ذلك انتقال الشيرازي الى رحمة الله في سنة (١٣٣٨هـ).

إلا أن الحائري بالرغم من جلالة قدره وتحقيقه ومقامه الرفيع كان بعيداً عن الادعاء وترشيح النفس، وظلَّ حتى بعد أن صار من أكبر مراجع التقليد شديد الاحتياط في الفتاوى كثير التحفّظ والتروّي.

وكان له إلى أواخر أيامه درسان أحدهما في الفقه وكان يلقيه صباحاً في (قبّة العلماء) مسجد عند الرأس الشريف حيث قبره، والآخر في الأصول ويلقيه عصراً في (المدرسة الفيضية).

وكان كثير البرّ بالطلاب والعلماء، شديد العطف عليهم والعناية بهم، يرعى الصغير والكبير، وبالرغم من تعيينه لموزّعي الرواتب وتوكيله للثقات من تلامذته وأصحابه بالقيام باللوازم والاستفسار عن النواقص، **كان يتولى بعض الأمور بشخصه ويباشرها بنفسه،** وكان أعدّ لهم كل شيء قد يحتاجون اليه حتى أنه بنى مستشفى خاصاً برجال الدين والطلاب ليشعرهم بالكيان المستقل والكرامة الموفورة التي كانوا يتمتعون بها.

وفي الوقت الذي كانت فيه الشخصيات السياسية والتجارية والأمراء والقواد يتهافتون على بيته للثم أنامله وعرض أنفسهم لخدمته، **كان يدور على غرف طلاب العلم بمفرده للاطلاع على أحوالهم** وأساليب معيشتهم، والوقوف على مدى عنايتهم بالدرس والمطالعة[1]، وكان يحثّ الكسالى ويشوّقهم، ويمدح النُشَّاط، ويمنح المتفوّقين في الامتحان جوائز قيمّة، وكان يوصي الكل بالاخلاص في العمل والالتزام بتقوى الله تعالى، **ولم يسمع عنه** ـ رغم كثرة من كان يعيل به من الطلاب ـ **أنه ردّ طالباً أو كسر خاطراً، أو أخجل انساناً**، ولذلك كان الكل ينظرون اليه نظرتهم الى الأب الرؤوف.

وهكذا ظلّ كالطّود الأشم يدير ذلك الكيان ويدرأ عنه المخاطر، ويردّ عنه غائلة العدو، رغم الكوارث والهنابث التي كانت تنزل بالشعب الايراني المسلم على يد حاكمه الجبّار يوماً بعد يوم، ولا سيّما رجال العلم والصلاح.

فكان يرى كبار العلماء من زملائه يعانون آلام النفي والسجن، ويعاملون بمنتهى القسوة، ويدسّ لهم السم في المنافي ويموتون خنقاً في السجون.

ويرى السفور وقد فرض على المحجّبات وذوات العفّة والنجابة

---

(١) يقال: انه دخل على بعض الأساتذة وهو يمتحن بعض المبتدئين، وكان من أسئلته أن قال له: كم الكليات الخمس؟ فأجابه: أربعة، فسأله ما هي؟ فقال: إسم وفعل وحرف ونسيت الرابعة.

فبادر الشيخ الحائري قائلاً: أحسنت، أحسنت، يبدو أنّ في ذهنه كلّيات من الدرس، وبذلك شجّعه على مواصلة الدرس. (أنظر آثار الحجة: ٥٦/١).

فرضاً، وطلاب الدين يساقون الى الخدمة العسكرية زرافات ووحداناً، والخمور تباع علناً حتى في المدن المقدّسة كخراسان وقم وبالقرب من المراقد الطاهرة، **وعزاء سيد الشهداء، وزيارة قبور آل محمد بالعراق وغيره محظورة يعاقب عليها**، وهكذا هتكت الأعراض وديست الحرمات.

وأخيراً واقعة خراسان التي قتل فيها الألوف من العلماء والسادة والأشراف والزوار الغرباء في (مسجدگوهرشاد) الملاصق لحرم الرضا عليه السلام حين دعوا للاجتماع بخديعة ووجّهت المدافع عليهم فدفنتهم تحت الأنقاض ظلماً وعدواناً...

لقد كان يرى ذلك كله بعينه وقلبه يقطر دماً؛ لأنه لايستطيع دفع الضر، وكان الوحيد بين العلماء حيث لم يتعرضوا له شخصياً، وكانوا يبدون له الاحترام ظاهراً ويجاملونه، وكان يحافظ على هذه الشكليّات ليدفع بها الشرَّ عن الباقين في بعض الحالات، وصار يرغب للعزلة وينزوي عن الناس؛ لأنه يرى ما يحلّ بهم ولا يقدر على مساعدتهم، وهكذا...

الى أن مرض وتغلّبت عليه العوارض وتوفّي في ليلة السبت (١٧) ذي القعدة سنة (١٣٥٥ هـ) فثلم الاسلام بموته، وخسر المسلمون به زعيماً كبيراً، وركناً ركيناً، وداخل النفوس من الخوف والهلع ما لا مزيد عليه؛ إذ كانوا يعتصمون به ويستظلون بظله، وقد جرى له تشييع عظيم قلّ نظيره ودفن في رواق حرم فاطمة عليها السلام بقم، حيث مقبرته المعروفة اليوم، ورثته الشعراء وأبّنه العلماء، وأرّخ وفاته الحجة السيد صدر الدين الصدر بقوله:

عَبْـدُالكَريم آيَـة الله قَـضَى ... وانحَـلَّ مِـنْ سِـلْك العُلـومُ عَقْـدُه

أجْـدَبَ رَبْـعُ العِلْـمِ بَعْـدَ خَـصْبه ... وَهَـدَّ أرْكَـانَ المَعَـالي فَقْـدُه

كَـانَ لأهْـلِ الْعِلْـمِ خَيْـرَ وَالِـدِ وَبَعْـدَه أمْـسَتْ يَتَـامَى وُلْـدُه
كَوْكَـبُ سَـعْدِ سَـعدَ الْعِلْـمُ بِـهِ دَهْـراً وَغَـابَ الْيَـوْمِ عِنْـدَ سـعْده
فِي شَـهْرِ ذِي الْقَعْدَةِ غَالَهُ الرَّدَى بِـسَهْمِه يَالَيْـتَ شُـلَّتْ يَـدُه
فِـي حَـرَمِ الأئمَّـةِ الأطْهَـارِ فِـي شَـهْرِ الْحَـرامِ كَيْـفَ حَـلَّ صَيْدُه
دَعَاهُ مَوْلاَهُ فَقُـلْ مُـؤَرِّخاً (لَدَى الْكَرِيـمِ حَلَّ ضَيْفاً عَبْـدُه)

وقد اتجهت نيّة الحاكمين الى محاربة الهيئة العلمية منذ اللحظات الأولى لموته، فقد جرى له تشييع عظيم عمدوا الى تفرقته بالسرعة، ومنعوا من إقامة الفواتح علناً، إلاّ أنها استمرت في البيوت والزوايا شهوراً.

وخلّف الحائري على حفظ الحوزة الحجج **السيد محمد الحجة، والسيد صدر الدين الصدر، والسيد محمد تقي الخوانساري**، واخوان لهم في الجهاد عشر سنين كاملات.

حتى هبط قم الزعيم العظيم **السيد حسين البروجردي** في سنة (١٣٦٥هـ) وقام بقسطه من الخدمة على النحو الذي مرّ في ترجمته رحمهم الله جميعاً، وشكر سعيهم، وأجزل أجرهم، وخلّد ذكرهم في الغابرين.

ترك الحائري من الآثار (**كتاب الصلاة**) في الفقه، و(**التقريرات**) في أصول الفقه من بحث أستاذه الفشاركي، وقد ذكرناه في (**الذريعة**) ج٤ ص٣٧٨ وقد استخرج منه كتابه الآخر (**درر الأصول**) وهو حاو لمباحث الأصول برمّتها ما عدا الاجتهاد والتقليد، ويقال له: (**درر الفوائد**) أيضاً، وقد طبع مجلده الأول في سنة ١٣٣٧ والثاني في سنة ١٣٣٨ بنفقة السيد اسماعيل بن السيد محسن العراقي كما ذكرته في (الذريعة) ج٨ ص١١٨ وغير ذلك، وله من الأولاد الشيخ مرتضى وهو أحد علماء قم المعروفين اليوم، والشيخ مهدي وقد أرسله المرحوم البروجردي وكيلاً عنه الى واشنطن بالولايات

المتّحدة الأمريكيّة ومرشداً للمسلمين هناك»[١].

عتب جميل

وممّا يؤسف له أنّ الحوزة العلميّة والمعنيّين بأمرها غفلوا عن تراث هذا الرجل العظيم وعن الإشادة بذكراه الخالدة، وها نحن نعيش سنة ١٤٣٣ هـ في رحاب الذكرى المئويّة الأولى على مهجره إلى إيران حيث هاجر من الحائر الشريف مصوّباً تجاه سلطان آباد «أراك» سنة ١٣٣٣ هـ ولم يُعقد لتكريم هذه الشخصيّة الفذّة ولا مؤتمراً واحداً.

والأمرّ من ذلك أنه رضوان الله تعالى عليه ألّف كتابه «**درر الفوائد**» من أجل أن يكون كتاباً دراسيّاً بعد «**رسائل**» الشيخ قدس سره يوم لم يكن ذكر للـ«**كفاية**» ثم لم يعزله عن المحاور الدراسيّة حتى بعد ولادة «**الكفاية**» وظلّ يدرسه في حوزته بقم المقدّسة لجماهير من أعلام تلامذته وشجّع فضلائهم بتدريسه، وهذا يعني أنه كان يودّ استمرار ذلك، لكن سرعان ما انصهر تلامذته في الجامعة العلمية الكبرى وتركوا تدريس الكتاب الى ساعتنا هذه، مع ما في الكتاب من ميزات على «**الكفاية**» من خلوّه عن التعقيد بالإضافة الى وضوح عبارته واختصار مادّته واشتماله على آراء الشيخ في «**الرسائل**» وكلمات الآخوند في «**الحاشية**» مزيداً على ما فيه من نقلٍ لآراء السيّد الشيرازي والسيّد الفشاركي والشيخ محمد تقي الشيرازي وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم.

ولعلّ الهيئة العلميّة اليوم تقوم بجعل هذا الكتاب إلى جانب «**الكفاية**»

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ١١٥٨/١٥ ـ ١١٦٧.

لكي يختاره الدارسون ويكون الطالب في اختيار تام على دراسة «الدرر» أو «الكفاية»؛ تخليداً لتلك المآثر الشريفة وتقييماً لتلك الجهود الجبّارة التي بذلها الشيخ عبدالكريم من أجل بناء هذا الصرح المجيد. والله من وراء القصد.

الشيخ أبو المجد محمّد رضا الأصفهاني[1]

(١٢٨٧ هـ - ١٣٦٢ هـ)

هو أبو المجد الشيخ محمد رضا بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد باقر بن الشيخ محمد تقي - صاحب «هداية المسترشدين» - ابن محمد رحيم الأيوان كيفي الحائري الأصفهاني.

فقيه جليل وأصوليّ بارع وعالم كبير، فاضل محقّق وشاعر مفلّق وأديب متضلّع.

ولد في النجف الأشرف قبل ظهر يوم الجمعة عشرين شهر محرّم سنة ١٢٨٧ هـ، وبها نشأ نشأته الأولى وتعلّم القراءة والكتابة.

والدته: هي العلويّة ربابة سلطان بيگم إبنة آية الله السيّد محمد علي المجتهد الأصفهاني نجل آية الله السيّد صدر الدين محمّد العاملي، وأمّها العلويّة بنت السيّد محمد باقر الشفتي الشهير بحجة الإسلام.

---

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

طبقات أعلام الشيعة: ٧٤٧/١٤، مصفى المقال: ١٧٩، تذكرة القبور، ٣٢٨، ريحانة الأدب: ٣٥٢/٧، آثار الحجة: ١٧٧/١، :نجينه دانشمندان: ٢٤٢/١، شعراء الغري: ٤٢/٤، أعيان الشيعة: ١٦/٧، ماضي النجف وحاضرها: ٢١٤/٣، معارف الرجال: ٢٤٥/٣، معجم المولفين: ١٦٣/٤.

سافر به والده الى موطنه اصفهان وهو ابن تسع سنين فقرأ هناك النحو وكتاب «نجاة العباد» و«معالم الأصول» و«شرح اللمعة» على السيّد إبراهيم القزويني و«الرسائل» و«الفصول» وعلم العروض والحديث على أبيه وآخرين.

ثم رجع الى النجف بمعيّة والده وصحبة جدّه الشيخ محمد باقر وهو ابن خمسة عشرة سنة، وذلك في شهر ذي الحجّة من سنة ١٣٠٠ هـ وقد أتقن النحو ومبادئ العلوم، وقرأ العلوم الرياضيّة والهيئة والفلك والمعقول على الميرزا حبيب الله الطهراني الشهير بذي الفنون، كما حضر في الفقه والأصول على الشيخ محمد كاظم الخراساني وشيخ الشريعة الاصفهاني والسيّد محمد كاظم اليزدي والشيخ آغا رضا الهمداني مدّة طويلة.

ولمّا هاجر السيّد محمد الطباطبائي الفشاركي من سامراء الى النجف بعد وفاة الميرزا الشيرازي سنة ١٣١٢ هـ صحبه ولازمه وأفاد منه كثيراً، وكان يكثر الثناء عليه ويعتقد بأن استفادته منه على قصر المدّة فوق ما حصل عليه من الآخرين، ثم لم يفارقه في دروسه الخاصّة والعامّة الى أن نعب الغراب بينهما فتوفي السيّد سنة ١٣١٦ هـ.

وأخذ علم الحديث والرجال عن المحدّث النوري والسيّد مرتضى الكشميري وشيخ الشريعة.

كما تخرّج في الأدب والشعر على شاعر عصره الشهير السيّد جعفر الحلّي وساجل كبار شعراء العراق من أمثال السيّد ابراهيم الطباطبائي والسيّد محمد سعيد الحبّوبي والشيخ عبدالحسين الجواهري والشيخ جواد الشبيبي والشيخ محمد السماوي ونظرائهم من أبناء هذه الطبقة.

قال الشيخ آغا بزرك الطهراني:

«جدّ في الإشتغال في دوري الشباب والكهولة حتي أصاب من كلّ علم حظّاً، وفاق كثيراً من أقرانه في الجامعيّة والتفنّن فقد برع في المعقول والمنقول، وبرز بين الأعلام متميّزاً بالفضل، مشاراً إليه بالنبوغ والعبقريّة؛ وذلك لتوفّر المواهب والقابليّات عنده؛ حيث خصّه الله بذكاء مفرط، وحافظة عجيبة واستعداد فطري وعشق للفضل.

وقد جعلت منه هذه العوامل إنساناً فذّاً وشخصيّة علميّة رصينة تلتقي عندها الفضائل.

كان مجتهداً في الفقه محيطاً بأصوله وفروعه، متبحّراً في الأصول، متقناً لمباحثه ومسائله، متضلّعاً في الفلسفة خبيراً بالتفسير، بارعاً في الكلام والعلوم الرياضيّة، وله في كلّ ذلك آراء ناضجة ونظريّات صائبة، أضف الي ذلك نبوغه في الأدب والشعر»[١].

وله قصائد طنّانة ومنها قصيدته الرّائيّة التي كان لها دويّ في أنديّة النجف آنذاك ومطلعها:

قلبي بشرع الهوى تنصّر شوقاً الى خصره المزنّر[٢]

هجرته الى اصفهان

وأثناء الحرب العالميّة إضطرّ الى مغادرة العراق للظروف العصيبة التي كان يلقاها الناس بسبب اندلاع الحرب، فخرج بصحبة صديقه الحميم

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٧٤٨/١٤.

(٢) قالها في تهنئة الشيخ علي بن محمد رضا كاشف الغطاء بعرس ابن أخيه الشيخ كاظم بن الشيخ موسى. أنظر أعيان الشيعة: ٨/٧١.

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي الى سلطان آباد (أراك) سنة ١٣٣٣ هـ حيث بقي الحائري بها، وأمَّ أبو المجد اصبهان فوصلها في يوم الثلاثاء غرّة شهر محرّم سنة ١٣٣٤ هـ.

يقول الشيخ آغا بزرك:

«وقوبل بحفاوة وإكبار بالغين، وحصل له ما كان لسلفه الصالح من الزعامة الدينيّة، فنهض بأعباء الرياسة والهداية، وقام مقام والده في سائر الوظائف الشرعيّة من الإمامة والتدريس والإرشاد ونشر الأحكام وتمهيد قواعد العلم، وكان للطلاب عليه زحام غريب، وقد تخرّج عليه جمع من الأفاضل والأعلام وكان محبوباً عند سائر الطبقات لبشاشة وجهه وحسن أخلاقه وظرافته، أمّا تدريسه فقد ولع به الكثيرون لبلاغة تعبيره وحسن تقريره...»[١].

ويظهر أنه لم يكن معجباً بـ«**الكفاية**» ولا بتدريسها وكان يعرّض أحياناً بصديقه السيّد محمّد النجف آبادي حيث كان من مشاهير مدرّسي «**الكفاية**» في اصفهان بل والنجف، كما تسمعه منه في «**وقايته**» عند البحث في الطلب والإرادة في تفسير عبارة من عبارات «**الكفاية**» حيث يقول:

«وقد فَسَّره بعض من زوال هذا الكتاب مدّة طويلة وهو يعاني اليوم تدريسه...

وبالجملة: معنى هذا الكلام ملتبس عَليَّ جدّاً، ولعل عند غيري فيه ما يزيح الإشكال...»[٢].

هذا والرجل في الرعيل الأوّل من الأصوليّين وأجود من خطّ القلم

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٧٤٨/١٤.

(٢) أنظر وقاية الأذهان: ١٩٠.

فيه ولم نجد أحداً كتب الأبحاث الأصوليّة العميقة بهذا القلم الرقيق والحس المرهف والبيان البديع، لا قبله ولا بعده على الإطلاق.

وكفاه مفخرة أن يذكره أحد أبطال المدرسة الأصولية من أصدقاءه المعاصرين له بكل تبجيل وتعظيم في كتابه «**مقالات الأصول**» ويقرّ له بعبقريّته الفذّة حيث يذكر رأيه في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ويقول: «ثم إنّ **بعض أعاظم العصر** بالغ في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد...»[1].

أقول: وليته أكمل دورة أصولية بقلمه الشريف، ولو كانت لكانت هي المرشحة للدرس والبحث.

أولاده

خلّف من بعده ولده المجيد العلاّمة السديد آية الله الشيخ مجد الدين محمد علي النجفي (١٣٢٦ هـ ـ ١٤٠٣ هـ) وعماد هذا البيت الشريف اليوم نجله العلامة المفضال الشيخ هادي مجد الدين النجفي الأصفهاني أدام الله تعالى عافيته وزاد في توفيقاته.

ومن تلامذته

تخرّج به جماعة من العلماء الأفاضل واستفاد من بحوثه كثير من الأعلام في النجف وقم وأصفهان ومنهم:

١ـ السيّد أحمد الزنجاني

---

(١) أنظر مقالات الأصول: ١٦٤/١.

٢ـ السيّد أحمد الخوانساري

٣ـ السيّد محمد رضا الگلپايگاني

٤ـ الشيخ محمد رضا الطبسي

٥ـ الشيخ آقا رضا المدني الكاشاني

٦ـ السيّد روح الله الموسوي الخميني

٧ـ السيّد شهاب الدين المرعشي

٨ـ السيّد زين العابدين الطباطبائي الأبرقوئي

٩ـ الشيخ علي القديري

١٠ـ السيّد علي العلاّمة الفاني الأصفهاني

١١ـ الشيخ محمد علي المعلّم حبيب آبادي

١٢ـ نجله الشيخ مجد الدين النجفي

١٣ـ الشيخ مرتضى المظاهري

١٤ـ الميرزا محمد الثقفي الطهراني

١٥ـ السيد مصطفى الخوانساري

١٦ـ الشيخ يحيى الفاضل الهرنديّ

ومن مؤلّفاته:

١ـ أداء المفروض في شرح أرجوزة العروض

٢ـ استيضاح المراد من قول الفاضل الجواد، ردّ فيه على الشيخ محمد جواد البلاغي في قوله بعدم تنجيس المتنجس.

٣ـ إماطة الغين عن استعمال العين في معنيين

٤ـ جليّة الحال في مسألتي الوضع والاستعمال

٥ـ حاشية أكرثاوذوسيوس

٦ـ حليّ الزمن العاطل فيمن أدركته من الأفاضل (مفقود)

٧ـ ديوان شعره

٨ـ ذخائر المجتهدين في شرح كتاب «معالم الدين في فقه آل يس»

٩ـ الرد على «فصل القضا في عدم حجّية فقه الرضا»

١٠ـ الروضة الغنّاء في تحقيق الغناء

١١ـ سقط الدر في أحكام الكر

١٢ـ نقد فلسفة داروين

١٣ـ وقاية الأذهان والألباب، ولباب أصول السنة والكتاب

وهو الكتاب الذي انتقينا منه مناقشاته للـ«كفاية» وعرضناها للباحثين.

وفاته:

توفي قدّس الله سرّه باصبهان يوم الأحد الرابع والعشرين من شهر محرم الحرام سنة ١٣٦٢ هـ وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً عطّلت له الأسواق، وشيّع تشييعاً حافلاً، ودفن بتخت فولاذ في مقبرة جدّه الشيخ محمد تقي الاصفهاني.

الشيخ علي الإيرواني[١]

(١٣٠١ هـ ـ ١٣٥٤ هـ)

«هو الشيخ ميرزا علي بن الشيخ عبدالحسين بن علي أصغر بن محمد باقر الإيرواني النجفي عالم كبير ومدرّس بارع.

ولد في سنة ١٣٠١ هـ وقرأ مقدمات العلوم على بعض الأفاضل ثم حضر على الشيخ محمد كاظم الخراساني والسيّد محمد كاظم اليزدي ثم حضر في كربلاء على الشيخ محمد تقي الشيرازي، وقد تقدم في العلم وأصاب حظّاً وافراً، ورجع بعد وفاة الشيرازي الى النجف، وتصدّر للتدريس وتخرّج عليه كثيرون»[٢] منهم:

١ـ السيد أبو القاسم الخوئي

٢ـ الشيخ محمد طاهر آل راضي

٣ـ السيد علي الطباطبائي التبريزي

٤ـ السيد محمد جواد الطباطبائي التبريزي

٥ـ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب الميزان

٦ـ الشيخ علي الغروي العلياري التبريزي

٧ـ السيد مرتضى الفيروزآبادي

---

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية: أعيان الشيعة: ٢٦١/٨، معارف الرجال: ٢٧٢/٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ١٤٦٥/١، ماضي النجف وحاضرها: ٥٥/٢، ريحانة الأدب: ٦٤/٦، گنجينه دانشمندان: ٣٨٣/٤، بلوغ الأماني في ترجمة الإيرواني، نقباء البشر: ١٤٦٤/٤.

(٢) طبقات أعلام الشيعة: ١٤٦٤/١٦.

٨ـ الشيخ مجتبى اللنكراني

٩ـ السيد نصر الله المستنبط التبريزي

١٠ـ السيد محمد هادي الميلاني

«وتوفي عصر الجمعة ١٢ ربيع الأوّل ـ يوم مولد النبي ﷺ على رواية الكليني ـ سنة ١٣٥٤ هـ ودفن في حجرة الكازروني [في الصحن الغروي الشريف] وخلّف ولده العالم الفاضل الشيخ يوسف.

[آثاره وتآليفاته]

منها:

١ـ بشرى [المحقّقين وبغيى] المجتهدين.

مشتمل على تمام مباحث الأصول في مجلدين: أحدهما مباحث الألفاظ والثاني الأدلة العقليّة...

٢ـ وله حاشية الكفاية [في مجلدين وهي الموسومة بنهاية النهاية]

٣ـ وحاشية كتاب المكاسب

٤ـ وكتاب الطهارة

٥ـ وكتاب الصلاة

٦ـ وكتاب الحج

٧ـ وكتاب الخمس

٨ـ ورسالة في فروع العلم الرجمالي

٩ـ والذهب المسكوك في اللباس المشكوك

١٩ـ وخير الزاد ليوم المعاد رسالة عمليّة فارسية»[1].

١١ـ جمان السلك في الإعراض عن الملك

١٢ـ الأصول في علم الأصول.

وقد أوردنا معظم حاشيته على «الكفاية» الموسومة بـ «نهاية النهايـة» وذلك لأهميتها وكونها في الطليعة من حواشي «الكفاية».

نماذج من آراءه الأصوليّة

◆ المختار عندنا عدم الجعل في شيء من الأمارات والأصول، لا للحكم ولا للحجة، وإنّما الأمارات والأصول هي تقادير فعليّات الأحكام الواقعيّة، والمجعول هو الأحكام الواقعيّة لا مجعول سواه.

وهذه الأحكام فعليّة إذا نهض عليها أمارة أو أصل، وغير فعليّة إذا لـم ينهض.

◆ من الأغلاط تقسيم الوضع الى تعيينيّ وتعيّني، بـل كـل وضـع هـو تعيينيّ، ولا وضع حاصل بالقهر أو بكثرة الاستعمال؛ فإن الوضع مـن الأمـور القلبيّة لا الخارجية ليقبل القهر، وكثرة الاستعمال كاشفة عن البنـاء والجعـل النفساني.

◆ الحروف ليس لها وضع خـاص، وإنمـا الوضـع للهيئـآت التركيبيّـة الدالة على أنحاء الربط.

◆ القول بجزئيّة المعاني الحرفية باطل مطلقاً سـواء أريـد بهـا الجزئيّـة الذهنيّة أم الخارجيّة.

---

(١) طبقات أعلام الشيعة: ١٤٦٤/١٦.

◆ لا سبيل إلى إثبات الحقيقة الشرعيّة في ألفاظ أطلقها الشارع وأراد بها معاني خاصة كألفاظ العبادات وكلفظ الوجوب والحرمة، ودعوى التبادر في إطلاقاته رجم بالغيب.

◆ لا موضوع لبحث التعبّدي والتوصلّي بناءً على المختار في التكاليف الشرعيّة؛ فإن الحق عندنا أنّ التكاليف الشرعيّة كلّها تعبّديّة ولايعقل التوصلية فيها قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[1].

نعم، يتصوّر ذلك في الأوامر العرفيّة، وعليه: فلايتصوّر الشك في التعبديّة والتوصليّة حتى يبحث فيما هو قضيّة الأدلة الإجتهاديّة وظاهر الخطاب، وفيما هو مقتضى الأصول العملية.

◆ كل إيجاب وإلزام فهو من العقل، فكل إلزام عقلي، وليس شيء من الإلزام يكون من المولى وإن إسند إلى المولي.

والظاهر أن كلّ أوامر المولى ملزمة يعني: موجبة لإلزام العقل بالإطاعة، ولا شيء في أوامره استحبابيّة يرخّص العقل في ترك الإطاعة وإلقاء طلب المولى وراء الظهر وسحقه.

فتقسيم أوامر الشرع الى إيجابيّة واستحبابيّة باطل، بل كلّ أوامر الشرع إيجابيّة.

وأمّا الاستحباب فذلك ليس من مقولة الطلب، بل هو تحبيب للفعل بالنسبة الى الطرف القابل بجعل الأجر والثواب؛ لكي يختاره شوقاً إليه ورغبة فيه.

---

(١) البيّنة: ٥.

◆ بحث مقدّمة الواجب ساقط عندنا بما أنكرنا الوجوب الشرعي للواجبات رأساً، وقلنا: إن الحاكم بالوجوب في كلّ واجب ليس إلا العقل، وإنّما ينسب الى الشرع في الواجبات الشرعيّة؛ لأن موضوع حكم العقل هو الطلب من الشارع.

◆ انّ مسألة إقتضاء النهي للفساد بالنسبة الي شطر العبادات لا أصل لها ولا أساس.

فإنه ـ بعد الإتفاق على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد.

وبعد الإتفاق على توقّف الصحّة في العبادات على ثبوت الأمر، أو لا أقلّ من المحبوبيّة.

وبعد الإتفاق على أنّ النهي يقتضي المبغوضيّة وهي لاتجتمع مع المحبوبيّة ـ:

يكون إقتضاء النهي للفساد في العبادات اتفاقيّاً، ولايعقل أن ينكره أحد بعد فرض أن النهي متوجّه الى عنوان العبادة؛ فإنه بمجرّد أن توجّه النهي ذهب الأمر [إلى] سبيله وصار الفعل متصفاً بالمبغوضيّة، ومع ذلك كيف يعقل أن يبقى على صحته؟!

◆ وجوب المتابعة الذي ذكروه للقطع، ليس هو للقطع، بل هو ثابت لصفة الاطمئنان وسكون النفس، وصفة الإطمئنان ليست من مقولة الإدراك، بل هي متولّدة من العلم والإدراك تارة ومن الظنّ أخرى.

وأمّا منجزيّة القطع مع الإصابة ومعذّريته مع الخطأ فباطل؛ بأن الأوّل منهما أثر لكل احتمال لتكليف منجّز، وأمّا المعذّريّة فتلك حكم الجاهل بالتكليف وأثره ستر الواقع فليست المعذريّة أيضاً أثراً للقطع بما هو قطع.

◆ الأصول العمليّة لانرى أصلاً لشيء من هذه الأصول في الشبهات

الحكميّة، وإنّما مجاريها الشبهات الموضوعيّة عدا أصالة الإحتياط، بل لا شبهة حكميّة بفرض، وإنّما المكلف بين قطعين: قطع بالحكم وقطع بعدمه.

◆ لانعتبر نحن صفتي اليقين والشك في موضوع الاستصحاب وإن اشتملت عليهما الأخبار وأُخذا تحت الخطاب.

الشيخ علي القوچاني +

(١٢٨٥ هـ - ١٣٣٣ هـ)

«هو الشيخ علي بن الشيخ قاسم القوچاني عالم محقّق ومدرّس جليل.

كان أحد أعلام أهل الفضل ورجال التحقيق والمعرفة الأجلاّء، لازم درس الشيخ محمد كاظم الخراساني سنيناً طويلة حتّى عدّ من أفاضل تلامذته وكبارهم[1]، وصار مقرّر بحثه في حياته لجمع كبير من تلاميذ أستاذه.

ولمّا توفّي شيخنا الخراساني في سنة ١٣٢٩ هـ صار المترجم له مرجعاً لتدريس الخارج من بعده، والتفّ حوله المحصّلون والنّابهون من أهل العلم، وكان يحضر درسه أكثر من مائة، وكان على جانب كبير من سعة العلم وغزارة المادّة ودقّة النظر وصواب الرّأي، والتحقيق والتدقيق، كما اعترف به معاصروه وكبار المتخرّجين عليه، مع انه لم يزل في دور الكهولة، ولو امتدّ به العمر لكان له ولآراءه شأن كبير.

تشرّف إلى الكاظميّة زائراً فمرض وتوفي في شهر رمضان سنة ١٣٣٣ هـ عن نيّف وأربعين سنة، وقد كتب من تقريرات بحث أستاذه في الفقه

---

(١) كما حضر على الميرزا حبيب الله الرشتي والشيخ علي النهاوندي والسيّد محمّد الفشاركي رضوان الله تعالى عليهم.

والأصول كثيراً.

وله «حاشية الكفاية» معروفة متداولة طبعت مع «الكفاية».

رزق من زوجته الأولى فاطمة ابنة محمد جواد الخيّاط الحائري بنتاً سمّاها ربابة تزوّجها الشيخ محمد علي بن محمد رضا القوچاني الصغير فرزق منها ولده الشيخ عبدالرضا، وقد توفّي والده وهو رضيع فتزوّج أمّه ربابة السيد علي أصغر بن السيّد عبدالحسين الموسوي اللاري فرزق منها بنتاً تزوّجها الفاضل الشيخ محمد ابراهيم بن الشيخ علي محمد البروجردي نزيل النجف.

وكان المترجم له قد تزوّج في الأواخر بإبنة السيّد محمد [بن إبراهيم] اللواساني»[1].

وخلّف عليها من بعده صهره الشيخ محمد علي والد آية الله الشيخ عبدالرضا الروحاني دام ظله.

ومن تلامذته المشاهير:

١ـ الشيخ أبو الحسن المشكيني وقد قرّر معظم أبحاثه الأصوليّة وقد أورد شطراً منها في حاشيته الشريفة على الكفاية.

٢ـ السيّد محمّد الحجّة الكوه كمري

٣ـ السيّد محمّد تقي الخوانساري

٤ـ السيّد شهاب الدين المرعشي

أقول: وقد اخترنا من حاشيته شرح تأمّلات «الكفاية» في خصوص

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ١٥٠٣/١٦.

مباحث الألفاظ، وماذكره من مجالس درس الآخوند قدس سره بالإضافة الى جانب كبير من بحوثه الأصولية التي قرّرها الشيخ المشكيني عنه قدس سره.

الشيخ أبو الحسن المشكيني[١]

(١٣٠٥ هـ ـ ١٣٥٨ هـ)

«هو الشيخ الميرزا أبو الحسن بن عبدالحسين المشكيني الأردبيلي النجفي، عالم فاضل وفقيه نحرير ومدرّس كبير حسن التقرير.

ولد ـ كما رأيته بخطّه ـ في بعض قرى مشكين سنة ١٣٠٥ هـ أو ١٣٠٦ هـ وهاجر الى أردبيل للإشتغال ١٣٢٠ هـ ثم هاجر الى النجف أواخر ١٣٢٨ هـ فأدرك بحث شيخنا الخراساني قليلاً، وتلمّذ على الشيخ علي القوچاني أرشد تلاميذه.

وفي ١٣٣٧ هـ قصد كربلاء وحضر فيها بحث شيخنا الميرزا محمد تقي الشيرازي، وعاد بعد وفاته الى النجف فاشتغل بالتدريس والتصنيف حتّى عدّ من مدرّسي الأصول المرموقين.

[وأصبح من مشاهير مدرّسي «الكفاية» وفي الطبقة الأولى منهم][٢].

ومرض أخيراً فذهب إلى بغداد للمعالجة وتوفي بالكاظميّة يوم

---

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

أعيان الشيعة: ٣٣٦/٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٤١٤/١، ونقباء البشر: ٣٨/١ مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: ٢٧/١، ماضي النجف وحاضرها: ٣٠٣/٢، المصلح المجاهد الخراساني: ١٤٢، گنجينه دانشمندان: ٧٥/٧، معجم المؤلفين: ٢٩٥/٣، ومعارف الرجال: ٤٥/١.

(٢) الإضافة منّا.

الإثنين ٢٧ ج٢/١٣٥٨ هـ، فحمل الى النجف ودفن في الصحن الشريف في الحجرة الواقعة على يمين مقبرة السيد محمد كاظم اليزدي.

وله تصانيف:

منها:

١ـ الفوائد الرجاليّة

٢ـ والمناسك

٣ـ وحاشية الكفاية مطبوعة متداولة

٤ـ وحاشية العروة الوثقى

٥ـ وكتاب الصلاة الكبير

٦ـ وكتاب الزكاة

٧ـ وكتاب الطهارة

٨ـ ورسالة في الترتب

٩ـ ورسالة في الكرّ

١٠ـ ورسالة في الرّضاع

١١ـ ورسالة في المعنى الحرفي

١٢ و١٣ـ وحواشي على [كتاب] الطهارة والمكاسب وغيرهما.

رأيت الجميع بخطه عند تلميذه المختص به السيّد مرتضى الخلخالي»[1].

---

(١) أنظر طبقات أعلام الشيعة: ٣٨/١٣.

ومن تلامذته:

١ـ السيّد أبو القاسم الخوئي

٢ـ السيّد شهاب الدين المرعشي

٣ـ السيّد مرتضى بن الجواد الخلخالي

٤ـ الشيخ محمد طاهر آل راضي

أقول: وحاشيته على «**الكفاية**» من أفضل وأمتن وأروع حواشي «**الكفاية**» وينبغي أن تعدّ في الطليعة منهنّ، ومن مميّزاتها:

سلاسة العبارة، والدقّة في عرض البحث، وقوّة النقد، والشرح الوافي، والتحليل للموضوع، ونقل كلمات الآخوند في مجلس بحثه، وكذلك عرض كلمات أستاذه القوچاني من مجالس بحثه، والقيام بنقدها وتحليلها، مضافاً الى تطعيم كتابه بنقل كلمات النائيني والحائري وأستاذه الشيرازي أحياناً ومن ثم عرضها للنقد الموضوعي الصريح، كلّ ذلك مع اجتناب تام عن التطويل المملّ بعبارات موجزة، وبيان عذب، وتعبير واضح، واختصار معتدل، وأسلوب جميل.

والطريف انه كتب هذه الحاشية وسنّه دون الأربعين.

وقد اخترنا من حاشيته ما يتبيّن به معالم هذه الشخصية الأصوليّة الفذّة.

الشيخ محمد طاهر آل راضي[١]

(١٣٢٢ هـ - ١٤٠٠ هـ)

هو الشيخ محمد طاهر بن الشيخ عبدالله بن الشيخ راضي فقيه العراق بن الشيخ محسن بن الشيخ خضر بن يحيى المالكي الجناجي

ولد في النجف الأشرف عام ١٣٢٢ هـ ونشأ فيها علي والده - وكان من فضلاء أسرته - وتعلّم القراءة والكتابة في إحدى مدارس النجف الحديثة.

إنخرط في الدراسة الدينيّة فدرس مقدماتها على الشيخ قاسم محي الدين والشيخ محمد طه الكرمي الحويزي، ودرس السطوح على الشيخ المشكيني والميرزا فتّاح [الشهيدي]، وبدأ مرحلة البحث الخارج بالحضور لدى الأعلام الميرزا حسين النائيني لمدّة يسيرة، والشيخ محمد حسين الأصفهاني - الذي انطبع بآراءه العلميّة وتأثّر بها - والشيخ آغا ضياء العراقي، والشيخ محمد حسن المظفّر، والشيخ محمد رضا آل ياسين - وكان من خواصّه - والسيّد عبدالهادي الشيرازي، وكتب جملة من التقريرات بحوزتهم في الفقه والأصول.

منحه إجازة الإجتهاد عام ١٣٥٧ هـ أستاذاه العالمان الشيخ محمد حسين الأصفهاني والشيخ آغا ضياء العراقي فضلاً عن الإمام السيّد أبي

---

(١) أنظر ترجمته في المصادر التالية:

شعراء الغري ٤٣٧/٩، ماضي النجف وحاضرها: ٣٠٣/٢، معارف الرجال: ٣١٢/١، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٥٩٠/٢، معجم المؤلفين العراقيين: ١٩٧/٣، المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٥٣٧.

الحسن الموسوي.

لازم في مقتبل دراسته الأستاذ الشيخ محمد طه الكرمي فأفاد منه في مجال الأدب، وبدأ يمارس كتابة الشعر ويشارك في حلبات النجف الشعريّة حتى عدّ في الطليعة من شعراء الغري ولم يترك النظم حتى في أواخر أيّامه، غير أنّه آثر الإنصراف عن إذاعته أخيراً إلاّ لخواصّه.

كانت له حلقة درس على مستوى الخارج تخرّج فيها عدد من الأفاضل ممن يشار إليهم بالبنان [منهم: السيد حسين بحر العلوم، الشيخ محمد حسن بن محمد رضا آل ياسين وباقر شريف القرشي وآخرون.

كما كان من مشاهير مدرّسي «**الكفاية**» قبل ذلك وفي تلك الأيّام أنجز تأليف كتابه «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول» في ٩ مجلّدات].

ومن مؤلّفاته:

١ـ «بداية الوصول» وقد مرّ ذكره.

٢ـ تعليقة على مكاسب الشيخ الأنصاري.

٣ـ تقريرات درس أستاذه المحقق الشيخ آل ياسين.

٤ـ تقريرات درس أستاذه المحقّق الأصفهاني.

٥ـ شرح المختصر النافع للمحقق الحلّي وهو شرح استدلالي.

٦ـ مجموعة شعره.

توفي رحمه الله سنة ١٤٠٠ هـ وشيّع بإجلال واحترام ودفن في النجف[1].

---

(١) الترجمة مستلّة من مقدّمة كتابه بداية الوصول.

أقول: وقد أوردنا من «بدايته» شرح تأمّلات «**الكفاية**» من أدلّتها العقليّة.

السيّد محمد حسين الطباطبائي التبريزي

(١٣٢١ هـ ـ ١٤٠٢ هـ)

هو السيّد محمد حسين بن السيّد محمد بن السيّد محمد حسين بن الميرزا علي أصغر شيخ الإسلام الطباطبائي التبريزي القاضي عالم كبير ومفسّر شهير، فيلسوف متضلّع وفقيه جليل ومدرّس بارع.

ولد في تبريز في ٢٩ ذي الحجة سنة ١٣٢١ هـ في أسرة عريقة بالفضل والعلم.

أخذ المبادئ في تبريز وأنهى فيها المقدمات والسطوح وهاجر الى النجف سنة ١٣٤٤ هـ فحضر دورة كاملة في الأصول على الشيخ محمد حسين الأصفهاني كما حضر أبحاثه الفقهيّة، وفي نفس الوقت كان يحضر على الميرزا النائيني فقهاً وأصولاً وأتمّ عنده أيضاً دورة أصوليّة كاملة.

كما حضر في الفلسفة على فيلسوف النجف العلاّمة الجليل آية الله السيد حسين البادكوبه‌اى فقرأ عليه المنظومة، والأسفار، والمشاعر، والشفاء، وأثولوجيا، وتمهيد القواعد لابن تركه وأخلاق مسكويه الرازي، وقد حثّه أستاذه البادكوبه اي على دراسة الرياضيّات فحضر في ذلك على السيد أبي القاسم الخوانساري.

وساعده التوفيق فكان من شركاء حلقة الأخلاق والسلوك العرفاني بحضرة ابن عمّهم السيّد علي القاضي، ولمّا أكمل شوطه العلمي وحصل على شهادات في الإجتهاد من أساتذة عصره قفل راجعاً الى موطنه تبريز

سنة ١٣٥٤ هـ وكان السبب في ترك النجف هو اختلال وضع المعيشة والفقر المدقع.

وبقي في تبريز الى سنة ١٣٦٥ هـ بعيداً عن الأعمال العلميّة مشغولاً بالزراعة والفلاحة بغية ترميم وضع المعاش.

ثم هاجر الى قم ووردها سنة ١٣٦٥ هـ، واشتغل بتدريس الأبحاث الفلسفيّة والتفسيريّة كما درّس دورة كاملة في الأصول وضع من خلالها آراءه ومبانيه بمعرض الباحثين وذيّل «**الكفاية**» بحاشيته الشريفة التي انتهى منها في ثالث رجب ١٣٦٨ هـ، ثم ترك البحث في ذلك متوجهاً نحو الأبحاث الفلسفيّة بالذات، وشرع بالتفسير تدريساً وتأليفاً الى أن أنهاه بتاريخ: ليلة القدر ٢٣ شهر رمضان المبارك سنة ١٣٩٢ هـ فكان نتاج ذلك:

الف: تربية جيل من الأفاضل في العلوم العقليّة والتفسيرية ومنهم:

١ـ الشيخ مرتضى المطهري

٢ـ الشيخ حسينعلي النجف آبادي

٣ـ الشيخ عبدالله الجوادي الطبري

٤ـ الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي

٥ـ الشيخ حسن حسن زاده الطبري

٦ـ السيّد محمد حسين الحسيني الطهراني

٧ـ سيدنا الأستاذ الرّاحل السيّد محمد علي الأبطحي الأصفهاني

٨ـ السيد محمد باقر الهمداني

٩ـ الشيخ جعفر السبحاني

١٠ـ الشيخ يحيى الأنصاري الشيرازي

وكان السيد الأستاذ قُدِّسَ سِرُّهُ يقول: وحضرت عليه في علم الأكَر ولم

يحضر معي أحد، وما سمعت أحداً حضر عليه في ذلك، كما أنّي لم أعلّمه لأحد وهو من العلوم التي تذهب معي.

أقول: ومن الأساتذة في هذا الفن الشيخ حسن حسن زاده الطبري دام توفيقه أخذه عن أستاذه الشعراني رحمه الله تعالى.

ب: تصنيف مجموعة من الكتب النافعة منها:

١ـ أصول الفلسفة والمذهب الواقعي وهو مع شرح العلامة المطهري في ٥ مجلّدات

٢ـ بداية الحكمة

٣ـ نهاية الحكمة

٤ـ تعليقات علي أسفار ملاّ صدرا

٥ـ تعليقات علي بعض أجزاء البحار

٦ـ حاشيته على الكفاية

٧ـ الرسائل التوحيديّة

٨ـ الرسائل السبعة (في الفلسفة)

٩ـ سنن النبي صلى الله عليه وآله

١٠ـ الميزان في تفسير القرآن وقد وضعه في عشرين مجلداً.

خلّف من الأولاد

المهندس السيد عبدالباقي الطباطبائي وقد توفي أخيراً، وولداً آخر لايحضرني إسمه، وعدّة بنات.

وفاته

توفي رحمه الله في محرّم ١٤٠٢ هـ وشيّعه جماهير من أهل العلم ودفن بجوار كريمة أهل البيت السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام بقم المقدّسة.

حاشيته على كفاية الأصول

هذه الحاشية المباركة ضمّت بين دفّتيها الأبحاث اللفظيّة والعقليّة وقد حاول مؤلّفها البارع أن يركّز تركيزاً باتّاً على لزوم الفصل بين العلوم الإعتباريّة والحقيقيّة، وانه لابدّ من تجنّب الاختلاط بين مباحث هذه العلوم؛ لاختلافها الجوهري، والخلط في المباحث يؤدّي الى عقم النتائج والإستدلال الخاطئ، وبالتالي الإبتعاد عن واقع العلم المطلوب.

كما يؤكّد على اشتباهات المصنّف في عدّة مواطن لجريه على خلاف اصطلاح القوم في المعقول، أو لخلطه بين العقليّات والإعتباريّات كما مرّ.

ومن آراءه وكلماته بهذه المناسبة:

◆ أن الأمور الإعتباريّة لاتتحقّق بينهما نسبة التنافي والتلائم من حيث أنفسها؛ إذ لا نفسيّة لها، بل من حيث الآثار المترتبة عليها كالتضاد بين الإمتثالين.

◆ الإرادة الحقيقيّة صفة غير زائدة على النفس، فهي تتعلق بالأمر ولايمتنع تعلّقها بفعل الغير، وانها إنّما تتعلّق بالأمر وهو اعتباري بما عنده من حقيقة يقوم بها الإعتبار.

◆ صحّة الإعتبار لاتتوقف على ما يتوقّف عليه صحّة الأمور الحقيقيّة، وإنّما تتوقّف على صحّة ترتب الأثر المطلوب عليه.

◆ حديث أصالة الوجود والماهيّة لايبتني عليه أمثال هذه المباحث الإعتباريّة.

◆ قاعدة الواحد لايصدر إلاّ عن الواحد قاعدة عقليّة لاتجري في موارد الإعتباريّات حقيقة إلا بعناية.

على انّ العلّة والمعلول في هذا الباب غير ما هو المصطلح عليه في الفلسفة فمثلاً: في مفهوم الشرط: نقول: الشرط كما يصحّ أن يوضع فيه العلّة المنحصرة ويعلّق عليه معلول اللازم لوجوده، كذلك يصحه أن يعكس فيوضع المعلول في الشرط والعلّة المنحصرة في الجزاء.

فمرادهم من علّيّة شيء لآخر: أن لايصحّ وجود الآخر إلاّ معه سواء كان بحسب الإصطلاح العقلي علّة أو معلولاً.

والمراد من معلوليّة شيء لآخر: أن لايصحّ وجوده إلاّ مع ذلك الآخر، وإليه يرجع معنى ما عبّروا به عن ذلك كالتعليق والتقييد.

◆ عمومات الكتاب في غير الأحكام الفرعيّة يقتصر في الفحص عن مخصّصها بما في الكتاب من غير لزوم التعدّي إلى السنّة، ومن غير جواز التعدّي إلى العقل والرأي في التفسير.

◆ النسخ والبداء سنخ واحد، وهو رفعه تعالى وصفاً وضعه في أمر، وإزالته ما أثبته في موضوع من حيث انه وضعه وأثبته.

فالنسخ تبديل الأثر الظاهر من الشيء بأثر آخر مخفي عند ظهور الأوّل.

ويختلف الحال حينئذ بحسب الموارد، فنسخ الحكم التكليفي: تبديله بحكم آخر غير ظاهر من الأوّل، ونسخ الحكم التكويني: تبديل الحكم الأوّل بحكم عينيّ آخر.

◆ الأحكام نسب إعتباريّة ليست من الطلب في شيء، فلانسبة بينها غير التباين من غير تشكيك.

◆ الاستصحاب أصل عقلائيّ حقيقته: إعتبار العلم المتعلّق بالحدوث متعلّقاً بالبقاء، وأنّ حجيّته شرعاً إمضائيّة.

فلامعنى للإستصحاب على تقدير الثبوت بمعنى استنتاج الثبوت المحقّق بقاءاً من الثبوت المقدّر حدوثاً.

◆ شرح الإسم غير التعريف اللفظي.

والدليل عليه: أن الحدود الحقيقيّة المشتملة على جميع الأجزاء الذاتيّة لو فرضنا ارتفاع الوجود عن محدوداتها عادت مفاهيم فقط مثل مفاهيم التعريفات اللفظيّة كالبشر والحيوان الناطق مثلاً، بالنسبة إلى الإنسان.

ومن الضروري انّ بينهما فرقاً من حيث انّا إذا جدّدنا فرض وجود المحدود عادت الحدود حدوداً حقيقيّة للمحدودات دون التعريفات اللفظيّة.

◆ التواتر الإجمالي لا جدوى فيه؛ إذ الأخبار الكثيرة المقطوع صدور بعضها:

إن كان بينها جامع لفظاً أو معنى رجع إلى التواتر المصطلح بأحد قسميه

وإن لم يكن بينها جامع لا لفظاً ولا معنى لم ينفع شيئاً وهو ظاهر.

محطّة البحث

كفاية الأصول

ويقع الكلام فيها ضمن فصول:

الفصل الأول: تاريخها:

تقدّم: أنّ الحوزة العلميّة بصفة عامّة بعد الشيخ الأعظم كانت تعاني في مادة الأصول من تضخّم البحوث عرضاً واستدلالاً؛ لأنه لم يكن بُدٌّ للباحث من الجمع بين الأصول القديمة ولو في شطر من الأصول، وبين الأصول الجديدة في شطرها الثاني.

وقد بُذلت جهود عظيمة في سبيل فهم الأصول الجديدة التي نَظَّر لها الشيخ وابتدع منهجتها ورسم خريطتها، وتهافت عليها تلامذته حتى كُتِبَت مئآت الحواشي والشروح النقديّة والتوضيحيّة لبيان بنات أفكاره.

ولهذا وذاك اشتهر أن الدورة الأصولية التي يلقيها الشيخ حبيب الله الرّشتي ـ لو قُدِّر له ـ تطول إلى خمسمائة أو ستّمائة سنة.

وهو لايخلو من مبالغة بكلّ تأكيد، والمقصود من وراء ذلك: أنّ الرّشتي طويل النَفَس في الأبحاث الأصوليّة فيكثر القول في تحرير محلّ النّزاع ويستقصي الأقوال وأدلّتها ومناقشة كلّ دليل دليل في كلّ قول قول، ولايخرج بالنتيجة إلاّ بشقّ الأنفس بعد أن لايُبقي مجالاً للكلام ولا مناقشة في المرام.

وهذا أيضاً فيه شيء من المبالغة ويكفيك أن ترجع إلى «بدائع

أفكاره» لكي تعرف الحقيقة عن كثب، وهي أنه طويل النفس إلاّ أنّه ليس بتلك المثابة العالقة في الأذهان، ولعلّ زميله المحقق الآشتياني أطول منه نفساً كما هو المشاهد في **«بحر الفوائد»**.

ومما يقضي بالعجب أن بعضهم لمّا شاهد **«البدايع»** وضخامته ولاحظ أوّل الكتاب فوجده يتكلم في تعريف الأصول، ونظر إلى خاتمته[1] فوجدها معقودة لبيان مبحث التعارض، فتصوّر انه دورة كاملة شاملة لمباحث الالفاظ والحجج والأصول العملية والتعارض، ثم التفت إلى أرقام الصحائف فوجد أنها تجاوزت الستّين والأربعمائة، وكان قد عَلق بذهنه: المشهور من تطويلات الرشتي في بحوثه فقال: لو طبع هذا الكتاب بالطبع الحروفي الحديث أو كُتب بخطّ الخطّاط الماهر طاهر خوشنويس على غرار كتاب **«الكفاية»** المطبوعة في مجلّدين وطبع طبعة وزيريّة فلايبعد أن يظهر بعشرين ضعف **«الكفاية»** يعني أنه يصبح أربعين مجلّداً[2].

مع أنّ هذا الكتاب مصفوف الحروف أمامي بالطبعة الحديثة ولم يتجاوز الثلاث مجلّدات بالقطع الوزيري المعمول، وكلّ مجلّد أقلّ من ستمائة صفحة والمجموع ألف وثمانمائة على أكثر التقادير، فأين الأربعون مجلّداً؟!!

وقد يقول قائل: هذا حال الكتاب وهو لم يتضمّن مجموع الأبحاث الأصوليّة فكيف بما لو كان جامعاً لها من الدفّة الى الدفّة؟ فلعله كان يبلغ هذا المقدار المقدّر في لسان القائل.

ولكنّه وَهَم، لاينبغي الاعتناء به؛ فإنه لو سار إلى آخر البحوث على

---

(١) وهي رسالة مستقلة ليست من أصل الكتاب وإنما أضيفت إليه في الطبع.

(٢) بعض مقالات مؤتمر تكريم الآخوند الخراساني.

نفس الوتيرة لَما بَلغَ الكتاب الى خمسة عشر مجلّدة، فأين الأربعون؟!!

وكيف كان: فقد أورثت هذه المفصّلات ملالة لطلبة العلم، بل صدّت الأعلام عن التفرّغ للفقه وكتابة الموسوعات ـ كما تقدّم ـ حتى اقتصر الأكثر منهم على تنقيح المباحث الأصوليّة ولو بلغ ما بلغ من استهلاك الأعمار، والإقتصار على المهمّ من الأبحاث الفقهيّة كبحث المكاسب المحرّمة والبيع والخيارات والشروط التي وضع فيها الشيخ كتابه «**المتاجر**» الذي أصبح من بعده محوراً للدراسات وصار ـ لاشتماله على الأبحاث المعمّقة والقواعد الكثيرة ـ بمنزلة الأصول لسائر الأبحاث الفقهيّة، وقد مرّت الإشارة إليه.

فالطالب آنذاك يبدأ بـ«**المعالم**» ويثنّي بـ«**القوانين**» ويثلّث بـ«**الفصول**» ثم يتربّع عند الشيخ لكي يقرأ «**رسائله**» الفريدة ومنهم من يضيف إليها «**التقريرات**» المشهورة بـ«**مطارح الأنظار**»؛ لكون «**الفرائد**» خالية من مباحث الألفاظ، ثم يجلس بعدها عند بعض مشائخه لكي يخرج عندها من ربقة التقليد إلى نعمة الإجتهاد والتحقيق، فيصبح بعد كدّ شديد وعمر مديد محقّقاً أصوليّاً ـ لو ساعدته المقادير الإلهيّة ـ فمتى يرتع في رياض الفقه؟ أم متى يتبحّر في الرجال والحديث والتفسير والكلام والتاريخ وسائر الفنون بتشعّباتها؟!!

هنا قام محقّقنا الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ مشمّراً عن ساعد الهمّة فلخّص الأبحاث الأصوليّة وحصيلة نتاج المدرستين في شطري الالفاظ والأدلة العقليّة في رسالته المختصرة بعبارات موجزة تاركاً للكثير من القيل والقال، وما لا خير فيه من وجوه الإستدلال، مسقطاً لجملة من البحوث التي لاتظهر لها ثمرة إلاّ في النّذر المبتدع بالخيال، وفي نفس الوقت لم يُخل الكتاب

من ذكر أهمّ الأقوال، وعمدة ما احتجّ به الأعاظم من أرباب المقال، ثم يعمد لمناقشتها بأتمّ وجه من دون تطويل واسترسال، إلاّ فيما تقتضيه الضرورة عنده، أو وجد متّسعاً من المجال لبيان حقيقة الحال ولم يكن تقدّمه أحد في تحقيق الموضوع أو خطر في بال.

فنجز القسم الأوّل منها ـ كما مرّ ـ في سنة (١٣٢١هـ) بعد أن كان قد كتب بحث (المشتق) و(اجتماع الأمر والنهي) قبل عقدين من تأليف «**الكفاية**» فأدرجهما فيها بتغيير يسير، كما أدخل بحث (استعمال اللفظ في أكثر من معنى) وبحث (الطلب والإرادة) المكتوبين عنده قديماً أيضاً فيها ولكن بتحرير جديد، فاستنسخها طلبة العلم وروّاد الفضيلة، وبدأ هو بتدريسها من على منبره والمجلس غاصّ بأهله، كما شرع في نفس الوقت أو بعده بقليل بكتابة الجزء الثاني منها فنجزت وطبعت عام (١٣٢٤ هـ) وطبع الكتاب في حياته وبمباشرته، وكان قد استنسخه زرافات من أهل الفضيلة قبل أن يطبع، ووسموه حين الطباعة بـ(**كفاية الأصول**) كما يظهر من مقدّمتها فراجع.

وحينما كان يباشر تدريسه وَجَد الفضلاء قد استعدّوا لا لخصوص فهم الكتاب ومضامينه، بل قد صوّبوا سهام مناقشاتهم تجاهه، فلابدّ له من الدّفاع، أو الاعتراف بورودها وإصلاح الرأي أو الإستدلال، أو إدخال المناقشات المهمّة في متن الكتاب والإجابة عنها، أو في الهامش.

وبما أنه درّس الكتاب ثلاث دورات على أكثر التقادير ـ كما يقال: من أنّ كلّ دورة كانت تستغرق ثلاث سنين ـ فقد كثرت الإصلاحات والتصويبات في الكتاب، بل وزاد عليه جملة من الإشكالات وأجوبتها في الهامش مما كان يصدر من فضلاء تلامذته من أمثال الشيخ علي القوچاني

والسيد البروجردي وقد أشرتُ إلى واحد منها في أوّل بحث البراءة من الأصول العمليّة فراجع.

ولأجل ذلك اختلفت النّسخ، بل التصويبات زيادة ونقيصة، وتقديماً وتأخيراً، وهذا واضح بأدنى تأمّل في حواشي وشروح تلامذته على كتابه.

ومن هنا التبس الأمر على جماعات من شرّاح كلماته من أكابر تلامذته، فكيف بمن جاء بعدهم ولم يأخذها مباشرة من لسانه؟!

حتّى كثرت الأقوال والإحتمالات والوجوه، واختلفت الأنظار من مَهَرة الفنّ، وأصبح الكتاب الذي غولي فيه حتى قيل: «بأنه كالكتاب العزيز يفسّر بعضه بعضاً» لايخلو من إبهام وإجمال، بل اعترف جماعة من الأكابر بعدم وضوح مراد المصنّف؛ لقصور عبارته أو مناقضته لما سبق أو يلحق.

وَاستعصت العبارات لوَجَازتها المفرطة المقرونة بالإهمال للمقدّمات والمقارنات والمؤخّرات الكاشفة عمّا هو المقصود بالذّات، مضافاً الى الإهتمام بالجانب اللفظي من رعاية المحسّنات البديعيّة لا سيّما التسجيع ولو ضاع في سبيله التمهيد في فهم المراد.

هذا وذاك كلّه شجّع الأبطال من تلامذته؛ لكي يشمّروا عن ساعد الجدّ فيكتبوا الشرح الوافي لكلماته، وبالفعل فقد نجزت بهذه المناسبة عشرات الشروح فضلاً عن الحواشي كما سيأتي التعرّض لها قريباً إن شاء الله عزّوجلّ.

هذا مضافاً الى ما قُرّر من بحوث على مستوى الخارج مما هو بمنزلة الشرح لآراء صاحب «الكفاية» ومبانيه ومن ثمَّ مناقشتها بكلّ ما أوتوا من قوّة في الفهم، وجدارة في النقد، ودقّة في الفكر، وعمق في التحليل، وأصالة في الرأي، وحرّيّة في الإختيار.

وعلى هذا:

فليس من السَّهل أن يتقدّم أحد لتحقيق هذا الكتاب وتصحيحه وضبط نصوصه وتخريج أقواله وأحاديثه، ـ خصوصاً وأنّ المصنّف لا يهتمّ بالضمائر قَلَّت أو كثرت، مع كثرة الجمل المعطوفة والمعترضة، وإيجاز واختصار، وإكتفاء بإشارة وإشعار، زيادة على التسجيع الذي يُفتدى من أجله ـ ونظائره ـ إرجاع الضمير بتذكير أو بتأنيث ولو لم يتناسب مع الحديث بحيث أدّى إلى التباس وتلبيس ـ ما لم يقتلها خُبراً ويشرف على مصادرها من قريب، ويستحضر نُسَخَها المختلفة من مخطوطة ومطبوعة ويشفعها بأهمّ شروح وتعاليق أعاظم تلامذته وأبناء مدرسته، ويروّض نفسه على تلك العبارات المختزلة ترويضاً رفيقاً بأناة وتؤودة، والاّ عاد بخُفّي حنين، ولم يخلص الى نتيجة في البين. كيف؟! وهي أبكار بنات أفكار شيخ «الكفاية»، ذلك الرجل العظيم الذي تخرّج به الكثير من أعاظم الطائفة كما رأيت.

هذا، والنّسخ مختلفة بتقديم وتأخير وحذف وإبدال، وتصويبات مختلفة من الرّجال.. الى غير ذلك من وجوه الإشكال التي ساعدت على عدم بروز كفاية محقّقة مضبوطة في الترقيم والتقطيع والتشكيل، مضبوطة النصّ لاتحتاج الى توجيه وتأويل..

إلى غيره مما يحتاجه النصّ الدراسي من الدقّة الكافية لعرض المادّة في أصح النصوص بالخصوص.

ورغم أنّ الكتاب مرّ بمائة عام ودخل في المائة الثانية وتجدّدت خلال ذلك آلات الطباعة وتطوّرت صور التحقيق بشكل واسع وطُبع الكتاب عشرات المرّات إلا أنّه لايزال بحاجة ماسّة الى الاهتمام البالغ من

جهة المعنيّين بهذا الأمر الخطير كما سنشير إليه في فصل لابُدّيّات «الكفاية».

ولعلّك من خلال ما شرحناه لك استوضحت الحال من أنّ الذي رامه شيخنا الخراساني من تقليل المسافة، واغتنام الأعمار خوفاً من تضييع الوقت وإتلافه، عاد من بعده على خلافه، وأصبحت دراسات الخارج التي تُلقى عادة على ضوء «كفاية» الآخوند بعيدة المدى لاينتهي الأستاذ منها إلاّ في خلال عشرين عاماً، فهو لايوفّق لتدريسها أكثر من دورتين لو وُفّق قبل ذلك بأن يبدأ التدريس في مقتبل العمر وهو في سنّ الأربعين، وإلاّ فأين ثمّ أين؟!

وقد يقال: هذا شأن الدراسات العُليا على مستوى الخارج، فما بال من يدرس متن «الكفاية» عند مَهَرة الفنّ لايخلص منها إلاّ بعد أربع سنوات على التحقيق إن لم يزد على ذلك؟

وقد قلت: أن الآخوند قدّس سرّه كان يدرّسها خارجاً في سنتين أو ثلاث!!

فنقول: إن لذلك أسباباً أهمّها: الإشتغال بالدرس والبحث في طول أيّام السّنة إلاّ في أيّام عاشوراء ونظائرها، فتكون الأوقات مغتنمة، ووجود قابليّة القابل مزيداً على كفاءة الباذل، بخلاف أيّامنا هذه التي كثرت فيها العُطَل وزدنا عليها المَطل على ما في القابل من تشويش في البال وعدم استعداد ولا تهيُّؤ لفهم المقال بالإطلاع المسبق والإشراف الكامل على مراجع البحث.

وانتظر تتمة الكلام في الفصل الآتي.

الفصل الثاني: مصادر «الكفاية»:

جرت عادة المؤلفين في مثل هذه الفنون على أن يجعلوا كلمات بعض الأساطين محوراً لأبحاثهم وغرضاً لسهام مناقشاتهم واعتراضاتهم، فتكون هي المدار وعليها المطاف والمسار، وبذلك الأخذ والردّ والكرّ والفرّ تتمخّض البحوث وتتجرّد عن الزوائد والفضول، ويتبيّن الرأي الصحيح فيستقرّ ويُتلقّى بالقبول.

فها هو المحقّق القمي قدس سره قد جعل «**المعالم**» محور أبحاثه في «**القوانين المحكمة**»، كما أنّ «**الفصول**» جعل «**القوانين**» غرضاً لما رسمه بمراسمه.

وقد ارتضى المرتضى «**هداية المسترشدين**» بـ«**ضوابط**» «**الفصول**» و«**مناهج الأصول**» «**الوافية**» لـ«**كشف القناع**» و«**الغطاء**» عن «**مشارق الشموس**» بـ«**فوائد**» «**مفاتيح**» «**القوانين**» «**المدنيّة**» و«**الدروس الحائريّة**».

وأمّا «**كفاية الأصول**»، أو فقل: «**من لاتحضره الفحول**»، فعلى غرارها سار المصنف في المقاصد والفصول.

بيان ذلك باختصار:

انّ كتاب «**الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة**» للمحقّق الأصولي الشيخ محمد حسين الحائري الأصفهاني المتوفى حدود سنة ١٢٥٥ ـ ١٢٥٠ هـ قُدّر له ـ وكلّ شيء عنده بمقدار ـ أن يصبح كتاباً دراسيّاً في الحوزات العلميّة في مختلف البلدان من الحائر الشريف والنجف الأشرف إلى أصفهان وطهران لمدّة لاتقلّ عن مائة عام منذ ولادته وإلى عقدين أو ثلاث من ظهور «**كفاية الأصول**» إلى أن انسحب تلقائيّاً عن الساحة ببركة هيمنة

«**الكفاية**» على المحافل وتلقّيها بالقبول؛ حيث استغنوا بها عن المفصّلات وما هو في التطويل كالفصول من الإشارات والمحصول من البشارات.

والإقبال على هذا الكتاب وفي طول هذه الفترة غير القصيرة يكشف عن مدى أهميّة الكتاب وما يحمل في طيّاته من غزارة في المادة وقوّة في الدليل ووضوح في البيان، على الرغم من انه حينما عرض على شيخ المحققين صاحب «**هداية المسترشدين**» ـ أخ «**الفصول**» ـ قال في تقريظه ـ على ما قيل ـ:

تعوزه نقطة، أي: ليكون بالصاد المعجمة دون المهملة فيصبح فضولاً لا حاجة إليه، ولا عبرة به، وهو إن صحّ ـ وربّ مشهور لا أصل له ـ ففيه الجفاء بادياً غير خاف وتعدٍّ على الحقيقة من غير إنصاف.

كيف! وهو في المتون الدراسيّة معدود خاتمةً للأصول الجعفريّة التي وضع لبنتها أسطوانة الفقه والأصول الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء الذي لم يرتض المرتضى أن يذكره إلاّ بالكناية دون التصريح ـ وهي أبلغ منه ـ فيشير إليه بتعبيره الرائج بـ «**بعض الأساطين**» ولايمرّ به إلاّ بتعظيم وتكريم وتقديم.

ففصول صاحب «**الفصول**» تمثّل الأصول القديمة، كما أنّ «**فرائد**» الشيخ طليعة بديعة للأصول الجديدة، فكفاها بذلك ميزة على غيرها.

وأنت إذا تأمّلت وجدت «**الهداية**» بعيدة عن الوغول في المتون الدراسيّة؛ لعدم اشتمالها على دورة كاملة في الأصول، وعدم تحريرها في ابتداء الدخول لأجل أن تكون محوراً للدرس والبحث في هذه الحقول.

ومن هنا أصبحت من كتب الأمّ التي يرجع إليها الباحث عند الضرورة، فلم يقلّ عنها «**الفصول**» أهمّيّة؛ لكونه من المتون، ومعدوداً في

عداد المصادر والعيون، لمن أراد الرجوع الى المفصّلات في هذه الفنون.

من أجل ذلك ـ وهو خاتمة الأصول القديمة ـ جاءت «**الكفاية**» في ألفاظها بالخصوص ـ وهي فاتحة الأصول الجديدة بعد «الفرائد» ـ محتذية على مثال «**الفصول**» في المنهجة والقواعد، حتى كأنها تكاد أن تكون تلخيصاً لفصوله بطرح زوائده وفضوله، مقتبسة من أدلّة الكتاب ومغتنمة لجملة من الفوائد، محرّرة فيها بعنوان التنبيهات من الألقاب، وهي في واقعها نفس الفوائد المفصولة عن الفصول في «**الكفاية**» و«**الفصول**».

فهذا أوّل مصادر «الكفاية» ولايمكن الإستغناء عنه، بل هو الطليعة والبداية، وفي إشارتنا هذه وفاء بالغرض وكفاية.

وأمّا ثاني المصادر: فهو كتاب: «**التقريرات**» الموسوم بـ «**مطارح الأنظار**» للأصوليّ المتضلّع والفقيه البارع الشيخ أبي القاسم الكلانتريّ الطهرانيّ أحد فحول مدرسة الشيخ ومقدّميهم في هذا المضمار المولود سنة (١٢٣٦ هـ) والمتوفى سنة (١٢٩٢ هـ)، حضر على شيخنا الأنصاري لمدّة لاتقلّ عن عشرين عاماً وكان من الأوائل ممّن لازمه وتخرّج به وحصل على شهادة بالإجتهاد منه وكفاه بذلك فخراً واعتزازاً وعبقريّة ونبلاً.

كما كان ممّن اهتمّ بدروس شيخه فقهاً وأصولاً ولم يفلت منه شيء من تلك البحوث إلاّ وقيّدها على الورق لكنّها لم تبرز الى النور ولعبت بها يد الزّمان فلم يُعلم مصيرُها سوى هذه التقريرات التي اهتمّ بها نجله العلاّمة المفضال الشيخ أبو الفضل (١٣١٦ هـ) وطبعها بعد وفاة والده المحقق رضوان الله تعالى عليهما باسم «**مطارح الأنظار**» فشاعت وذاعت وتهافت على اقتناءها الفضلاء والمحصّلون وتقبّلها الأعلام والمدرّسون بقبول حسن، فاشتغل أهل العلم وأرباب الفضيلة بمدارستها ومذاكرتها ولقيت من الإقبال

بحيث أصبحت من المتون التي يعتزّ بدراستها الطالبون؛ حيث وجدوا ضالّتهم التي ينشدون؛ ذلك لأنّ الأصول الجديدة لم تكن تتجاوز الأدلة العقليّة فانضمّت إليها بـ«**مطارح الأنظار**» مباحثها اللفظيّة.

وأمّا ثالث المصادر ـ وإن كان أوّلها لثاني الجزئين: فهو «**فرائد**» شيخنا الأنصاري المشتمل على رسائله في القطع والظن والأصول العمليّة وتعارض الأدلة، بضميمة ما كتبه مسبقاً بعنوان الحاشية عليه المعروفة بـ «**درر الفوائد**».

هذه هي أهم مصادر الكفاية الخراسانية.

ويأتي من بعد هذه الأمّهات وفي رتبة أدون كتابا «**هداية المسترشدين**» و«**بدايع الأفكار**» لشيخ المحققين محمد تقي الرّازي الأصفهاني (١٢٤٨ هـ) وأستاذ المجتهدين حبيب الله الرشتي قدس سرهما.

وإذ قد عرفت مضخّة «**الكفاية**» وأمّهاتها فلنعد للإشارة الى نكتة ربما يغفل عنها النّابهون فضلاً عن غيرهم وهي:

انّ طلبة ذلك العصر ـ وكما سلف أن أشرنا إليه ـ كانوا يتدارسون «**الفصول**» و«**المطارح**» و«**الفرائد**» ولم يكن شيء منها بخاف عنهم ـ خصوصاً إذا أخذنا بعين الإعتبار أنّهم أهل دراسة معمّقة، لايهمّهم من دنياهم إلاّ طلب العلم وليس لهم شغل شاغل سواه ـ فلمّا جاءتهم «**الكفاية**» بما فيها من اختصار لألفاظ «**الفصول**» ومعانيه، واقتباس من «**المطارح**» و«**فرائده**»، لم تصعب عليهم استصعابها اليوم؛ حيث تُركت تلك الكتب اكتفاءً بها لاشتمالها على مهامّ مطالبها واستغناءً بها عن غيرها، فكان الترك منهم لها في محلّه؛ لاستحضارها عندهم بمراجعة هذه الرسالة، ولذا كان الآخوند الخراساني يدرّسها خارجاً في سنتين أو ثلاث؛ إذ الفضلاء آنذاك

بمدارسة تلك الكتب بطولها وعرضها ـ من دون اختزال ولا طفرة، ومن دون خشية أن يفوتهم موعد الامتحان من مراكز الإمتهان، وبتلك الكيفيّة العليا من الدقة والعمق من جهة الأستاذ والتلميذ ـ كانوا مراهقي الإجتهاد إن لم يكونوا مجتهدين فوَجَدَ الفاعل من القابل تماميّة الاستعداد وفعليّة القبول ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1].

ولو جاءنا الآخوند الخراسانيّ اليوم لامتحن بمشقّة تدريسنا أطول ممّا امتحن به **أستاذنا الخراسانيّ** دام ظلّه، ولبكى على توحّده وغربته واستغرب جدارته على تذليل الصعاب.

فكيف بنا والكثير من أهل العلم لايعرف منها إلاّ الأسماء، وتَرْك هذه الكتب وعَزْلها يساوق طلسمة «**الكفاية**» التي لاتكفي من دونهنّ ولا تقي من غيرهنّ ولاتفي إلاّ بهنّ.

من أجل ذلك وخدمة لأهل العلم والدّين قمت وبتوفيق من الله عزّوجلّ بتحقيق كتاب «**الفصول**» وأنجزت منه شطراً من العمل بعد أن تمّت مقابلته بأكثر من نسخة، لكنّي توقّفت ريثما تصل إليّ بعض النسخ القريبة من زمان التأليف وهي ذات أهميّة بالغة لكن بعض أرباب المخطوطات ـ حاشا أهل الشيم منهم ـ لايتعاملون على أساس الخدمة للتراث فيمتنعون من بذل تصوير النسخ إلى أهلها والمشتكى إلى الله عزّوجلّ وإلى رسوله صلى الله عليه وآله.

---

(١) النور: ٣٥.

الفصل الثالث: نتاجات «الكفاية»

تولّدت كتابات كثيرة في هذا الفن ببركة هذا الكتاب الشريف واغنت المكتبة الأصوليّة وزادتها ثراءً.

ويمكن تقسيم هذه الكتب الى قسمين رئيسيّين:

القسم الأوّل: ما توخّى تيسير العبارة وتذليل صعابها وفكّ رموزها وحلّ طلاسمها وإرجاع ضمائرها وتوضيحها وتبيينها بشكل يسهل للطالب فهم المتن.

القسم الثاني: ماكتب لأجل النقد والتحليل والتعريض بـ«**الكفاية**» وتسجيل المناقشة والاعتراضات على المباني المختارة وتقديم الحلول الجديدة وتطوير البحوث الى مستوى أرقى ممّا جاء فيها ولو بزعم المتصدّي للتعليق والتحشية.

ومن القسم الأوّل شرح الشيخ عبدالحسين الرّشتي وهو ـ ان شاء الله عزّوجلّ ـ في طريقه الى الطبع في أربع مجلّدات. محققاً باسم (**الكافي في شرح الكفاية**).

ومن القسم الثاني حاشية الشيخ علي الإيرواني.

وهناك قسم ثالث جمع بين المرحلتين كحاشية الشيخ أبي الحسن المشكيني.

ونحن نشير إلى جانب من هذه المكتبة الأصوليّة لكي يتطلّع الباحثون على أسماء هذه الكتب ومؤلّفيها على أقلّ التقادير إن لم يتيسّر لهم مراجعتها، ولعلّ فيهم من ينبري لإحياء بعض هذا التراث فأكون معه شريك في الأجر.

١ـ شرح كفاية الأصول: ٤ ج للشيخ عبدالحسين الرشتي (١٢٩٢ هـ ـ ١٣٧٣ هـ).

٢ـ نهاية الدراية في التعليقة على الكفاية: ٦ ج للشيخ محمد حسين الإصفهاني (١٢٩٦ هـ ـ ١٣٦١ هـ).

٣ـ نهاية النهاية في شرح الكفاية: ٢ ج للشيخ علي الإيرواني (١٣٠١ هـ ـ ١٣٥٤ هـ).

٤ـ التعليقة على كفاية الأصول: ٢ ج للشيخ علي القوچاني (١٢٩ ـ ١٣٣٢ هـ).

٥ـ الحاشية على الكفاية: ٢ ج للشيخ محمد علي الصفائي القمي (١٣٨٥ هـ).

٦ـ حقائق الأصول: ٢ ج للسيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ هـ ـ ١٣٩٠ هـ).

٧ـ حاشية الكفاية: للشيخ مهدي الخالصي الكاظمي (م١٣٤٣ هـ).

٨ـ حاشية على كفاية الأصول: ٧ ج للشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي (م ١٣٨٢ هـ).

٩ـ الحاشية على كفاية الأصول: ٥ ج للشيخ أبي الحسن المشكيني (١٣٠١ هـ ـ ١٣٥٨ هـ).

١٠ـ حاشية الكفاية: ٢ ج للمحقق الشيخ علي ضياء الدين العراقي (١٣٦١ هـ) طبع هذا الكتاب باسم زميله العلاّمة السيد محمد النجف آبادي الأصفهاني (١٣٥٨ هـ) إشتباهاً، وقد قام ـ أخيراً ـ الأخ الفاضل الشيخ مصطفى الإسكندري زيدت توفيقاته بتحقيق الكتاب وسيصدر عن قريب إن شاء الله عزّوجلّ.

١١ـ نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للسيّد حسن الرضوي القمي (م ١٣٤٦ هـ).

١٢ـ نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للسيد حسين الحسيني الطهراني (١٣٢٨ هـ).

١٣ـ الهداية في شرح الكفاية: للشيخ عبدالحسين آل الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (م ١٣٣٦ هـ).

١٤ـ التعليقة على الكفاية: (مخطوط) للشيخ محمد الكبير القمي (م ١٣٦٩ هـ).

١٥ـ حاشية على كفاية الأصول: (مخطوط) للشيخ حسن علي القطيفي (م ١٣٣٤ هـ).

١٦ـ حاشية الكفاية: (مخطوط) للشيخ أحمد بن محمد كاظم الخراساني.

١٧ـ حاشية الكفاية: ٢ ج للسيد حسين الطباطبائي البروجردي (١٣٩٢ ـ ١٣٨٠ هـ).

١٨ـ حاشية كفاية الأصول: للميرزا مصطفى بن الميرزا حسن المجتهد التبريزي (م ١٣٣٨ هـ).

١٩ـ حاشية الكفاية: للشيخ محمد حسن المظفّر (١٣٧٥ هـ).

٢٠ـ حاشية الكفاية: للميرزا أبي الهدى الكلباسي (م ١٣٥٦ هـ).

٢١ـ حاشية الكفاية: للشيخ عبدالكريم الزنجاني (م ١٣٨٨ هـ).

٢٢ـ حاشية الكفاية: للشيخ حيدر علي جابر الأنصاري (م ١٣٧٥ هـ).

٢٣ـ شرح كفاية الأصول: للسيّد محمد حسن النجفي القوچاني (م ١٣٦٣ هـ).

٢٤ـ شرح كفاية الأصول: للشيخ محمد رضا طاهر آل فرج الله.

٢٥ـ شرح الكفاية: للشيخ اسماعيل محمد حسن المعزّي (١٣٦٣ هـ).

٢٦ـ نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: (مخطوط) للشيخ عبدالنبي النجفي العراقي ١٣٨٥ هـ كتبه في مجلّدين ضخمين كل مجلد منه يعادل صلاة الجواهر (مخطوط).

٢٧ـ هداية الفحول في شرح كفاية الأصول: (مخطوط) للسيّد هادي البجستاني الخراساني الحائري (م ١٣٦٨ هـ).

٢٨ـ هداية العقول في شرح كفاية الأصول: ٣ ج للميرزا فتّاح الشهيدي التبريزي (م ١٣٧٥ هـ).

٢٩ـ منتهى الوصول الى غوامض كفاية الأصول: (حاشية على الاستصحاب والتعارض والإجتهاد والتقليد) للشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤ ـ ١٣٩١ هـ) تقرير لأبحاث آية الله السيد أبي الحسن الأصفهاني.

٣٠ـ وقاية المحصول في شرح كفاية الأصول:[1] للسيد هبة الدين الشهرستاني (م ١٣٨٦ هـ).

٣١ـ الوافي في شرح الكفاية: للسيّد عبدالمحسن فضل الله.

٣٢ـ الوقاية من أخطاء الكفاية: للشيخ محمد الخالصي.

٣٣ـ نظرات في الكفاية: للسيّد عبدالرسول بن السيّد الحسين.

٣٤ـ علم الهداية في شرح الكفاية: لإبراهيم بن الحاج جليل العلومي (م ١٣٩٨ هـ).

٣٥ـ صرف العناية في حلّ معضلات الكفاية: للسيد محمد مهدي

---

(١) وهو تقرير لبحث الآخوند في الأدلة العقليّة.

الخوانساري الكاظمي (م ١٣٩١ هـ).

٣٦ـ الحاشية علي كفاية الأصول: للشيخ كاظم التبريزي (م ١٤١٦ هـ).

٣٧ـ الحاشية على كفاية الأصول: للسيّد محمد حسين الطباطبائي (م ١٤٠٢ هـ). وقد أوردناها بتحقيق واف في ضمن هذه الطبعة.

٣٨ـ تيسير الوصول في شرح كفاية الأصول: للشيخ قاسم الرجبي الإسلامي الطهراني (م ١٤٠٠ هـ).

٣٩ـ الهداية في شرح الكفاية: للسيّد محمد جعفر بن السيد محمد طاهر الموسوي الشيرازي.

٤٠ـ نهاية الوصول الى كفاية الأصول: للسيّد مصطفى محسن الموسوي.

٤١ـ نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول: للشيخ محمد علي الإجتهادي.

٤٢ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٨ ج للسيد محمد جعفر الجزائري المروّج.

٤٣ـ عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: للسيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي ٦ ج (١٤١١ هـ).

٤٤ـ الوصول إلى كفاية الأصول: ٥ ج للسيد محمد الحسيني الشيرازي (١٤٢٢ هـ).

٤٥ـ طريق الوصول الى تحقيق كفاية الأصول: ٥ ج. للشيخ محمد الكرمي الحويزي (١٤٢٥ هـ).

٤٦ـ دراسات في أصول الفقه شرح كفاية الأصول: للسيد محمد الكلانتر (م ١٤٢٤ هـ).

٤٧ـ دروس وحلول في شرح كفاية الأصول: ٢ ج للسيّد علي بن الحسين العلوي (م ١٤٠٢ هـ).

٤٨ـ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ٢ ج للسيد روح الله الموسوي الخميني.

٤٩ـ بلوغ الغاية في شرح الكفاية: ٣ ج للسيّد مسلم الحلّي.

٥٠ـ منهل الرواية إلى مشرع الكفاية للشيخ أبي الحسن الشعراني (١٣٩١ هـ) (مخطوط).

٥١ـ هداية العقول الى شرح كفاية الأصول: ٥ ج (مخطوط) للسيّد محمد علي الموسوي الأبطحي الأصفهاني (م ١٤٢٣ هـ).

٥٢ـ تحرير الأصول في شرح كفاية الأصول: (فارسي) للسيد محمد جواد الذهني الطهراني (م ١٤٢٥ هـ).

٥٣ـ خودآموز كفاية: ٢ ج للشيخ عبدالكريم بن ابراهيم الخوئيني (م ١٣٧٢ هـ).

٥٤ـ شرح فارسي على كفاية الأصول: للشيخ محمد حسين النجفي الدولت آبادي الأصفهاني (عدّة مجلّدات).

٥٥ـ شرح الكفاية (فارسي) عدّة مجلدات للشيخ علي المحمدي الخراساني.

٥٦ـ بداية الوصول الى شرح كفاية الأصول: ٩ج للشيخ محمد طاهر آل راضي (١٤٠٠ هـ).

٥٧ـ هداية الأصول الى كفاية الأصول: ٤ ج للشيخ حيدر علي البهسودي.

٥٨ـ سبيكة الذهب في نظم كفاية الأصول، للشيخ محمد صالح

الحائري المازندراني (م ١٣٩١ هـ) وهي قيد التحقيق.

واشتهرت من بين الشروح والحواشي المذكورة بعض الحواشي اشتهاراً فائقاً وأصبحت متداولة بين طلبة العلم ومقبولة لدى الفضلاء ومنها:

١ـ نهاية الدراية للمحقق الإصفهاني وقد اشتهرت بين الأعلام فضلاً عن الفضلاء بالدقّة والعمق والاستيعاب.

٢ـ حقائق الأصول للسيد محسن الحكيم، وفيه فوائد نادرة مع وجازته واختصاره.

٣ـ تعليقة الشيخ علي القوچاني الذي ربما لانبالغ لو قلنا: انه لسان الآخوند قدس سره.

٤ـ حاشية الشيخ أبي الحسن المشكيني.

٥ـ نهاية النهاية للمحقق الشيخ علي الإيرواني.

٦ـ عناية الأصول للسيّد مرتضى الفيروزآبادي.

٧ـ منتهى الدراية للسيّد المروّج الجزائري.

ويعتقد شيخنا العلاّمة المبجّل آية الله الحاج الشيخ مصطفى الهرندي دام ظله ـ وهو أحد أعلامنا المعاصرين والأساتذة المبرّزين ـ: «أن حاشية سلطان العلماء الأراكي التي مرّت برقم ٨ أفضل الحواشي المعروفة على الإطلاق دقة وعمقاً ومناقشةً لأعلام عصره وأكثرها دفاعاً عن الآخوند وآراءه ومبانيه»، وهي شهادة قيّمة، ومن يرجع إلى الكتاب ويتمعّن فيه يجد أن الكتاب من أفضل المصادر لمعرفة «الكفاية» بل ومباني الآخوند خصوصاً وأنّ الرجل كان من تلامذته واستفاد من بعده من الشيخ محمد تقي الشيرازي ـ الذي هو أحد أعاظم مدرسة السيد المجدّد الشيرازي قدس سره ـ غاية الإستفادة.

وهذا الشرح مفصّل جداً أصله في ٧ مجلّدات وله لواحق كثيرة يبلغ معها الى ١٧ مجلداً.

ومما يؤسف له انه نادر النسخة جداً وطبعته كثيرة الأغلاط بحيث تعسر الإستفادة منه لغير المتمرّس الخبير.

ومثله يستحق العناية ويستأهل أن تبذل له الأعمار كي يخرج الى النور، فلعلّ الله تعالى يغيّض له رجالاً..

ولابدّ من التنبيه على انه لاينفع المبتدي، بل ولا المتوسّط، ولايعرف حقّه إلاّ الأفاضل الذين يبحثون عن النوادر والفوائد المكتنزة، فليغتنم.

ولايفوتني أن أنوّه ها هنا بشرح الشيخ العلامة الشعراني الذي وضعه في عدّة مجلّدات؛ فإنني وإن كنت لم أشاهد هذا الكتاب الشريف عن كثب، لكن إيماني بعبقريّة المصنّف وتبحّره، مضافاً الى جامعيّته للفنون، وملاحظة مقدّمة هذا الشرح المطبوعة في مؤتمر تكريم الشيخ الأعظم يهديان جميعاً الى أهميّة الكتاب، ولكنه على كلّ حال لايزال مخطوطاً، ولا أنسى أني دخلت يوماً على شيخ أهل التحقيق **سيّدنا العلاّمة الحاج السيّد محمد رضا الجلالي** دام عزّه وجرى ذكر الأصول و«**الكفاية**» فقال ـ ما مضمونه أو قريب منه ـ: يا حبّذا لو بذلت الجهود في سبيل إحياء شرح الشيخ الشعراني على «**الكفاية**»؛ فانه الذي يستأهل التحقيق والطبع.

الفصل الرابع: كتب حولها:

هذه الكتب لها نوع من الإرتباط بشكل وآخر بالكفاية، بل هي من نتاجاتها لكنّنا أفردنا الكلام عنها في هذا الفصل للإشارة العابرة الى ميزتها ودورها في الأصول المعاصر.

وهي:

ما يعكس لنا المدارس الأصوليّة المعاصرة التي طرحت بعد المحقق صاحب «الكفاية» قدس سره.

مدرسة المحقق النائيني قدس سره

ونافذة الإطلالة عليها:

«فوائد الأصول» للشيخ محمد علي الكاظمي قدس سره التي تمثّل تقرير درس النائيني في حاضرة العلم النجف الأشرف.

أمّا مباحث ألفاظه فهو مشترك مع «الأجود» في كونه تقريراً للدورة الثالثة، وأمّا مباحث الحجج والأصول العمليّة والتعارض فهي من تقرير الدورة الثانية.

و«أجود التقريرات» الذي كتبه السيّد أبو القاسم الخوئي قدس سره والكتاب يعبّر عن الدورة الثالثة والأخيرة التي ألقاها المحقق النائيني وهي بهذا الإعتبار أكثر أهمّيّة؛ لكونها آخر إفاداته الشريفة.

طبعاً لايمكن حصرها بخصوص هذين الكتابين الشريفين لكثرة من كتب عنه وقرّر له كالشيخ حسين الحلّي والشيخ باقر الزنجاني والسيّد محمد جواد الطباطبائي العينكي التبريزي[1]... إلى عشرات سواهم.

إلاّ أن هذين التقريرين يمتازان من حيث أنهما عُرضا على المحقق النائيني في أيّام حياته وقرّظهما وأجاز طباعتهما ولايخفى ما لذلك ـ في حد

---

(١) على ما حدثني به ولده المرحوم آية الله السيد محمد رضا الطباطبائي قدس سره. المتوفى طائفاً بالبيت الحرام في ١٧ ذي الحجة ١٤٣٠ هـ.

ذاته ـ من قيمة.

وعلى أيّ حال يمتاز النائيني في أصوله: بالدقّة الوافية وقوّة البيان وجودة الإستدلال وعمق الفكرة والنّقد الصائب، وإصابة الرأي، وانسجام المباني والقدرة على التحليل العرفيّ السليم بالإضافة الى الفهم الموهوب.

وقد أنعم الله عزّوجلّ عليه بتلامذة أذكياء، فضلاء، علماء، ملازمين، أهل قلم وتحقيق ودرس وبحث.

ويمتاز «**فوائد الأصول**» بسلاسة العبارة، ووضوح المعاني، وعذوبة البيان، وتسهيل الفكرة.

كما يمتاز «**الأجود**» بالدقّة في التعبير، والإيجاز في القول، وعدم خلط أفكار المقرّر بإفادات الأستاذ، وإنما جاءت مفروزة في الهامش، بخلاف «**الفوائد**» فانه قد يختلط فيه كلام المقرّر بكلام الأستاذ.

وفذلكة الكلام:

ان هذه المدرسة أكثر اهتماماً بالجانب العرفي ومن ثمّ التحليل الصحيح لمدرسة الشيخ الأعظم والدفاع عنها كما تكثر النقد لمباني الآخوند الخراساني.

«مدرسة المحقق العراقي قدس سره»

وتتمثّل اليوم في كتاب «**مقالات الأصول**» الذي ـ اشتهر انّه ـ كَتَبه بقلمه لكي ينسخ «**الكفاية**» ويحتلّ مكانتها في المتون الدراسيّة، لكنّها محاولة دون جدوى؛ حيث لم يوفّق الى ساعتنا هذه، بل أصبح مجهول العنوان لدى أغلبيّة طلبة العلم في هذه المرحلة.

لكنّه على كلّ حال يعتبر من خيرة الكتب الموضوعة لهذا الفن بما

يشتمل عليه من أفكار معمّقة، وبما يُعبّر عن آخر ما توصّل إليه فكر المحقق العراقي فيما يرتبط بأصول الفقه، زيادة على ما فيه من طول باع، ونظم وانسجام وإبداع، واختصار في البحث وإيجاز في التعبير.

ثمّ كتاب «**نهاية الأفكار**» الذي قرّره الشيخ محمد تقي البروجردي من دراساته رضوان الله تعالى عليه، ورغم أنّ الكثير من أقرانه قرّروا دراسات أستاذهم العراقي كالكلباسي في «**منهاج الأصول**» وغيره في غيره، إلاّ أنّهم لم يحضوا بالإقبال التام، كما حظى به الشيخ البروجردي في «**نهاية أفكاره**».

وقد يُعدّ كتاب «**بدايع الأفكار**» للشيخ الميرزا هاشم الآملي كمصدر ثالث للتطلّع على آراء المحقق العراقي، إلاّ أنّ المطبوع منه نادر لا وجود له في الأوساط، مضافاً الى أنه يشتمل على خصوص مباحث الألفاظ، ولست أدري أكتب تمام البحوث من أستاذه، أم أنه اقتصر في التقرير على المطبوع!!

وقد يضاف الى ما ذكرناه:

«**حواشي**» آغا ضياء بقلمه على الأدلة العقليّة من كتاب «**فوائد الأصول**».

إلاّ أنّه لاينبغي عدّه مصدراً مستقلاً لآراءه الأصوليّة طالما نجدها في الأعمّ الأغلب مقتبسة حرفيّاً من كتاب «**نهاية الأفكار**» وتكراراً لألفاظه ومعانيه.

يقول سيّدنا الأستاذ المحقق الأصوليّ البحّاثة آية الله المددي دام ظلّه: «وجدت التطابق الحرفي بين «**النهاية**» وحواشي «**الفوائد**» ولم أجد من تنبّه لذلك قبلي، ولم أعرف أنّ أيّاً منهما أخذ من الآخر، وسألت

سبطه الشيخ مهدي الآصفي فلم يكن يعلم بذلك» إنتهى.

أقول: الظاهر أنّ تقرير «**النهاية**» أقدم من حواشي «**الفوائد**» لأنّ «النهاية» كتبت قبل طبع «الفوائد» فالشيخ آغا ضياء العراقي هو المقتبس من «**النهاية**» والله العالم.

وإن صحّ هذا الإستظهار ـ وهو قويّ جداً ـ فسوف تزداد قيمة «**التقريرات**» باعتبار أنّها ليست معروضة على المحقّق العراقي فحسب، بل كانت في متناول يده وكان يرجع إليها في كتابة حواشيه على «**فوائد**» النائيني، بل ولعلّه كان يستفيد منها في تدريسه الدورة الأخيرة من الأبحاث الأصوليّة.

ولو صحّ ذلك فلم لانجد تقريظاً على الكتاب بقلم الأستاذ؟!

فلعلّه كتب، ولو كتب لبان، ولعلّه ضاع حينما تصدّى لطبع الكتاب وكان الشيخ قد انتقل الى رحمة الله تعالى.

ولو كان كما يُظنّ، فلم لم يؤشّر المقرّر الى كتابة الأستاذ وضياعها!

ولعلّه لو أشّر لم يُقبل منه لرجوعه بشكل وآخر الى تزكيته، وهو أجلّ قدراً وأرفع نفساً من أن يضع نفسه مورداً للإتّهام ـ ولو من جهة المغرضين ـ فرأى أن السكوت أولى وأحرى، فالمهم عرض الفكرة وطرح آراء الأستاذ ومبانيه، وجعلها في متناول المجامع العلميّة وأرباب الفن، والرّجل يطير بهمّته.

ولعلّ الأستاذ لم يكتب التقريظ وحال الأجل بينه وبينه كما ليس بالبعيد.

وكيف كان: فاقتباس الأستاذ من تقريرات تلميذه من خيرة الشواهد على ما يتمتع به البروجردي من قبولٍ عند الأستاذ، وإكبار وتبجيل وتجليل،

وهل تطلب بيّنة بعد هذا الإستناد؟ وهل من شاهد أقوى من هذا الاعتماد؟ وليس وراء عبادان قرية.

ومهما يكن من أمر: فإن الشيخ محمد تقي البروجردي استطاع ـ من خلال كتابه «**نهاية الأفكار**» ـ أن يثبت جدارته الفائقة على الإحاطة الكاملة بمدرسة أستاذه، وأن ينقلها الى الآخرين في أجمل تصوير وأروع تعبير، وأن يحرّرها بقلم خلاّب وبيان جذّاب في أفضل تحرير.

وكان يقول **الأستاذ الفقيه الرّاحل الشيخ الفاضل اللنكراني:** «المعروف بين مشائخنا انه لم يكتب تقرير أفضل من هذا التقرير؛ لما يشتمل عليه من سلاسة في التعبير، وسلامة في النقل، مع حفظ للمستوى العالي من الفكر الأصوليّ الرّاقي للمحقّق العراقي قدس سره». إنتهى.

وعلى أيّ حال؛ فإنّ المحقق آغا ضياء اجتهد في المباني الأصوليّة مرّتين ـ إن صحّ التعبير ـ ذلك لأنّه حضر على المحقق الخراساني فترة طويلة ولازمه برهة غير قصيرة، واختصّ به حتّى عدّ في الطليعة من تلامذته وأتقن آراءه وتضلّع في مدرسته حتى استقلّ بالتدريس من بعده، ثمّ لمّا برز المحقّق النائينيّ في عصره وتقدّم على مشاهير وقته، وتزعّم المعاهد العلميّة وذاع صيته وانتشرت أفكاره وعُرِفت آراؤه، وتبيّن انه جعل «**الكفاية**» عُرضة للنقد والأخذ والردّ، إنبرى للتعرّف على ما يتبّناه النائيني من آراء ونظريّات، ثمّ قام بالدّفاع عن شيخه الخراساني بكلّ ما أُوتي من مواهب في هذا السبيل، وناقشه وفنّد آراءه ودلّل على مواضع الضعف في إستدلالاته، لكنّه أُتيَ من حيث لايشعر، فأضطرّ إلى قبول الكثير ممّا تبنّاه صاحبه وسَلّمَ له واعترف به وأقرّ له، وأصبح النائينيّ مهيمناً عليه.

مع انه حاول أن يبقى جهد المستطاع مستقلاً ويحتفظ باستقلاليّته.

وبالجملة: فقد عُرِفَت مدرسة العراقي بالدقّة العقليّة المفرطة وابتعدت بذلك عن العرف المستقيم وجانبت الذوق السليم فلم تلق قبولاً بين الأصحاب، وأثّر ذلك على فقهه بشكل مباشر حتى قيل: «إنّ فقهه أصول، وأصوله معقول، ومعقوله غير مقبول».

ولكنّ الانصاف: انّ هذا القول ـ على إطلاقه ـ خال عن الإنصاف؛ فإنه لا مجال لإنكار ما كان يتمتع به من الذّهن الوقّاد وسرعة الانتقال وقوّة الانتقاد، مضافاً الى تأمّلات له مفيدة وتنبّهات جديدة، وإبداعات عديدة، وآراء سديدة.

وقد استفاد الكثيرون ممّا شيّدته هذه المدرسة من أفكار وأنظار وفتحت لهم آفاقاً تمكّنوا ـ من خلالها ـ أن يخطوا خطوات بعيدة.

وأخيراً مدرسة المحقّق الأصفهاني

وهو أحد الأفذاذ الذين تعتزّ بهم محافل أهل العلم وروّاد الفضيلة.

حضر على شيخه الخراساني لمدّة ثلاثة عشر عاماً، لم يفته الحضور الاّ في يوم عاصف كثرت فيه الأمطار واكتظّت الشوارع بالمياه وغلب على ظنّه أنّ الأستاذ سوف لن يتمكّن من الحضور، فتبيّن خلاف ذلك وانه حضر مع جماعة من تلامذته واستمرّ الدرس.

وقيل: أصابه وجع في العين شديد فلم يستطع معه الحضور، وفاته مرّة أخرى.

وكان من الملازمين له والمعتقدين به، ومنه أفاد وعليه تخرّج.

كما كان فيلسوفاً عملاقاً فاغرق نزعاً في الحكمة وبلغ فيها مرتبة يقول عنه تلميذه الشيخ محمد رضا المظفّر: سمعته يوماً يقول: لو علمتُ أنّ

أحداً في الصين يعرف الفلسفة الصدرائية (الأسفار) لرحلت إليه.

وكأنه يريد أن يقول: «لا أعرف أحداً أكثر خبرة، ولا أوسع اطلاعاً منّي فيها».

وقد تجاوز الحدّ فيها حتى جعل أصوله فلسفة، بل وفقهه أيضاً، حتى أنّي لو قلت: انه مزج الفقه والأصول بالفلسفة مزجاً لم يسبقه أحد من علماء الطائفة، لم أكن مجازفاً ولا مغالياً، ولرجوت أن أكون صادقاً.

فقد تبلورت آراؤه ونظريّاته الأصوليّة بصياغة فلسفيّة دقّيّة عقليّة بحتة، ابتعدت عن العرفيّات بمسافات، وجمعها في كتابه «**نهاية الدراية**» الذي جعله شرحاً على «**كفاية**» أستاذه وكتب شطراً منه في ريعان شبابه عندما كان يحضر على شيخه الآخوند وأكمله من بعده، وأودعه أسراراً وكنوزاً، وأبدع فيه غاية الإبداع، وأبدى فيه عقليّة جبّارة وعيناً بالعلم فوّارة، يعترف له بها كلّ نيقد بصير ومطّلع خبير، ولايزال ممّن تُمَدّ إليه الأعناق، ولايُشقّ له غبار في سباق، فكيف يُبارى أو يطاق؟!

ومن هنا لم ينسج على منواله، إلاّ مَن أُعجب بحاله ومقاله، وهم بطبيعة الحال قليلون.

بهذه الإشارات العابرة ظهر لك: أنّ المدرسة الأصوليّة اليوم نائينيّة أكثر منها عراقية أو أصفهانيّة.

كما تبيّن لك: أنّ هذه الكتب التي عرفنا من خلالها آفاق هذه المدارس جديرة بالإهتمام والإغتنام مذاكرة وبحثاً وتنقيحاً وتعريفاً وإشادة وتكريماً؛ لما فيها من ربط بحلقاتها الماضية ربطاً وثيقاً لايستغني الباحث عنها مهما بلغ من المستوى الرفيع في هذا العلم، وأنها لاتقلّ أهميّة عن «**الكفاية**» لو لم نقل أنها ممتازة عليها، على أنها تمثّل الخطّ الرّسالي الذي

رسمته «الكفاية» ومن قبلها.

رحم الله أعلامنا الماضين وحفظ الباقين وشكر الله جلّ جلاله سعيهم.

الفصل الخامس: لابدّيّات «الكفاية»:

لا إشكال أنّ المدارس الأكاديميّة والمعاهد العلميّة في العالم لها عناية خاصّة بالمتون الدراسيّة؛ حيث لها لجان مشرفة على اختيار النصّ الدراسي وتطويره، وأساليب تدريسه ومناهج تعليمه، وتزويد الطالب والأستاذ بكلّ ما يعينه على الفهم الصحيح، والتفهيم الصريح، وسرعة الانتقال، ودسومة المادّة، والتدليل على مراجع البحث ومصادر الفن وجعلها في متناول الجميع هذا.

مضافاً الى بالغ اهتمامهم بنوع الطباعة وكيفيّتها بعد عرض الكتاب على هيئة علميّة أخصّائيّة إذا تمّت جميع المقدمات من ضبط النصّ وتحقيقه وتدقيقه وتنميقه...

فكيف بما إذا كان الكتاب مخطوطاً متعدّد النّسخ، قد كثر فيه الحذف والإبدال، والزيادة والنقيصة من المصنّف والرّجال الذين تخرّجوا عليه مع اشتمال الكتاب على أفكار علميّة دقيقة، وعبارات صعبة تعمّد المصنّف في طلسمتها وتعقيدها وتلغيزها أحياناً كما في كفايتنا التي قال عنها حرز الدين (١٣٦٥ هـ) ـ وهو أحد أعلام وقته ـ:

«كَتَب [الخراسانيّ في الأصول] كتابة ملؤها التحقيق إلاّ أنّه اختار تعقيد عبارتها، ويراه فنّاً امتاز به... ودراستها أتعبت طلاّب

العلوم، خصوصاً إذا كان مدرّسها فارسيّاً[١]».

وإذا كان يرى تعقيد العبارة فنّاً امتاز به فهل تغني التمنيّات بليت وليت.

ليتَ وهل ينفع شيئاً ليتُ ليت الشباب بوع فاشتريتُ

وليته عندما كتب هذه الرسالة قدّمها إلى بعض أدباء تلامذته كالشيخ محمد رضا الاصفهاني لكي يحرّرها له تحريراً أدبيّاً علميّاً أصوليّاً بلسان عربيّ مبين!

وعلى أيّ حال وبعد أن لمسنا واقع الأمر فنحن نشير ـ وبهذه المناسبة ـ إلى بعض لابدّيّات «**الكفاية**» فعسى أن يقدّم الله سبحانه ما فيه الخير والصّلاح ﴿**لِلّه الأمرُ من قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**﴾[٢]:

أوّلاً: ضرورة تحقيق الكتاب من جديد بعرضه على نسخة المؤلّف ـ الأولى ـ والنسخة المطبوعة التي عليها تصحيحات ولده الشيخ محمد مضافاً الى العناية الكاملة بالتغيير الحاصل في نفس النسخة المطبوعة الأولى بإشرافه وفي أيّام حياته حيث تعتبر تصحيحاً ثانياً كما تعتبر التصويبات التي كتبها ولده ـ وفي خلال تدريس والده للكتاب بالطبع ـ تصحيحاً ثالثاً، وما كتبه أعاظم تلامذته من مجلس درسه، أو ما استظهروه من بعده من خلال تدريسهم المكرّر للكتاب كالمحقق القوچاني والمشكيني والرشتي وآغا ضياء ونظرائهم.

وتخريج المصادر ومراجع البحث بدقّة كاملة، وتقطيع النصوص وترقيمها، وإضافة العناوين اللازمة وإن أدّى ذلك إلى تكبير حجم الكتاب

---

(١) أنظر معارف الرجال: ٢/٢٣٢.

(٢) الروم: ٢.

ووضعه في أكثر من مجلّد؛ لأن الغرض الأوّل والأساس من وضعه هو التعليم، فلابدّ من التوسّل بكلّ ما يعين على سرعة التفهيم والتعليم.

ثانياً: تعريب الكتاب وتشكيله بعلائم الإعراب.

ثالثاً: تحرير الكتاب تحريراً علميّاً دقيقاً وفي نفس الوقت أدبيّاً بلسان عربيّ مبين **دون عربيّة بمبي** ـ كما يقال ـ ليكون إلى جنب «**الكفاية**» نفسها.

رابعاً: تلخيص آراء ومباني الآخوند الخراساني وعمدة أدلّته بصورة واضحة وشفّافة؛ بحيث أنّ من أراد أن يتوصّل إلى معالم هذه المدرسة يمكنه وبكل سهولة أن يمرّ بها ملخّصة ببيان سهل وتعبير جزل.

ولابدّ من التعجيل في ذلك قبل أن يأتي آخرون ـ وهم في الطريق ـ فيسبقوننا في توضيح وتبيين تراثنا.

خامساً: البحث في نتاجات «**الكفاية**» وعرض أهمّها المشتمل على التوضيح الكافي والتفصيل الوافي، المملوء بالدقة والتحقيق، الطافح بغزارة المادّة وإتقان الدليل وقوّة البيان والقلم الرّصين.

لا سيّما التقريرات الأصوليّة المكتوبة من مجلس درسه وبحثه.

الفصل السادس: عملنا في الكتاب

مرّ عليك: أن تحقيق هذا الكتاب الشريف ليس شرعة لكلّ وارد ولا هو من اختصاص هذا العبد، لكنّي أحببت أن أقدّم خدمة لأهل العلم والدين في هذا المضمار، وكان قد طلب منّي بعض الأحبّة خلال مباحثاتنا أن أكتب على الكتاب ما يوضّح بعض غوامضه وأبيّن بعض ما أختلف معه في الرأي وما أختاره من حجّة وما يهديني إليه الدليل.

فرأيت أنّ إحياء آثار السلف أفضل هديّة للخلف، واخترت أن أحيي ما اندرس من الآثار الباقية من سلفنا الأخيار، لا سيّما الأكابر من تلامذة المصنّف الذين هم أعرف بما في البيت وأدرى بما فيه، وليس الحاضر كالغائب، فوقع في قلبي أن اقدّم حاشية الشيخ محمد حسن المظفّر وهو أحد أجلّة تلامذة الآخوند، والمبرّزين من علماء النجف، ولكنّي فحصت عن الكتاب وبذلت قصارى جهدي للحصول على نسخة منه في قم وطهران وخراسان والعراق فلم أوفّق، وقيل: إن نسخته مفقودة.

فعمدت الى كتاب «**درر الفوائد**» تصنيف المحقّق الجليل الفقيه الأصوليّ الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي المؤسس ـ الذي كتبه قبل أن تُصنّف «**الكفاية**» وهو مشتمل على عصارة الفكر الأصوليّ الذي خلّده أستاذه الأقدم السيّد محمد الفشاركي، ومن هنا كان ناظراً الى «**حاشية أستاذه الآخوند**» على «**فرائد**» الشيخ حيث ينقل منها ويناقشها كثيراً، إلى أن جدّد النظر فيه مرّة بعد أخرى وخصوصاً بعد انتشار «**الكفاية**»، فزاد ونقص وحذف وأبدل، واعترض فيه على «**كفاية**» أستاذه وناقشها في مواطن مختلفة ـ فعمدت الى تلك المواضع واستخرجتها.

كما استخرجت تعليقات المحقق الأصوليّ الشيخ محمد رضا الأصفهاني آل صاحب الحاشية على «**الكفاية**» ـ وهو الآخر من أجلّة تلامذة الآخوند والسيّد الفشاركي ـ من كتابه القيّم «**وقاية الأذهان**» وما انضمّ إليه من رسائله البديعة؛ إحياءً لذكر هذين العلمين الجليلين وإشادة بعبقريّتهما الفذّة وأداءً لبعض ما لهم من الحقوق على الحوزات العلميّة وطلبة العلوم الدينيّة.

وكنت معجباً بحاشية الشيخ المشكيني والشيخ علي الإيرواني

المليئتين بالتحقيق الدقيق والنقد الرفيق، فانتقيت منهما ما يرسم لك شخصيّتهما الأصوليّة ويعبّر عن أعمق ما توصّلا إليه من رأي ونظريّة، خصوصاً ما تجده من قوّة النقد الجبّارة وسرعة البديهة عند المشكيني، مضافاً الى ما تميّزت به حاشيته من تقريرات لبحث الآخوند والشيخ علي القوچاني بالخصوص، وحاولت أن أجمع لك بينهما ولولا خشية أن يطول الكتاب فيملّه الجليس لأوردت تقريراته لبحوث القوچاني بأكملها، لكني أعرف أن النفوس تسرع في الكلل وتتضجّر من التطويل فتبدي الملل، فاكتفيت بهذا المقدار وأرجعت الباحث المتشوّق الى نفس الحاشية.

وكذلك الشيخ علي الإيرواني؛ لما في حاشيته من دقة تكاد أن تكون قليلة النظير، وأحسن منها حرّيته في الفكر وأصالته في الرأي، واستقلاله في الإختيار، ولولا العذر الذي ذكرته لنظمتها في هذا الكتاب من الدفة الى الدفّة.

ذلك لأنّ النَفَس الأصوليّ الذي يتمتع به المحقق الإيرواني قدس سره يساعد على التحرّر، ويفتح النوافذ للتفكّر، كما يعين على التجوّل في الآفاق بعيداً عن التقليديّات، وهو مهمّ للغاية عند أرباب التحصيل.

ولم أقتنع بهذا المقدار حتى أوردت كلّ ما عند القوچاني في شرح تأمّلات «**الكفاية**» وما اكتفيت به حتى أردفت إليه توضيحات الشيخ محمد طاهر آل راضي على تأمّلات الجزء الثاني من «**الكفاية**» (المشتمل على الأدلة العقليّة).

وكلّ هؤلاء من مدرّسي «**الكفاية**» ومشاهيرهم.

وطعّمت الكتاب مع ذلك كله بمختارات من كلمات أعاظم الأصوليين من تلامذة الآخوند وتلامذتهم سوى من ذكرناهم مضافاً الى ما

وقع إلينا من حاشية الشيخ محمد ابن المصنّف وهم:

١ـ الشيخ محمد سلطان العلماء الأراكي

٢ـ والشيخ عبدالحسين الرشتي

٣ـ والسيّد حسين الطباطبائيّ البروجردي

٤ـ والسيد محسن الطباطبائي الحكيم

٥ـ والشيخ محمد حسين الأصفهاني

٦ـ وآغا ضياء الدين العراقي

٧ـ والسيد أبو الحسن الأصفهاني

٨ـ والسيّد محمّد جعفر المروّج الجزائري

٩ـ والسيّد مرتضى الفيروزآبادي

١٠ـ والشيخ أبو الحسن الشعراني

١١ـ والسيّد جمال الدين الگلپايگاني

١٢ـ والسيّد محمّد الرّوحاني

كما أوردت ذيل التنبيه الثالث من تنبيهات الأقلّ والأكثر تمام حاشية المحقّق المشكيني والمحقّق الأصفهاني بطولهما وتفصيلهما؛ وذلك لأنّ المحقق الخراساني تعرّض للإشارة الى الإشكال في استصحاب الصحّة ووعد أن يأتي بتحقيقه في محلّه من الاستصحاب فلم يوفّق لذلك ولم تساعده المشيئة، ورأيت أن **المحقق الأصولي السيّد محمد الفشاركي** قد تعرّض لهذا المبحث ـ بمناسبة ـ فأوردته هناك بطوله، خصوصاً وأنّ المحقق الأصفهاني في حاشيته هنا ناظر الى كلماته رضوان الله تعالى عليه معبّراً عنه ببعض أجلاء السادة المعاصرين، فليُغتنم إن شاء الله تعالى.

وأخيراً قمت بتحقيق وتصحيح **حاشية السيّد العلاّمة الطباطبائي**

صاحب «**الميزان**» حينما وجدت أنّها نادرة النسخة وقد كثر الطالب لها وهي مع ذلك كثيرة الأغلاط المطبعيّة مع عربيّة تركيّة تكاد أن تُضيِّع ما فيها من فوائد ونوادر وإشارات، وبذلت غاية جهدي في ذلك وساعدني في مقابلتها على النسخة الوحيدة المطبوعة تلميذنا العزيز الأخ **الشقيق الودود فضيلة السيّد محمود الموسوي** حفظه الله ورعاه ومن كلّ سوء وقاه، ووفّقه لكل خير وبالجميل جازاه.

ونكون من خلال ذلك قد قدّمنا أوّل طبعة محقّقة ومصحّحة ومضبوطة لهذه الحاشية الشريفة.

مع العلم بأنا لاندّعي توفيتها حقّها فهي جديرة بالإهتمام الأكبر، ولكنّا ـ مع قلّة البضاعة وقصور في الصّناعة ـ لم نأل جهداً في التحقيق وضبط النصوص وتخريج المصادر وما إلى ذلك من واجبات، وأرجو أن يغمض أرباب التحقيق وأصحاب الفضيلة عمّا يعثروا عليه من زلل أو خلل واشتباه، فقد قدّمنا العذر بالقصور، آملين أن يوفّق أهل هذه الصناعة لخطوات أبعد، والله جل جلاله من وراء ذلك.

منهجنا في تحقيق «الكفاية» والحواشي التي تضمّنتها «حديقة الفحول»

أوّلاً: تحقيق متن «الكفاية»:

وقد مرّ عبر المراحل التالية:

الف: مقابلة النصّ:

فقد قمت بمقابلة المتن على نسخة «الكفاية» المحققة المطبوع مع كفاية الشيخ أبي الحسن المشكيني بتحقيق فضيلة الشيخ سامي الخفاجي، لأكثر من مرّة.

وذلك لأنه ـ حفظه الله ورعاه ـ تحمّل معاناة مقابلة المتن بعدّة نسخ على مايلي:

قال: «قمنا بمقابلة الكفاية المحقّقة من قبل مؤسّسة آل البيت عليهم السلام مع الكفاية التي حقّقتها مؤسّسة النشر الاسلامي لجماعة المدرّسين؛ حيث اعتمدت المؤسستان في تحقيق «الكفاية» على نسختين نادرتين:

الأولى: كانت بخطّ المؤلّف المحقق الخراساني قدس سره وهي نسخة محفوظة في مكتبة مجلس الشورى برقم (١٤١١٧) ولكنها كثيرة الشطوب والتصحيحات وتبديل العبارات بغيرها؛ ممّا يجعل الإستفادة منها متعسّرة.

الثانية: نسخة حفيد المولف سماحة الشيخ عبدالرضا الكفائي وهي نسخة طبعت في حياة المحقق الخراساني قدس سره وعليها تصحيحات نجله آية الله الشيخ محمد آقا زاده، معتمداً فيها على النسخة التي درّسها والده المحقق الخراساني قدس سره وقد وردت في حواشيها ملاحظات وتعاليق ثمينة... كما أتحفنا سماحة حجة الاسلام والمسلمين السيد محمد رضا

الجلالي حفظه الله بنسخة من «حقائق الأصول» قابل عليها بنفسه نسختي الكفاية الآنفتي الذكر، وقد كانت تحفته الغالية نعم العون لنا في تحقيق متن الكفاية»[١].

هذا مضافاً الى نسختين حجريّتين مطبوعتين في حياة المؤلف[٢] جعلهما السيد الجلالي دام عزّه في متناول يد الشيخ الخفاجي زيد عزّه.

فكفانا بذلك ـ مشكوراً ـ مؤونة مراجعة كل هذه النسخ خصوصاً وأنها لم تكن في متناول اليد، نعم راجعنا أحياناً طبعة آل البيت وأيضاً طبعة جماعة المدرسين وثالثة حقائق الأصول ورابعة الطبعة المقرونة بشرح الشيخ عبدالحسين الرشتي وذلك بغيّة التأكّد من النصّ الصحيح، لكن الفضل على كلّ حال للمتقدم.

وَهْوَ بِسَبْقٍ حَائِزٌ تَفْضِيلا مُسْتَوْجِبٌ ثَنَائِيَ الجَمِيلا

هذا مزيداً علىٰ مراجعتنا حين المقابلة لجملة من طبعات الكفاية سوى ما أشرنا إليه، ومن هنا نتوقّع أن تكون كفايتنا هذه كافية عن غيرها ـ إنشاء الله ـ لما بذلناه من جهد كبير جداً في سبيل تصحيحها.

ب ـ تقويم النص وضبطه وتصحيحه:

وقد حاولنا أن لانتخطّى في ذلك عمّا جاء في «الكفاية» المشكينيّة المحقّقة إلاّ في موارد ـ ليست بتلك الكثرة ـ رجّحنا فيها بعض النسخ على البعض الآخر، وأضفنا بعض التصحيحات، وقد كان أمراً ضرورياً لابدّ منه

---

(١) أنظر كفاية الأصول مع حاشية المشكيني: ٣٦/١ ـ ٣٧.

(٢) إحداهما في سنة ١٣٢١ هـ والأخرى سنة ١٣٢٣ هـ وكلاهما يتضمّن خصوص المجلد الأوّل (مباحث الألفاظ). وقد تفضّل بهما علينا أيضاً شاكرين له ألطافه وقد زيّنا طبعتنا هذه بتصاوير منهما.

بحسب فهمنا القاصر، كما أضفنا للكتاب عناوين كثيرة جعلناها بين معقوفتين تسهيلاً للدارسين.

ج ـ تقطيع النصوص وتزيينها بعلائم الترقيم وما شابه ذلك:

وأمّا في هذه المرحلة فلم نتبع هذه الطبعة ولا غيرها وإنّما حاولنا أن نقدّم النص في أوضح صورة يمكن أن ينتقل الطالب من خلالها إلى واقع البحث الأصوليّ المطروح، ولكنّنا خفنا من تضخّم الكتاب ـ وهو شيء لا يرتضيه الكثيرون ـ فتجاوزنا ذلك أحياناً، لكن الواقع انّ الذي يرجع إلى هذه الطبعة يجد فرقاً واضحاً بينها وبين الطبعات السابقة بما لا يحتاج إلى بيان، والحمد لله ربّ العالمين.

د ـ استخراج النصوص من الآيات والأخبار والأقوال:

ولم نعتمد على تخريج السابقين إلاّ نادراً ـ خصوصاً وانه قد استجدّت طبعات الكثير من المصادر ـ وقد حاولنا أن نرجع الى المصادر بشكل مباشر، مما تبيّن لنا خطأ جملة من التخريجات في الطبعات السابقة، كما أضفنا تخريجات جديدة، مضافاً الى أخبار وأقوال لم تكن مخرّجة قبل ذلك وفّقنا ـ وبحمد الله تعالى ـ لتخريجها.

ثانياً ـ الحواشي التي تضمّنتها «حديقة الفحول»:

فقد مرّت بنفس المراحل السابقة بفارق انها من كتب مستقلّة سوى حاشية الشيخ المشكيني قدس سره.

أمّا حاشية الشيخ عبدالكريم فهي مستخرجة من كتاب «درر الفوائد» المطبوع سنة ١٤١٤ هـ وهي الطبعة الخامسة منه.

وأمّا حاشية الشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني فمن كتابه «وقاية الأذهان» المطبوع سنة ١٤١٣ هـ بضميمة رسالتين: «سمطا اللآل في مسألتي الوضع والاستعمال»، و«إماطة الغين عن استعمال العين في معنيين» تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

وأمّا حاشية الشيخ علي الإيرواني فقد اعتمدنا فيها على طبعة مكتب الإعلام الإسلامي سنة ١٤١٣ هـ وهي مليئة بالأغلاط وقد بذلنا جهداً كبيراً في تصحيحها وتحقيق ما اخترناه منها.

وقد مرّ عليك أن حاشية الشيخ المشكيني التي اعتمدناها هي التي صدرت بتحقيق الشيخ الخفاجي زيدت توفيقاته.

وأمّا حاشية الشيخ علي القوچاني قدس سره فقد اعتمدنا على الطبعة المحققة بتحقيق الأخ الفاضل الشيخ محمد رضا الدانيالي سبط آية الله السيد مرتضى الخلخالي قدس سره.

وأمّا حاشية السيد العلاّمة الطباطبائي فقد كان اعتمادنا على النسخة الوحيدة المطبوعة بُعيد وفاته قدس سره وهي مشحونة بالأغلاط وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً وبيّنا واقع الحال فيها.

وبقيّة المصادر معلومة.

ومما تجدر الإشارة إليه: انّنا لم نعلّق على كلّ الكتاب وإلاّ لجاء كتابنا هذا في مجلّدات كثيرة، وإنّما هي مختارات على أساس ما ذكرناه سابقاً إلاّ حواشي الأعلام الثلاثة الشيخ عبدالكريم والشيخ محمد رضا الاصفهاني والعلامة الطباطبائي فقد أوردناها كاملة.

اللهم نعم، حصلنا على تقرير لأبحاث الشيخ الحائري قرّره الشيخ الأراكي وفيه نقد كثير للكفاية، لكن الكتاب كان قد شارف على الطبع ولم

يمكننا التدارك فأرجئناه الى الطبعة اللاحقة إنشاء الله تعالى.

كما انّا وضعنا فهرساً يختص بذكر مواضع أسماء الأعلام الذين أوردنا كلماتهم في «حديقة الفحول» بالإضافة الى مايرشد إلى العبارات المصحّحة أو المشتملة على القصور أو مجالس البحث أو الدورة الأخيرة من بحث الآخوند قدس سره؛

لكي يتسنّى للباحثين ـ وبكلّ سهولة ـ المراجعة إلى تلك المواضع والإطلاع على تغيّر رأي الآخوند بعد «الكفاية» وفي آخر أيّام حياته.

هذا بالإضافة الى المطالب الكثيرة التي ينقلها المحقق المشكيني عن أستاذه العلاّمة القوچاني في مجالس درسه مما يختص بكلمات الآخوند وآراءه أو يتعلق بمباني القوچاني نفسه.

أرجو أن تكون هذه المحاولة صائبة في تقديم خدمة ـ ولو يسيرة ـ للعلماء والأفاضل والمحقّقين وسائر الأساتذة والباحثين والدارسين.

كما انّي أعتذر لكافة العلماء الأفاضل ـ وفّقهم الله تعالى لمراضيه ـ ممّا يعثروا عليه من أخطاء واشتباهات، فالله عزّوجلّ يعلم أنّها لم تكن مقصودة ـ والخطأ والنسيان بمنزلة الفصل الثاني للإنسان ـ على انّ اهل القلم والتحقيق في التراث يعلمون بصعوبة الأمر والطاقات المبذولة والجهود المصروفة في ذلك، خصوصاً وأن المخطوطات من نسخ حواشي المؤلفين لم تكن موجودة حتى يمكن ـ الى حدٍّ مّا ـ تسهيل الأمر في بعض مراحل التحقيق.

وكان ابتداء العمل ـ على ما ببالي ـ في الشهور الأخيرة من سنة ١٤٣١ هـ وقد أنجز بحمد الله تعالى في شهر رمضان المبارك من عامنا هذا.

وحيث انتهينا من هذا المشروع المبارك فإنّا نحمد الله جلّ جلاله على

هذا التوفيق ونشكره سبحانه وتعالى كما نشكر أهل بيته المنتجبين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

«إلهي لا أحصي عليك ثناءاً أنت كما أثنيتَ عَلى نفسك صَلِّ عَلى مُحمَّد وَآل مُحَمَّد وكُنْ لوليِّكَ الحُجَّة ابن الحَسَن ـ صَلواتك عليه وعلى آبائه الطاهرين ـ في هذه السَّاعة وَفي كُلِّ ساعَة وَلِيّاً وَحَافظاً وَقَائداً وَناصراً وَدَليلاً وَعَيْناً حَتّى تُسكِنَهُ أرْضَكَ طَوْعاً وَتُمتّعَه فيها طَويلاً».

اللهم لاتُنسنا ذِكْرَه والدُّعاءَ له والصَّلاةَ عليه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ.

اللهم ثبّتنا على ولايته وطاعته ومَحبَّته والإخلاص له وَالتسليم لأوامره، واجعلنا من خلّص أنصاره وشيعته.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلى مُحمَّد وَآل مُحَمَّد وَصَلِّ عَلى مُحَمَّد جَدِّه وَرَسُولكَ السَّيِّد الأَكْبَر وَعَلى أَبيه السَّيِّد الأَصْغَر وَجَدَّته الصِّدِّيقَة الكُبْرى فاطمَةَ بِنْت مُحَمَّد صَلّى اللهُ عَلَيْه وَآله ، وَعَلى مَنْ اصْطَفَيْتَ من آبائه البَرَرَة وَعَلَيْه أَفْضَلَ وَأَكْمَلَ وَأَتَمَّ وَأَدْوَمَ وَأَكْثَرَ وَأَوْفَرَ ماصَلَّيْتَ عَلى أَحَد منْ أَصْفيائكَ وَخيَرَتكَ منْ خَلْقكَ ، وَصَلِّ عَلَيْه صَلاةً لاغايَةَ لعَدَدها وَلانهايَةَ لمَدَدها وَلانَفادَ لأَمَدها ، اللّهُمَّ وَأَقمْ به الحَقَّ وَأدْحضْ به الباطلَ وَأَدلْ به أَوْلياءَكَ وَأَذْللْ به أَعْدائكَ ، وَصل اللّهُمَّ بَيْننا وَبَيْنَهُ وَصْلَةً تُؤَدِّي إلى مُرافَقَة سَلَفه وَاجْعَلْنا مِمَّنْ يَأخُذُ بحُجْزَتهمْ وَيَمْكُثُ في ظِلِّهمْ وَأَعنّا عَلى تَأديَة

حُقُوقه إلَيْه وَالأجْتهاد في طاعَته وَاجتناب مَعْصيَته ، وَامنُنْ عَلَيْنا برضاهُ وَهَبْ لَنا رَأفَتَهُ وَرَحْمَتَهُ وَدَعاءَهُ وَخَيْرَهُ مانَنالُ به سَعَةً منْ رَحْمَتكَ وَفَوْزاً عنْدكَ ، وَاجْعَلْ صَلاتَنا به مَقْبُولَةً وَذُنُوبَنا به مَغْفُورَةً وَدُعاءَنا به مُسْتَجاباً وَاجْعَلْ أَرْزاقَنا به مَبْسُوطَةً وَهُمُومَنا به مَكفيَّةً وَحَوائجَنا به مَقْضيَّةً ، وَأَقْبلْ إلَيْنا بوَجْهكَ الكَريم وَاقْبَلْ تَقَرُّبَنا إلَيْكَ وَانْظُرْ إلَيْنا نَظْرَةً رَحيمَةً نَسْتَكْملُ بها الكَرامَةَ عنْدَكَ ثُمَّ لاتَصْرفْها عَنا بجُودكَ ، وَاسْقنا منْ حَوض جَدِّه صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآله بكَأسه وَبيَده رَيّاً رَويّاً هَنيئاً سائغاً لاظَمأَ بَعْدَهُ ياأَرْحَمَ الرَّاحمينَ .

وكتب

السيد محمد حسن الموسوي العبادائي

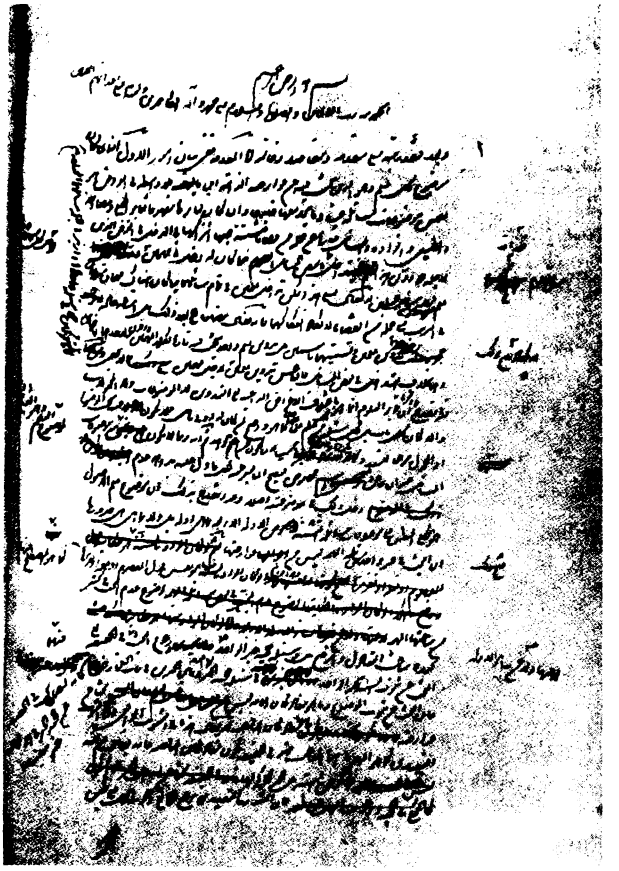
نجل السيد علي الدورقي

آل السيد علي القارون الزاهد البحراني

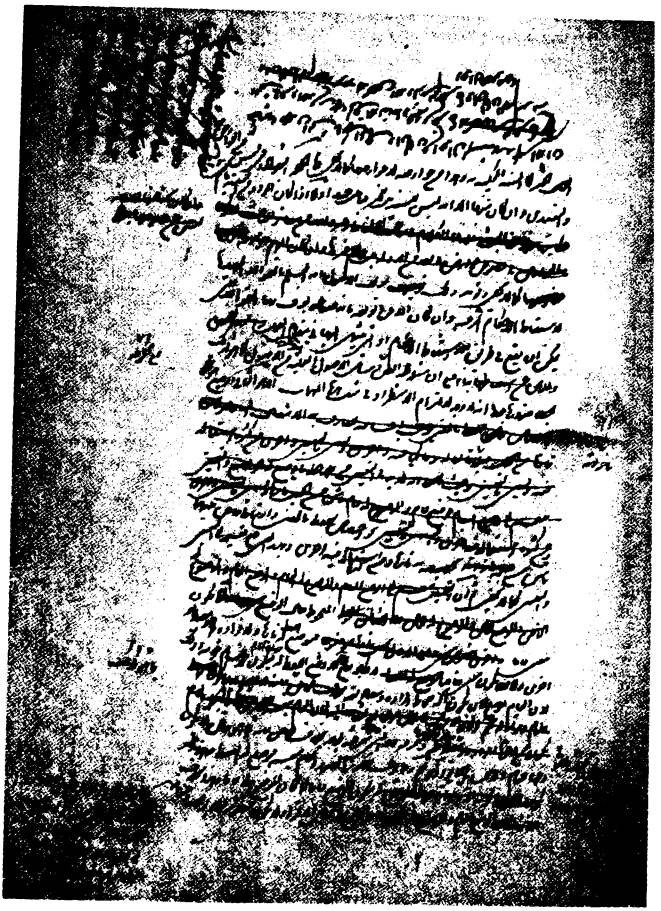
الحوزة العلمية بقم المقدّسة

ليلة مولد الامام السبط الأكبر صلوات الله عليه

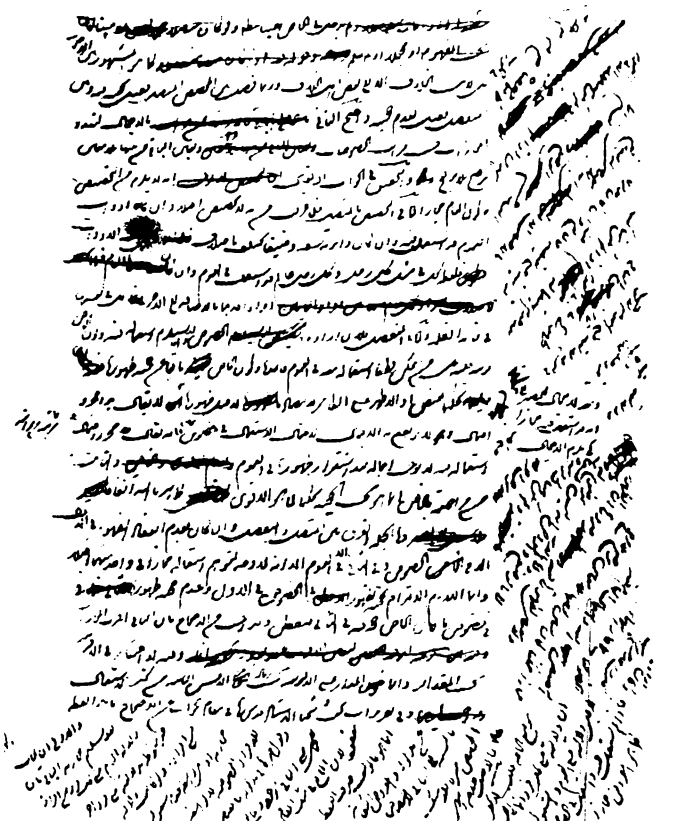
١٥ شهر الله الأكبر / ١٤٣٣ هـ



صورة الصفحة الأولى من مخطوطة كتاب «كفاية الأصول» بخط مؤلفه
الشيخ الآخوند الخراساني، وهي من مخطوطات
مكتبة مجلس الشورى الاسلامي

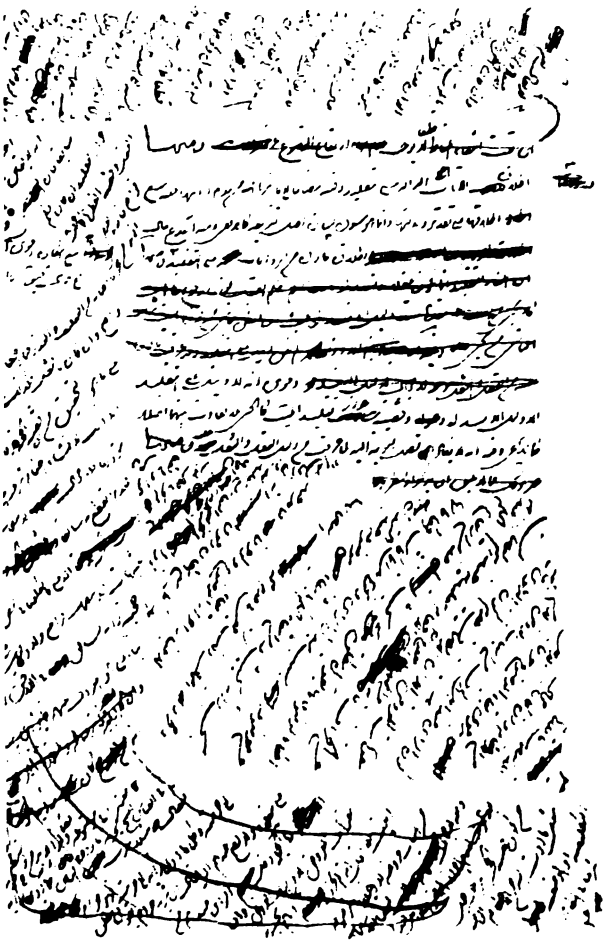


صورة الصفحة الثانية من مخطوطة كتاب «كفاية الأصول» بخط مؤلفه
الشيخ الآخوند الخراساني، وهي من مخطوطات
مكتبة مجلس الشورى الاسلامي



صورة من مخطوطة كتاب كفاية الأصول بخط المؤلف

وهي من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الاسلامي



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الأصل بخط الشيخ الآخوند الخراساني، وهي من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الاسلامي

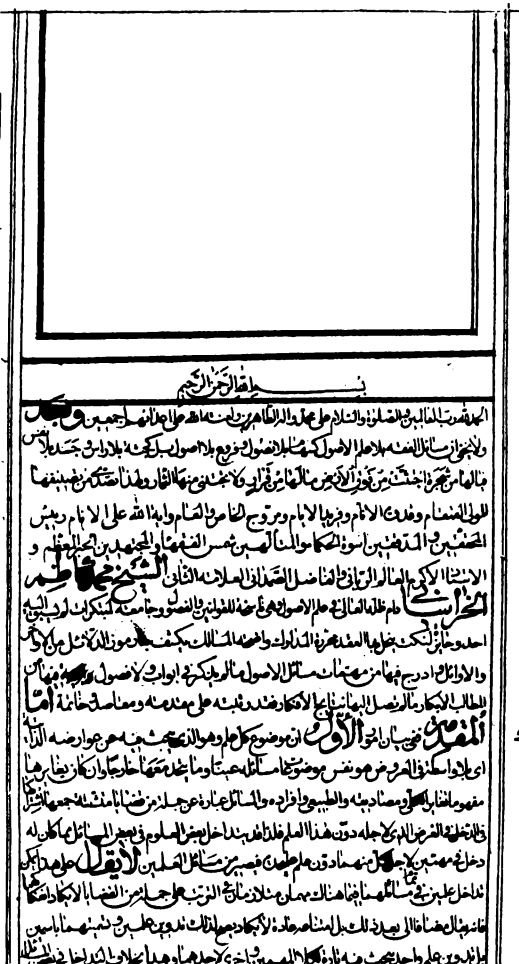
الجلد الأول من كتاب الأصول
في مباحث الإلفاظ تحقيقا لمجرد الإسلام
والمسلمين بالله في الأرض العالم الرباني
مولانا أخوند ملا محمد كاظم الخراساني
ظل العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من اضاء على بطالع العقول والالباب، وانار بها بواطن القلوب والكتاب، فحكم الفروع باصولها في كل باب، ونصلي على افضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى اله الطاهرين الاطياب، سيما المخصوص بالاخوة سبيلا الى الالباب، ربنا اغفر لنا ما زللنا الى هذا المقام، وثبت اقدامنا ان نوبنا او ثنانا الحسنا، والنصر على اعدائهم من اليوم الى يوم الحساب، وبعد فالعلم افضل المكاسب وانفس المتاجر، وافضل ما يتنافس فيه المتنافسون، لما علم الاصول افتقار الفقيه في كل باب، وناقد حكمها بالوجدان، ولا العلوم الدينية وخصوصا الاحكام الشرعية، فالا الاصول لم تقع في عملية على صوب قبلة استنصرت قواعد الدين، وبسطا العسكر كجرة وتبت نوقه اكلاها كما جرى عليها بادر علماء الاصقاع، وفضلاء الاعصار في كل دور من الادوار الى تهذيبها قواعدها وتنقيح شوارده، وتبيين ضوابطه، وتوضيح روابطه، وتهذيب اصوله، واحكام قواعده وترتيب فصوله، الكتب الفائقة من محاسن الكتب الغابرة، والطائف مقالة مدونة فيها الفكر جل من ان يكون شيء عن كل وارد، او ان يلم على حقائق الاوابد بعد ان يتعثر فيتعض بمن سلف من اولي البصائر كابر بعد كابر، فلله در هم من عصبة ما للنوائب دعوا، ولا بعزمة واجادوا ايجادا، وصنفوا واوفوا وافادوا، ايامهم الله برضوانه، وبوأهم بحبوحة جنانه، انتقل الامر الى اولي الهمم العالية العصر، فطب فلك الفضل فاهمة الاجتهاد، وكرة ابية البحث والانتقاد، الطود الشامخ، والعلم الراسخ، محي الشريعة، وحامي الشيعة الحجة الاواه، والمجاهد في سبيل الله عالم الفقهاء والمجتهدين، وخير الاسلام والمسلمين، الوفي التقي، مولانا الاخوند ملا محمد كاظم الهمذاني الخراساني النجفي، امد الله اطناب ظله

صورة الصفحة الأولى من نسخة الشيخ الكفائي

صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الشيخ الكفائي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد فهذه علوم الدين جميعها وإن كانت لا تنحصر في مسائل العدد لكنها محصورة في أصول وفروع فالأصول هي التي يكون بها قوام الدين في جملته والفروع هي التي يكون بها قوام الدين في تفاصيله وهذا الكتاب مشتمل على بيان الأصول وترتيب الفروع والله أسأل أن يعين على إتمامه وإكماله وأن يجعله ذخيرة ليوم المعاد إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير

وهذا الكتاب في الأصول وقد رتبته على مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة

أما المقدمة ففي بيان أمور الأول في بيان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يطلب أحكامه العرضية ومعنى عرضي ذاتي أن يكون محمولا على الشيء بواسطة أمر يساويه أو أخص منه كالتعجب للإنسان بواسطة الضحك وكالزوجية للأربعة بواسطة المساواة للمنقسم بمتساويين والثاني في بيان الغرض الذي يقصد بالعلم وهو الإحاطة بالمسائل المندرجة تحت موضوعه والثالث في بيان المرتبة وهي أن يقدم ما يتوقف عليه غيره ويؤخر ما يتوقف على غيره والرابع في بيان الفائدة وهي ما يترتب على العلم من الثمرة والخامس في بيان النسبة وهي أن يعلم أن بين العلمين مناسبة ما أو لا والسادس في بيان واضع العلم وهو من يدون العلم ويرتب مسائله وأبوابه وفصوله والسابع في بيان الاسم وهو أن يعلم أن العلم سمي بذلك الاسم لمناسبة بينه وبين مسماه أو لا

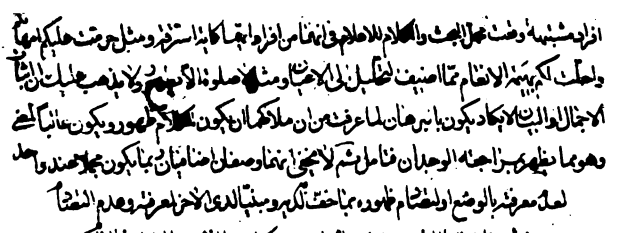
وأما الأبواب فأدرج فيها من مهمات مسائل الأصول ما لا بد للمكلف من معرفته في أبواب الأصول وهي ثمانية

الباب الأول في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم والباب الثاني في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالله تعالى والباب الثالث في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالنبوة والباب الرابع في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالإمامة والباب الخامس في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالمعاد والباب السادس في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالقضاء والقدر والباب السابع في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالأحكام والباب الثامن في بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالإجماع

وأما الخاتمة ففي بيان أن النظر الصحيح يوجب العلم بالاجتهاد

صورة الصفحة الأولى من نسخة الجزء الأول

من الكفاية المطبوعة سنة ١٣٢١هـ



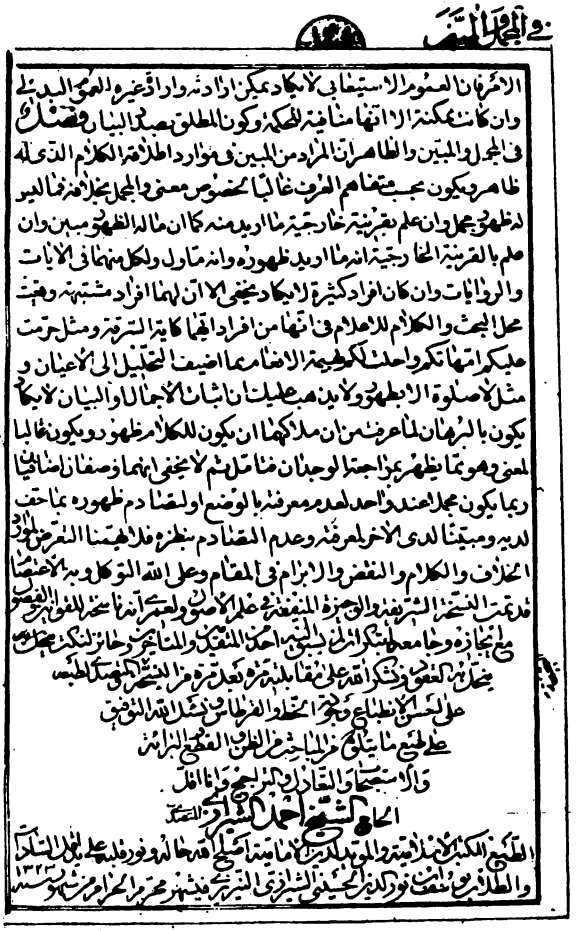
صورة الصفحة الأخيرة من النسخة المزبورة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة ففي بيان امور الاول ان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا وان كان يغايرها مفهوما تغاير الكل والمصداق والطبيعي وافراده والمسائل عبارة عن جملة قضايا متشتتة اشتراكها في الدخل في الغرض الذاتي لا جله دون هذا العلم فلذا قد يدخل بعض المسائل في بعض العلوم تبعا لما كان له دخل في مهمين لاجل كل منهما دون علم عليحدة فيصير من مسائل العلمين لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك تمام ملاك الترتب على جملة من القضايا لانا نقول انه فارق كما فارق تبديل مضاف الى بعده ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين واخرى لاحدهما وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسئلة او ازيد في جملة مسائلهما المختلفة لاجل مهمين تماما لا يخفى وقد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لا الموضوع تماما ولا المحمولات ولا كان كل باب بل كل مسئلة من كل علم علما عليحدة كما هو واضح لمن كان له ادنى تامل فيكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتغاير كما لا يكون وحدة تمام

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأول للكفاية المطبوعة

محرم سنة ١٣٢٣ هـ



في المجمل والمبين

الامر فان العمود الاستيفاء لا يكاد يمكن ارادته واراد غيره العمود البديل
وان كانت ممكنة الا انها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان فتفطن
في المجمل والمبين والظاهر ان المراد من المبين في موارد اطلاقهم الكلام الذي له
ظاهر ويكون بحسب مفاهيم العرف غالبا بخصوص معنى والمجمل بخلافه فما ليس
له ظهور مجمل وان علم بقرينة خارجية ما اريد منه كما ان ما له الظهور مبين وان
علم بالقرينة الخارجية انه ما اريد ظهوره وانه مأول ولكل منهما في الآيات
والروايات وان كان افراد كثيرة لا يكاد يخفى الا ان لهما افراد مشتبهة وهي
محل البحث والكلام للاعلام في انها من افرادها كاية الترقوة ومثل حرمت
عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام مما اضيف الى الاعيان و
مثل الاصلوة الا بطهور ولا بد هب عليك ان ثبات الاجمال والبيان لا يكاد
يكون بالبرهان لما عرفت من ان ملاكهما ان يكون للكلام ظهور ويكون خاليا
لمعنى وهو تما يظهر بمراجعة الوجدان فتامل ثم لا يخفى انهما وصفان اضافيان
ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حف
لديه ومبينا لدى الاخر لمعرفته وعدم التصادم بنظره فلا يهمنا التعرض لموارد
الخلاف والكلام والنقض والابرام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
قد تمت النسخة الشريفة والجوهرة المنيفة في علم الاصول ولعمري انها نسخة للفوز الفقهي
مع اجازته وخاتمة بتكرار الزمان لبنيه احد المتقين والمتاخرين وحاز لنكس مجلس
يحل به للعفو وشكر الله على مقابلته وبعد ترقم النسخة الكهنة الطبعة
على احسن الطباع وخير الخطوط والقراطيس بذل الله التوفيق
على طبع ما يتلوه من المباحث في الطرق القطع الزائد
والاستصحاب والتعادل والترجيح وفاز الفاضل
الحاج الشيخ احمد الشيرازي
الطبع الكبرى الاحمدية والموتمر الدينية الامامية اصلح الله حاله وفور فضله على يد الناشر
والطابع مؤلف نور الكبريت الحسيني الشيرازي النيريزي فيشهر محرم الحرام من شهور سنة ١٣٢٣

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء الأول للكفاية المطبوعة
محرم سنة ١٣٢٣ هـ

كفاية الأصول

للمحقق الأصولي محمّدكاظم الهرويّ الخراساني قدس سره

مع حديقة الفحول

حواشي

الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي قدس سره

والشيخ أبي المجد محمد رضا الأصفهاني قدس سره

والسيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

ولُبَاب حواشي

القوچاني والمشكيني والإيرواني والشيخ آل راضي قدس سرهم

ومختارات من جمهرة من الأعلام

حقّقه وعلّق عليه وقدّم له

السيّد محمد حسن الموسوي العباداني

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللّهمّ يا من أضاء على مطالع العقول والألباب، وأنار عليها بسواطع السنّة والكتاب، فأحكم الفروع بأصولها في كل باب، ونصلّي على أفضل من أُوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله الطاهرين الأطياب، سيّما المخصوص بالأخوّة سيّد أولي الألباب.

ربّنا آمنا بما أنزلت واتّبعنا الرسول وآل الرسول، فاغفر لنا ذنوبنا، وقنا سوء الحساب، واللعنة على أعداءهم من اليوم إلى يوم الحساب.

وبعد: فالعلم على تشعّب شؤونه، وتفنّن غصونه، مفتقر الى علم الأصول افتقار الرعيّة الى السّلطان، ونافذ حكمه عليها بالوجدان، ولا سيّما العلوم الدينيّة، وخصوصاً الأحكام الشرعيّة، فلولا «**الأصول**» لم تقع في علم الفقه على «**محصول**».

فيه استقرّت «**قواعد**» الدين، وبه صار الفقه كشجرة طيّبة تؤتي أُكلها كلّ حين، فلذا بادر علماء الأمصار، وفضلاء الأعصار ـ في كل دور من الأدوار ـ إلى «**تمهيد قواعده**»، وتقييد شوارده،

وتبيين «**ضوابطه**»، وتوضيح روابطه، «**وتهذيب أُصوله**»، وإحكام «**قوانينه**»، وترتيب «**فصوله**».

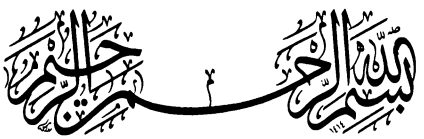
لكنّه لما فيه من «**محاسن**» النكت والفقر، ولطائف معان تدقّ دونها الفكَر، جلَّ عن أن يكون شرعة لكلّ وارد، أو أن يطّلع على حقائقه إلاّ واحد بعد واحد، فنهض به من أُولي البصائر كابر بعد كابر، فللّه دَرّهم من عصابة تلقّوا وأذعنوا، وبرعوا فأتقنوا، وأجادوا فجادوا، وصنّفوا وأفادوا، أثابهم الله برضوانه وبوّأهم بحبوحات جنانه.

حتى انتهى الأمر الى أوحد علماء العصر، قطب فلك الفقاهة والاجتهاد، ومركز دائرة البحث والانتقاد، الطود الشامخ، والعلم الراسخ، محيي الشريعة وحامي الشيعة، النحرير الأوّاه، والمجاهد في سبيل الله، خاتم الفقهاء والمجتهدين، وحجّة الإسلام والمسلمين، الوفي الصفي، مولانا الآخوند **ملاّ محمّد كاظم الهرويّ الطوسي النجفي** مدّ الله أطناب ظلاله على رؤوس الأنام، وعمَّر بوجوده دوارس شرع الإسلام، فقد فاز ـ دام ظلّه ـ منه بالقدح المعلّى وجلّ عن قول أين وأنّى، وجرى بفكر صائب تقف دونه الأفكار، ونظر ثاقب يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، فلذا أذعن بفضله الفحول، وتلقّوه بأنعم القبول، وأظهر صحفاً هي «**المنتهى**»

في «**التبيان**»، ذوات نكت لم يطمثهنّ قبله إنس ولا جان، ويغنيك العيان عن «**البيان**»، والوجدان عن «**البرهان**».

فما قدّمته لك إحدى مقالاته «**الشافية**»، و«**رسائله**» «**الكافية**»، فقد أخذت بجزأيها على شطري «**الأصول الأصليّة**»، من مباحث الألفاظ والأدلة العقليّة، وأغنت بالاشارة عن المطوّلات، فهي «**النهاية**» و«**المحصول**»، فحريّة بأن تسمّى بـ(**كفاية الأصول**)، فأين من يعرف قدرها، ولايرخص مهرها؟! وعلى الله قصد السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال أدام الله ظلّه:



الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين[1].

وبعد:

فقد رتّبته على:

مقدّمة

ومقاصد

وخاتمة

---

(١) كما في المخطوطة.

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور:

الأوّل: أجزاء العلم

الثاني: الوضع وأقسامه

الثالث: صحّة الاستعمال المجازي

الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه

الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعاني

السادس: وضع المركّبات

السابع: أمارات الوضع

الثامن: تعارض أحوال اللفظ

التاسع: الحقيقة الشرعيّة

العاشر: الصحيح والأعم

الحادي عشر: الإشتراك اللفظي

الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

الثالث عشر: المشتق

أمّا المقدّمة ففي بيان أمور:

الأوّل: [أجزاء العلم]

[موضوع العلم، تمايز العلوم، تعريف الأصول]

أن موضوع كلّ علم ـ وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[*](1)،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين وسلّم تسليماً[**].

(١) **أقول:** كل مطلوب نظري ـ أعني: القضيّة التي يصح إقامة البرهان عليها ـ يجب أن يصحّ تعلّق اليقين به وهو العلم المركّب الذي عُرِّف: بأنه العلم بأن كذا كذا، مع العلم بالفعل أو بالقوّة القريبة منه بأنه لايمكن أن لايكون كذا.

فالقضيّة اليقينيّة يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً للموضوع كما يجب أن تكون كلّيّة، ودائميّة، وضروريّة على مابُيِّن في كتاب صناعة البرهان من المنطق.

ونعني بكون المحمول ذاتياً: أن يكون نفسه موضوعاً من غير أن يكون الموضوع في

(*) انظر: مطالع الأنوار وشرحه: ١٨ و١٩. وشرح الشمسيّة/١٤ سطر ١٣ ـ ١٤.

(**) الخطبة للعلاّمة الطباطبائي قدس سره.

←

→

الحقيقة شيئاً آخر، ثم ينسب حكمه الى الموضوع لاتحاد مابينهما وعناية زائدة، وهذا المعنى اذا اخذ بحقيقته كان مرجعه ان القضية اليقينية يجب أن يكون موضوعها بحيث اذا وضع وحده ـ مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح ان يحمل عليه المحمول من الموضوعات ـ كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: (الانسان متعجب) فانا اذا وضعنا الانسان وهو الموضوع ثم اغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، والقائد، والمتكلم، ومنتصب القامة والحساس، والمتحرّك بالارادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه، وذلك: أنه لو انتفى الحمل ـ على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع ـ صدق السلب على بعض التقادير، فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، وقد فرضت القضية يقينية هذا خلف.

ومن هنا يظهر: أنّ كلّ محمول يثبت لموضوع بواسطة أمر آخر ليس عارضاً ذاتياً له سواء كان كذلك بواسطة أمر مساو للموضوع كما اثبته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم، أو غير مساوٍ كالاعم، والاخص؛ وإذ كان من الممكن أن يؤخذ موضوع القضية مركباً مؤلفاً من الموضوع الحقيقي، وما يحمل عليه المحمول بواسطته أعني مركّباً من الواسطة وذي الواسطة معاً كان من الواجب في الحمل الذاتي أن يصدق الحمل مع اثبات كل واحد واحد من الموضوع، والقيود المأخوذة فيه المتحدة به.

فقولنا: «الانسان المنتصب القامة متعجب» لو كان موضوعه مجموع الانسان المنتصب القامة، لم يكن من الحمل الذاتي في شيء؛ لجريان برهان الخلف السابق فيه بعينه.

وهذا الكلام جار أيضاً في الاجزاء الذاتية للموضوع أعني: الجنس والفصل، فكل جزء ذاتي يجب أن لايتساوى حاله وضعاً ورفعاً بالنسبة الى ثبوت محمول القضية لموضوعها أعني: الجزء الباقي من الموضوعات لجريان برهان السابق فيه بعينه.

←

→

ومن هنا ظهر: ان العارض الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه، لا أعم، ولا أخص.

أمّا الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتي كقولنا: «الانسان ماش» كان الجزء الأخص من الموضوع يساوي وضعه رفعه، مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس، فالجزء الأعم هو الموضوع، والجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطته، ومجموع الموضوع، وغير الموضوع ليس بالموضوع، فيصدق نقيض القضية وقد فرض الاصل يقينياً هذا خلف.

نعم، لو قُيّد المحمول في مثل هذه الموارد كتقييد المشي بما يختص بالانسان من الحصّة الخاصة به من المشي عاد عارضاً ذاتياً لموضوعه هذا.

وأمّا الأخص: فلو كان الموضوع أعم من محموله العارض الذاتي كقولنا: «الحيوان متعجب»، كان فرض انتفاء بعض ما عدا الموضوع مع فرض بقاء الموضوع كفرض انتفاء الناطق، أو الانسان مثلاً موجباً لصدق جانب السلب، وقد فرض الايجاب يقيناً هذا خلف.

نعم، لو ضم المحمول الاخص، وهو محمول نوع من أنواع الموضوع الأعم، وما يقابله من محمولات سايرأنواعه على نحو الترديد بالقسمة المستوفاة كان المجموع عارضاً ذاتياً للموضوع؛ لمكان المساوات كقولنا: «الحيوان إمّا متعجّب، أو غيرمتعجّب» و«المثلث إمّا قائم الزاوية، أو منفرجتها، أو حاد الزوايا».

فان قلت: ماذكرته من استلزام ذاتية المحمول للموضوع صدق الحكم مع فرض انتفاء ما عدا الموضوع ممّا يصح أن يكون موضوعاً للمحمول من الأمور المتحدة مع الموضوع منتقض بما كان من الموضوعات علّة لثبوت المحمول لموضوعه، فمع فرض انتفائه ينتفي المحمول والمفروض كونه عارضاً ذاتياً كما في قولنا: الانسان ضاحك؛ لانه متعجب»، و«الحيوان ماش؛ لأنه متحرّك بالإرادة» فمع فرض إنتفاء

←

→

المتعجب، والمتحرك بالإرادة ينتفي المحمولان؛ وقد فرضا ذاتيين لموضوعهما.

قلت: فرق بين إنتفاء الحكم عن الموضوع مع بقاء المحمول على حاله؛ لانتفاء واسطته، وبين إنتفاء نفس وجود المحمول؛ لانتفاء علته، واللازم في مورد العارض الذاتي، إنتفاء الأوّل، دون الثاني، فمن الممكن أن يحمل الضاحك على الانسان مع الغفلة عن المتعجّب، أو مع فرض انتفائه كما إذا لم يعلم بعلّيته وإن كان انتفاء وجود المتعجّب خارجاً يلزمه انتفاء وجود الضحك لعليّة بينهما.

وهذا بخلاف حمل الذي في قولنا: «الميزاب جار»؛ لانتفائه مع الغض عن الماء، أو فرض عدمه، فالحمل الذاتي لايتوقّف تحقّقه الاعلى فرض الموضوع الذاتي، وأما غير الموضوع فلايختل برفعه، فمن الممكن حينئذ أن يكون المحمول الذاتي محمولاً ذاتياً لموضوع موضوعه، والموضوع موضوعاً لمحمول محموله الذاتي ثم يذهب ذلك صاعداً، أو نازلاً الى حدود بعيدة، كحكم النوع الأخير للنوع المتوسط، ثم العالي مثل الضاحك، والمتعجب، والانسان، والحيوان، والنامي وهكذا، وكعرض العرض، ثم العرض، ثم الموضوع، مثل ذي الخط، وذي السطح، والجسم التعليمي، وعلى هذا القياس حتى ينتهي الأمر نازلاً الى محمول لايتوقف عروض محموله عليه الى موضوعه؛ لتخصصه بوجود استعداد جديد؛ لعروض عدة محمولات أخر عليه لاموضوعه، وصاعداً الى موضوع لايتوقف عروض محموله عليه على موضوعه كذلك.

وذلك: بأن لايحتاج حمل المحمول على موضوعه الى إثبات موضوع الموضوع كما ان وضع الجسم الطبيعي لحمل محمولاته عليه ممّا يحمل عليه من حيث التغير لايحتاج الى اثبات جوهريته وتركّبه من المادة والصورة، وكذا إثبات المقدار لحمل محمولاته الرياضية عليه لايحتاج إلى تصور موضوعه، وهو الجسم المادي، بل يكفي فيه وضع المقدار بحسب مطلق وجوده، أعني: الأعم من الخارجي ←

→

المادي، والخيالي العاري عن المادة والموضوع، فكلّ محمول واقع في هذه السلسلة المرتبطة من القضايا محمول ذاتي لكل موضوع قبله، أو هو ومقابله على سبيل القسمة كما عرفت كذلك.

وحينئذ فالموضوع الأوّل الذي ينتهي إليه المحمولات الواقعة في هذه السلسلة وهي جميعاً أحواله، وعوارضه الذاتية المبحوثة عنها فيها، وهذا المجموع هو الذي نسمّيه بالعلم، والموضوع الأوّل فيه هو موضوعه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

فقد بان من ذلك معنى العلم، وإن كان علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه ويتمايز به عن غيره تمايزاً ذاتياً أي: في حد نفسه، ويكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية بالنسبة اليه، كما ان كلّ مسألة لمحمولها ذاتي لموضوعه،ا هذا ملخص الكلام في هذا المقام.

وقد عرفت: أنّ المنشأ لجميع هذه النتايج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض الى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، ولايقوم عليها البرهان، فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها ليس من البرهان في شيء هذا.

ثم ان القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية ــ حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لامطابق لها فيه في نفسها إلاّ بحسب الاعتبار أي: ان وجودها في ظرف الاعتبار والوهم دون الخارج عنه ـ سواء كانت موضوعاتها أموراً حقيقية عينية بحسب الظاهر، أو اعتبارية فهي ليست ذاتية لموضوعاتها أي: بحيث اذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله؛ إذ لامحمول في نفس الأمر، فلانسبة، فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلابرهان عليها. ولأن العلوم

←

→

الباحثة عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتية هذا.

لكن الاعتبار ـ وهو اعطاء حد شيء، أو حكمه لآخر ـ حيث كانت التصديقات المنتسبة اليه تصديقات وعلوماً متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالإرادة ونقصه ـ على ما بيّناه في «**رسالة الاعتبارات**»[1] ـ كانت هي بذاتها مطلوبة للتوسيط، فطلب العلم بها أيضاً غيري مغيّا بغاية، وغرض، فالقضية الاعتبارية كما إنّها مجعولة معتبرة بالجعل الاعتباري لغرض حقيقي يتوصّل بها اليه ـ كمجموع القضايا الاعتبارية المجعولة لغرض حقيقي، أو ما ينتهي إليه ـ كذلك هي مطلوبة بالتدوين، أو للتعلم للتوصل الى غرض حقيقي أو ما ينتهي إليه بتمييز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونة مسماة بعلم كذا، لغرض كذا.

أو مطلوبة بغرض كذا فالتمايز في العلوم الاعتبارية بالاغراض دون الموضوعات، ومحمولات المسائل لايجب فيها كونها ذاتية، بل الواجب صحة الحمل مع الدخل في الغرض المطلوب.

فمن هنا يظهر: ان لاضرورة تقتضي نفي الواسطة في عروض محمولاتها لموضوعاتها، ولا اشتراط المساوات بين موضوعاتها، ومحمولاتها فيجوز كون المحمول فيها أعم أو أخص مطلقاً من الموضوع، أو أعم من وجه كقولنا: «الفاعل مرفوع»، وقولنا: «الاسم يصير مبنياً لشبه الحرف»، وقولنا: «الصلاة واجبة» الى غير ذلك، ولا حاجة الى ما تمحّلوا به لدفع هذه المحاذير كما عرفت.

ومن هنا يظهر أيضاً: ان لاضرورة تقضي بوجود جامع فيها بين موضوعات المسائل، نعم، ربّما اذعنت العقلاء بين الأمور الاعتبارية المتحدة في الغرض بالنظر الى وحدة

---

(١) أنظر المقالة السادسة في الادراكات الاعتبارية من كتاب أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي.

←

أي: بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله[٢] عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً، تغاير الكلّيّ ومصاديقه، والطبيعيّ وأفراده.

[مسائل العلوم]

والمسائل: عبارة عن جملة من قضايا متشتتة، جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم

→

الغرض، والغاية، وعدّها من آثار ذي الغاية بوجود جامع واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع غير أنه ليس من الضروري كون نسبة هذا الجامع ـ مع كونه جامعاً ـ الى أفراده كون نسبة الكليات الحقيقية الى افرادها الحقيقية كما سيجيء بيانه. **(الطباطبائي)**

(٢) هذا التعبير منه رحمه الله في مقام العلاج لكون موضوع العلم غالباً أعم من موضوعات المسائل، أو أخص، فيكون محمولات المسائل عارضة لموضوع العلم بواسطة أمر أخص، أو أعم، فتكون غريبة لا ذاتية، وقد فسّر العرض الذاتي بما لاواسطة في عروضه، والعلاج بأخذ موضوع العلم لابشرط بالنسبة الى موضوعات المسائل فيتحد معها وجوداً، ويكون المحمول عليها محمولاً عليه؛ لاتحادهما وجوداً بالحمل الشايع، فيكون الملاك في ذاتية العرض: كون عروضه بلا واسطة، إما في نفس حقيقته، أو من جهة أخذ ذي الواسطة لابشرط بالنسبة الى الواسطة المساوي أو الأخص أو الأعم كما ذكره بعض شارحي كلامه[١] وفاقاً منه رحمه الله لبعض المحققين في تعاليقه وأنت بالرجوع الى ما قدمناه من الكلام تعرف وجه الخلل فيه فلاتطيل بالاعادة والله أعلم. **(الطباطبائي)**

---

(١) انظر نهاية الدراية: ٢١/١.

في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمّين لأجل كلٍّ منهما دُوّن علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين.

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

فإنه يقال ـ مضافاً إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة ـ:

لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمّين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل؛ فإن حسن تدوين علمين ـ كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة ـ لأجل مهمّين، مما لا يخفى.

[تمايز العلوم]

وقد انقدح بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض[٣] الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلاّ كان كلّ باب ـ بل كلّ مسألة من كل علم ـ علماً على حدة[٤]، كما هو واضح لمن كان له

---

(٣) قد عرفت حقيقة الأمر في ذلك مما تقدم. (الطباطبائي)

(٤) **محذور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات**، هو: أنّ موضوع العلم لايزال يتخصص بتخصصات بعد أُخرى حتى يتنزل الى موضوع الباب ثم المسألة، ولايزال يأخذ في العموم حتى يتصاعد الى أعم الأشياء، وهو الموجود من حيث هو موجود.

فإمّا أن يكون جميع العلوم علماً واحداً وهو العلم الالهي الباحث عن الموجود من ←

أدنى تأمّل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

ثم إنه ربّما لا يكون لموضوع العلم ـ وهو الكلّيّ المتّحد مع موضوعات المسائل ـ عنوان خاصّ واسم مخصوص، فيصحّ أن يُعبَّر عنه بكلّ ما دلّ عليه؛ بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيّته أصلاً.

[موضوع علم الأصول]

وقد انقدح بذلك: أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة، لا خصوص الأدلّة الأربعة[٥] بما هي أدلّة[١]، بل

→

حيث هو موجود.

أو يكون كل مسألة علماً برأسها هذا.

وإليه أشار بعد بقوله: «فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع والمحمول موجباً للتعدد كما لايكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد». انتهى لكن الكلام حيث كان في تمايز العلوم بفرض التمايز لم يذكر الشقّ الأوّل من المحذور، بل اقتصر على الثاني فحسب. **(الطباطبائي)**

(٥) **الوجه في هذا المقام أن يقال:** انّ قيام الضرورة على ثبوت شريعة ذات أحكام تقضي بوجوب أخذ الناس بها، ثم قيام الضرورة على كون التفهيم والتفهّم فيها ـ مثل التبليغ على الطرق التي بنى عليها العقلاء في مخاطباتهم ومحاوراتهم ـ توجب مساس الحاجة بالبحث عن الطرق المستعملة بين العقلاء في استنباط أحكام القوانين الدائرة بينهم ليصون العلم بها باستعمالها عن الخطأ في الاستنباط ، لما

---

(١) أنظر القوانين: ٩/١.

←

→

عرفت: أنّ الغاية في العلوم الاعتبارية جميعاً الاحتفاظ عن الخطأ في كل منها بما يليق به كالصون عن الخطأ في الابنية في علم الصرف، وعن الخطأ في الكلام في علم النحو، وعن رذاءة الكلام في علم البيان، وعن رداءة الوزن في علم العروض، وهكذا.

تعريف علم الأصول

فعلم الأصول: هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الأحكام، وحيث كان الغرض من تدوينها الوصول الى استنباط الأحكام الشرعية فحسب، فمباحثها مساوية لهذا الغرض وإن كانت في نفسها أعم منه وهو ظاهر.

ومن هنا يظهر: أنّ كلّ مسألة منها فعندها مقدمة مطوية بها تتم النتيجة، وهي: أن الشارع جرى على هذا البناء ولم يردع عنه فيقال: ان الأمر مثلاً يدل على كذا عند العقلاء والشارع بنى على بنائهم فهو يدل على كذا في خطاباته، ويقال: ان الأصل مثلاً عند عدم الدليل كذا عندهم، والشارع بنى عليه فهو كذا عنده.

ومن هنا يظهر أيضاً: انّ المقدمة العقلية المحضة، وبعبارة اخرى: البرهان غير مستعمل في المباحث الاصولية في الحقيقة؛ اذ العقلاء لايبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم إلاّ على أصول بنائاتهم من ضرورة الحاجة أو اللغو، وأمّا القضايا الأوّلية، وما يتفرّع عليها من النظرية فلاتنتج طلباً ولا هرباً، ولا وضعاً، ولا رفعاً، ولا ماينتهي إلى ذلك، بل تصديقاً بنِسَب حقيقيّة نفس أمريّة فافهم ذلك.

مضافاً الى ما تحقق في محله: [من] انّ القضايا الاعتبارية، من حيث هي اعتبارية لايقام عليها برهان وقد مرت الاشارة اليه.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن أحسن التعاريف تعريفه: بأنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية [و]التعريف بناء على تعميم الحكم الظاهري والواقعي والوضعي والتكليفي وكون الحق حكماً بوجه كما هو الحق. **(الطباطبائي)**

ولا بما هي هي[١]؛ ضرورة أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمّة ليس من عوارضها.

وهو واضح، **لو كان المراد بالسنّة منها**: هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها؛ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمّة ـ كعمدة[٦] مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد ـ لا عنها ولا عن سائر الأدلّة.

ورجوع البحث فيهما ـ في الحقيقة ـ إلى البحث عن ثبوت السُّنّة بخبر الواحد، في مسألة حجيّة الخبر ـ كما أفيد[٢] ـ وبأيّ الخبرين في باب التعارض؛ فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجّيّة الخبر في هذا الحال **غير مفيد**؛ فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع ـ وما هو مفاد «كان» التامّة ـ ليس بحثاً عن عوارضه؛ فإنّها مفاد «كان» الناقصة.

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأمّا الثبوت التعبُّدي ـ كما هو المهمّ في هذه المباحث ـ فهو في الحقيقة يكون مفاد «كان» الناقصة.

فإنه يقال: نعم، لكنّه ممّا لا يعرض السُّنّة، بل الخبر الحاكي لها؛ فإن الثبوت التعبّدي يرجع إلى وجوب العمل على طِبْق الخبر كالسُّنّة المَحكيّة به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

---

(٦) **قال المحقق الشيخ عبدالحسين الرشتي** قدس سره:
«وإنّما قيّد بالعمدة؛ لأنه قد يتّفق أن يكونا عن عوارض السنّة أو الكتاب كتعارض السُّنّتين أو القراءتين كما في (يطهرن) بالتشديد أو التخفيف». **أنظر الكافي في شرح كفاية الأصول**: ٧/١.

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ١١ ـ ١٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٣٨/١.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبّدي وإن كان منها، إلاّ أنّه ليس للسُّنّة، بل للخبر[٧]، **فتأمّل جيّداً**.

---

(٧) **قال المحقّق الأصولي الفقيه الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي** قدس سره:

«لنا اختيار الشقّ الأوّل والمنع عن لزوم كون المسألة بحثاً عن العوارض اللاحقة للموضوع بعد الفراغ عن وجوده، كيف! وعمدة البحث في علم الكلام عن وجود الصانع ووجود المعاد، ولا داعي إلى إرجاع البحث إلى أن الموجود هل يكون منه الواجب أو لا؟ أو منه المعاد أو لا؟ بل نقول: أيّ مانع عقلي أو غير عقلي يمنع من تشكيل علم يبحث فيه عن أصل وجود شيء في العالم وعدمه؟ وأيّ شيء يمنع عن عدّ مثل هذا البحث علماً؟

ولنا اختيار الشق الثاني، وما ذكره قدس سره: من لزوم إرجاع المحمول إلى الخبر وعدم إمكان جعله للسنة، غير لازم؛ فإن وجوب العمل بالخبر الحاكي إذا كان بعنوان الطريقيّة ـ كما هو المفروض ـ كان مقتضاه رفع التحيّر عن مؤدّاه، بمعنى انه يصحّ أن يقال: إنه قام على المؤدّى ـ وهو السنّة الواقعيّة ـ طريق معتبر حجّة، فيبحث على هذا عن ان السنّة الواقعيّة هل تصير مما قام عليه الطريق الحجّة بقيام الخبر الواحد عليها أو لا؟

وبالجملة: للوجوب المذكور إضافتان: إحداهما إلى الحاكي، وهي كونه كالمحكي واجب العمل، والأخرى إلى المحكي وهي خروجه عن التحيّر وعدم الطريق إليه، وحينئذ فاختيار الأمر بيدنا، ألا ترى أنه كما يمكن أن يقال: هل قول المرأة برؤية الهلال حجة أو لا؟ كذلك يمكن أن يقال: هل الهلال يثبت شرعاً بقول المرأة أو لا؟ وكذلك في المقام كما يمكن أن يقال: هل خبر الواحد حجة أو لا؟ يمكن أن يقال: هل السنّة الواقعيّة تثبت تعبّداً بخبر الواحد أو لا؟

فالمراد بالسنّة ليس السنّة المفروغ عن وجودها بل مفهومها كما هو الحال في قولنا: ←

وأمّا إذا كان المراد من السُّنّة: ما يعمّ حكايتها، فلأنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السُّنّة بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث في غير واحد من مسائلها ـ كمباحث الألفاظ، وجملة من غيرها ـ لا يخصّ الأدلّة، بل يعمّ غيرها، وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى.

[تعريف الأصول]

و يؤيّد ذلك: تعريف الأصول: بأنه العلم بالقواعد المُمَهَّدَة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

وإن كان الأولى تعريفه: بأنه «صناعة[٨][٩] يعرف بها القواعد التي

→

الهلال يثبت شرعاً... الخ. أنظر تقريرات الشيخ محمد علي الأراكي قدس سره لأبحاث المحقق الحائري قدس سره: ٢٤٢.

(٨) **وجه الأولوية** ماذكره بعد بقوله: (بناء على انّ... الخ) بزعم عدم شمول التعريف الأوّل لذلك وقد عرفت مافيه، ويرد على تعريفه أيضاً: أنه تعريف بالغرض، وهما غرضان اثنان، ولازمه كون علم الاصول فنّين اثنين، وهما فن مباحث الالفاظ، وفن الاصول العملية، بناء على ما التزم به من دوران الوحدة والتعدد مدار الغرض.

فان قيل: ان بين الغرضين جامعاً وهو الوصول الى الأحكام أعمّ من الظاهرية والواقعية، فيتحد الفن باتحاد الغرض.

قلنا: ـ على أنه عدول الى التعريف الأوّل مع أولويته بالاختصار ـ: ان كان وحدة الغرض أو تعدده يتبع نظر العرف فالعرف يرى الغرضين المذكورين اثنين، وإن كان المتبع وجود جامع غرضي بين الغرضين وعدمه فجميع أغراض العلوم يجمعها غرض واحد وهو تحصيل الكمال النفساني، ولازمه كون جميع العلوم علماً واحداً.

←

→

ومن هنا يظهر: أنّ ما أورده على القول بكون التمايز بالموضوعات مقلوب على نفسه. **(الطباطبائي)**

(٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«**ظاهر التعليل** لأولويّة العدول ـ بقوله: «بناء على أنّ مسألة حجّيّة الظن...» إلى آخره ـ هو كون العدول لخروج الأمرين من التعريف المذكور:

أمّا خروج الأوّل: فلأنّ الظاهر من قولهم: (لاستنباط الأحكام) هو استنباط الحكم على وجه القطع به، ولا قطع به في الظنّ الإنسدادي على الحكومة حتّى على مذهبهم: من جعل الحكم على طبق مؤدّيات الأمارات؛ لأنه فيها كانت الأمارة حجّة شرعيّة، كما في الأمارات المعتبرة بالخصوص، أو الظن الإنسدادي على الكشف، لا فيما كانت حجة عقلاً، كما فيه على الحكومة، فحينئذ لا قطع بالحكم في مورده مطلقاً لا بالواقع ولا بالظاهر.

وأمّا [خروج] الثاني: فلأنّ الأصل إمّا عقلي أو شرعي، والأوّل ليس مفاده إلاّ العُذريّة ونفي العقوبة، أو تنجّز الواقع وترتّب العقوبة عليه، والأوّل كالبراءة العقليّة والثاني كالاحتياط.

والأصل الشرعي مثله بناءً على انه لايستفاد من أدلّته ـ على أقسامه ـ إلاّ العُذريّة كما هو محكيّ عن بعض.

وأمّا بناءً على جعل الحكم مطلقاً ـ كما هو مذهب المصنّف، أو في بعضها على التحقيق ـ فلأنّه حكم فرعي إلهي، لا أنه يستنبط منه ذلك مثل حجّيّة الخبر؛ لأنّه لابدّ من كون المستنبَط غير المستنبَط منه، وليس كذلك في الأصول الشرعيّة المجعول في مواردها الحكم، وإن أمكن ترتيب قياس منتج لحكم ثابت لعنوان كلّي، كما يقال: «وجوب الجمعة قد شك في بقاءه، وكلّ ما شك في بقاءه فهو باق» إلا أن المستنبَط من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كبرى في القياس ←

→

المذكور وليس غيره، ولذا زاد قوله: «أو التي ينتهي إليها...» إلى آخره حتى يشمل التعريف الأمرين.

هذا حاصل مرامه بحسب مايفهم من ظاهر كلامه.

أقول: هذا مناف لما سيأتي منه قُدِّسَ سِرُّهُ في باب الاستصحاب حسب **ما سمعته في مجلس درسه:** من إدراج الاستصحاب في الاصول لجهة كونه واقعاً في طريق الاستنباط، وقرّره على وجه تقدّم آنفاً: أنه يقع كبرى لإثبات وجوب الجمعة.

وأوردنا عليه هناك بما ذكرنا آنفاً وبغيره: أنّ ظاهره هنا عدم كونه واقعاً في طريق الاستنباط، ولذا عدل عن تعريف المشهور، وزاد قوله المتقدّم؛ ليشمل الأمرين.

اللهم إلاّ أن يقال: إنّه مبنيّ على مذهب المشهور في الأصول الشرعيّة؛ حيث إنّ ظاهرهم عدم جعل الحكم في مواردها من جهة عدم أثر في كلماتهم عن الحكم الظاهري فيها.

وغرضه: أن المشهور لابدّ لهم ـ بناءً على مذاقهم ـ من تعريفه بما ذكرنا لا بما ذكروه.

ويشهد له مايستفاد من تضاعيف كلماته في الكتاب في مواضع عديدة من انحصار الغرض من الأصول في الاستنباط، وهو مناف لزيادة الإنتهاء لو كان مبنيّاً على مذاقه.

ولكن يدفعه: أنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر أنّ غرضه تماميّة التعريف المذكور بناءً على كلّ المباني فتثبت المنافاة.

هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر من الاستنباط أعمّ من القطعي والظنّي، والمراد ـ بحسب مناسبة الحكم للموضوع ـ كون الشيء بحيث يوجب العمل بالحكم في ترتيب آثاره، وهذا ثابت في الظنّ الإنسدادي على الحكومة، كما لايخفى.

والتحقيق في المقام ـ بعدما عرفت: من كون الإستنباط أعمّ من القطعي والظنّي، بل مطلق الحجّة، ولكن بشرط كون المستنبَط غير المستنبَط منه وجوداً ـ: أنّ تعريف المشهور مزيّف من وجوه:

←

→

الأوّل: أنّه قد تقدّم أنّ أسامي العلوم أسام لنفس القواعد التي يترتّب عليها الغرض المقصود أو للجامع بينها، لا للإدراك ولا للملكة، فتعريفهم له: بالعلم، بمعنى الإدراك والإحاطة ـ كما هو قضيّة التعدية بالباء ـ في غير محلّه.

الثاني: أنّ المراد من القواعد هي المسائل التي يترتب عليها الغرض واقعاً من دون اشتراط أن تناله يد التمهيد من الممهِّد الأوّل أو من غيره، وظاهر قولهم: «الممهّدة» هو اشتراط التمهيد، بل اشتراطه من الممهِّد الأوّل.

الثالث: أنّه غير منعكس؛ لخروج الأصول العقليّة النافية للتنجّز أو المثبتة له؛ فإنه لا استنباط في مواردها.

الرابع: الأصول الشرعيّة من غير فرق بين القول بجعل الأحكام على طبقها مطلقاً أو في الجملة وبين العدم:

أمّا على الثاني: فلما عرفت في العقليّة.

وأمّا على الأوّل: فلما أشرنا إليه: من أنّ الظاهر اشتراط تغاير المستنبَط والمستنبَط منه.

وأمّا الإيراد بخروج الأمارات الشرعيّة الثابتة بدليل خاص أو بدليل الإنسداد بناءً على الكشف؛ لعدم إفادتها للقطع بالواقع ولا الظاهر ـ بناءً على جعل الحجّيّة الصرفة كما قاله **الأستاذ [القوچاني]** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ ـ فقد عرفت جوابه من دون حاجة إلى الإعادة.

وكذا الإيراد بخروج الظنّ الإنسدادي على الحكومة كما هو صريح كلام الماتن، مضافاً في الأوّل إلى أنّ ظاهر ما نسب إليهم ـ من أن ظنّيّة الطريق لاتنافي قطعيّة الحكم ـ القول بجعل الحكم.

وأمّا الإيراد عليه: بأنّ ظاهر قولهم: «لاستنباط الأحكام» هو الاستنباط الفعلي، والغرض من الأصول هو التمكّن منه.

فمدفوع أيضاً: بأنّ المبادي وإن كانت ظاهرة في الفعليّة إلاّ أنّ كون المراد منه الفعليّة في التعريف لاينافي كون الغرض من الأصول هو التمكّن منه؛ لأنّ قولهم: ←

→

«لاستنباط الأحكام» غاية للتمهيد، لا لصدق العلم؛ لأن الشرط في صدقه ـ بناءً على تعريفهم ـ هو العلم والإحاطة بالقاعدة التي مُهِّدت لأجل الاستنباط الفعلي ـ ولذا استظهرنا سابقاً من قولهم هذا ـ: أنّ غاية علم الأصول هو التمكّن منه.

وأمّا تعريف المصنّف قدس سره **فهو أيضاً مزيّف من وجوه:**

الأوّل: أنّ الصناعة والفن إسمان لنفس القواعد أو للجامع بينها، فلاوجه للقول: بأنّ الأصول صناعة يُعرف بها القواعد.

الثاني: أنّه يظهر من كلماته في تضاعيف الكتاب انحصار الغرض من الأصول في الإستنباط، ولذا أتعب نفسه الشريفة في **مجلس درسه** في إدراج الاستصحاب في الأصول بما نقلناه سابقاً: من كونه واقعاً في طريق الإستنباط؛ إذ لو كان الغرض أعمّ منه ومن الإنتهاء لم تبق حاجة إلى التكلّف المذكور.

الثالث: انه يلزم حينئذ كون الأصول علمين؛ لتعدّد الغرض وهو الاستنباط والإنتهاء.

ولايتوهّم: أنّهما مثل الإعراب والبناء في النحو، فكما أنّهما لايوجبان تعدّده فكذلك في المقام؛ لأنّهما مصداقان لجامع قريب بينهما وهو جالة آخر الكلمة، بخلاف المقام؛ فانّه ليس جامع كذلك، ولايكفي مطلق الجامع، كما مرّ في دفع شبهة مَنْ أورد على كون التمايز في العلوم بتمايز الأغراض بلزوم كون جميع العلوم واحداً؛ لكون الغرض من الجميع معرفة الله تعالى.

والأولى بل المتعيّن تعريفه: بأنه «القواعد التي يُتمكّن من استنباط حكم كلّي فرعيّ منها».

ولايرد عليه شيء مما ذكر، ويدخل فيه الأدلة العلميّة والأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً كالظن الإنسدادي على الحكومة.

وأمّا الأصول العمليّة فهي مسائل فقهيّة خارجة عنه طرّاً، من غير فرق بين الشرعي منها والعقلي، قلنا بجعل الحكم في الأوّل على الإطلاق أو في الجملة أو لا، جرت في الحكم الكلّي أو الجزئي.

←

يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»؛ بناءً على أنّ مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة، ومسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة[١٠] من الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة أنّه لا وجه لالتزام

→

نعم، يدخل البراءة والاستصحاب بناءً على ماهو ظاهر كلام جماعة من الأصوليّين: من كونهما حجّتين من باب الظنّ؛ لأنّهما من الأمارات.

ثم إنّ تعبيره بالأولويّة دون التعيّن ـ مع عدم كون التعريف المشهور مرضيّاً عنده للوجهين المتقدمين على ما استظهرنا من كلامه ـ لأجل قوله بكون الحدود من قبيل شرح الإسم، لا الحدود الحقيقيّة، فلايقدح عدم الإنعكاس.» **إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١/٦٤ ـ ٦٩.**

(١٠) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**التقييد بالشبهات الحكميّة إشارة الى** كون الجارية منها في الشبهات الموضوعيّة ـ سواء كان الأصل الجاري موضوعيّاً كاستصحاب الجزئيّة، أو حكمياً كاستصحاب وجوب الظهر عند الشك في إتيانها مثلاً ـ من المسائل الفقهيّة.

وبالجملة: بناء المتأخرين ـ منهم: الشيخ والمصنّف ـ على أنّ الأولى من الأصول والثانية من الفروع، ولذا أشكل عليهم وجه الفرق لأجل اشتراك كل واحدة منهما في أنها قاعدة كليّة مفادها حكم كلّي فرعي إلهي.

وأما نحن ففي سعة منه؛ لكونهما جميعاً من المسائل الفقهيّة على ما عرفت.

وقد فرّق الشيخ قدس سره **بينهما في باب الاستصحاب** ـ بعد الحكم بأن في عدّ الاستصحاب من الأصول غموضاً، بناءاً على كونه حجّة من باب الأخبار، وانه ليس إلاّ كسائر الأحكام الفرعيّة الكلّية مثل قاعدة نفي الضرر والحرج إلى غير ذلك ـ: **بأن إجراء الاستصحاب في الحكم الكلي إنّما هو من وظائف المجتهد لا المقلّد،**

←

→

وهذا من خواص المسألة الأصوليّة،ذكره في صورةالإشكال في كونه حكماً فرعياً.

وأوضحه الأستاذ [القوجاني]قدس سره:

«**بأن المسألة الفقهيّة**: ما تكون ـ بعد دفع معارضاتها التي في مرتبتها ـ مشتركة بين المجتهد والمقلد كقاعدة الضرر.

وأما الأصوليّة فهي ـ بعد دفع معارضاتها ـ أيضاً يكون إعمالها من وظائف المجتهد كالاستصحاب الجاري في الحكم الكلي؛ فانه بعد دفع معارضاته التي في مرتبته ـ مثل ما دلّ على وجوب الإحتياط في الشك في عدد الركعات، أو ما دلّ على جواز تزويج زوجة مَن فُقِد وفُحِص عنه أربع سنين؛ لأنهما في عرض الاستصحاب ـ يحتاج إجراؤه الى تعيين المجتهد لصغرياته، ويتكلّم انه هل هو على العموم أو الخصوص؟ ـ بأن يختص الشك في الرافع ذاتاً أو صفة، أو يختص بالموضوعات، أو الأحكام، أو العدمي أو بما بعد الفحص أو بغير المثبت، إلى غير ذلك من الخصوصيات التي قيل بكلٍّ منها في حجية الاستصحاب ـ؟

أو هل هنا دليل على خلافه مقدم عليه وروداً أو حكومة أو لا؟ إلى غير ذلك من جهات الكلام فيه المختصة بالمجتهد، بخلاف قاعدة الضرر؛ فإنها بعد دفع معارضاتها المذكورة يشترك في إعمالها كلا الفريقين.» إنتهى.

وفيه أوّلاً: أن الميزان في الفرق بين المسألتين ليس ماذكر، بل المناط في كونها أصوليّة: ترتّب الاستنباط عليها بنحو التغاير [أي: تغاير المستنبَط والمستنبَط منه] بخلاف الفقهيّة؛ فإنها نفس الحكم الكلي.

وثانياً: ان التكلم من جهة العموم أو الخصوص في قاعدة الضرر أيضاً من وظيفة المجتهد ولاحظّ فيه للمقلّد؛ فإنه يتكلّم فيها من جهة انه مطلق الضرر أو الضرر المعتد به عرفاً، وكذا تعيين الوارد عليها أو الحاكم من وظائف المجتهد دونه.

وثالثاً: أن الظاهر كون مراد الشيخ قدس سره ـ من عدم الحظ للمقلّد في الاستصحاب ـ

←

→

اختصاص موضوعه ـ وهو اليقين والشك ـ بالمجتهد دون قاعدة الضرر كما يظهر من ذيل كلامه، لا ما ذكره قدس سره.

وأمّا الشيخ قدس سره: فإن كان مراده ماذكره **الأستاذ[القوچاني]** قدس سره فيرد عليه الوجهان الأوّلان.

وإن كان مراده ما استظهرناه، فيرد عليه: أنه ليس ذلك ميزاناً في تمييز العلوم، مضافاً إلى أنه لايتم في جميع المقلّدين بالنسبة الى جميع الأحكام المستصحبة، إذ ربّما يحصل لبعضهم يقين وشك في بعضها، مع ان الاختصاص ممنوع؛ إذ اليقين والشك الحاصلان للمجتهد كأنهما حصلا للمقلّد، مع انه لو منع فلازمه اختصاص أصل الحكم الاستصحابي بالمجتهد، لا كونه مسألة أصوليّة، كما إذا ثبت حكم فرعي لخصوص المجتهدين؛ فإنه لايقتضي كونه مسألة أصوليّة.

وأمّا الماتن فالمستفاد من كلامه هنا: هو كون الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة أصوليّة؛ لكونها يُنتهى إليها في مقام العمل، وكأن مراده: هو مقام تعيين وظيفة العمل الكلي، وإلاّ فكل أصل متعلّق بحال العمل، **وقد عرفت:** ما في زيادة هذا القيد من الإشكالين: [١] انحصار الغرض في الاستنباط [٢] وكون التعدد موجباً لتعدد العلم.

ومن كلامه في باب الاستصحاب وحاصله: أن الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي يقع في طريق استنباط حكم كلي دون قاعدة الضرر والحرج.

وفيه أوّلاً: أن الظاهر كون المستنبَط غير المستنبَط منه وجوداً، وليس كذلك في الاستصحاب.

وثانياً: أنه لو سُلِّم فنظيره موجود في القاعدة الضرريّة والأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة كما لايخفى وجهه.

والتحقيق حينئذ: أن الأصول الجارية في الأحكام الكلّيّة مطلقاً ـ تخييراً أو إحتياطاً أو براءةً أو استصحاباً، بناءاً على كونه حجة من باب الأخبار أو قاعدة الطهارة؛ بناءاً ←

الاستطراد[١١] في مثل هذه المهمّات.

→

على عمومها للشبهات الحكميّة كما هو الأظهر وعدم رجوعها إلى البراءة كما عن بعض ـ من المسائل الفقهيّة، مثل قاعدة الضرر وقاعدة الحرج ومثل ما كان منها جارياً في الشبهات الموضوعيّة.

وذكرهم للطائفة الأولى في الأصول: إمّا من باب الإستطراد أو لكثرة مباحثها، ولعلّه لأجل أحد الأمرين قد شاع في الأواخر: ذكر بعض القواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة مثل قاعدتي التجاوز والفراغ وقاعدة الصحة في فعل الغير الى غير ذلك من القواعد الكلّيّة في الأصول، أو لكون بعض أفراد بعضها منها كالاستصحاب الجاري في ثبوت مسألة أصوليّة كحجّيّة شيء شك في بقاءها أو غيرها، فتأمل.» إنتهى. **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٦٩/١ ـ ٧٣.

(١١) قال الشيخ محمد ابن المصنّف قدس سره:

«لايخفى أنّ لزوم الالتزام بالإستطراد فيها ـ بناءاً على التعريف المشهور ـ إنّما هو لعدم الانتهاء إلى الحكم الشرعي ـ كما في الظن على الحكومة وفي الأصول العقليّة ـ أو لعدم الوقوع في طريق الإستنباط كما في الأصول مطلقاً وإن كان منتهياً إليه بعضها.

بل يجب الالتزام بالإستطراد فيما هو أعظم وأهمّ منها، كمسألة حجّيّة خبر الواحد وسائر الأمارات الشرعيّة بناءاً على وجه وجيه: من أنّ الثابت بدليل الاعتبار شرعاً إنّما هي حجيتها التي يكون من آثارها عقلاً وجوب الجري على طبقها وتطبيق العمل عليها المستتبع لاستحقاق العقوبة على المخالفة مع الموافقة، بل مطلقاً ـ لو قلنا باستحقاق المتجرّي للعقوبة كما هو المختار ـ والمعذوريّة مع الموافقة عند المخالفة؛ من دون ثبوت حكم شرعي في مواردها أصلاً، أوبعث أو زجر مولويّين أبداً كالعلم مثلاً.

غاية الأمر الفرق بينه وبين غيره: أنه إنّما يكون حجّة بنفسه لابجعل جاعل، ولا تناله يد الجعل لا إثباتاً ولا نفياً بخلاف غيره.

←

الثاني: [الوضع وأقسامه]

الوضعُ[١٢] **هـو**: نحـو اختـصاصٍ[١٣] لِلّفـظ بـالمعنى وارتبـاطٍ خـاصّ

→

ولذا يمكن الإشكال في جواز القضاء والحكم للفقيه في موارد الخصومات على طبق مؤدّياتها لو قلنا باعتبار مطابقة حكم المجتهد في الواقعة للحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري.

هذا ولايخفى عدم لزوم الإستطراد في شيء من ذلك بناءاً على تعريفه بما أفاده **والدي العلاّمة** ـ أدام الله أيّامه ـ وذلك لوضوح الانتهاء إليها في مقام العمل وإن لم يوجب الإنتهاء الى الحكم الشرعي، أو لم يقع في طريق الاستنباط فتأمّل.» **إنتهى انظر الكفاية المحشاة بحاشية المشكيني**: ٧٣/١ ـ ٧٤.

(١٢) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«هل الغرض من الوضع هي الدلالة التصوّريّة، أو التصديقيّة أو كون اللفظ قالباً للمعنى بحيث يكون اللفظ وجوداً للمعنى، لابمعنى أنه إذا وجد وجد المعنى في الخارج حقيقة، بل بمعنى كون وجوده من مراتب وجوده؟ وجوه:

قال الأستاذ [القوجاني]: لا سبيل إلى الأوّل؛ لكونه أعمّ من وجه من الوضع، بل وكذا الثاني؛ لعين ما تقدّم، فيتعيّن الثالث.

←

→

وفيه: أنّ كون الشيء أعمّ من وجه لايقتضي عدم كونه غرضاً منه، مضافاً الى أنّ القالبيّة أيضاً كذلك؛ لأنه ما لم يحصل العلم بالوضع لايحصل القالبيّة؛ فانه أمروجداني تابع له بضميمة العلم المذكور، فبدونه لايحصل، فبينهما أيضاً عموم من وجه؛ لحصوله دونه إذا كان جاهلاً بالوضع وبالعكس إذا نصب قرينة على الخلاف بناءاً على عدم الوضع في المجاز.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على كفاية الاصول: ٧٦/١.

(١٣) لاريب أنّ انفهام المعنى من اللفظ أعني: المعنى الخاص من اللفظ الخاص بحسب أيّ لغة من اللغات ثم دوام ذلك واستمراره بعدم التخلّف والاختلاف يكشف عن نسبة بينهما وارتباط لأحدهما بالآخر أوّلاً، وعن كون هذه النسبة ثابتة غير متغيّرة ثانياً، لكن النسبة الثابتة بينهما بحسب لغة وعند قوم مغفول عنها أو مجهول بحسب لغة أخرى وعند قوم آخرين، ولو كانت نسبة خارجية حقيقية لم يختلف في إثباته ونفيه الأفهام على ما هو الشأن في الأمور الخارجية الحقيقية؛ فاذن النسبة الثابتة بين اللفظ والمعنى إعتبارية غير حقيقية هذا.

ثم إنّا إذا تأملنا في حال الانسان، بل كثيراً من الانواع الحيوانية وجدنا مسألة تفهيم ما في الضمير من الضروريات التي تمسها الحاجة الأوّليّة من حيث الاجتماع والتقارن الذي بينهم، فهو من الاعتبارات العامّة الأوّليّة يتلو اعتبار الاجتماع والذي يقضى به التأمّل المجرد في حال الحيوانات الساذجة من حيث الادراك والاجتماع، ومن في تلوهم من الانسان كالاطفال، وكذا في الكشف عن الأمور المستحدثة، وكذلك في استعمال انحاء الاشارات، وتشفيع الكلام بها: ان اقدم التفهيمات مايتعلق منها بالمعاني الموجودة تحت الحس بعرض المعنى نفسه على حس المخاطب، ومع عدم امكانه استعمال الاشارة أو ايجاد صوت عنده مع تعقيبه بما يريده من المخاطب، كما ان الواحد من الطيور اذا أراد تفهيم صاحبه مايجب الحركة إليه أو

←

→

عنه أخذ في الصوت فيتوجه اليه صاحبه؛ لمكان ضرورة البحث عن علل الحوادث عند الحيوان ثم يعقب الصائت صوته بالحركة الى الحبة مثلاً فيدرك صاحبه ما كان يريد ادراكه إياه أو يهرب عن محذور مخوف منه فيدركه صاحبه فيفعل مايفعل؛ فهذا أوّل مايدل باللفظ على المعنى.

ثم ان الادراكات الوجدانية كالمحبة، والعداوة، والشوق، والكراهية، والشهوة، والغضب، وغير ذلك على اختلافها توجب اختلافاً في الصوت بالضرورة، وهذا أوّل ما يحصل به الاختلاف في الاصوات التي هي الألفاظ، وباختلافها يحدث الاختلاف والكثرة اللفظية في تفهيمات الحيوان، والحيوان بوهمه مفطور على الانتقال من مجاور الى ما يجاوره، ومن ملازمة الى مايلازمه ولو اتفاقاً، فيتكرّر الوقوع يذعن الحيوان بالملازمة، وينتقل من الصوت الخاص الى المعنى الخاص في الجملة، ويستدل به عليه، فالحيوان اذا سمع صوت رأفة استدل به على معنى يناسب الأنس دون الوحشة والفزع، وعلى هذا القياس، وعند هذا ينفتح الباب الى الاستدلال الى بعض المعاني الغائبة عن الحس، ثم إنه يأخذ في تفهيم المعاني الغائبة عن الحس، وأقدمها ما يمكن عرضه على الحس بواسطة حكايته.

إمّا لكونه مشتملاً على صوت فيحكى نفسه، ويعرض على الحس كاسماء الاصوات، ويوجد في اللغات على اختلافها شيء كثير من أسماء الحيوان، وغيرها مأخوذة من الصوت الموجود عنده كالهدهد، والبوم، والحمام، والعصفور، والهر، ومن الأفعال كالدَّق، والدَّك، والشَّق، والكسر، والصرير، والدويّ.

وإمّا لكونه مشتملاً على مقدار، أو شكل يمكن حكايته بالاشارة، ولا يزال الوهم يتصرف فيها بتغييرها الى ما هو أخف، وأسهل عند الطبع؛ وبتسرية حكمها الى ماياسبها، ويشاكلها حتى يتم أمر اللغة بحسب مايمس به الحاجة، فمن المحال أن يوضع لفظ لما لاحاجة إليه لمتكلم هاجٍ، وكلما اشتق معنى من معنى لمسيس الحاجة اشتق من اسمه اسم للمعنى الثاني؛ لمكان الاتحاد بينهما ولاترادف، وكلما ←

→

اتحد معنى مع معنى سبق اسمه اليه، وشمله ولا اشتراك.

ثم ربّما نسيت الخصوصيات فعاد اللفظ مع اللفظ مترادفين كالانسان والبشر أو اللفظ مشتركاً لفظياً كالنون.

ثم ربّما أوجب كثرة الجماعة والزّحام بينهم جلائهم وتفرّقهم لأسباب تدعو الى ذلك وانقطعت الروابط بينهما فبطلت وحدة المعاشرة والاجتماع بينهم، فتغيرت اللهجة وخَلَت عن الفعل والانفعال الاجتماعي، وانجر الأمر بمرور الزمان الى حدوث لغتين أو أكثر؛ هذا كله مما لايرتاب فيه المتأمل الباحث في اوضاع المجتمعين من الانسان، والحيوان، والتغيرات، والتطورات الواقعة فيها.

ويتبين بذلك: أنّ الانسان يتوصّل الى اللغات بوضع المعاني نفسها وعرضها على المخاطب أوّلاً، ثم وضع الالفاظ في محلها بالاعتبار باعطاء حدودها إيّاها بحكم الوهم، فتكون الالفاظ وجودات للمعاني بالعرض، ويتوصّل الى الدلالة اللفظية أوّلاً بالدلالة العقلية، وهي دلالة الشيء على نفسه، ولوازمه العقلية أوّلاً، ثم الدلالة على ذلك بما يراه نفس الشيء وهماً، وليس به حقيقة، فاللفظ نفس المعنى، ودلالته عليه دلالة الشيء على نفسه، لكن في ظرف الاعتبار وبحكم الوهم.

ولذلك ربما سرى بعض أوصاف أحدهما الى الآخر من حسن، أو قبح أو خير، أو شر. ومن هنا يؤخذ جل باب التَّطَيُّر، والتفأل كما يُتَطَيَّر من الغراب؛ لاشتقاقه من الغربة، ومن شجرة البان؛ لانه من البين والفرقة، والعرب كانت تتشأم من العطسة؛ لأنهم كانوا يتشأمون من حيوان يسمى عاطوساً فهذه وأمثالها صفات سرت من معنى الى لفظ ومنه الى آخر ثم الى معناه، وربما ذهب الأمر الى غايات بعيدة هذا.

ويتبين بذلك كله: ان وضع جل الالفاظ باستثناء الاعلام الشخصية وضع تعيّني لاتعييني وانما هو الانسان مفطور على ذلك بفطرته الاجتماعية.

←

→

وبه يظهر فساد ماقيل[١]: ان الوضع من قبيل التعهد؛ حيث أن جعله الاختصاص بين اللفظ والمعنى وكون اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً ممن يدعى أنه واضع لايؤثّر شيئاً بحيث يفهم منه كلما اطلق، بل هو تعهد من المستعملين أن يطلقوا اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى كما هو كذلك في وضع الاعلام الشخصية هذا.

ووجه الفساد: ان ذلك انما ينفي كون الواضع شخصاً خاصاً وليس كذلك وانما هو الانسان بفطرته الاجتماعية والاختصاص الوضعي انما يتحقق مع الاستعمال لكن في رتبة متقدمة عليه.

وبه يظهر أيضاً فساد ماقيل:[٢] انه من قبيل التعهد لكنه تعهد الواضع دون المستعملين بتقريب: ان جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى لولا وجود المرجع في البين ترجيح بلا مرجح، وتخصيص الواضع وجعله لايوجب أزيد من جعل المرجّح وتحقّقه، ثم جريان الاستعمال يوجب الاختصاص فحقيقة الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى وتعهده انه كلّما تلفظ باللفظ أراد المعنى المعهود، فباستعماله يتحقق الاختصاص ثم المستعملين الآخر يتبعونه في ذلك والكلام فيه كسابقه.

وبه يظهر أيضاً فساد ما قيل[٣]: ان الواضع هو الله سبحانه؛ لبطلان كلّ ما قيل في غيره، وفسّر بأنه سبحانه يلهم المتكلم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص، ولابد أن يتم الالهام في جانب المتكلم بإلهام آخر في جانب المخاطب.

ووجه الفساد: أنه لايفيد في تشخيص حقيقة الوضع شيئاً، والبحث عن علة وجود

---

(١) أنظر درر الفوائد للمحقق الحائري: ٣٠.

(٢) لعله يشير إلى ما أفاده المحقق الأصولي الشيخ علي النهاوندي في كتابه الشريف تشريح الأصول: ٢٥ ـ ٣٠ وأيضاً: ٢٠٦.

(٣) أنظر فوائد الأصول: ٣٠/١.

←

بينهما، ناشٍ من تخصيصه به تارةً، ومن كثرة استعماله فيه أُخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيّني كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الملحوظ حال الوضع[1]:

→

اللفظ كالمعنى من حيث انهما معلومان في الاذهان كساير العلوم، وهي جميعاً غير مستندة الى ارادة العالم بها غير البحث عن حد الوضع، فهذا القول أقرب الى القول بذاتيّة؛ دلالة الألفاظ منه بوضعيتها.

ومن ذلك يظهر أيضاً: انّ الدلالة باللفظ على المعنى لايتوصّل إليه، الاّ بدعوى الاتحاد بينهما فربّما كان ذلك بدعوى: كون اللفظ هو المعنى، وربّما كان ذلك بدعوى كون اللفظ هو المعنى؛ لكون معناه هو المعنى، أي: ان يكون الاتحاد أوّلاً بين المعنيين، ثم بين لفظ أحدهما المتحد معه والمعنى الآخر، وهذا هو المجاز.

ومن هنا يظهر: أنّ المجاز يدور مدار علاقة واحدة وهو الاتحاد الادعائي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فيطلق لفظ الاول على الثاني أو تعطى نسبة الاول للثاني، **فحقيقة المجاز هو ادعاءالاتحاد بين المعنيين، أنفسهما أو بينهما من حيث النسبة،** فالذي في اطلاق الأسد على الرجل الشجاع دعوى الاتحاد بين المعنيين أنفسهما، والذي في جرى الميزاب لو كان من المجاز في النسبة ادعاء ان نسبة الجريان الى الميزاب هو عين نسبته الى الماء، فالمجاز بقسميه تحت نوع واحد وهو دعوى: الاتحاد بين معنيي الحقيقة والمجاز، والعلاقة أيضاً نوع واحد، وهو دعوى: الاتحاد المزبور.

ومن ذلك أيضاً يظهر: أنّ الاقدم في كل وضع هو الوضع الخاص ثم يتدرج الى العموم، بدعوى: ان الفرد الثاني هو الفرد الأوّل ثم الثالث هو الثاني، كما ان حصول العلم بالكليات والارتقاء إليها من الجزئيات على هذا النحو أيضاً. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر معالم الدين: ١٢٣.

إمّا يكون معنىً عامّاً[١٤] فيوضع اللفظ له تارةً، ولأفراده ومصاديقه أُخرى.

وإمّا يكون معنىً خاصّاً، لا يكاد يصحُّ، إلاّ وضع اللفظ له دون العامّ، فتكون الأقسام ثلاثة.

وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك؛ فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه ـ بما هو خاصّ ـ لا يكون وجهاً للعامّ[١٥]، ولا لسائر الأفراد،

---

(١٤) وقد أحسن التعبير في مقام تفسير كلمة الوضع الواقع في هذا التقسيم، فانه يوهم تقسيم الشيء الى غيره، فالمراد بالوضع في المقسم هو المعنى الاصطلاحي، وفي الأقسام غيره، **فافهم**.

وكيف كان: فقد عرفت: كيفية الوضع في الألفاظ؛ فانها بحسب الوضع الأوّلي الذي دعت اليه ضرورة الحاجة الاجتماعية أوضاع خاصة كوضع الاعلام الشخصية.

ثم قد ينتقل منها الى الوضع العام: إما بسرعة كما في لفظ الانسان والحيوان، أو بعد حين كالشمس والقمر والميزان والقلم.

وقد لاينتقل؛ لعدم تماس الحاجة، فيبقى الوضع على خصوصه كبعض الاعلام الشخصية، **فافهم**.

وأما الاوضاع الغير الأوّلية مثل أوضاع اللغات المتأخرة فحالها حال التغيّرات المتعاقبة للالفاظ والتطوّرات الطارية عليها كالاعلال والحذف ونحوهما، والجميع ظاهر بعد التأمل فيما قدمناه. **(الطباطبائي)**

(١٥) **هذا يناقض** ـ كما قيل ـ ماسيذكره في اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه: من جواز كون الموضوع في القضية فرداً من نوع اللفظ الخارجي أخذ مرآتاً لحال ←

فلا يكون معرفته وتصوّره معرفةً له ولا لها ـ أصلاً ـ ولو بوجه.

نعم، ربّما يُوجب تصوُّرُه تصوُّرَ 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 مُتصوّراً إلاّ بوجهه وعنوانه، وهو العام.

وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر.

و لعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام[1]، وعدم تمييزه بينهما، كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو: أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمُّل.

ثمّ إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ،

→

بقية أفراد النوع.

وقد أورد عليه: بجواز تصوير هذا النوع من الوضع أعني الوضع الخاص والموضوع له عاماً بنحو الخيال المنتشر كالشبح المرئي من بعيد المحتمل لاشخاص كثيرة من نوع أو أنواع.

وفيه: ان الشبح بوجوده الخارجي لايحتمل الا واحداً بعينه من غير ابهام؛ إذ لا إبهام في الوجود الخارجي، وبوجوده العلمي المفهومي كلي غير جزئي وتفصيل الكلام في محل آخر. **(الطباطبائي)**

---

(١) المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره (١٣١٢ هـ) في كتابه بدايع الأفكار: ٤٠.

كوضع الأعلام، وكذا الوضع العامّ والموضوع له العامّ كوضع أسماء الأجناس.

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد تُوهّم:[١] أنّه وضع الحروف[١٦] وما أُلحق بها[١٧] من الأسماء.

---

(١٦) قال المحقّق الشيخ علي الأيرواني دام ظله:

«ينبغي قبل الدخول في محل البحث التنبيه على أمور:

الأوّل: ان الروابط والنسب الخارجية التي ليس بحذائها شيء في الخارج، ولا وجود لها الا بوجود طرفيها ـ كالرابطة التي بين السير والبصرة، وكالتي بينه وبين الكوفة في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وكالتي بين زيد والسطح في قولنا: «زيد على السطح» وبينه وبين المسجد في قولنا: «زيد في المسجد» إلى غير ذلك من أطوار الروابط وأنحاء العلائق ـ:

قد توجد: في النّفس تبعاً لوجود الأطراف كطور وجودها في الخارج وذلك كما إذا توجهت النّفس إلى الأطراف بما لها من الربط الخاصّ والعلاقة المخصوصة كتصوّر زيد على شكله المخصوص من كونه في الدار أو كونه على السطح؛ فان الظرفيّة في الأول، والربط الاستعلائي في الثاني موجودان في النّفس، لكن لا على وجه الالتفات التفصيلي من النّفس إليهما، بل تبعاً للالتفات إلى الأطراف على شكلها الخاصّ وربطها المخصوص.

وقد توجد: في النّفس استقلالاً على خلاف طورها في الخارج، وذلك كما إذا توجهت النّفس توجها استقلالياً إلى نفس تلك الرابطة وتصوّرت نفس تلك العلاقة.

---

(١) أنظر حاشية الشريف الجرجاني على المطوّل: ٣٧٢ وأيضاً قوانين المحقق الميرزا القمي: ١٠/١ وكذلك الفصول الغرويّة: ١٦.

←

→

لا أقول: تتجرّد العلاقة عن المتعلّق في أفق النّفس؛ فان تصوّر تلك العلائق التي هي أطوارالمتعلقات بدون تصوّر المتعلقات غير معقول.

بل أقول: التوجه بالاستقلال هنا يكون إلى الروابط ابتداءً والتوجّه إلى المتعلقات يكون بالتبع وبما هي قيد الروابط على عكس السابق.

الثاني: ان هذه الروابط انما تتصف بالجزئية و الكلية بتبع جزئية متعلقاتها أو كليتها، ولا تتصف بشيء منهما في حد ذاتها

فالربط المتصوّر بين زيد والدار المشخصة في الخارج، شخص من الظرفية لا يصدق على غيره من الروابط الظرفية، والربط المتصوّر بين الإنسان و الدار الكليين كلي قابل للصدق على الروابط الخاصة، أعني بها اشخاص الروابط الكائنة بين كل فرد من افراد الإنسان وفرد من افراد الدار.

الثالث: ان الروابط كما تكون جزئية بتبع جزئيّة المتعلّقات الخاصة الخارجية ـ كما في المثال المتقدم ـ كذلك تكون جزئية بتبع جزئية المتعلّقات الذهنيّة من غير فرق في ذلك: بين لحاظها تبعاً، كما إذا لوحظ زيد والسطح الشخصي على الهيئة الخاصة الاستعلائية، أو لوحظ الإنسان والسطح كذلك.

وبين لحاظها استقلالاً، كما إذا لوحظت الظرفية التي ذكرنا: ان لحاظها لا ينفك عن ظرفية شيء لشيء؛ فان هذه الظرفية المتصوّرة جزئية ما لم يجرّد بتحليل من العقل عن شخص وجودها الخاصّ، وان كانت هي في عين تجريدها محلاة بذلك الوجود الجزئي الخاصّ الحاصل في الأطراف المخصوصة والصور النفسانيّة الملحوظة كالإنسان والدار فيما إذا لوحظت ظرفية الدار للإنسان؛ فان هذه الظرفية المتصوّرة أعني بها الظرفية المتصورة بين الإنسان و الدار الملحوظين جزئيّ من جزئيات مفهوم الظرفية، وكلّ منهما ومنها باعتبار شخص تصوّره جزئيّ حقيقي لا يصدق الا على شخص نفسه، فلو أردت ان تصف هذه الظرفية بالكلية فلا بد لك من تجريد الطرفين عن شخص وجودهما النفسانيّ، كما لا بد لك من تجريد ←

→

الظرفية المتصوّرة عن شخص تصوّرها الفعلي و تصفها حينئذ بالكلية، فتكون عبارة عن كلي ظرفيّة الدار للإنسان القابلة للصدق على آحادها القائمة كل منها بفرد من افراد الدار و فرد من افراد الإنسان.

الرابع: ان الملحوظ باللحاظ التبعي الفنائي الّذي يكون غير ملتفت إليه باستقلاله وحاصلاً في الذهن بتبع حصول ما هو ملحوظ بالاستقلال لا يكون مورداً للوضع ولا مورداً للاستعمال.

وذلك لأن الوضع والاستعمال ضربان للحكم، ولا يتوجه الحكم من النّفس إلى ما لم تتوجه إليه النّفس توجهاً تاماً استقلالياً؛ فان التوجه التبعي بما انه في حكم عدم التوجه لا يصحح الوضع و لا الاستعمال، لا لشخص نفسه المتصوّر بما هو كذلك، ولا لذات المتصوّر الملغى عنها شخص هذا التصور.

إذا عرفت: ما ذكرناه فنقول:

التحقيق: ان الحروف لا وضع لها أصلاً، وانّما الوضع للهيئات التركيبية الدالة على أنحاء الروابط الخاصة.

وتوضيح ذلك: انه إذا كان للحروف وضع: فإمّا أن تكون موضوعة بإزاء مفاهيم النسب المستقلة في اللحاظ، أو تكون موضوعة بإزاء الروابط الخاصة بما هي روابط غير المستقلة في اللحاظ، وكل منهما لا يجدى في تفهيم المراد من الكلام، مضافاً إلى ان الثاني غير معقول في نفسه.

بيان ذلك: إن الوضع إن تعلّق بمفاهيم النسب المستقلة باللحاظ لم يتم بذلك الكلام، بل احتاج إلى رابط يربطه.

مضافاً إلى ان المفهوم الّذي لا ربط له في ذاته لا يعقل ان يرتبط، و انما المرتبط مرتبط من أول يومه، و أخذ الربط في متن ذاته باشتمال مفهومه على ذات ونسبة فكان معناه معنى جملياً ولو بالانحلال.

وان تعلق بالروابط بما هي روابط لزم ذلك أيضاً؛ لأن المفاهيم المتعددة إذا انضمت وتراكمت لم يتحصل منها المعنى الجملي، بل كان هناك مفاهيم متعددة متباينة، ←

→

فالوضع بإزاء المواد الثلاثة البسيطة لا يكاد يجدى في تحصل الغرض من الوضع ولا تتألف منها الجملة.

هذا مضافاً إلى ما عرفت: من ان الروابط بما هي كذلك غير قابلة للحكم عليها، وبما ان الوضع ضرب من الحكم لا يعقل تعلق الوضع بها.

وعليه: فلابدّ في إفادة المعاني الجملية من تعلق الأوضاع بمفاهيم هي ذوات ربط في نفسها ليكون الربط مأخوذاً في بطن أنفسها؛ فان المعنى الجملي هو كذلك بمعنى انه مفهوم بسيط ينحل إلى أمور متعددة من جملتها الربط، فلم يكن حينئذ بد من إنكار الوضع للحروف والالتزام بالوضع للمركبات وضعاً نوعياً غير الوضع المتعلق بموادها.

وظني ان حسبان الوضع للحروف ناشئ مما يرى من حصول الاختلاف في المعنى باختلافها، فيظن استناد ذلك إلى معنى الحروف؛ غفلة عن أن ذلك غير معقول، ومع ذلك فهو غير مجد، وعن أن الاختلاف المذكور ناشئ من اختلاف أوضاع المركبات بهيئاتها المتولدة من تخلل الحروف بلا وضع متعلّق برقاب الحروف.

ولعل هذا معنى قوله عليه السلام: «والحرف ما أوجد معنى في غيره» يعنى أوجد معنى في متعلقاته بإيجاده هيئة خاصة فيها كان لها بتلك الهيئات وضع يخصها.

وبما ذكرناه يظهر: بطلان القول بجزئية المعاني الحرفية سواء أريد بها الجزئية الخارجية أم الجزئية الذهنية.

إذا عرفت ما حققناه: فلنعطف الكلام إلى النسب الخبرية ومفاد الجمل التامة سواء أفيدت بهيئة الكلام ـ كما في «زيد قائم» ـ أم بالأدوات والحروف ـ كما في «زيد في الدار» ـ **فنقول:**

ان الجمل التامة حاكية عن ثبوت النسبة ولا ثبوتها في أيّة وعاء كانت من ذهن أو خارج أو نفس أمر، و هذه الحكاية لا تكون الا بتنزيل هيئة الجملة منزلة وجود النسبة أو لا وجودها، فتكون هيئة «زيد قائم» عبارة عن ثبوت القيام لزيد في ←

→

الخارج، فحمل قائم على زيد هو عين صدور القيام من زيد في الخارج ادعاء، فكأنما قام زيد، ومن أجل ذلك تحكي هذه الجملة عن ذلك ولا تحكي جملة «قيام زيد» عن ثبوت القيام لزيد مع وضعها أيضاً للذات المنتسب.

والسر في ذلك: ان هذه للذات المنتسب خارجاً، وتلك للمفهوم المقيد بمفهوم آخر الّذي هو مفهوم ثالث.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية**: ١/٨ـ١١.

(١٧) **الذي ينبغي أن يقال في المقام هو**: ان الموجودات الخارجية تنقسم بحسب نظر العقل الى قسمين:

أحدهما: مايستقل بالوجود، ومن المعلوم: أنّ العقل حيث كان شأنه تعقّل المهيّات لاغير، ففرض استقلال الموجود بالوجود عنده يلزمه بالضرورة أن يكون له ماهية معقولة يصح تلبسها بالوجود، فيكون هذا المفهوم موجوداً في الخارج مثلاً من غير حاجة في تلبس المفهوم عنده إلى شيء آخر سواء كان الوجود الخارجي بحسب نفسه محتاجاً الى وجود آخر من مادة أو موضوع أو علة، أو لم يكن، فكل ذلك حاجات الوجود الخارجي من حيث انه وجود خارجي، وأما من حيث صدق مفهومه عليه بعد فرضه وجوداً في الخارج أو قيامه به حيث أنه حده فلايختلف حاله، فمفهوم الانسان والسواد لايختلف حالهما بالنسبة الى صدقهما على الانسان والسواد الخارجيين، وان كان الثاني في وجوده محتاجاً الى موضوع يقوم به وينعته، بخلاف الأوّل.

وثانيهما: ما يكون بوجوده رابطاً بين موجودين من حيث أنه رابط، أي: يكون عين الربط، وهذا القسم بذاته واسطة بين شيئين، ومن المعلوم: أنّ الواسطة من حيث انها واسطة لو كانت مستقلة الوجود في قبال الطرفين كانت ثالثتهما، ومحتاجة في الارتباط بهما الى واسطتين رابطتين آخريين، وقد فرضت مربوطة بذاتها، فيستحيل أن يكون لها مهية ملحوظة وحدها عند العقل؛ اذ لو كانت كان اتصافها بالوجود بالاستقلال، فكانت من القسم الأول هذا خلف.

←

→

ثم البرهان قائم على أن هناك وجودات أخر غير مستقلة الذوات قائمة بوجودات مستقلة أخر غير قائمة بطرفين، ولا متوسطة بين موجودين، وهي المعاني النسبية القائمة بالذوات، مثل معنى الخطاب والتكلم والغيبة ونحوها، فهذه الوجودات جميعاً أمور موجودة في الخارج لكن لا في أنفسها، بل في غيرها، أي: أن مهيّة الغير يعرضها وجودها ويقوم به هذه الأمور الرابطة نحواً من القيام، وإذ لامهيّة لها في نفسها، فليست هي ذات حدود، فليست بسيطة الذوات ولامركّبتها، وليست لها أحكام، فليست بكلية ولا جزئية، ولا عامة ولا خاصة، ولا لهما نسبة مع شيء بالعموم والخصوص والتباين والتساوي، إلا بتبع الموجودات المستقلة المقومة لوجودها كل ذلك؛ لمكان أن لا ذات لها في أنفسها هذا.

فان قلت: هذه الأحكام التي ذكرت لها هي أحكام لها في أنفسها، فلها نحو مّا من الاستقلال به يصح أن يلاحظ أحكامها فيها وتثبت لها، فليست هي مع الموجودات المستقلة المشابهة لها كالابتداء الاستقلالي والانتهاء الاستقلالي متباينة بالذات غير متسانخة.

قلت: هذه أحكام سلبية بالسلب البسيط ولايقتضى وجود الموضوع.

فان قلت: نعم، ولكن الموضوع المأخوذ فيها في اللفظ وهو الابتداء الرابط أو الانتهاء الرابط مثلاً يحكى بها عن تلك الوجودات الرابطة الخارجية الغير المستقلة، فلها معان مستقلة معقولة بالاستقلال، ولابد من اتحاد بين الحاكي والمحكي عنه، على أن السلب البسيط يمكن تبديله الى الايجاب المعدول.

قلت: الابتداء الآلي بمعناه الذي تحت لفظه معنى اسمي، وليس من هذه الجهة معنى من الرابط بين المبتدء والمبتدء منه، بل هو مأخوذ عنواناً يحكى به عنه. ومصحح ذلك تفاوت الحمل، فالابتداء الآلي ابتداء إلى رابط بالحمل الأوّلي، واستقلالي بالحمل الشائع ونظائره كثيرة كقولنا: «الجزئي جزئي وليس بجزئي؛ لصدقه على كثيرين» و«المعدوم المتصور معدوم وليس بمعدوم؛ لوجوده في الذهن».

وبالجملة: فالمعاني النسبية لاتتصف بشيء من الأحكام كالتباين والجزئية وغيرهما، ←

→

بل كل ما يتصور لها من الأحكام فللوجودات المستقلة المقومة لوجوداتها بالذات.

ثم من المعلوم: أن هذه المعاني كُلاً أو جُلاً ـ وهو خصوص ما تنبّه له الانسان منها ـ مأخوذة في الالفاظ محكية بها عنها.

فما كان منها رابطة بين موجودين واسطة بين طرفين وضعت لها الفاظ الحروف مثل: حروف الجر، وحروف الشرط.

وما كان منها قائمة الذات بطرف واحد:

ربّما وضع بازائها حرف مثل: حروف النداء، والتنبيه، والخطاب، والتحضيض، ونحو ذلك.

وربما اخذت مع الذات المقوّم لها كالذات مع معنى نسبي واحد أو اثنين أو زيادة فوضع بازاء الذات مع مايقوم به جميعاً لفظ واحد، كالضمایر، وأسماء الاشارة واسماء الشرط ونحو ذلك، فكلمة «ذا» تدل على الذات مأخوذة مع نسبة الاشارة، وكلمة «هم» تدل على الذات مع نسبة الغيبة والتذكير والجمعية هذا.

ويشبه أن يكون وضع الحروف وما يشتمل على معانيها متأخراً عن الوضع في الاسماء كما يعطيه البيان المتقدم في حقيقة الوضع، ويشهد به ما نشاهده من حكم الفطرة في تعلّم الجاهل باللغة لها؛ فانه يأخذ بتعلّم الاسماء قبل الحروف، وربّما اكتفى في التفهيم بالقاء ما عنده من الاسماء هذا.

وإذ تبين: ان الحروف وما يلحق بها موضوعة لهذه المعاني النسبية الغير المستقلة بذاتها المتقوّمة بوجود غيرها تبيّن: أنها موضوعة لمعان في غيرها. وتبيّن: أن قولنا: «ان معانيها تباين المعاني الاسمية بالذات» وقولنا: «ان الوضع فيها كالموضوع له عام» من الكلام المجازي؛ اذ لا ذات مستقلة فيها فلا حكم لها، **فافهم.**

ومن هنا يظهر: ما فيما أفاده **شيخنا المحقق الأستاذ** رحمه الله في **«الحاشية»** حيث قال: «إن المعنى الاسمي والحرفي متباينان لا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد، والبرهان على ذلك هو: أن الاسم والحرف لو كانا متحدي المعنى، وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلي كان طبيعي المعنى الوحداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن على طورين، مع ان المعنى الحرفي

→

كانحاء النسب والروابط لايوجد في الخارج إلاّ على نحو واحد وهو الوجود لا في نفسه، ولايعقل أن يوجد النسبة في الخارج بوجود نفسي؛ فان القابل لهذا النحو من الوجود: ما كان له مهيّة تامة ملحوظة في العقل كالجواهر» انتهى[1].

وهو مغالطة من باب وضع القسم موضع المقسم، ولو بدّل القسم بالمقسم بوضعه موضعه عاد مصادرة بالمطلوب الأوّل كما لايخفى.

ومن أعظم الشاهد على أنّ الوجود الواحد يوجد على كلٍّ من الوجهين ـ أي: يقوم به كل من نحوى المفهوم ـ **ما أُقيم عليه البرهان في محله:**

ان الموجودات الإمكانيّة ـ وهي التي وجوداتها في أنفسها من الجواهر والأعراض ـ وجودات رابطة بالنسبة الى الواجب عزّ اسمه، وهذه النسبة ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج، فالوجود الواحد الإمكاني بعينه متحيّث بالحيثيتين جميعاً، وهما حيثيتان صحيحتان حقيقيّتان.

وهذا الذي أشرنا اليه برهان تام لايدخله شك البتة، ولازمه: أن المفهوم من حيث هو مفهوم لاحكم له بشيء من الاستقلال وعدمه، الاّ من حيث الوجود الذي ينتزع منه أو ينتهي إليه انتزاعه.

فالحق أن يقال: ان المعنى الحرفي ماينتزع من وجود في غيره، واللفظ الدال عليه حرف. والمعنى الاسمي ماينتزع عن وجود في نفسه، والدال عليه اسم، ومن المعلوم: أن الحيثيتين ـ أعني: الاستقلال وعدمه ـ مختلفتان سنخاً اختلاف المرتبتين **في المشكك فافهم.**

وأما التباين بين معنيين في نفسهما سنخاً وراء الغيرية التي في ذوات المفاهيم ـ كما ذكره رحمه الله ـ فمما لاريب في بطلانه، والزايد على هذا القدر من الكلام ينبغي أن يطلب من محل غير هذا المحل.

ومن هنا يظهر أيضاً: فساد ما صوّره رحمه الله لتقريب كون الوضع عاماً والموضوع له

---

(١) نهاية الدراية: ٥١/١.

←

كما تُوهّم أيضاً: [١] أنّ المستعمل فيه فيها خاصٌّ مع كون الموضوع

→

خاصاً في الحروف: «بأن المعاني الحرفية يمتنع تصورها استقلالاً، فلاتتصور معانيها حال الوضع، بل المتصوّر انما هو عناوينها من المعاني الاسمية، كعنوان الابتداء الآلي في معنى «من» والانتهاء الآلي في معنى «إلى» وكلّ من هذه العناوين جامع عنواني لاجامع ذاتي؛ اذ لا جامع ذاتي فيها وبينها، بل هي لكونها معاني نسبية، فوجودها وثبوتها في الخارج بطرفيها على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوّة لا الفعل، وكذا في الذهن، فهي دائماً متقومة بطرفين خاصّين بحيث لو لوحظت ثانياً لم تكن عين الأوّل، بل غيرها، فالملحوظ حال الوضع هو الجامع العنوان وهو عام والموضوع له ثانياً هو المحكى عنه وهو خاص.) انتهى[٢] ملخصاً.

ووجه الفساد: ما عرفت: ان الأحكام العارضة للمعاني الحرفية إنما هي بعرض الوجودات الغيرية التي في الخارج بازائها فهي أحكام تلك الوجودات بالذات، وأحكام المعاني بالعرض، ثم تلك الوجودات الغيرية أيضاً لا حكم لها في نفسها؛ إذ لا نفسيّة لها، بل هي في أحكامها تابعة لما يقوّمها من الأطراف أو غيرها عامة بعمومها خاصة بخصوصها، فكونها موجودة في الخارج بنحو الخصوصية إنما هو لكون مقوّمها موجودة في الخارج كذلك هذا.

وأمّا كون وجودها بالقوة على نهج ثبوت المقبول بثبوت القابل فشتان مابينهما من الفرق، وإنّما هي وجودات في وجودات أخر بمعنى ماليس بخارج، ولو كان كما ذكره قدس سره كانت نسبة الأطراف إليها نسبة المادة الى الصورة، أو نسبة الموضوع الى العرض. **(الطباطبائي)**

---

(١) هو التفتازاني على ما في شرح الكفاية للشيخ عبدالحسين الرشتي قدس سره: ١١/١.

(٢) نهاية الدراية: ٥٦/١ ـ ٥٧.

له كالوضع عامّاً.

[رأي المصنّف في وضع الحروف]

والتحقيق ـ حسب ما يؤدّي إليه النظر الدقيق ـ: أنّ حال المستعمَل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء.

وذلك لأنّ الخصوصيّة المُتوهّمة:

إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئيّاً خارجيّاً، فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلّيّاً، ولذا التجأ **بعض الفحول**[1] إلى جعله جزئيّاً إضافيّاً[2] وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنيّاً ـ حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيّاً، إلاّ إذا لوحظ حالةً لمعنىً آخر ومن خصوصيّاته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج، إلاّ في الموضوع،

---

(١) هو المحقّق الشيخ محمد تقي الإصفهاني الرازي (١٢٤٨ هـ) صهر الشيخ الأكبر كاشف الغطاء على إبنته، عُرف بصاحب الحاشية وهي حاشية على معالم الدين (قسم الأصول) الموسومة بهداية المسترشدين وقد بلغ فيها الغاية وخلص إلى النهاية حتى أصبح كلّ من جاء بعده عيالاً عليه، وقد أعجب بها الأعلام حتى درّسها الشيخ الأعظم لابن المصنف قدس سرهما وكان إذا مرّ برأي منه مرّ بكلّ إعجاب وإكبار فتراه يعبّر عنه في تصانيفه ببعض المحققين ولايرضى له بدون ذلك، هذا هو حال الشيخ الأعظم معه فما ظنّك بغيره؟ وأمّا صاحب الكفاية فقد خصّه بلقب «بعض الفحول» تارة، و«بعض المحققين» أخرى، كما تراه في كفايته.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ١٧٥/١.

كذلك هو لا يكون في الذهن، إلاّ في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه:[1] بأنّه «ما دل على معنى في غيره» ـ فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ ـ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلاً، ولو كان اللاحظ واحداً ـ إلاّ أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلاّ فلا بدّ 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[18] عليها؛ حيث لا موطن له، إلاّ الذهن، فامتنع امتثال مثل: «سر من

---

(١٨) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

« ليس كل ما لا موطن له الا العقل ـ كمفهوم العلم والإرادة ـ وكذا كل ما قيّد باللحاظ من المفاهيم كلياً عقلياً؛ فان الكلي العقلي انما هو المفهوم بوصف الكلية الّذي لا موطن له الا العقل، وهو مع ذلك جزئيّ ذهني، فكل كلي عقلي جزئيّ ذهني ولا عكس؛ فان زيداً الذهني أعني: الصورة الشخصية الحاصلة منه في الذهن جزئيّ ذهني و ليس كلياً عقلياً، وكذلك المعاني الحرفية إذا قيل بوضعها لجزئيات الصور الذهنية واشخاص الروابط الحاصلة في النّفس ـ بتبع تصور المتعلقات ـ جزئيات ذهنية لا كليات عقلية.

---

(١) هذا هو المشهور في تعريفه عند القدماء من النحويين حتى أورد عليه أبو علي الفارسي (م ٣٧٧ هـ) عدّة نقوض، أنظر المفصّل للزمخشري وشرحه لابن يعيش ج٣/٨.
لكنّهم على كل حال تلقّوه بالقبول وجرى عليه المتأخرون من النحاة إلى يوم الناس هذا، أنظر الكافية لابن الحاجب وشرح الرضي الأسترآبادي عليها: ٣٠/١.
وأيضاً النحو الوافي لعباس حسن: ٦٣/١، وخالفهم بعض الأساطين من أعاظم العصر، أنظر شرح أساس النحو: ٨٢.

←

البصرة» إلاّ بالتجريد وإلغاء الخصوصيّة. هذا.

مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف، إلاّ كلحاظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ الابتداء ـ مثلاً ـ إلاّ الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيّته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين، صح استعمال كلٍّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلٍّ منهما بوضع؛[١٩] حيث

→

نعم لا تصدق على كثيرين بعين ملاك عدم صدق الكلي العقلي، ولعل المراد من العبارة أيضاً ذلك، أي: يمتنع صدق المعنى الحرفي على الخارج بعين وجه امتناع صدق الكلي العقلي عليه، لكنه بعيد؛ إذ لا يكون حينئذ وجه للحوالة إلى وجه امتناع صدق الكلي العقلي، مع انه صرّح في باب المشتق بخلاف ذلك و ان المعنى الحرفي بناء على جزئيته كلي عقلي.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية**: ١٢/١.

(١٩) **فيه**: ان هذه الغاية أو الفائدة إن كانت مرتبطة بالتخصيص الوضعي ارتباطاً حقيقياً عاد المحذور عيناً وإن لم تكن مرتبطة كان وجودها وعدمها سواء وجاز حينئذ استعمال كلّ من لفظي «الابتداء» و«من» في محل الآخر، وإن منع عنه الواضع، ولايلتزم به ملتزم. **(الطباطبائي)**

إنَّه وُضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه[٢٠]، والحرف ليراد منه

---

(٢٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وهل إرادة المعنى استقلالاً في الإسم وآلة في الحرف من الأغراض والدواعي للوضع، أو من شروطه، أو ليس واحداً منهما، بل الوضع قد أُنشئ مطلقاً لا تقيَّد فيه، لا في مقام الداعي ولا بنحو الإشتراط، إلاّ أنّه قد التزم الواضع به بإنشاء جديد، أو من باب الانصراف المتحقّق بكثرة الاستعمال؟ وجوه:

لا سبيل إلى الثالث؛ لبعده ولعدم إمكان تقيّد الإلتزام الأوّل بالثاني بعد وقوعه مطلقاً؛ لأن الشيء لاينقلب عمّا وقع عليه، فتأمّل.

فيدور الأمر بين الأوّلين والأخير.

وقد أختار الأستاذ [القوجاني] قدس سره الثاني.

واستدل عليه: «بانه لو كان من قبيل الدواعي لتخلّف في بعض الموارد، فعدم التخلّف يكشف عن كونه من الشروط للوضع.

فحينئذ يقع الكلام: في أنه من قبيل الشرط المتأخّر ـ بمعنى كون الاستعمال المتأخّر كاشفاً عن تحقق الوضع السابق ـ أو من قبيل الشرط المتقدّم فحينئذ لايتحقق الوضع إلاّ بعد تحقق الاستعمال؟ وجهان:

أقر بهما الأوّل؛ لكون الثاني مستلزماً للدور؛ إذ الوضع موقوف على تحقق الاستعمال حسب الشرطيّة، ومن المعلوم توقّف الاستعمال على الوضع.» انتهى.

وفيه: مواقع للنظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ كون ما ذكر ـ من نحوي الإرادة ـ من قيود الوضع لايلازم عدم التخلّف حتى يستدل به له؛ لأن وضع اللفظ لمعنى قد كان بالتزام من الواضع ومع ذلك قد يتخلّف بوضع لمعنى آخر أو يستعمل فيه.

وثانياً: أنّ توقف الاستعمال على الوضع ممنوع.

←

معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم جواز

→

وثالثاً: أن الشرط المتأخّر كالشرط المتقدّم في توقف المشروط عليه، فعلى فرض لزوم الدور يلزم في كليهما.

ورابعاً: أنّ لازم كون الاستعمال شرطاً ولو بنحو المتأخّر عدم تحقق الوضع إذا تخلّف قيد الوضع في مورد ولو في آخر الزمان.

اللهم الاّ أن يكون الشرط هو الاستعمال الأوّل وفرض: العلم بكونه آلياً في الحرف واستقلالياً في الإسم.

وخامساً: أنّ معنى كونه قيداً له ليس كونه من أجزاء العلة، بل المراد أنه إلتزام في إلتزام نظير الشروط المشروطة في العقود والإيقاعات وهذا هو مراد المصنّف قدس سره.

ثم إن له [الأستاذ القوجاني] قدس سره **تحقيقاً في هذا المقام** وحاصله:

أنه يمكن أن يقال باختلاف الاسم والحرف فيما له الوضع، لا بالاعتبار الذي قال به المشهور: من كون المعنى في الأوّل كليّاً وفي الثاني جزئيّاً.

وبيانه: أنّ الوجود الرابط مثل النسبة الإبتدائيّة بين شيء وآخر، قد يلحظ في الذهن استقلالاً وقد يلحظ آليّاً، وتعدد اللحاظ كاشف عن تعدّد الملحوظ في نفسه، ومع قطع النظر عن عالم اللحاظ، فكما أنّ الوجود الرابطي له وجود في نفسه ووجود في غيره وإن كان الأوّل متحداً مع الثاني خارجاً كذلك الوجود الرابط، فمجرّد اتحاد الاعتبارين خارجاً لايمنع عن اعتبار العقل إياهما نحوين من الوجود، لا بمعنى انهما متعددان بحسب اللحاظ فقط، بل بحسب الواقع أيضاً كالجنس والفصل؛ حيث إنهما متحدان في الخارج، ومع ذلك تعدّدهما ليس بحسب اللحاظ فقط.

وحينئذ فلنا أن نقول: إن كلمة «الإبتداء» موضوعة لطبيعة الابتداء باعتبار وجودها في نفسها وكلمة «من» موضوعة لها باعتبار وجودها في غيرها، فالموضوع له والمستعمل فيه في كليهما كلّيّ مع اختلافهما فيما له الوضع.» إنتهى، **أنظر حاشية المشكيني على كفاية الأصول:** ٨٨/١

استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع، وقد عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ: أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيّاته ومقوّماته.

[الخبر والإنشاء]

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف[٢١] في الخبر والإنشاء ـ أيضاً ـ

---

(٢١) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الإنشاء لغة هو الإيجاد و إطلاقه في المقام بماله من المعنى لغة.

توضيح ذلك: ان التكلم والتلفظ إنشاء وإيجاد للصوت أوّلاً وبالذات، و إنشاء لعنوان الاخبار والحكاية عن المعنى ثانياً وبالعرض باعتبار تعلق الوضع من الواضع بتلك الأصوات الخاصة وتعيينها بإزاء معان خاصة، و إنشاء في المرتبة الثالثة لكل عنوان من عناوين إظهار ما في الضمير ومنطبق على إبراز ما في مكنون الخاطر، كان ذلك بالقول أو بسائر الدوال كعناوين العقود والإيقاعات، وعنوان الطلب والنداء والاستفهام... إلى غير ذلك؛ فان مواد هذه العناوين وان كانت إرادات قائمة بأنفس المتكلمين، لكن عناوينها و فعليّاتها تلحق إظهارات تلك الإرادات بداعي إنفاذها وإنجازها، فعنوان الاستفهام مثلاً هو إظهار إرادة الفهم من المخاطب لغرض حصول مقصوده، فإذا قال المتكلم: (أنا مريد لفهم هذا المطلب منك) لغرض أن يفهمه المخاطب، فقد أنشأ الاستفهام إذا أنشأ وأظهر إرادته بذلك، وقد وضع لذلك أدوات خاصة من الهمزة، وهل، وغيرهما، وكذلك الطلب؛ فان إظهار إرادة الفعل للغير بداعي تحريكه نحو الفعل هو بعينه عبارة عن الطلب، فإنشاء الإظهار المذكور أنشأ للطلب سواءً كان ذلك بجملة: (أريد منك الفعل الكذائي) أم بصيغة الطلب وكذلك عنوان البيع ـ مثلاً ـ عبارة عن إظهار أنّ المتكلم مريد لمبادلة مال بمال؛ لغرض ان ينجّز إرادته بأخذ المخاطب للمبيع ودفعه للبدل، وليست الإرادة ←

→

بوجودها النفسانيّ المكنون في الضمير بيعاً ولا طلباً و لا استفهاماً، بل هي مادة للبيع والطلب والاستفهام، ولولاها لم يكن إظهارها بيعاً حقيقياً ولا طلباً جدّيّاً، ولا استفهاماً واقعياً، بل صورة بيع وطلب واستفهام، فعناوين البيع والطلب والاستفهام تلحق إظهار إراداتها بداعي تنفيذ تلك الإرادات، فلا الإرادات المجردة عن الإظهار مصاديق لهذه العناوين، ولا الإظهارات الخالية عن الواقع مصاديق لها، فما لم يكن المريد للمبادلة في مقام تنفيذ إرادته بإظهارها ـ لأجل تنجيزها ـ لم يكن بائعاً وموجداً للبيع، وإنّما يكون موجداً أو منشئاً له بقوله: (انى أريد المبادلة) إذا كان ذلك لغرض إنفاذ إرادته التي أخبر بها، لا لمجرد الاعلام بوجودها، ولأجل هذا الغرض يكون إظهاره بيعاً، لا خبراً عن تحقق البيع هذا حقيقة البيع، ويتضح بذلك حقيقة سائر العناوين الإنشائية من العقود والإيقاعات وغيرها؛ فان كلها من واد واحد.

وأمّا صيغة «بعت» التي ينشأ بها البيع؛ فانها تنبئ عن تلك الإرادة على طريق الكناية بإنبائه عن تحقق البيع الخارجي؛ فان كلّ فعل اختياريّ يكشف بطريق الإنّ عن تحقّق إرادته، فيكون اللفظ المنبأ عن البيع الفعلي منبئاً عن إرادته ثانياً و بالعرض، فيطلق لغرض هذا الإنباء لأجل أن يكون بنفسه بيعاً لا لغرض الإنباء عن وقوع بيع خارجي آخر، وإنّما عبّر عن تحقق الإرادة بهذا التعبير، ولم يعبّر بمثل: (أريد المبادلة) من جهة انّ كشف هذا عن تحقّق الإرادة يكون بطريق أبلغ، والإرادة المستكشفة به أقوى من المستكشفة بعبارة: (أريد)؛ لأن التعبير عن تحقّق الإرادة بتحقّق الفعل المراد يكشف عن شدّة تأكّد الإرادة حتّى عبّر عنها بوقوع الفعل المراد فعليّته، كما قد يعبّر عن المضارع بصورة الماضي، فالمدلول المطابقي لقول «بعت» هو البيع، وإذا صدر بداعي الحكاية عن تحقّق إرادة المبادلة تنجيزاً لها كان بنفسه مصداقاً للبيع؛ لما عرفت: من أنّ البيع عبارة عن نفس إظهار الإرادة الخاصة بداعي تمشية تلك الإرادة، فمدلول الصيغة يكون مصداقاً للمفهوم الكلي المستفاد من مادتها.

←

→

ومن هنا نشأ توهّم من عَرَّف الإنشاء: بأنه قصد تحقّق المدلول وإيجاده باللفظ.

إذ رأى أنّ اللفظ هاهنا بيع ومدلوله أيضاً مفهوم البيع، فزعم أن حقيقة الإنشاء تكون بذلك، ولم يتنبّه إلى أنّ ذلك من باب الاتفاق، ومن باب اختلاط حيثيّتين في إنشاء المعاملات، والاشتمال على جهتين:

جهة إنشاء البيع الّذي سمعت أنه يكون بالإعلام يتحقّق إرادة المبادلة لغرض تنجيزها، وهذه الجهة موجودة في قول القائل: (أريد المبادلة) أيضاً.

وجهة التعبير عن تلك الإرادة بالتعبير عن فعليّة المراد؛ لنكتة التنبيه على كمال تأكّدها، و هذه الجهة أجنبية عن جهة الإنشاء؛ فان قوام الإنشاء بالجهة الأولى، وهذه الضميمة لا تضرّ ولا تنفع، فلا ينبغي خلطها بحيثية الإنشاء.

مع ان دعوى ان الإنشاء هو قصد تحقق المعنى، مجرّد قول ولقلقة لسان لم أتحصّل معناه، فليس الإنشاء ـ كما سمعت ـ الا بمعنى الإيجاد، ولا ينشأ بالقول ـ وراء نفس الصوت والقول ـ الا الإعلان بالإرادة، وكذلك كل عنوان هو عنوان للإعلان المذكور مثل عنوان الأمر والنداء والبيع إلى غير ذلك من العناوين.

فقد تحقق ممّا ذكرنا: ان استعمال الجمل الاخبارية في مقام الإنشاء.

تارة: يكون من قبيل الكنايات كما في صيغ العقود والإيقاعات، وعليه: فلا تحمل الجملة على الإنشاء الا مع القرينة الصارفة عن الحمل على الاخبار، كما لا يصار إلى كل كناية ما دام الحمل على المعنى الصريح ميسوراً، وان كان المستعمل فيه في الصورتين واحداً.

وتارة يكون من قبيل الصريح لكن داعي الاستعمال فيه غير داعيه في صورة الاخبار كما في قول (أريد) لغرض تحريك الغير نحو إتيان المراد فيكون طلباً وامراً وإنشاءً فيما كان غرضه من الاعلام بالإرادة تنفيذ إرادته، لا مجرد الاخبار بتحقّق إرادته لغرض من الأغراض غير غرض تنفيذ إرادته، والظاهر أن الجملة مع ذلك لا تحمل ←

كذلك[٢٢]، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه[٢٣] في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه، فتأمّل.

→

على الإنشاء ما دام الحمل على الاخبار ممكناً.

ثم إن عبارة المصنّف قدس سره هذه ناظرة إلى بيان الفرق بين الإنشاء والاخبار في الصيغ المشتركة التي تستعمل في كلا المقامين، وأمّا الصيغ المختصة بالإنشاء كصيغة (افعل) فليس فيها جهة مشتركة بين الإنشاء والاخبار ليبحث عن الجهة المائزة لهما، فهي بتمام مدلولها ممتازة عن الاخبار وأجنبية عنه.

ولتحقيق الحال في بيان مداليل الصيغ الإنشائية كصيغة الأمر وسائر أدوات الإنشاء مقام آخر.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١/ ١٣ ـ ١٥.

(٢٢) قد عرفت فيما تقدم من معنى الوضع: أنه صيرورة اللفظ وجود المعنى اعتباراً بعد ما لم يكن هو هو حقيقة.

ومن البيِّن: أن اختلاف هذا الاعتبار في نفسه من حيث كونه: تارة ضرورياً لايتصور خلافه ولايستغنى عنه، وأخرى: غير ضروري وجايز الاستغناء عنه، غير مؤثر في هذا الاتحاد الاعتباري من حيث انه إتحاد كذلك، فاذن كل اتحاد بين اللفظ والمعنى بوجه ـ بحيث يحتاج الى اعتبار مّا ـ فهو مستند الى اللفظ، والنسب الاخبارية والانشائية كذلك فهي مستندة إلى الوضع، وحيث كانت نِسَباً غير مستقلة ومعانٍ حرفية فوضعها وضع الحروف، كما أن المجاز كذلك أيضاً كما سيجيء. (الطباطبائي)

(٢٣) قال المحقّق المشكيني قدس سره:

«وفي العبارة مسامحة واضحة؛ فإن الحكاية والقصد ليسا داخلين في المعنى.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٩٤/١.

[أسماء الإشارة والضمائر]

ثم إنه قد انقدح ممّا حقّقناه[٢٤]:

أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر ـ أيضاً ـ عام، وأنّ تشخُّصَه إنّما نشأ من قِبَل طَوْرِ استعمالها؛ حيث إنّ أسماء الإشارة وُضِعَت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص، كما لا يخفى.

فدعوى: «أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» أو «هو» أو «إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر، وتشخُّصَه إنّما جاء من قِبَل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه؛ فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلى الشخص أو معه»، **غيرُ مجازفة.**

[خلاصة المقال]

فتلخّص ممّا حقّقناه:

أنّ التشخُّص الناشئ من قِبَل الاستعمالات، لا يوجب تشخُّص المستعمل فيه، سواء كان تشخّصاً خارجيّاً ـ كما في مثل أسماء الإشارة ـ أو ذهنيّاً ـ كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما ـ من غير فرق 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 عين ولا أثر، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر[١].

---

(٢٤) قد عرفت مما يتعلق به من الكلام. (الطباطبائي)

---

(١) أنظر القوانين: ١٠/١ والفصول الغرويّة: ١٦.

ولعلّه لتوهُّم: كون قصده ـ بما هو في غيره ـ من خصوصيّات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلاّ فلْيكن قصده بما هو هو وفي نفسه **كذلك**.

فتأمل في المقام؛ فإنه دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

الثالث: [صحّة الاستعمال المجازي]

صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان أظهرهما: أنّه بالطبع[٢٥]

---

(٢٥) قال الشيخ محمد ابن المصنّف قدس سره:

ويشهد لذلك أيضاً: أنه لو كان بالوضع يلزم أن تكون الألفاظ الموضوعة مشتركةً، والقرينة المحتاجة إليها معيِّنةً لا صارفة، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد.

وكذلك يلزم تساوي المعاني المجازية في ملائمتها للطبع؛ لأن نسبة الوضع إلى الجميع على نحو واحد ونهج فارد، مع ان اختلافها في ذلك مما لايكاد يشتبه على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال عنانه.

ثم إنه بناءاً على المختار يكون الضابط في جواز الاستعمال في غير المعنى الحقيقي وجود مناسبة بين المعنيين؛ بحيث يصير الاستعمال بها ملائماً للطباع ومقبولاً عندها، سواء كانت تلك المناسبة ناشئة من العلائق المدوّنة في كتب الأصحاب قدس سرهم أو من غيرها، ولا وجه للإقتصار عليها بعد ما عرفت ما هو الملاك في صحة الاستعمال، بل قد يكون ماذكرنا من الملاك في غير الواجد لها أقوى مما في الواجد.

فظهر مما ذكرنا: أن أسبابه غير منحصرة فيما ذكروه من العلائق، بل لايبعد صحّة دعوى عدم إمكان حصرها؛ لوضوح أنّها قد تنشأ من أسباب مجهولة العناوين التي لايحوم حولها الأوهام القاصرة، ولايدركها الافهام الناقصة، كما لايخفى.» انتهى،

←

بشهادة الوجدان[٢٦] بحسن الاستعمال فيه ولو مع مَنْعِ الواضع عنه،

→

أنظر كفاية الاصول المحشّاة بحاشية المشكيني: ١٠١/١.

(٢٦) **قد عرفت:** ان اختلاف نفس الاعتبار من حيث كونه تارة: اعتباراً يضطر اليه الانسان بحسب تماس الضرورة، وأخرى: يجوز الاستغناء عنه، لايوجب اختلافاً في ناحية الأمر الاعتباري من حيث انه اعتباري، فلو كان اضطرار الانسان الى اعتبار معنى موجباً لخروجه عن الاعتبارية لزم من وجود الاعتبار عدمه وهو باطل، بل من وجود أصل الاعتبار عدمه **فافهم.**

وتعيّن اللفظ بازاء المعنى الحقيقي وكونه متحداً معه وإن أوجب اتحاداً مّا للفظ مع كل ما للمعنى الحقيقي اتحاد مّا معه، لكن اللفظ حيث كان بالاضافة الى المعنى المجازي مع قطع النظر عن الاعتبار ليس بينهما اتحاد ودلالة بحسب الحقيقة والواقع، فالمجاز مسبوق بالاعتبار، واللفظ الخاص بالنسبة الى المعنى المجازي الخاص لا اتحاد تام بينهما على حد الاتحاد الموجود بين اللفظ والمعنى الحقيقي أعني: الاتحاد الوضعي، لكنه موجود بين نوع اللفظ الموضوع ونوع المعنى المتحد مع معناه الحقيقي، فبينهما وضع غير أنه نوعي ليس بالشخصي، فالمجاز موضوع بالوضع النوعي.

ومن هنا ظهر: فساد استدلاله رحمه الله باستغناء المجاز عن الوضع بقوله: «بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيهما لايناسبه ولو مع ترخيصه،» انتهى.

اذ الواضع على ما مر من تفسير الوضع هو الانسان بفطرته الاجتماعية، فمعنى منعه عن الاستعمال: شهادة الذوق باستهجان الاستعمال؛ لعدم المناسبة. ومعنى ترخيصه: شهادته بحسنه؛ لوجود المناسبة هذا.

وبعبارة اخرى: لو فرضنا الوضع تعينياً كان قوله: «لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ←

وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلاّ حسنه.

والظاهر: أن صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله،[٢٧] كما

→

ولو منع الواضع عنه... الخ».

في قوة قولنا: «لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو لم يشهد بحسنه» ولو فرضناه تعييناً في قوة قولنا: «لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال ولو لم يضع الواضع اللفظ لمعناه الحقيقي» فتأمّل. **(الطباطبائي)**

(٢٧) **قال المحقق المشكيني** قدس سره **مقرّراً كلام أستاذه القوجاني** قدس سره:

«وهو دليل آخر لإثبات المقصود.

بيانه: أنه لا شبهة في صحّته، مع انه لاوضع فيه، لا حقيقة ولا تأويلاً.

أمّا الأوّل: فلوجهين:

الأوّل: أن استعمال المهملات من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، ولا وضع لمهملات.

ومن المعلوم: أن غيرها من سائر موارد الباب أيضاً كذلك، نظير أن يقال: إن زيداً في «ضرب زيدٌ» فاعل، حتى أنه لو سُلّم أنّ الواضع أنشأ الوضع بقوله: وضعت «زيداً» للفظ (زيد) لكان هذا الاستعمال الواقع في ذلك الإنشاء غير مستند الى الوضع؛ إذ هذه اللفظة الواقعة مفعولاً لقوله: «وضعت» قد استعملت من دون سبق وضع، بل وكذلك «زيد» المضاف إليه.

الثاني: انه قد تقدم: أنّ الغرض من الوضع إحداث عُلقة بين اللفظ والمعنى بحيث يكون من مراتب وجوده، وهذه العلقة حاصلة في المقام؛ لكون المستعمَل من مصاديق المستعمل فيه، كما في الاستعمال في النوع، أو لكونه مثله أو صنفه أو شخصه، فيبقى الوضع بلا داع يدعو إليه.

←

→

وأمّا الثاني: فلوجهين أيضاً:

أحدهما: أنه لابد في المجاز من كون المعنى المجازي مناسباً للمعنى الحقيقي، وقد تقدم: أن استعمال المهملات من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، وليس فيه معنى حقيقي حتى تلاحظ المناسبة بينه وبين المستعمل فيه.

والظاهر: أن غيرها أيضاً استعمل بلا لحاظها.

الثاني: أنّ غاية ما يمكن أن يقال ـ في تصحيح المناسبة في غير المهملات ـ: أن اللفظ بعد حصول العلقة الوضعيّة بينه وبين المعنى يكون وجوده من مراتب وجوده، فلابأس حينئذ باستعمال لفظه الموضوع له فيه.

ولكنه مردود: بأنه لابد أن تكون المناسبة موجودة حين تحقق الاستعمال المجازي ولايمكن ذلك في المقام؛ لأن تلك المناسبة إنّما نشأت من اللحاظ الآلي المتعلّق باللفظ حين استعماله في معناه الحقيقي، وإذا فرض وقوع الاستعمال فيه يكون لحاظه استقلاليّاً، فلايمكن اجتماع النظرين حين الاستعمال المذكور.

هكذا قال الأستاذ [القوجاني] رحمه الله.» انتهى.

ولكنّ الظاهر: أن كون اللفظ قالباً للمعنى عند استعماله فيه مناسبة مصحّحة لاستعماله في اللفظ المذكور، ولايلزم تحقّقها حين هذا الاستعمال.

وبتقرير آخر: إن كانت المناسبة المصحّحة له الحكاية الفعلية فهي تستلزم اجتماع النظرين وهو مستحيل، وإن كانت هي الحكاية بحسب القوّة فلا، وحينئذ لايتم الجواب الثاني.

نعم، يمكن أن يقال: إن أهل المحاورات لايلحظون في استعمال اللفظ في اللفظ علاقةً، وهذا كاشف عن عدم المجازيّة للزوم ملاحظتها في المجاز، ففرض المناسبة المصحّحة لايكفي في كونه مجازاً، فإذا تبيّن أنّ المصحّح للإستعمال في هذا القسم هو الاستحسان ـ وهو موجود في المجاز أيضاً ـ يكون الوضع النوعي أو

←

يأتي الإشارة إلى تفصيله[1].

→

الشخصي بلا غرض يدعو الحكيم إليه.» أنظر حاشية كفاية الأصول للمشكيني قدس سره: ج ١٠٢/١.

---

(١) في الأمر الرابع.

الرابع: [إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه]

لا شبهة في صحَّة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: «ضَرَبَ» ـ مثلاً ـ فعل ماضٍ، أو صنفه كما إذا قيل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كـ«ضرب» في المثال[٢٨] فيما إذا قصد.

وقد أشرنا إلى أن صحّة الإطلاق كذلك وحُسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع،[٢٩] وإلاّ كانت المُهملات موضوعة لذلك؛ لصحّة الإطلاق كذلك

---

(٢٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:
«الظاهر: أن قوله: «كضرب» سهو من القلم أو من الناسخ، والصحيح أن يقال: «كزيد في المثال... إلى آخره» إذ الظاهر أن ما استعمل في الصنف والمثل شيء واحد وهو لفظ «زيد» والتفاوت بقصد شخص القول على الثاني وعدمه على الأوّل.» أنظر حاشية كفاية الأصول للمشكيني: ١٠٥/١.

(٢٩) قد عرفت: انّ وضع الألفاظ تعييني يقتضيه الفطرة الانسانية بداعي رفع الاحتياج الى التفهيم فطرة فلامانع من القول: بأن الانسان بفطرته يجعل الفرد من اللفظ وجوداً لنوعه أو صنفه أو مثله، كما كان أوّل الوضع كذلك على ما عرفت سابقاً، وتضعيفه بلزوم وضع المهملات لايزيد على الاستبعاد شيئاً، نعم، هو على تقدير وضع الالفاظ تعيينياً في محله فافهم. (الطباطبائي)

فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأمّا إطلاقه وإرادة شخصه ـ كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأُريد منه شخصُ نفسه ـ ففي صحّته بدون تأويلٍ نظرٌ؛ لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول[٣٠] أو

---

(٣٠) وهو ممتنع لكونهما من قبيل المتضائفين، ذكر شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»:

«ان المتضايفين ليسا متقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص من التضايف وهو: ما اذا كان بين المتضايفين تعاند وتناف في الوجود كالعلية والمعلولية مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية؛ فانهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لايخفى، والحاكي والمحكي والدال والمدلول كاد أن يكونا من قبيل القسم الثاني حيث لابرهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه». انتهى[١].

وبنائه على ان المتضايفين بما هما كذلك لايقتضيان امتناع الاجتماع وهو خطأ؛ إذ التضايف من أقسام التقابل الأربع الذي هو الغيرية بالذات، فامتناع الاجتماع في أطرافهما بالذات لا لعارض فراجع إلى محله.

وأمّا اجتماع العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية في الواحد غير ذي الجهات كالواجب عز اسمه فالذي هناك من المجتمعين هو العالم والمعلوم مثلاً، وليسا من المتضائفين وذي نسبة متكررة وهو واضح.

ثم المعنى المحكي بالعالمية مورد التضايف لذلالتهما على أخذ النسبة في الطرفين الى الطرفين فتتكرر لكنهما معنيان انتزاعيان يعرضان له في العقل ويكفيه فرض التعدد بحسب صدق المفهوم عليه وان كان أحديّ الذات بحسب العين **فافهم ذلك**.

---

(١) نهاية الدراية: ٦٥/١ ضمن التعليقة رقم ٢٧.

←

→

نعم، يرد على أصل المطلب: بأن الدال والمدلول ليسا من المتضايفين في شيء؛ لعدم تكرّر النسبة، وقد قرّبه **بعض الاساطين من مشايخنا**[1] «رضوان الله عليه»: بلزوم اتحاد المرآت والمرئي، والفاني والمفني فيه، ولازمه كون الشيء معلوماً وغير معلوم بنفسه. لكنه كسابقه.

بيان ذلك: انا نجد بعض الاشياء بحيث اذا حصل العلم بها تعقّبه العلم بشيء آخر، ونفقد هذا المعنى في بعض آخر منها، ونجد القبيل الأوّل غير مختلف في تلك الحيثية ولامتخلّف، فالعلم بالدخان المتصاعد مثلاً يتعقّبه العلم بوجود نار هناك ثم لايختلف ذلك بأن يكشف عن النار مرة وعن غيرها أخرى، ولايتخلف بأن يكشف تارة ولايكشف أخرى.

وهذا يوجب أن يكون بين الشيئين رابطة ونسبة ثابتة غير متغيرة،والنسب أمور غير مستقلة بنفسها ووجودها في غيرها أي: وجود النسبة هو وجود ذلك الغير بمعنى ما ليس بخارج، وهذا المعنى ـ مع فرض قيامه بالطرفين ـ يوجب كون الطرفين متحدين اتحاداً مّا أي: أن يكون هناك شيء واحد من جهة النسبة، وكثير من جهة نفسه، على أن تكون الحيثية تعليلية بنحو الوساطة في الثبوت دون العروض، ووجود الكثير من حيث كثرته أعني: أحد طرفي النسبة عند العالم عين وجوده من حيث وحدته، أعني: وجود النسبة مع الطرف الآخر، وهذه هي حقيقة دلالة شيء على شيء.

وتبين بذلك: ان الدلالة لحيثية الوحدة بينهما أي: النسبة أوّلاً، وللكثير أي: الطرف الدال بواسطته ثانياً، فدلالة شيء على شيء هي إيصاله العالم الى المدلول أي: إيجابه حصول المدلول عنده. ولنا أن نبدله بقولنا: «ايجابه للعالم أن يحضر عنده المدلول المعلوم» فلو فرضنا معلوماً بالذات، فهو دال على ذاته بذاته كما في

---

(١) أجود التقريرات: ٤٥/١.

←

تركّب القضيّة من جزءين[٣١] [٣٢] كما في «الفصول»[١].

→

الواجب عز اسمه وقد ورد في المأثور «يا من دل على ذاته بذاته»[٢] هذا.

فدلالة الشيء على ذاته بنفسه أن يقتضي ذاته أن يكون معلوماً، وهذا المعنى لايتحقّق الاّ في العلة بالنسبة الى معلولها، وفي الشيء إذا كان مجرداً بالنسبة الى نفسه، وينتج بعكس النقيض استحالة دلالة الشيء على نفسه، ومجرد تكثّر الحيثيات غير مفيد ما لم يقض بكثرة حقيقية خارجية، فتأمل وليطلب بقية الكلام من غير المقام.

فدلالة الشيء على نفسه مستحيلة سواء كانت دلالة غير وضعية أو وضعية.

ومن هنا يظهر: فساد ما أجاب به المصنف رحمه الله عن الاشكال باعتبار اللفظ ذا حيثيتين بالصدور والارادة هذا.

وأمّا حديث فناء شيء في شيء وكونهما مرآتاً ومرئياً، فكلام تشبيهي ينبغي أن يحمل على نوع من المجاز، وحقيقته: كون الشيء متحد الوجود مع شيء آخر، أو كونه ذا وجود في غيره، فالعقل إذا تصوره في نفسه إمّا بذاته أو بنحو من التخيّل ـ كما في المعنى الحرفي ـ ثم فقده ووجد مكانه مايتحد به أو يوجد فيه سمى ذلك فناء له فيه، وليس من الفناء في شيء؛ لاستلزامه وحدة الكثير وهو ممتنع بالضرورة.

وأما ما ربما يمثّل له بمثل فناء العلم في المعلوم، وفناء المرآت في المرئي، وفناء الماء أو الهواء أو الزجاج فيما تحكيه مما خلفه فهو ناش عن الغفلة عن حقيقة الحال في تعلق العلم بالخارج وعن حقيقة الأبصار مع الصقالة والشفاف والنور فيها [والبحث فيها] غير ملائم لهذا المقام فليطلب من محله (الطباطبايي).

(٣١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٢.

(٢) فقرة من دعاء الصباح المنسوب لمولانا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

←

بيان ذلك: أنّه إن اعتبر دلالته على نفسه ـ حينئذٍ ـ لزم الاتّحاد، وإلاّ لزم تركُّبها من جزءين؛ لأنّ القضيّة اللفظيّة ـ على هذا ـ إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبة من

→

«القضية الملفوظة في المقام تكون مؤتلفة من جزءين المحمول والنسبة حيث لم يذكر فيها الموضوع بلفظه وانما هو اللفظ بنفسه واما القضية المعقولة فلم يوجد من اجزائها غير المحمول؛ لعدم تعقل النسبة بين الخارج والأمر المعقول كما يأتي توضيحه.

بل أقول: ان القضية اللفظية أيضاً لم يوجد من أجزائها غير المحمول؛ فان النسبة اللفظية الحاكية عن النسبة الخارجية هي النسبة القائمة بين الموضوع اللفظي والمحمول اللفظي دون النسبة القائمة بين نفس الموضوع ولفظ المحمول كما في المقام». إنتهى **أنظر نهاية النهاية:** ١٩/١.

(٣٢) على تقدير عدم اعتبار الدلالة وكون الموضوع نفس اللفظ بخارجيته كما قرره (رحمه الله)؛ لضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

أقول: ولايكفي في دفع المحذور مجرد ثبوت المنتسبين ولو مع اختلاف الوعاء كالذهن والخارج، بل مقتضى ماقدمناه في الكلام على المعنى الحرفي لزوم كون وجود طرفي النسبة من سنخ واحد إمّا خارجيين معاً أو ذهنيين معاً، وأما كون أحدهما خارجياً والآخر ذهنياً متقرراً بالتقرير العلمي فمن المستحيل ثبوت النسبة بينهما.

ومن هنا يظهر: فساد ما أجاب به (رحمه الله): ان النسبة قائمة بطرفين أحدهما شخص نفس اللفظ، والآخر المعنى المحكى عنه بالمحمول، فتكون القضية ذات أجزاء ثلاثة. **(الطباطبايي)**

جزءين، مع امتناع التركّب إلاّ من الثلاثة؛ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المُنتسبَين.

قلت: يُمكن أن يُقال(٣٣): إنّه يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً

---

(٣٣) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«بل لا يمكن المصير إلى ذلك؛ فانّ حقيقة الدلالة هي حصول العلم بشيء من العلم بشيء آخر فلا يتحقق إلا بحصول علمين وتحصل صورتين نفسانيتين، ولا تتحصل الصورتان النفسانيّتان، إلا بثبوت معلومين، فمع وحدة المعلوم يكون العلم واحداً البتة ما لم يتعدد العالم، والتعدد الاعتباري لا يجدي في حصول الدلالة، وتكثر العلم تكثراً طولياً بحيث يكون أحدهما علة والآخر معلولاً له، فهل بعد العلم باللفظ علم آخر به يكون حاصلاً من العلم الأول؛ كي يقال: ان نفسه دال على نفسه بالاعتبارين، فبمجرّد تعدد الاعتبار لا يتحقق الدلالة ما لم يتعدد العلم.

هذا مضافاً إلى بطلان ما أفاده قدس سره: من تعدد الاعتبار في المقام وذلك؛ لعدم اعتبار حيثية صدور اللفظ من اللافظ في كون اللفظ دالاً؛ فان الدال هو ذات اللفظ ومتنه من غير ملاحظة امر آخر فيه، كما لا يعتبر إرادة شخص نفسه في كونه مدلولاً؛ فان هذه الحيثية مساوقة لعنوان كونه مدلولاً الّذي يتصف به المعنى في مرتبة الدلالة، فكيف تكون مأخودة في صقع ذات المدلول السابق على مرتبة حدوث عنوان الدلالة والمدلولية.

مع ان كون اللفظ مراداً أعني به: إرادة إحضاره لدى السامع هي حيثية قائمة بالدال دون المدلول، فانّ اللفظ في مقام التكلّم يذكر لغرض اسماع المخاطب وإحضاره في نفس المخاطب ابتداءً لينتقل ذهنه من ذلك إلى إرادة المعنى، والمفروض انه هاهنا لم يرد هذا الانتقال الأخير، بل أريد الأول خاصة، فصار اللفظ دالاً ومدلولاً بحيثية واحدة وهي حيثية كونه مراداً به إحضار صورة شخص نفسه.

←

وإن اتَّحَدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً[٣٤].

→

وبالجملة: لا نعقل معنى لكون اللفظ دالاً على شخص نفسه بحيث يكون سماعه الّذي هو حضوره في النّفس بطريق السمع موجباً لإحضار شخص نفسه». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٩/١.

(٣٤) قال المحقّق الأصولي أبو المجد الأصفهاني قدس سره:

«وذلك لأن المدلول من حيث أنه مدلول مقدّم رتبة على الدالّ، فلايعقل إيجاد المدلول بنفس الدال عليه كما يظهر بالتأمل، وهذا المحذور أعني: إتحاد الدالّ والمدلول لايختصّ بهذا القسم بل يعمّ الأقسام الثلاثة، ولا مناص عنه إلاّ بما قلناه: من أن ذلك ليس من باب الإستعمال.»

وكان قد أفاد قبل ذلك:

«**وبالجملة**: اللفظ قد يلاحظ بما هو حاكٍ للشيء وكاشف عنه من غير نظر إلى ذاته أصلاً، ولا داع للتلفّظ به إلاّ إرادة الغير، وهذا مرحلة استعماله، وهو في هذه المرحلة ليس بمحكوم ولا بمحكوم عليه بحسب الواقع، وإنّما الحكم لذلك الغير.

وقد يلاحظ بما هو لفظ فيحكم عليه بما هو من صفاته كقولك: (زيد موضوع وثلاثي) وهو في هذا الحال ليس بمستعمل أصلاً، ولايحتاج إلى الوضع أيضاً؛ إذ الوضع إنّما يحتاج إليه لدلالة شيء على شيء آخر، ولا دلالة هنا ولا استعمال، ولا وضع، وما هو إلاّ كالمرآة:

قد يلاحظ بلحاظ حكايتها عن مايرى فيها فيترتب عليها أحكام المرئي فيقال: هذا زيد، وهذا عمرو.

وقد ينظر إليها بذاتها فتنسب إليها صفاتها فيقال: هي صافية أو هي ثمينة.

وهذا كلّه تطويل ألجأنا إليه حُبّ إيضاح الحقّ، وإلاّ فمن الواضح لدى الفطن اللبيب ←

مع أنّ حديث تركّب القضية من جزءين[٣٥] ـ لو لا اعتبار الدلالة في

→

استحالة اتحاد المستعمل والمستعمل فيه؛ ضرورة أنّ الحاكي غير المحكي والدالّ غير المدلول.»

إلى أن قال:

وبالجملة: فكلٌّ من لفظي (زيد) و(ضرب) في قولك: (زيد ثلاثي) و(ضرب فعل ماض)، موضوع محكوم عليه بلا إحتياج إلى كاشف عنه؛ لظهوره كالمرآة التي لاتحتاج في ملاحظة حسنها وصفائها إلى مرآة أخرى.

فإن شئت تكلّفتَ وقدّرتَ وقلتَ: لفظ (زيد) ثلاثي، ولفظ (ضرب) موضوع لكذا، وإن شئت تركت الجملة على حالها لظهور المراد منها.

وعلى أيّ حال، ليس المراد منها أن لفظ (ضرب) فعل بالحمل الشائع ليتّجه الإعتراض بأنّه ليس بفعل في هذا المقام قطعاً وإلاّ لما صحّ الإخبار عنه، ويلتجأ إلى أنّه مستعمل في جنسه أو نوعه، بل المراد ما عرفت، وبالله التوفيق.» **إنتهى أنظر وقاية الأذهان:** ١٣٦ ـ ١٤٨.

(٣٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«**لا يخفى** ان إشكال تركب القضية من جزءين إنما هو على هذا التقدير أعني به: ما إذا كان المذكور في القضية نفس الموضوع والحكم عليه دون حاكيه.

ووجه الإشكال: ان القضية حينئذ **لا تكون لفظية**؛ لفرض ان الموضوع لم يذكر فيها بلفظه وحاكيه، بل الموضوع هو بنفسه لفظ **ولا تكون خارجية**؛ لأن كونها خارجية مع عدم كون المحمول والنسبة فيها خارجيين غير معقول؛ فان القضية من أي موطن كانت وفي أي محيط تحققت لابدّ من ان تكون باجزائها الثلاثة من ذلك الموطن والمحيط، ولا يعقل ان تختلف اجزائها من هذه الجهة.

←

→

توضيح ذلك: ان القضية تتنزل من الخارج إلى العقل وتتنزل من العقل إلى اللفظ فتكون القضية لفظية بعد ان كانت عقلية، كما أنها تكون عقلية بعد ان كانت خارجية فزيد الخارجي إذا قام في الخارج تحصلت قضية خارجية من موضوعها ومحمولها ونسبتها، فإذا تنزلت هذه القضية إلى العقل وتصورناها باجزائها الثلاثة تحصلت حينئذ قضية عقلية مستقرة باجزائها الثلاثة في محيط العقل.

ثم ان تكلمنا على طبق هذه القضية وتلفظنا بجملة «زيد قائم» تحصلت قضية لفظية حاكية عن القضية الخارجية، فللقضية مواطن ثلاثة: موطن الخارج، وموطن العقل، وموطن اللفظ، ولا نسبة بين بعض أجزاء موطن وبعض أجزاء موطن آخر؛ كي يمكن تأليف قضية مختلفة الأطراف من حيث الموطن، فزيد الخارجي يكون قيامه البتة في الخارج دون العقل واللفظ، وكيف يحمل القيام اللفظي على زيد الخارجي؟ أفهل هناك نسبة بين ذاك الموضوع وهذا المحمول؟ وعليه: فلا يعقل تركب القضية من نفس الموضوع الخارجي أعني به: زيداً الملفوظ بشخصه في قولنا: «زيد لفظ» وما يكون حاكياً عن المحمول والنسبة؛ لما عرفت: من أن القضية حينئذ لا تكون لفظية ولا خارجية.

هذا كله فيما إذا لم يأت في القضية بما يكون مشيراً وحاكياً عن الموضوع كلفظ «هذا» وأشباهه.

وبالجملة: أن مفاد القضية الّذي هو الحكم بالاتحاد بين شيئين ـ إمّا وجوداً أو ماهية ـ يستدعي اجتماع المتحد والمتحد معه في ظرف الاتحاد، وليس شيء مما هو موجود في أحد المواطن المذكورة متحداً مع شيء آخر مما هو موجود في غير ذلك الموطن؛ لوضوح أن بينهما كمال البينونة والاختلاف.

ثم انه لو سلمنا ذلك من المصنف قدس سره مماشاة فانما نسلّمه فيما أريد بلفظ شخص نفسه، وأما إذا أريد به نوعه أو صنفه فلابدّ فيه من استعمال اللفظ في النوع أو ←

البين ـ إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلاّ كان أجزاؤها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها مُنتَسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر: أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، **فافهم**؛ فإنه لا يخلو عن دقّة.

→

الصنف؛ وذلك لأن الحكم إذا تعلق بالخارج لا يعقل ان يكون ذلك الحكم متعلقاً بنوع ذلك الخارج المنطبق عليه وعلى غيره ولو بحذف تمام خصوصياته وتشخصاته؛ فان الوجود الشخصي إذا كان ملحوظاً في جانب الموضوع سواء كان دخله فيه على نحو القيدية أم على نحو التقيد فلا محالة يكون الحكم مقصوراً على ذلك الوجود أو الحصة المتحصلة بذلك الوجود من غير أن يتجاوزه ويتعداه، وإلا لزم أن لا يكون الفرد فرداً من الكلي، بل هو الكلي بحد كليته، وإذا لم يكن الوجود الشخصي ملحوظاً في جانب الموضوع بأحد النحوين المذكورين لم يعقل تعلق الحكم بما في الخارج، وهاتان الكلمتان أعني بهما: كون الحكم متوجها إلى الخارج، وكون الطبيعة الكلية بما هي كلية لا مهملة التي هي في قوة الجزئية موضوعاً للحكم لا يجتمعان، فأيّة واحدة منهما ثبتت انتفت !لأخرى، فإذا قلت: ان الخارج موضوع للحكم، نفيت كون الطبيعة الكلية المندرج فيها الخارج موضوعاً له، وإن قلت: ان موضوعه هي الطبيعة الكلية السيالة، نفيتَ كون الخارج موضوعاً له ولابدّ حينئذ من وجود حاك عن الموضوع أعني به: تلك الطبيعة، وإذ ليس في القضية إلاّ مصداق من مصاديقها فلا محيص لك من جعل هذا المصداق حاكياً عن الطبيعة، وهذا هو استعمال اللفظ في نوعه وصنفه.

نعم، لا نأبى ان يكون الحكم متوجّها إلى الخارج لا بما هو هو، بل بما هو مصداق للكلّي، لكن ليس هذا الحكم بعينه حكماً متوجهاً إلى الكلي، بل يستفاد منه حكم الكلي باستفادة مناط الحكم وملاكه من ذلك الحكم الشخصي». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ٢٠/١.

وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء.

بل يمكن أن يقال: إنه ليس ـ أيضاً ـ من هذا الباب ما إذا أُطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه؛ فإنه فرده ومصداقه حقيقة، لا لفظه وذاك معناه؛ كي يكون مستعملًا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظُ نفسَ الموضوع المُلقى إلى المُخاطب خارجاً، قد أُحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ، وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطةً أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى.

فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنىً، بل فرد قد حكم في القضيّة عليه بما هو مصداق لكلّيّ اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيّه.

نعم، فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

اللَّهُمَّ إلاّ أنْ يقال: إن لفظ «ضرب» وإن كان فرداً له، إلاّ أنّه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان ـ حينئذ ـ كما إذا قصد به فرد مثله.

و بالجملة: فإذا أُطلق وأُريد به نوعه ـ كما إذا أُريد به فرد مثله ـ كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضيّة بما يعمّه.

وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلّيّه ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب.

لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يُراد منه ذلك، ممّا كان الحكم في القضيّة لا يكاد يعمّ

شخص اللفظ، كما في مثل: «ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ»[٣٦].

---

(٣٦) قال الشيخ محمد ابن المصنف قُدِّسَ سِرُّهُ:

«لأن «ضرب» في مثل هذا التركيب مبتدأ لا فعل ماض، فلا يعمّه الحكم في القضيّة، بل إنّما يكون إسماً حاكياً عمّا يكون محكوماً به، نعم يعمّه الحكم في مثل «ضرب لفظ» كما لايخفى.» أنظر الكفاية المحشاة بحاشية المشكيني: ١١١/١.

الخامس : [وضع الألفاظ لذوات المعاني]

لا ريبَ في كون الألفاظ موضوعةً بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها؛ لما عرفت بما لا مزيد عليه. من أنَّ قصد المعنى على أنحائه من مقوّمات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه[٣٧].

---

(٣٧) قال الشيخ محمد ابن المصنف ﷺ:

«وذلك لوضوح أنّ إرادة المستعمِل ـ بالكسر ـ المعنى إنما تكون في مرتبة نفس الاستعمال وموجودة حاله، فلايُعقل أخذها في المستعمل فيه الذي يكون موضوعاً له؛ ضرورة تأخّر الاستعمال عن المستعمل فيه فكيف يُعقَل أخذ ما هو مقارن معه فيه؟!

كيف! وإلاّ يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال جدّاً.

إلاّ أن يلتزم: بأن الاستعمال إنما يكون في ذوات المعاني المقيّدة بما هي هي لا فيها بما هي مقيّدة.

ولكنه وإن كان رافعاً لغائلة لزوم المحال إلاّ أنه يلزم أن تكون الاستعمالات كلها على سبيل المجاز، وهو كما ترى لا كرامة فيه أصلاً.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأن المراد من الإرادة هو تصوّر المعنى ولحاظه الذي يكون قبل الاستعمال ومقوّماً له، فيكون المراد: أن الموضوع له هو المعاني المتصوّرة، لا المعاني من حيث هي.

←

هذا مضافاً إلى ضرورة صحّة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرّف في ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لَمَا صحّ بدونه؛ بداهة أنّ المحمول على «زيد» في «زيد قائم» والمسند إليه في «ضَرَبَ زيدٌ» ـ مثلاً ـ هو نفس «القيام» و«الضرب» لا بما هما مرادان.

مع أنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّاً، والموضوع له خاصّاً؛ لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وُضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهُّم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع[٣٨].

→

ولكنك خبير بما فيه؛ إذ يرد عليه ـ مضافاً إلى لزوم تعدّد اللحاظ والتصوّر كما تقدّم في كلامه ـ دام ظله ـ عدم صحة الحمل، وذلك لوضوح تباين اللحاظات والتصوّرات ولو مع وحدة اللاحظ والمتصوّر، فالتصوّر المأخوذ في الموضوع يكون مبايناً لما هو مأخوذ في المحمول، فيكون مدلول كلٍّ منهما مركّباً عمّا يباين ما يكون مدلول الآخر مركّباً منه، فلايصح الحمل إلاّ بالتجريد مع وضوح صحّته فتدبّر.» **إنتهى أنظر كفاية الاصول المحشاة بحاشية المشكيني: ١١٣/١.**

(٣٨) قال المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«**أقول:** ليس الاستعمال على ما ذكرنا إلاّ الإتيان باللفظ الخاص لإفادة إرادة المعنى الخاص، وهذا لا محذور فيه أصلاً.

وأمّا ما ذكره ثانياً، فلايرد على ما قرّرناه؛ فإنه بعد اعتبار التصوّر الذي هو مدلول الألفاظ طريقاً إلى ملاحظة ذات المتصوّر، يصحّ الإسناد والحمل في مداليل الألفاظ بلا مؤونة وعناية.

وأمّا ما ذكره ثالثاً، ففيه: أن كل لفظ يدل على إرادة المعنى العام بواسطة الوضع جعلوه مما يكون الموضوع له فيه عامّاً في مقابل الألفاظ التي تدل على إرادة المعنى ←

وأمّا ما حُكي عن العَلَمين ـ الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي ـ من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة[١]، فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهّمه بعض الأفاضل[٢]، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ـ أي دلالتها على كونها مرادة للافظها ـ تتبع إرادتها منها.

وتتفرّع عليها: تبعيّة مقام الإثبات للثبوت، وتَفرُّعَ الكشف على الواقع المكشوف؛ فإنه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لابدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة، وإلاّ لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصوّرية؛ أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع

→

الخاص ولا مشاحة في ذلك.

ومن هنا تعرف: صحة القول بأن «الدلالة تابعة للإرادة»، ومايرى من الإنتقال إلى المعنى من الألفاظ وإن صدرت من غير الشاعر فهو من باب أنس الذهن وليس من باب الدلالة، ألا ترى أنه لو صرّح واحد: «بأني ما وضعت اللفظ الكذائي بإزاء المعنى الكذائي» وسمع منه الناس هذه القضيّة ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ؟ مع أن هذا ليس من باب الدلالة قطعاً.» **إنتهى أنظر درر الفوائد:** ٤٣.

---

(١) أنظر الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الأوّل من منطق الشفاء: ٤٢ وأيضاً شرح الإشارات: ٣٢/١ وكذا الجوهر النضيد في شرح التجريد: ٤.

(٢) المحقق الاصفهاني الحائري في كتابه الفصول الغرويّة: ١٧.

بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد.

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

ولعمري ما أفاده العَلَمان من التبعيّة ـ على ما بيّنّاه ـ واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجُّبي، كيف رضي المتوهّم: أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عمّن هو عَلَم في التحقيق والتدقيق؟!.

السادس: [وضع المركّبات]

لا وجه لتوهُّم وضع للمركّبات غير وضع المفردات[٣٩].

ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها:

بموادّها في مثل «زيد قائم» و«ضرب عمرو بكراً» شخصيّاً.

وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيّاً.

ومنها: خصوص هيئات المركّبات الموضوعة لخصوصيّات النسب والإضافات بمزاياها الخاصّة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعيّاً.

---

(٣٩) قد مرّ مايتعلّق به من الكلام في الكلام على وضع المجازات، فكون الاعتبار الوضعي في نفسه ضرورياً لايوجب استغناء الموضوع عن الوضع، بل الأمر بالعكس. كما ان كون الجعل في مورد كالعلم ضرورياً لايوجب استغناء المجعول عن الجعل، وكون الشيء ضروري الفعل كالتنفس للحيوان لاينافي كونه ارادياً اختيارياً.

ومن هنا يظهر أيضاً: فساد ما أورده (رحمه الله) على وضع المركبات: من لزوم دلالة الكلام على معناه مرتين: باعتبار وضع المفردات مرة، وباعتبار وضع المركبات مرة أخرى.

إذ الكلام يدل على نسبة وراء مايدل عليه المفرد، فلابد من استناده إلى وضع، والوضع كما عرفت تعيّني يتحقق مع الاستعمال ثم ينحل بحسب تعدد الدلالات الى أوضاع. **(الطباطبائي)**

بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها، كما لا يخفى.

من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى:

تارةً: بملاحظة وضع نفسها.

وأُخرى: بملاحظة وضع مُفرداتها.

ولعلّ المراد من العبارات المُوهِمَةِ لذلك: هو وضع الهيئآت على حدة غير وضع المواد.

لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كلٍّ منهما.

السابع : [أمارات الوضع]

[التبادر وعدمه]

لا يخفى: أن تبادُر المعنى[٤٠] من اللفظ وانسباقه إلى الذهن ـ من

---

(٤٠) **قال الشيخ محمد ابن المصنف** قدس سره:

«**لايخفى** انه قد عدّ بعضٌ من علائم الحقيقة والمجاز تنصيص أهل اللغة، ولعل عدم تعرّضه دام ظله له وإهماله إيّاه من جهة وضوح خلافه؛ إذ **أقصى ما يمكن أن يقال** ـ أو قيل في اعتبار قوله ـ: أنه من أهل الخبرة في معاني الألفاظ وتمييز حقائقها عن مجازاتها والإجماع قائم على حجية قوله.

ولكن فيه: منع كونه من أهل الخبرة في تمييز الحقائق عن المجازات، بل المسلّم كونه كذلك في تعيين موارد الاستعمالات.

نعم، قد يدّعى أن الإستعمال إنّما يكون على نحو الحقيقة أو المجاز، إلاّ أنّه لا عبرة بدعواه كدعوى غيره بعد احتمال استناده فيها إلى التبادر، أو صحّة السلب بنظره مع تجويز خطائه وأنه كان لقرينة حال أو مقال قد خفيت عليه.

مع انه يمكن دعوى امتناع تحقق الخبرويّة في مثل الحقيقة والمجاز؛ إذ مرجع تعيين الحقيقة حقيقة إلى تعيين فعل الواضع وجعله، ولا يكاد يمكن ذلك إلاّ بالسّماع منه أو بما يقوم مقامه، فلايجدي حينئذ في تعيين ذلك العلم والمعرفة بكلّ ما صدر منه من الوضع لغيره كما لايخفى.

ثم انه بعد الإغماض عمّا ذكرنا فلادليل على حجيته.

وأمّا ما ادّعي من الإجماع ـ فمع عدم وجود شرائط البيّنة من التعدد والعدالة ـ لم ←

نفسه وبلا قرينة ـ علامة كونه حقيقة فيه؛ بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر.

ولا يقال: كيف يكون علامة مع توقُّفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار؟

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإنّ العلمَ التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوفٌ على التبادر؛ وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلِم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المُحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثمّ إنّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأمّا فيما احتمل استناده إلى قرينة، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها ـ كما قيل ـ[1] لعدم الدليل على اعتبارها، إلاّ في إحراز المراد، لا الاستناد.

[عدم صحّة السلب وصحّته]

ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ ـ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك ـ عن معنىً تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أنّ صحّة

→

نتحققه لو أريد به الإجماع المصطلح، ولو أريد به بناء العقلاء كذلك مع عدم إفادته الأطمئنان؛ إذ لم يعهد من أحد الإستناد إلى قول اللغوي في مقام الخصومة بمجرّده، مع عدم إفادته لشيء من العلم والاطمئنان». انتهى. انظر كفاية الأصول المحشاة بحاشية المشكيني: ١٢٢/١.

---

(١) أنظر قوانين الأصول: ١٣/١.

سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.

والتفصيل: أنّ عدمَ صحة السلب عنه، وصحّةَ الحمل عليه بالحمل الأوّلي الذاتي ـ الذي كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً ـ علامةُ كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي ـ الذي ملاكه الاتّحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتّحاد ـ علامةُ كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقيّة[٤١].

كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامةُ أنّه ليس منهما، وإن لم نَقُل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وأنّ التصرّف فيه في أمر عقليّ، كما صار إليه السكّاكي[١]، واستعلام حال اللفظ، وأنّه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر؛ لما عرفت في التبادر من التغاير[٤٢] بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل أو

---

(٤١) فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلّيّاً وفَرداً، لا في ما إذا كانا كلّيّين متساويين أو غيرهما كما لايخفى (**المحقق الخراساني** قدس سره)

(٤٢) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«**إشكال الدور لا مدفع له هاهنا**، وقياسه على التبادر في غير محله؛ فان التبادر ينشأ من العلم الارتكازي فيستدل به على العلم الارتكازي فيحصل حينئذ العلم بذلك العلم الارتكازي، وهو معنى العلم التفصيلي الحاصل من التبادر.

وأما صحة الحمل أو صحة السلب فهما امران انتزاعيان من مطابقة الاستعمال لقانون الوضع ومخالفته له، ولابدّ في مقام الاستدلال من العلم بكل من الصحّتين تفصيلاً، فإذا كانت الصحتان معلومتين تفصيلاً فالوضع أو عدمه معلوم تفصيلاً، فعلى أيّ شيء يستدل بذلك؟ فيكون العلم بصحة الحمل عين العلم بمطابقة الاستعمال

---

(١) مفتاح العلوم: ١٥٦ ـ ١٥٨.

←

الإضافة إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.

[الإطراد وعدمه]

ثمّ إنّه قد ذُكر الاطّراد(٤٣) وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، ولعلّه

→

لقانون الوضع، وهو عين العلم بالوضع فيلزم توقّف العلم بالوضع على العلم بالوضع بلا واسطة، وهو أشد فساداً من الدور الّذي هو عبارة عن توقفه عليه مع الواسطة نعم، محذور الدور الذي بطل الدور من أجله هو هذا.

ويمكن دفع الإشكال: بان الحمل والاتحاد يجري بين المعاني ويكون بين معنى ومعنى آخر، ولا دخل له بعالم الألفاظ ومقام الاستعمال لتكون صحته بمعنى مطابقته لقانون الوضع ليتجه الإشكال المتقدم، فصحة الحمل معناها صدق الاتحاد بين ما هو المرتكز في الذهن من معنى المحمول وبين مورد الاستعمال الّذي يراد استعلام حاله وصدقه هو مطابقته للواقع في مقابل كذبه، من غير دخل لذلك بقانون الوضع، فهذا طريق لاستعلام المرتكز الذهني، كما ان التبادر كان طريقاً آخر له، والمفروض ان المرتكز في الذهن هو المعنى الحقيقي، وان مر الإشكال منا في ذلك.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ٢٦/١ ـ ٢٧.

(٤٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الظاهر ان المراد من الاطراد: هو الاطراد عند أهل اللسان دون المستعلم؛ فانه ان صح عنده الحمل وأذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود؛ لدخوله تحت عنوان صحة الحمل ولا يحتاج إلى تكرره؛ وان لم يصح أو لم يدرك صحته فتكرره لا يجديه شيئاً.

ثم ان المراد من الاطراد ليس هو الاطراد بحسب الحالات والعوارض الطارية على محل الاستعمال، والا اختص الاطراد بأسماء الذوات ولم يجر في مثل «ضارب»

←

بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات؛ حيث لا يطّرد صحّة

→

و«قائم»؛ لعدم اطراده في غير حال الضرب والقيام واعتبار الخصوصيات جميعاً في مورد الاطراد يوجب توجه إشكال المصنف قدس سره: بان المجاز أيضاً مطرد في موارد العلاقة المجوزة للاستعمال.

بل المراد هو الاطراد في الهيئات والتراكيب المختلفة الكلامية مع حفظ وحدة المستعمل فيه بذاته وخصوصياته، فيصح التعبير عنه بهذا اللفظ في أي تركيب من تراكيب الكلام؛ فان المجاز غير مطرد مع حفظ جميع الخصوصيات في جانب المستعمل فيه كاستعمال لفظ «الأسد» في الرّجل الشجاع؛ فانه يصح في مثل «جاءني أسد» ولا يصح في مثل «نام أسد» و«قام أسد» و«تزوج أسد»... إلى غير ذلك من التراكيب المستبشع فيها إطلاق لفظ «أسد» وكذلك يقال: «أعتق رقبة» ولا يقال: «صاحب رقبة» و«صافح رقبة» و«سلم على رقبة» فليس مجرد الاشتمال على العلاقة مصححاً للاستعمال، بل لابد مع ذلك من رعاية بعض أمور أُخر.

فمجرد اشتمال زيد على أظهر صفات الأسد لا يكون مسوغاً لإطلاق لفظ الأسد عليه في أي تركيب فيقال: «صلى الأسد» و«صام الأسد»، بل لابد ان يكون المقام مقام إظهار شجاعته ولا مناسبة للصلاة مع إظهار الشجاعة.

وهذا بخلاف الأسد الحقيقي؛ فإنّه يطلق لفظه عليه في كل حال ولا يعتبر فيه رعاية شيء آخر، وكذا لفظ الرقبة؛ فانه يناسب العتق ولا يناسب السلام والكلام وذلك ان العتق محل وضع القيد والحبل وقود الشخص به، فشبّه الاستيلاء المعنوي الحاصل بملك اليمين بذلك الاستيلاء الحسي، فنسب لفظ العتق إلى الرقبة، فكأنّ الحبل والقيد الموضوع على الرقبة بالعتق قد انحل وأطلق، وهذا المناسبة والنكتة منتفية في مثال «سلم على رقبة» و«صافح رقبة» و«صاحب رقبة». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٧/١.

استعمال اللفظ معها، وإلاّ فبملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطّرد كالحقيقة.

وزيادة قيد: «من غير تأويل» أو «على وجه الحقيقة»[1] وإن كان موجباً لاختصاص الاطّراد كذلك بالحقيقة، إلاّ أنّه ـ حينئذٍ ـ لا يكون علامة لها إلاّ على وجه دائر.

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

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٨.

الثامن: [تعارض أحوال اللفظ]

أنّه للّفظ أحوال خمسة:

وهي التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل والإضمار.

لا يكاد يُصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلاّ بقرينة صارفة عنه إليه.

وأمّا إذا دار الأمر بينها، فالأُصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً[1]، إلاّ أنّها استحسانية لا اعتبار بها، إلاّ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليلٍ على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى.

---

(١) أنظر قوانين الإصول: ٣٢/١ ومفاتيح السيّد المجاهد: ٨٨، وهداية المسترشدين: ٢٨٩/١. والفصول الغرويّة: ٤٠ وتعليقة على معالم الأصول للسيد علي القزويني: ١٨٨/٢ وتقريرات السيّد المجدد الشيرازي: ١٧٥/١.

التاسع: [الحقيقة الشرعيّة]

أنّه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه[٤٤] على أقوال.

وقبل الخوض في تحقيق الحال، لا بأس بتمهيد مقال، وهو:

أنّ الوضع التعييني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يُقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لابدّ ـ حينئذ ـ من نصب قرينة، إلاّ أنّه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، **فافهم**.

---

(٤٤) **لاثمرة تترتب على هذا البحث**؛ لعدم وجود مصداق له فيما بأيدينا من الأدلة كما ذكره **بعض الاساطين** من مشايخنا[١]، بل الحق: ان البحث عن حقيقة الالفاظ ومجازها ليس من شأن الأصولي، وانما الواقع في طريق الاستنباط هو الظهور اللفظي أعم من أن يكون على وجه الحقيقة أو المجاز.

ولذا ترى أنا نكتفي بالظهور في كل مورد لايساعد الدليل على إثبات الوضع فيه كوضع صيغة إفعل على الوجوب، وصيغة لاتفعل على الحرمة، فنستفيد من ظهورهما فيهما فائدة وضعهما عليهما، ولانكتفي بثبوت الوضع فيما كان حقيقة متروكة كأحد معنيي المشترك إذا كان مهجوراً لظهور المعنى الآخر. **(الطباطبائي)**

---

(١) الميرزا النائيني قدس سره في أجود التقريرات: ٤٨/١.

وكونُ استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وُضع له ـ بلا مراعاة[٤٥] ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز ـ غيرُ ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً[١]: أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدّعي القطع به غير مُجازف قطعاً، ويدلّ عليه: تبادر المعاني الشرعيّة منها في محاوراته.

ويُؤيّد ذلك: أنّه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللُّغوية، فأيُّ علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء،؟

ومجرّد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكلّ بينهما، كما لا يخفى.

---

(٤٥) **قال الشيخ محمد ابن المصنّف** قدس سره:

«كما إذا لم تكن هناك علاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه، أو كانت ولكن لم تكن ملحوظة فلايكون هذا الاستعمال بمجاز، وكذلك لايكون بحقيقة لو قلنا بأنها عبارة عن خصوص الاستعمال فيما وضع له لا عن الأعم منه ومن الاستعمال المحقّق للوضع، وعلى هذا يكون هذا الاستعمال غلطاً لو قلنا بأنه لا ثالث لهما اصطلاحاً ولكن لا خير فيه كما صرّح به دام ظله.

وذلك لما أفاد: من أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بهما، كما في استعمال اللفظ في نوعه أو مثله أو شخصه، كما لايخفى.» انتهى. **أنظر الكفاية المحشاة بحاشية المشكيني**: ١٤٦/١.

---

(١) في الأمر الرابع.

هذا كلّه بناء على كون معانيها مُستحدَثة في شرعنا.

وأمّا بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضيّة غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[٣]، إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لُغوية[٤٦]، لا شرعية، 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[٤٧]،

---

(٤٦) قال الشيخ محمد ابن المصنف قدس سره:

«لايخفى عليك: أن غاية ماتدل عليه هذه الآيات هو ثبوت هذه الحقائق والماهيات في الشرائع السابقة، ولا دلالة فيها على أنّ هذه الألفاظ كانت موضوعة بإزائها فيها؛ ضرورة احتمال أنّ الألفاظ الموضوعة لها فيها غيرها وإنّما وقع التعبير بها عنها في القرآن؛ لأجل تداول ذلك وشيوعه في هذه الشريعة: إمّا على نحو الحقيقة أو المجاز، وحينئذ فللتأمل فيما استفاده دام ظله من هذه الآيات الشريفة مجال واسع، كما لايخفى.» انتهى أنظر كفاية الأصول مع حاشية المشكيني: ١٤٩/١.

(٤٧) قال المحقّق أبو المجد الأصفهاني قدس سره:

«اعترض عليه بعض الأعلام [الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي] دام توفيقه بقوله: إنها حكايات معان بألفاظ دالّة على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، ولايدلّ على كونها دالة على تلك المعاني في العرف السابق، وهو واضح.

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الحج: ٢٧.

(٣) مريم: ٣١.

←

→

أقول: لو اقتصر في بيان هذا المدّعى بهذا المقدار من البيان لكان ورود هذا الإعتراض واضحاً كما ذكره؛ إذ الآيات الكريمة تدلّ على ثبوت تلك المهيّات في تلك الشرائع، لا على أنّها كانت تسمّى بهذه الألفاظ، كيف! ولغات أهلها لم تكن عربيّة، وما أرسل الله رسولاً إلاّ بلسان قومه، وهذه لغات عربيّة قطعاً، ومرادفاتها في تلك اللغات معروفة، وما هي إلاّ كسائر ألفاظ الآية التي نقلت معانيها بألفاظ العرب.

ولكن هذا الكلام ـ فيما أرى ـ مقتطع أصلاً ودليلاً من كلام صاحب «**الفصول**»، ولو أنّ هذا الأستاد كان نَقَلَه بجملته لم يتّجه عليه هذا الإعتراض، وكان قد برئ من عهدته، وهاك كلام «**الفصول**» بنصّه، قال:

«فالذي يقوى عندي أنّ جملة من تلك الألفاظ قد كانت حقائق في معانيها الشرعيّة في الشرائع السابقة كالصلاة والصوم والزكاة والحج.»

ثم قال بعد ذكر الآيات المتقدّمة:

«وإذا ثبت أنّ هذه المهيّات كانت مقرّرة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الألفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في الزّمن السابق؛ لتديّنهم بتلك الأديان، وتداول ألفاظها بينهم، وعدم نقل لفظ آخر عنهم بإزائها، ولو كان لقضت العادة بنقله، ولايقدح وقوع الإختلاف في ماهيّاتها بحسب اختلاف الشرائع.

إلى أن قال:

«فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم، كاختلاف مصاديق مهيّاتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الأحوال تمكّناً وعجزاً، تذكّراً ونسياناً، وغير ذلك، فكما لايوجب هذا الإختلاف تعدّد الوضع مع تفاحشه في البعض كالصلاة، فليكن الاختلاف المذكور كذلك.» [الفصول: ٤٣] فتراه طاب ثراه قد سدّ طريق هذا الإعتراض بقوله: «لتديّنهم بتلك الأديان...» إلى آخره» **إنتهى أنظر وقاية الأذهان:** ١٥٥ ـ ١٥٦.

كما لا يخفى.

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

ومنه [قد] انقدح: حال دعوى الوضع التعيّني معه ومع الغضّ عنه، فالإنصاف: أنّ منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مُكابرة. نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع، **فتأمّل**[٤٨].

وأمّا الثمرة بين القولين: فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللُّغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا عُلم تأخّر الاستعمال.

وفيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال، وأصالة تأخّر الاستعمال ـ مع معارضتها بأصالة تأخّر الوضع ـ لا دليل على اعتبارها تعبّداً، إلاّ على القول بالأصل المُثبت[٤٩]، ولم يثبت بناءٌ من العقلاء على التأخّر مع الشكّ، وأصالة

---

(٤٨) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّ وجهه:** أن مجرد ثبوت الوضع في زمانه ـ أعمّ من كونه في لسانه أو لسان متابعيه ـ لايجدي في ثبوت الحقيقة الشرعيّة؛ حيث أنه عبارة عن الوضع المستند إلى الشارع في مخترعاته.» **إنتهى أنظر حاشية المحقق القوچاني على الكفاية:** ٧٤/١.

(٤٩) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«هذا مضافاً إلى العلم الإجمالي بكون بعض الاستعمالات قبل الوضع، فتتعارض أصالة تأخّر الاستعمال في كلٍّ منهما مع الأصل في الآخر.» إنتهى. **أنظر حاشية القوچاني على الكفاية:** ٧٤/١.

عدم النقل إنّما كانت معتبرة فيما إذا شُكَّ في أصل النقل، لا في تأخّره[٥٠]، فتأمّل[٥١].

---

(٥٠) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«بيانه: أنّ لهذا الأصل موارد ثلاثة:

الأوّل: ما عُلم كون اللفظ موضوعاً لمعنى بحسب أصل اللغة، ثم شُك في تحقّق نقله إلى معنى آخر.

الثاني: ما عُلم كونه حقيقة فعلاً في معنىً ولم يُعلم انه كان كذلك من الأوّل، أو كان موضوعاً لمعنىً آخر وصار منقولاً، وفيهما وإن لم يكن مجال لجريان «لاتنقض» إلاّ أنّ الظاهر إنعقاد بناء العقلاء على العدم.

الثالث: ما عُلم كونه موضوعاً في اللغة لمعنىً وكونه منقولاً إلى آخر، إلاّ أنّه قد شك في تاريخ النقل، وهل استقرّ بناؤهم على العمل بأصالة عدم النقل في الزمان المشكوك أو لا؟ فيه إشكال.

ولايخفى انه لو لم يجزم بأحد الطرفين، فالشك في تحقق البناء كاف في عدم حجّيّة الأصل المذكور؛ للزوم إحراز البناء على العمل في الحكم بالحجيّة.

ولعلّ أمره بالتأمّل إشارة إلى هذا المعنى، فتأمّل.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١٥٣/١.

(٥١) قال المحقّق الشيخ علي القوچاني قدس سره:

لعل وجهه: أن أصالة عدم النقل ـ على فرض جريانها ـ لاتجدي في إثبات تقدّم الاستعمال عليه:

أمّا أوّلاً: فللعلم الإجمالي بكون بعض الاستعمالات بعده، فيتعارض الأصل في كلٍّ منهما مع الأصل في غيره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تقدّم الاستعمال عليه من لوازمه الإتفاقيّة وليس بناء العقلاء على العمل ←

العاشر: [الصحيح والأعمّ]

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

و قبل الخوض في ذكر أدلّة القولين، يذكر أُمور:

[تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة]

منها: أنّه لا شُبهة في تأتّي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره:[1] أنّ النزاع وقع ـ على هذا ـ

→

بالمثبت فيها ولو كان متحققاً في الملازمات العقليّة والعادية.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ثبوت استعمال اللفظ قبل النقل ليس بموضوع للأثر الشرعي بنفسه. نعم، يكون حاكياً عن المعنى الذي يكون موضوعاً له، ومن المعلوم: أن مجرد إثبات الحاكي لما هو الموضوع شرعاً للآثار بالأصل مشكل، ولا أقلّ من عدم إحراز بناء العقلاء على العمل عليه، وهو كاف في عدم الحجية كما هو واضح.» انتهى، **أنظر تعليقة المحقق القوچاني على الكفاية: ٧٤/١.**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٣٢/١

في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعمّ؛ بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللُّغوية ابتداء، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته؛ كي يُنزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللُّغوية، وعدم قرينة أُخرى معيّنة للآخر.

وأنت خبير: بأنّه لا يكاد يصحّ[٥٢] هذا، إلاّ إذا عُلِمَ أنّ العلاقة إنّما اعتُبِرَتْ كذلك، وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينة أُخرى على إرادته؛ بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلى قرينة مُعيّنة أُخرى، وأنّى لهم بإثبات ذلك؟!

وقد انقدح بما ذكرنا: تصوير النّزاع ـ على ما نُسب إلى الباقلاّني ـ[١]

---

(٥٢) قد عرفت: أن الحقيق بالبحث هو: الكشف عن ظهور اللفظ في هذه المقامات دون الحقيقة، فينبغي أن يحرّر النزاع: أن من المفروغ منه استعمال اللفظ في كل من المعنيين، فهل استعمال اللفظ في الفاسد يحتاج الى عناية زائدة، أو ان الاستعمال في الصحيح والفاسد على حد سواء؟

وأما حديث صعوبة الكشف عما كان عليه بناء الشارع في محاوراته: من نصب القرينة وإعمال العناية الزائدة عند ارادة الفاسد مثلاً فهو كذلك.

لكن نظير الاشكال وارد على الفريقين فيما استدل به كلٌّ على مختاره بالتبادر وعدم صحة السلب؛ فان الذي يسع لنا التمسك به هو ما عندنا من التبادر وعدم صحة السلب ولايفيد شيئاً، والذي يفيد هو ما في زمان الشارع وعند مخاطبيه ولاسبيل اليه.

ثم الذي يستدلون به هناك من اعتبار بناء العقلاء في باب وضع الأسامي وان الشارع في بنائه ملحق بهم فهو مفيد هاهنا فتأمّل. (الطباطبائي)

---

(١) شرح العضدي: ١/٥١ ـ ٥٢

وذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضيّة القرينة المضبوطة التي لا يُتعدّى عنها، إلاّ بالأُخرى ـ الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه ـ هو تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

[معنى الصحّة والفساد]

ومنها: أنّ الظاهر أنّ الصحّة عند الكلّ بمعنىً واحد، وهو التماميّة[٥٣]،

---

(٥٣) كون الصحة عند الكل بمعنى واحد مسلّم غير أنها ليست هي التمامية، بل هما حيثيتان متغايرتان وإن ترتبت إحديهما على الاخرى.

بيان ذلك: إنّا بالارتكاز الفطري نطلق التمام والنقص على الاشياء اطلاق المتقابلين فلايجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، ونجد التمام فيها صفة وجودية، بخلاف النقص فهو يضاف الى مايضاف اليه من جهة فقده صفة التمام، وليس يوجد النقص ولايضاف الاّ الى شيء يصح أن يتصف بصفة التمام، فبينهما تقابل العدم والملكة، ولانصف شيئاً بالتمام الاّ اذا كان ذا أجزاء؛ لمكان صحة اتصافه بالنقص، وحيث كان اعتبار وصف التمام لتماس الحاجة الى آثار الشيء فلابد من اختبار حال الآثار لتتميم حده، فالآثار اذا كانت بحيث تترتب على البعض والكل فالشيء لايتصف حينئذ بالتمام، وانما نصفه لو وصفناه بالكمال.

قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[١]. وقال تعالى ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[٢] الآية.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) البقرة: ١٩٦.

←

→

بخلاف ما لو كان الأثر المترتب على المجموع غير مترتب على البعض فحينئذ نجد اتصافه بالتمام صحيحاً قال تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاَثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[2] ويقال: «تمّ الكلام» ولا يقال: «كمل» وقال تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾[3] الآية.

ثم ان فرض كون أثر الشيء التام من حيث هو تام غير أثر الأجزاء يستلزم حدوث أمر آخر وراء الوجود المنسوب الى الأجزاء حتى يكون هو الموضوع للأثر المفروض عدم ترتبه على الأجزاء، وتلك هي حيثية التمامية؛ إذ عليها تدور التمامية وضعاً ورفعاً، فالتمامية حيثية الوحدة الحقيقية، أو كالحقيقية الحاصلة من اجتماع الأجزاء التي تترتب عليه أثر وراء آثار نفس الأجزاء.

وأمّا الصحة ويقابلها الفساد فليس يصح وضع الفساد موضع النقص، بل انما نصف الشيء بالفساد بعد فرض تمامه أي تحقق وحدته الحقيقية، فالشيء إنما يتصف بالصحة والفساد من حيث وحدته الحقيقية، بخلاف التمام والنقص فإنّما يتصف بهما من حيث أجزائه.

فالصحة والفساد يغايران التمام والنقص، فيؤول الأمر الى كون الصحة هي كون الشيء بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، والفساد خلاف ذلك قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتَا﴾[4] الآية ولا يقال لَنَقَصَتَا. وقال تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ

---

(١) الأعراف: ١٤٢.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الأنعام: ١١٥.

(٤) الأنبياء: ٢٢.

←

وتفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلّمين، أو غير ذلك إنّما هو بالمهمّ من لوازمها؛ 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.

ومنه ينقدح: أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحَسْب حالة، وفاسداً بحَسْب

→

الْحَقّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَت السّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ﴾[1] الآية ولا يقال: لَنَقَصَتْ، وهو ظاهر. فالتمام والنقص حصول الوحدة الحقيقية من انضمام أجزاء المركب بعضها الى بعض وعدم حصولها، والصحة والفساد كون الواحد من حيث وحدته الحاصلة بحيث يترتب عليه آثاره وعدم كونه كذلك، ولذلك ربما وضع كل من التمام والصحة والنقص موضع الآخر كقوله عليه السلام في كثير من الروايات: «صحت صلاته» و«تمت صلاته»، وفي مورد البطلان: «فسدت صلاته» ولا يقال: نقصت صلاته.

ومن هنا يظهر: فساد ما ذكره (رحمه الله): ان الصحة هي التمامية والتفاوت في مرتبة اللوازم والآثار من غير اختلاف في معنى نفس الصحة.

وكذا فساد ما قيل: «ان حيثية اسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التمامية بالدقة، بل من الحيثيات التي تتم بها حقيقة التمامية حيث لا واقع للتمامية الا التمامية، من حيث إسقاط القضاء، أو من حيث موافقة الأمر، أو من حيث ترتب الأثر الى غير ذلك، واللازم ليس من متممات معنى ملزومه، انتهى[2].

فانه لو صح فانما يصح بالنسبة الى الصحة دون التمامية كما عرفت. **(الطباطبائي)**

---

(١) المؤمنون: ٧١.

(٢) نهاية الدراية: ٩٥/١.

أُخرى، فتدبّر جيّداً.

[لزوم تصوير الجامع على القولين]

ومنها: أنّه لابُدَّ ـ على كلا القولين ـ من قدر جامع[٥٤] في البين كان

---

(٥٤) ذكر شيخنا الاستاذ (دام ظله) في «الحاشية» ما ملخصه:

«ان الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً أو جامعاً عنوانياً:

أمّا الأوّل: فغير معقول في شيء من المجعولات الشرعية؛ لأنها أمور اعتبارية مؤلفة من مقولات مختلفة وأفراد عديدة من مقولة واحدة، وما هو كذلك لاتندرج تحت جامع ذاتي؛ لتباين المقولات ذاتاً، فلاتندرج أكثر من واحد منها تحت ذاتي واحد، والاّ لم تكن الاجناس العالية أجناساً عاليه هذا خلف.

واما الثاني: فلأنه وإن كان ممكناً في نفسه لكن يستلزم أن يكون استعمال الصلاة في نفس المعنون بعناية الجامع العنواني كالناهي عن الفحشاء مثلاً وليس كذلك».

ثم ذكر (دام ظله): أن المهية اذا كانت من المهيات الحقيقية كانت غير مبهمة من حيث ذاتها ومفهومها، وإنّما الابهام فيها من حيث الطوارئ والعوارض، وإذا كانت غير حقيقية كالأمور الاعتبارية المؤلّفة من أمور مختلفة تزيد وتنقص فهي مبهمة في ذاتها.

وسبيل أخذ الجامع فيها: أن تلاحظ على نحو مبهم غاية الابهام بعرفية بعض العناوين الغير المنفكة عنها، فكما أن الخمر مايع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ومن حيث اللون والطعم والريح ومرتبة الاسكار، فلايتصور الاّ مايعاً مبهماً بعرفية الاسكار مع الغاء جميع الخصوصيات، كذلك معنى الصلاة مثلاً على ما فيها من الاختلافات كماً وكيفاً، ومن كل جهة يؤخذ سنخ عمل مبهم من كل جهة، الاّ من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة، فالعرف لاينتقلون مع سماع لفظ الصلاة الاّ الى هذا السنخ من المعنى». انتهى ملخصاً[١].

وما ذكره (قدس سره) وان كان صحيحاً بوجه على ماسيجئ.

---

(١) نهاية الدراية: ٩٨/١ ـ التعليقة رقم ٥٤.

←

→

لكن يرد عليه: ان الجامع الذي ذكره أخيراً إمّا أن يكون داخلاً في التقسيم الذي ذكره إبتداءاً أو غير داخل فيه، وعلى الأوّل: لم يكن حكم بعض الأقسام صحيحاً، وعلى الثاني: لم تكن القسمة حاصرة وهو ظاهر.

ثم أقول: اذا اعتبرنا ما مرّ من الأصول كان حق المقام أن يقال: إن هذه الأمور سواء كانت من الموضوعات المركّبة تركيباً غير حقيقي أو المجعولة جعلاً اعتبارياً عقلياً أو شرعياً. **وبالجملة:** الأمور الاعتبارية المركبة على اختلافها من كل جهة حيث كانت متسعة المعنى تدريجاً كان التشكيك في معانيها مسبوقاً بالتواطئ.

مثال ذلك: انهم حصلوا على المطبوخ من دقيق البرّ مثلاً أوّلاً فاعتبروها وسمّوها خبزاً ثم وجدوا دقيق الشعير إذا عمل كذلك يفي بالغرض وهو سد الجوع، فوسعوا في الاسم، ثم وجدوا الأرز والذرة وغيرهما مع خليط آخر وبدونه ومع تغيير خصوصيات من الشكل وغيره وبدونه كذلك فلم يزالوا يوسعون في الاسم حتى حصلت المراتب على اختلافها الشديدة، لكن في أوّل المراتب إنّما اعتبروا جامعاً متواطياً بالنسبة الى افرادها الغير المختلفة، ثم اعتبروا وحدتها النوعية مع ما يليها من المراتب، ثم الثالث مع الثاني ثم الرابع مع الثالث وهكذا، وحينئذ وجدوها مختلفة المراتب، واستبهموا الجامع كلما ازدادت المراتب، فحكموا بكون المفهوم الجامع مشككاً في غاية الابهام، وتشبثوا لفهمه بالمعرّفات من الاغراض والآثار.

وهذا بنائنا فيما بأيدينا من الأمور الاعتبارية والمركبات الغير الحقيقية مما لايحصى.

والمجعولات الشرعية من العبادات مثلاً على هذا الوزان فالصلاة مثلاً كما شرعت أوّلاً على ما فرضه الله تعالى ركعتين مع مالها من الأجزاء والشرائط، فأخذ معناها الجامع جامعاً متواطياً يصدق على أفراده على وتيرة واحدة، ثم اضيف اليها مافرضه النبي صلى الله عليه وآله وتصرّف فيها بالتصرفات المختلفة بالعفو والاعتبار بحسب الحالات

←

هو المسمّى بلفظ كذا.

ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه

→

الطارية والاعذار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض وأقسام التعذرات والاضطرارات حتى وصلت النوبة الى صلاة الغريق، وهي مجرد إيماء قلبي.

فهي كما ترى تبتدئ أوّلاً من جامع متواط في مرتبة واحدة ثم بين كل مرتبة ومايليها ثم اعتبار جميع هذه الجوامع المتواطئة المختلفة وسبك جامع واحد منها فينتج التشكيك.

فان قلت: التشكيك ممتنع في المهيّات.

قلت: لاضير فيه في الاعتباريات لاستناد الوحدة فيها الى وحدة الغرض المقصود منها، وليس ذلك باعظم من تألف ذاتها من المهيات المختلفة من المقولات المتباينة بالذات. نعم، يمتنع ذلك في المهيّات الحقيقية وليست بها وقد مرت الاشارة في ما مر: أن الضرورة والامتناع جهات برهانية غير موجودة في القضايا الاعتبارية.

فقد تبين: ان الجامع في المركبات الاعتبارية ومنها: العبادات الشرعية، معنى مبهم تشكيكي يتوصّل الى اعتباره أوّلاً باعتبار جوامع متواطئة تستنتج هو منها، والى فهمه ثانياً بالمعرفات من الاغراض والآثار.

ويجب أن تعلم ان التشكيك الاعتباري ليس على حد التشكيكات الحقيقية المعروفة القائمة بالشدة والضعف والكمال والنقص، بل انما هو اختلاف ذاتي في عين الاتفاق الذاتي من غير تفاوت بالشدة والضعف، فكل مرتبة من الصلاة مثلاً واقع على المأمور بتلك المرتبة، وغير واقع على المرتبة التالية من غير أن تكون أكمل من ما في تلك المرتبة، وانما يطلق اسم المرتبة عليها تجوّزاً من غير حقيقة، ولو تحقق بين مرتبتين منها كمال ونقص لكانت صلاة الحاضر مثلاً مجزياً للمسافر بنحو أكمل وأتم، وليس كذلك وهو ظاهر. (الطباطبائي)

بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثّر الكل فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ «الصلاة» مثلاً: بالنّاهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

والإشكال فيه:[1] بأنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فُرضَ جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً؛ لما عرفت، 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، إلاّ من قِبَلِ الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة «الصلاة» و«المطلوب»، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها؛ لعدم الإجمال ـ حينئذ ـ في المأمور به فيها، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حُقّق في محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها، وبهذا يُشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

مدفوع: بأن الجامع إنّما هو مفهوم[55] واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتّحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجيّاً، مُسبَّباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسبَّبة عن

---

(٥٥) **أقول:** وعدم رجوع الشك الى الشك في المحصّل على ماتصورناه من الجامع أوضح؛ فان متعلق التكليف حينئذ ليس هو الجامع المشكك المنطبق على جميع المراتب، بل الجامع المتواطي المنطبق على أفراد مرتبة واحدة غير مختلفة فتدبّر. **(الطباطبائي).**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ١/٤٦ ـ ٤٩

الغُسْل والوضوء فيما إذا شُكّ في أجزائهما[٥٦].

هذا على الصحيح.

[تصوير الجامع على القول بالأعم]

وأمّا على الأعمّ، فتصوير الجامع في غاية الإشكال[٥٧].

---

(٥٦) قال المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«أقول: لا إشكال في أنه إذا كان الشيء مجمعاً ومصداقاً لعناوين عديدة، فكل عنوان منها وقع في حيّز التكليف كان المكلّف مأخوذاً بذلك العنوان، والعناوين الأخر وإن كانت متحقّقة مع العنوان الواقع في حيّز التكليف، ولكن ليس لوجودها ولا لعدمها دخل في براءة ذمّة المكلّف واشتغاله وهذا واضح جداً.

فحينئذ إن قلنا: بأن الواقع في حيّز التكليف هو هذا المركّب من التكبيرة، والحمد، وكذا، وكذا، يصح للقائل بالبراءة أن يقول: إنما عُلم انه متعلّق للتكليف من هذه الأجزاء يؤتى به، وما يشك فيه يدفع بالبراءة.

وأمّا إن قلنا: بأن ما وقع في حيّز التكليف ليس هذا المركّب بهذا العنوان، بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركّب في بعض الحالات، فلايتصوَّر معلوم ومشكوك حتى يقال: إن المعلوم قد أتى به، والمشكوك يدفع بالأصل، بل فيما نحن فيه: معلوم شك في وقوعه، ولاشبهة في أنه مورد للإشتغال.» إنتهى أنظر درر الفوائد: ٤٩.

(٥٧) قد عرفت: أن الصحّة والفساد من قبيل العدم والملكة، ولازم ذلك أن يكون بينهما موضوع يعرضانه فالعلم بتحقّق أحد الوصفين مسبوق بالعلم بموضوعهما، ووحدة الموضوع لازمة في المتقابلين، فالصحة كالفساد معنى واحد وموضوعهما واحد، فهناك للاعم جامع كما ان للصحيح جامعاً من غير اشكال فتأمّل.

واعلم: أنّ الجامع على الاعم حاله في الابهام حال الجامع على الصحيح لمكان ←

فما قيل في تصويره أو يقال، وجوه:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة 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 حقيقة لا تدور مدارها؛ ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمّيّ، مع أنّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به ـ بأجزائه وشرائطه ـ مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعمّ، **فافهم**.

ثانيها: أن تكون موضوعة لمُعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المُسمّى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه ـ مضافاً إلى ما أُورد على الأوّل أخيراً ـ:

أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المُسمّى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارةً، وخارجاً عنه أُخرى، بل مُردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، [لا]سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحَسْب الحالات.

→

التداخل في المراتب من حيث الصحيح والفاسد.

ومن هنا يظهر: أن الجامع الذي أرادوا تصويره بصورة غير مبهمة بأحد الوجوه الآتية غير تام أبداً. **(الطباطبائي)**

---

(١) نسبه في مطارح الأنظار: ٥١/١، إلى المحقق القمي، أنظر القوانين: ٤٣/١.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية «كزيد»، فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادُل الحالات المختلفة من الصِّغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخُّص إنّما يكون بالوجود الخاصّ، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تَغَيَّرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيّات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخُّص، لا يضرّ اختلافها في التسمية.

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

رابعها: أنّ ما وُضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمامّ الأجزاء والشرائط، إلاّ أنّ العرف يتسامحون ـ كما هو ديدنهم ـ ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض؛ تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي[1] في الاستعارة.

بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة؛ للأُنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة؛ حيث يصحُّ إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهمّ أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

---

(١) أنظر مفتاح العلوم: ١٥٦ ـ ١٥٨.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركّبات الخارجية ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركّباً خاصاً، ولا يكاد يتمّ في مثل العبادات، التي عرفت: أنّ الصحيح منها يختلف حسْب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أُخرى، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال، والحُقّة، والوَزْنة،... إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة؛ فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصّاً، إلاّ أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خَصَّ به أوّلاً، إلاّ أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما ـ بعناية أنهما منه ـ قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

وفيه: أنّ الصحيح ـ كما عرفت في الوجه السابق ـ يختلف زيادة ونقيصة، فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد والناقص بالقياس عليه؛ كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ، فتدبّر جيّداً.

[الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات]

ومنها: أنّ الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له ـ في ألفاظ العبادات ـ عامّين، واحتمال كون الموضوع له خاصّاً بعيد جدّاً؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: ﴿الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء﴾[1] و: «الصلاة معراج المؤمن»[2]

---

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) لم نجد له أثراً في التراث رغم شهرته.

و«عمود الدين»[١] و «الصوم جنة من النار»[٢] مجازاً، أو مَنْعُ استعمالها فيه في مثلها، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أُولي النّهاية.

[ثمرة النّزاع]

ومنها: أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحي، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه[٥٨] في رفع ما إذا شُكّ في جزئيّة شيءٍ للمأمور به

(٥٨) هذا هو الذي ذكره شيخ مشايخنا الأنصاري (رحمه الله)، لكن الوجه فيه ليس هو بيان الجامع على أحد التقديرين دون الآخر؛ إذ قد عرفت: أن الصحيح والأعم في إبهام الجامع على حد سواء، بل الوجه تبيّن الصدق على الأعم دون الصحيح، فالعلم بصدق مهية على فرد لايتوقف على العلم بحده التام، كما أن من الممكن أن يعلم بكون زيد وعمرو انساناً مع الجهل بحده التام، وكذا ساير المهيّات.

فهذا هو الموجب لإجمال الخطاب على الصحيح؛ لكون الشك في اعتبار قيد ما من القيود ملازماً للشك في صدق الصلاة؛ لاحتمال الدخالة في التسمية بخلاف الاعم.

والوجه في ذلك: تداخل المراتب، فما من مرتبة تتصف بالصحة، الاّ أمكن أن تتصف بالفساد، فيكون مصداقاً للأعم كما يكون مصداقاً للصحيح.

ومن هنا: كان وروده مورد البيان غير ممكن بالنسبة الى جميع المراتب، وأما بالنسبة ←

(١) أنظر المحاسن للبرقي: ٤٤/١ باب ثواب الصلاة الحديث رقم ٦٠ وأيضاً ص٢٨٦ باب الشرائع الحديث رقم ٤٣٠ ويقرب من هذا المعنى ما في وصيّة الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة: ٤٢٢ [تحقيق صبحي صالح] «الله الله في صلاتكم فإنها عمود دينكم» وانظر الكافي الشريف:٤٧/٨ باب «صدقات النبي (صلى الله عليه وآله) وفاطمةوالأئمة (عليهم السلام) ووصاياهم» الحديث ٦.

(٢) أنظر المحاسن للبرقي: ٢٨٦/١، باب الشرائع: ح ٤٣٠ و٤٣٤ والكافي الشريف: ١٩/٢ باب دعائم الاسلام ح٥ و١٥ وأيضاً: ج ٦٢/٤ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم ح١ و٣.

أو شرطيّته أصلاً؛ لاحتمال دخوله في المسمّى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمّي، في غير ما احتمل دخوله فيه، مما شُكَّ في جزئيّته أو شرطيّته.

نعم، لابدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لابدّ منه في الرجوع إلى سائر المُطلقات، وبدونه لا مرجع ـ أيضاً ـ، إلاّ 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، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربّما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً[1].

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلّى إعطاء درهم في [البِرّ] فيما لو أعطاه لمن صلّى، ولو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعمّ وعدم البِرّ على الصحيح، إلاّ أنّه ليس بثمرة لمثل هذه

→

الى مرتبة واحدة فيمكن ذلك، لكن الشأن في تمييز المرتبة من المرتبة وعلى فرض التمييز فحاله حال الاعم **فتأمل**.

والبحث على أيّ حال قليل الجدوي، وقد ادَّعي: أن الخطابات المشتملة على العبادات مهملات غير واردة في مقام بيان تمام ما له الدخل فيها. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر قوانين الأصول: ٤٣/١.

المسألة؛ لما عرفت: من أنّ ثمرة المسألة الأصوليّة هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم.

وكيف كان:

فقد استُدلّ للصحيحي بوجوه:(٥٩)

أحدها: التبادر ودعوى: أنّ المُنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات؛ فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مُبيَّنة بوجه، وقد عرفت: كونها مُبيَّنة بغير وجه.

ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد؛ بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو

---

(٥٩) **لايخفى ما فيها من الضعف**، فالتبادر وصحة السلب إنّما يستقيمان بالنظر الى عرفنا جماعة المتشرعة، وأمّا بالنظر الى ما عند الحاضرين في زمان الشارع والمخاطبين في محاوراته، فالانصاف أنه لاسبيل لنا إليه، ومثله دعوى: خلو الأخبار عن القرينة، وأمّا الوجه الرابع فقد أبدى ضعفه هو (رحمه الله) نفسه.

والحق أن يقال ـ بالنظر الى الأصول السابقة ـ: ان الاعتبار إنّما يتعلق بالشيء لإيفائه بالغرض أي: يتعلق بالمجعول الصحيح، والغرض من حيث البيان والتبين إنما يتعلق ابتدائاً بالصحيح من المجعول، فهو المكشوف عنه بالاسم أوّلاً، ثم التداول والتناول يوجب وجود الفاسد منه فيطلق الاسم عليه بالعناية أوّلاً، وان أمكن الاستغناء عن إعمال العناية بالأخرة، فالصحيح ليس فيه عناية، فاللفظ ظاهر في الصحيح: إمّا لكونه هو المسمى لو كان الظهور أو الوضع للصحيح فقط. وإمّا لكونه من افراد المسمى لو كان ذلك للاعم. وأمّا الفاسد أو الأعم من حيث هو أعم فحيث كان بالعناية فيحتاج كونه حقيقة أو ظاهراً فيه إلى الكشف عن انتفاء العناية في موارد استعمالاته ولاسبيل لنا الى الكشف عنه. **(الطباطبائي)**

شرائطه بالمُداقّة، وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمُسمَّيات مثل: (الصلاة عمود الدين)[١] أو (معراج المؤمن)[٢] و(الصوم جُنّة من النار)[٣] ... إلى غير ذلك، أو نفي ماهيّتها وطبائعها مثل: (لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب)[٤] ونحوه، ممّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرّد فَقْد ما يُعتبر في الصحّة شطراً أو شرطاً.

وإرادةُ خصوص الصحيح من الطائفة الأُولى، ونفي الصحة من الثانية؛ لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحّة أو الكمال.

خلاف الظاهر، لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه.

واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتّى في مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد)[٥] ممّا يُعلم أنّ المراد نفي الكمال ؛ بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله ـ أيضاً ـ بنحو من العناية، لا على الحقيقة،

---

(١) المحاسن للبرقي: ٤٤/١ ح٦٠ والتهذيب: ٢٣٧/٢ ح٩٣٦.

(٢) أقول: لا وجود لهذا الخبر في تراث أصحابنا المعتبر، بل ولا في كتب الحديث العامي، نعم هو مشهور على الألسنة عند الخاصة والعامة.

(٣) المحاسن للبرقي: ٢٨٧/١ ح٤٣٠ والكافي الشريف: ١٩/٢ باب دعائم الاسلام ح٥ وج٦٢/٤ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم ح١.

(٤) أنظر عوالي اللئالي: ١٩٦/١ ح٢ عنه مستدرك الوسائل: ١٥٨/٤ ح٤٣٦٥ **والحديث عامي** أنظر سنن الدارمي ٢٨٣/١ باب «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» وأيضاً سنن الترمذي: ١٥٦/١ باب «ما جاء انه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب».

(٥) رواه في التهذيب مرسلاً أنظر تهذيب الأحكام: ٩٢/١ ح٢٤٤.

وإلاّ لمّا دلّ على المبالغة، فافهم[٦٠].

رابعها: دعوى: القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدنهم وضْعُ الألفاظ للمركّبات التامّة كما هو قضيّة الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً، إلاّ أنّه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة؛ تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد.

والظّاهر أنّ الشارع غير مُتخطّ عن هذه الطريقة.

ولا يخفى: أنّ هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلاّ أنّها قابلة للمنع، فتأمّل.

وقد استدلّ للأعمّي ـ أيضاً ـ بوجوه:

منها: تبادر الأعمّ.

وفيه: أنه قد عرفت: الإشكال في تصوير الجامع الذي لابدّ منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر؟!

ومنها: عدم صحّة السلب عن الفاسد.

وفيه: منع؛ لما عرفت.

ومنها: صحّة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

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

---

(٦٠) إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك؛ لمكان أصالة الحقيقة ولازم ذلك: كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح؛ ضرورة اختصاص تلك الآثار به، إلاّ أنه لايثبت بأصالتها كما لايخفى؛ لإجرائها العقلاء في إثبات المراد، لا في أنه على نحوالحقيقة لا المجاز فتأمل جيّداً. (المحقق الخراساني قدس سره).

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كـ:

قوله عليه السلام: «بُني الإسلامُ على خمس: الصّلاة، والزّكاة، والحجّ، والصوم، والولاية، ولم يناد أحدٌ بشيء كما نُوديَ بالوِلاية، فأخَذَ الناسُ بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحداً صامَ نهارَهُ، وقامَ ليلَهُ، ومات بغير ولاية، لم يُقبَلْ لهُ صَومٌ ولا صلاة»[1] فإن الأخذ بالأربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية، إلاّ إذا كانت أسامي للأعمّ.

وقوله عليه السلام: «دَعي الصلاةَ أيّامَ أقرائك»[2]؛ 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 المُراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة أنّها ممّا بني عليها الإسلام.

ولا يُنافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية؛ إذ لعلّ أخذهم بها إنّما

---

(١) هذا الخبر نقلٌ باختصار لمضمون صحيحة زرارة التي أوردها البرقي والكليني في المحاسن والكافي واللفظ للأخير: عن أبي جعفر عليه السلام قال:
«بني الاسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية.
قال زرارة: فقلت: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟
فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهنّ والوالي هو الدليل عليهنّ. إلى أن قال: عليه السلام:
«أما لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله عزّوجلّ حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان، ثم قال: اولئك المحسن منهم يدخله الله الجنّة بفضل رحمته.» إنتهى أنظر الكافي الشريف: ١٩/٢ باب (دعائم الاسلام) الحديث رقم ٥ وأيضاً المحاسن: ٢٨٧/١ باب الشرائع ح ٤٣٠ بنفس اللفظ لكن الحديث عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٢) الكافي الشريف: ٨٨/٣ باب جامع في الحائض والمستحاضة ح١ والتهذيب: ٣٨٤/١ باب ١٩ ـ الحيض والاستحاضة والنفاس ح٦.

كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعمّ، والاستعمال في قوله: «فلو أن أحداً صام نهاره... إلى آخره» كان كذلك ـ أي: بحسب اعتقادهم ـ أو للمشابهة والمشاكلة.

وفي الرواية الثانية [النهي للإرشاد][1] إلى عدم القدرة على الصلاة، وإلاّ كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمّى في العرف بها ـ ولو 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.**

ومنها: أنّه لا شبهة في صحّة تعلّق النّذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تُكره فيه، وحصول الحنْث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركُها خصوص الصحيحة، لا يَكاد يحصل به الحنث أصلاً؛ لفساد الصلاة المأتيّ بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال؛ فإنّ النّذر حسب الفرض قد تعلّق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحة، **وما يلزم من فرض وجوده عدمُهُ، محالٌ.**

قَلت: لا يخفى أنّه لو صحّ ذلك لا يقتضي، إلاّ عدم صحّة تعلّق النّذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النّذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقدح: أنّ حصول الحنْث إنّما يكون لأجل الصحّة لولا تعلّقه.

نعم، لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل[٦١]، لكان منع حصول الحنْث بفعلها بمكان من الإمكان.

---

(٦١) أي: ولو مع النذر، ولكن صحّته كذلك مشكل؛ لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة **فتأمل جيّداً.** (المحقق الخراساني قدس سره)

---

(١) أثبتناه من حقائق الأصول والنسخة الحجريّة؛ لأنه أصوب.

بقي أمور:

الأول [أسامي المعاملات]

أنّ أسامي المُعاملات إن كانت موضوعة للمسبَّبات، فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعمّ؛ لعدم اتّصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارةً وبالعدم أُخرى، وأمّا إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال.

لكنّه لا يَبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً[٦٢]، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثِّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً.

---

(٦٢) البيان الذي قدمناه في كون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة أو ظاهرة فيها جار هاهنا في كون اسامي المعاملات موضوعة للصحيحة عند العرف والشرع يبني في هذا المعاني الاعتبارية على مابنى عليه العرف، والمنع الشرعي عن بعض الأفراد واضافة بعض القيود شرعاً لايقضي بتعدد المفهوم؛ لكونه كما عرفت في غاية الابهام إنما هو تصرف في بعض الأفراد بتخطئتهم في عده فرداً للكلي.

وبيان آخر: قد عرفت: أنّ مفاهيم هذه الألفاظ مفاهيم تشكيكية مأخوذة عن مفاهيم متواطئة مجتمعة في مواردها واضافة قيد «والمنع عن فرد» انما يتوجه الى اعتبار بعض تلك المفاهيم المتواطئة؛ لوجود مصلحة زايدة لم يعتبرها العرف، أو فقد مصلحة اعتبرها يوجب توسعة أو تضييقاً في الاعتبار، ولايتوجه الى المفهوم المشترك فيه بين الجميع الذي وجهه وجه التشكيك، وهذا المعنى كثير الوجود في العرف أيضاً بين طائفة وطائفة، أو بين طائفة في وقتين فيزيدون وينقصون في الأمور المعتبرة المتعلقة بالمأكل والمسكن والملبس والآداب وغيرها من غير أن يتغير المفاهيم عندهم وهو ظاهر. **(الطباطبائي)**

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

الثاني: [وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لايوجب إجمالها]

أنّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها[٦٣]،

---

(٦٣) **محصّله**: انّ الاعتباريات من المعاملات حيث كانت مبينة عند العرف، والشرع تابع في أخذها لهم، فالاطلاق اذا كان في مقام بيان الأجزاء والشرائط ولم يبيّن قيداً محتملاً من القيود دفع بالاطلاق؛ لصدق المفهوم على المورد وقيام الحجة على دفع المحتمل وهو عدم البيان.

ولقائل أن يقول: ان الحال في الاعتباريات من العبادات أيضاً هذا الحالك؛ إذ لم يأت الشارع بمجعول عبادي لايعرفه العرف بمفهومه الاعتباري في الجملة، وانما شأن الشارع تحديد الحدود وتتميم القيود، كما ورد عنه ﷺ «بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»[١] فالطهارة والصلاة والحج وغيرها من المجعولات الشرعية جميعاً مما يعرف العرف اعتبارها في الجملة، وانما عرّف الشارع منها مايتم به معانيها على مانسب الى الباقلاني.

---

(١) أنظر سفينة البحار: ٦٨١/٢ (ط دار الأسوة). والحديث عاميّ رواه مالك في الموطأ: ٩٠٤/٢ كتاب حسن الخلق ولفظه هكذا: «بعثت لأتمّم حسن الأخلاق» وكذا في عشرات من مصادرهم وفي بعضها: «لأتمّم صالح الأخلاق» كما في السنن الكبرى: ١٩٢/١٠ والمصنّف لابن أبي شيبة: ٤٤٠/٧ ح١٣٥ وفي مصادر أخرى عندهم «محاسن الأخلاق» وورد عندهم أيضاً مرسلاً بلفظ «مكارم الأخلاق».

←

كألفاظ العبادات؛ كي لا يصحّ التمسّك بإطلاقها عند الشكّ في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً؛ وذلك لأنّ إطلاقها ـ لو كان مسوقاً في مقام البيان ـ يُنزَّل على أنّ المؤثّر عند الشارع هو المؤثّر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غيرَ ما اعتبر فيه عندهم، كما يُنزَّل عليه إطلاق كلام غيره؛ حيث إنّه منهم، ولو اعتبَرَ في تأثيره ما شُكَّ في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بانّ عدمُ اعتباره عنده أيضاً، ولذا يتمسّكون بالإطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعةً للصحيح.

نعم، لو شُكّ في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لابدّ من اعتباره؛ لأصالة عدم الأثر بدونه، **فتأمّل جيداً**[٦٤].

الثالث: [أنحاء الدخل في الماهيّة]

أنّ دخَلْ شيءٍ وجودي أو عدميّ في المأمور به:

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

→

لكن الانصاف: أنّ هذه المعاني وإن كانت في أوّل ظهور الاسلام على هذا الحال، الاّ أنها صارت بعد ذلك مهجورة الأصل منسيّة العهد وتعينت في المعاني الشرعية، وما بأيدينا من الاطلاقات ـ لو كان ـ فهو صادر في العصر الثاني دون الأوّل، فالمتعيّن هو التمسك بالاطلاق في المعاملات فقط. **(الطباطبائي)**

(٦٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«وتقرير الأصل يمكن بوجوه أُخر أكثرها مقدّم على الأصل المذكور كما سيأتي في دلالة النهي على الفساد، ولعله لذا أمر بالتأمّل». **انتهى أنظر حاشية المشكيني على كفاية الأصول: ١٩٩/١.**

وأُخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان ممّا لا يحصل الخصوصيّة المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له، مُتعلّقاً للأمر، فيكون من مقدّماته لا مقوِّماته.

وثالثة: بأن يكون ممّا يتشخّص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخّص به عنوانه، وربّما يحصل له بسببه مزيّة أو نقيصة.

ودخل هذا فيه أيضاً: طوراً بنحو الشطرية، وأخرى بنحو الشرطية، فيكون الإخلالُ بما له دخْل بأحد النحوين 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، إلاّ إخلالاً بتلك الخصوصيّة مع تحقّق الماهيّة بخصوصيّة أُخرى غير موجبة لتلك المزيّة، بل كانت موجبة لنقصانها، كما أشرنا إليه كالصلاة في الحمّام.

ثم إنَّه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه بلا دخْلٍ له أصلاً ـ لا شطراً ولا شرطاً ـ في حقيقته ولا في خصوصيّته وتشخّصه، بل له دخْلٌ ظرفاً في مطلوبيته؛ بحيث لا يكون مطلوباً، إلاّ إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوباً نفسيّاً في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهيّة ولا تشخّصاً وخصوصيّة أصلاً.

إذا عرفت هذا كلّه: فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيّاً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخلٌ في تشخّصها مطلقاً.

وأمّا ما له الدَّخل شرطاً في أصل ماهيّتها، فيمكن الذهاب ـ أيضاً ـ إلى عدم دخْله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدَّخْل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلاً بها، دون الإخلال بالشرط.

لكنك عرفت: أنّ الصحيح اعتبارهما فيها.

الحادي عشر: [الإشتراك اللفظي]

الحقّ وقوع الاشتراك؛ للنقل[٦٥]، والتبادر، وعدم صحّة السلب، بالنسبة إلى معنَيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحالَه بعض[١]؛ **لإخلاله بالتفهّم** المقصود من الوضع؛ لخفاء القرائن.

لمنع الإخلال أوّلاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة.

ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً.

كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال، كما توهّم[٢]؛ لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتّكال على القرائن.

والإجمال في المقال لولا الاتكال عليها.

وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه، كما لا يخفى.

---

(٦٥) **قد عرفت في الكلام على الوضع**: إمكان الاشتراك والترادف، وأمّا الوقوع فلاوجه لانكاره مستنداً الى عدم الوجدان بعد ورود مثل كلمة «النون» للدوات والحوت واسم الحرف، والنجم للنبات غير ذي الساق، والكوكب.

وأوضح من ذلك أمثلة كثيرة من المبنيّات مثل: «ما» الموصولة والنافية و«إن» الشرطية والنافية وهمزة النداء والاستفهام وغيرها، ولاجامع فيها بحيث يرتضيه الطبع السليم ويتلقاه الذوق المستقيم، ونظير ذلك موجود في غير العربية من اللغات، وقد عرفت سابقاً: ان تعدد اللغات في معنى الترادف وتطابق اللغتين في معنى الاشتراك لكون الوضع تعينياً بالطبع. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر مفاتيح السيّد المجاهد: ٢٣.

(٢) أنظر الفصول الغرويّة: ٣١.

وذلك:

لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتّكال على حال أو مقال أُتي به لغرض آخر.

ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض، وإلاّ لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[1].

وربّما توهّم:[2] وجوب وقوع الاشتراك في اللُّغات؛ لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركّبات، فلابدّ من الاشتراك فيها.

وهو فاسد؛ لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني؛ لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ولو سُلّم لم يَكد يجدي، إلاّ في مقدار متناه، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّيّة، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلاّ أنّ وضع الألفاظ بإزاء كلّيّاتها يُغني عن وضع لفظٍ بإزائها، كما لا يخفى، مع أنّ المجاز باب واسع[3]، **فافهم**[٦٦].

---

(٦٦) قال المحقق الشيخ علي القوچاني قدس سره:

«**لعلّها إشارة** إلى عدم تطرّق المجاز في جميع المعاني، فيحتاج على تقدير عدم تناهي المعاني والاستعمال إلى الإشتراك كما هو واضح.

أو إلى أنّ عدم تناهي الجزئيّات يكفي، لكفاية الوضع للمعاني الكلّيّة في إفادة الجزئيات فيما لوتعلّق الغرض بإفادتها ولايحصل باللفظ إلاّ بالتزام الوضع بالنسبة إليها كما لايخفى.» إنتهى، **أنظر تعليقة المحقق القوجاني على كفاية الأصول:** ١٠٩/١.

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) أنظر المصباح المنير للفيّومي: ٩٥٦.

(٣) أنظر الفصول الغرويّة: ٣١.

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 يُراد منه كلّ واحد كما إذا لم يُستعمل، إلاّ فيه ـ على أقوال[١].

أظهرها: عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً.

وبيانه: أنَّ حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له،[٦٧] بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه، كما لا يخفى[٦٨].

---

(٦٧) **قد عرفت في الكلام على الوضع**: انه إنّما يتم بجعل الهوهوية بين اللفظ والمعنى اعتباراً، أي: دعوى كون اللفظ هو المعنى فيرجع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد الى كون الواحد عين الكثير وهو محال.

وأما حديث فناء اللفظ في المعنى كفناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون فقد مر مايتعلّق به من الكلام. **(الطباطبائي)**

(٦٨) **قال المحقّق الشيخ محمد رضا الأصفهاني** قدس سره:

---

(١) أنظر مفاتيح الاصول للسيّد المجاهد: ٢٣ وقوانين الأصول: ٦٧/١ و١٤١/١ [ط ج] والفصول الغرويّة: ٥٤ و٥٣ وهداية المسترشدين: ٤٩٩/١ ومهذب القوانين لسبط صاحب الرياض: ٣٣٠ و٣٤٧ وتعليقة على معالم الأصول للسيّد علي القزويني: ٥١١/٢.

←

ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلاّ لمعنى واحد؛ ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنىً ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر؛ حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلاّ بتبع لحاظ المعنى، فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنىً آخر معه

→

«**أقول**: لا معنى للإستعمال إلاّ إفهام المراد ولايحصل ذلك إلاّ بجعل اللفظ علامة للمعنى بالمعنى الذي عرّفناك به [بحيث يكون اللفظ آلة لإحضار مايريد من المعاني في ذهن المخاطب] ولانتعقّل وراء ذلك شيئاً نسمّيه جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعني كما ذكره هنا، ولا رمياً للمعنى به كما كان يذكره في **مجلس البحث**.

وأمّا ماذكره: من سراية القبح إلى اللفظ فهو في غاية الخفاء، وإن قال فيه: (كما لايخفى).

وماتراه من قبح التكلّم ببعض الألفاظ فليس لقبح اللفظ، بل لقبح إفهام المعنى للسامع وإحضاره في ذهنه، ولهذا ترى هذا القبح موجوداً حتّى في الإشارة التي صرّح في بعض «**فوائده**» ـ على ما ببالي ـ أنّه من قبيل العلامة لا إلقاء المعنى وكذا في غيرها من العلامات.» **وقاية الأذهان**: ٧٩.

وقال في رسالة إماطة الغين:

«**قالوا**: إن الاستعمال رمي للمعنى باللفظ. قلنا: هذا أيضاً لايقصر في الخفاء عما سبق..

ولاندري متى تحوّلت حروف (أباجاد) إلى قِسيٍّ نرمي بها جميع الموجودات من أسفل الأرضين إلى أعلى السماوات!

ولمّا بَيَّن ذلك الأستاذ صاحب الكفاية **في مجلس الدرس**، قلت له: أترى أني إذا قلت لك: الحجر، رميتك به؟ فقال: نعم، بالحمل الأوّلي. قلت: حاشا أن أتجاسر بذلك بجميع أنحاء الحمل.

فأغرب الحاضرون ضحكاً ولم ينبس ببنت شفة.» **إنتهى أنظر وقاية الأذهان**: ٦٠٩.

كذلك في استعمال واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال[٦٩].

---

(٦٩) قال المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«أقول: يمكن أن يكون حاصل مرامه دام بقاه: أنه بعد ما يكون اللفظ وجهاً وإشارة إلى ذات المعنى، فاللفظ من حيث كونه إشارة إلى معناه ليس إشارة إلى آخر؛ لتباين المعنيين، وبالعكس.

ولو جعل إشارة واحدة ووجهاً واحداً لكلا المعنيين، فهو من باب استعمال واحد في معنى واحد؛ لأن المعنيين بهذا اللحاظ يكونان معنى واحداً في هذا الاستعمال، نظير استعمال لفظ «اثنين» في معناه، فاستعمال اللفظ في المعنيين غير معقول.

قلت: لا إشكال في إمكان إرادة الشيئين من لفظ واحد على نحو بقاءهما على صفة التعدد، كما انه لا إشكال في إمكان إرادتهما على نحو الوحدة الاعتبارية.

فلو استعمل لفظ في المتعدد على النحو الثاني، فلا إشكال في أنه من باب استعمال اللفظ في المعنى الواحد، فإن كان ذلك المعنى موضوعاً له اللفظ يكون الاستعمال حقيقيّاً وإلاّ يكون مجازياً.

وإن استعمل في المتعدد على النحو الأوّل، يكون من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنيين.

وحينئذ: إن كان الملحوظ في هذا الاستعمال هو الوضعين فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيّين.

وإن كان الملحوظ ثبوت العلاقة في كلٍّ منهما فيكون من باب استعمال اللفظ في المجازيّين.

وإن كان الملحوظ ثبوت العلاقة في أحدهما والوضع في الآخر فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي.

وليت شعري! إنّ دعوى الإستحالة هل هي راجعة إلى إرادة الانسان الذوات المتعددة من دون ملاحظة عنوان الإجتماع؟ أو راجعة إلى أمر آخر؟

فإن كانت راجعة إلى الأوّل، فيردّ وقوع هذا الأمر في العام الإستغراقي؛ فإنه إنما ←

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلاّ أنّ يكون اللاّحظ أحول العينين[٧٠].

فانقدح بذلك: امتناع استعمال اللفظ مطلقاً ـ مفرداً كان أو غيره ـ في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه؛ فإنّ اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال

→

صار كذلك لعدم ملاحظة الآمر هيئة الإجماع في مرتبة تعلّق الحكم، بل لاحظ الآحاد كلاً منها إجمالاً على إنفرادها.

غاية الأمر هذه الملاحظة في العام الإستغراقي إنّما هي في مرتبة تعلّق الحكم دون الاستعمال، فإذا صار هذا النحو من الملاحظة ـ أعني: ملاحظة الآحاد على انفرادها ـ ممكناً في مرتبة تعلّق الحكم فليكن ممكناً في مرحلة الاستعمال.

فكما أنّ كلّ واحد في الأوّل يكون مورداً للحكم مستقلاً، كذلك في الثاني يصير مستعملاً فيه، وليت شعري أيّ فرق بين ملاحظة الآحاد بذواتها في مرتبة تعلّق الحكم؟ وبين ملاحظتها كذلك في مرتبة الاستعمال؟

وأيضاً: من المعلوم إمكان إمكان الوضع عامّاً والموضوع له خاصاً، وهو بأن يلاحظ الواضع معنى عامّاً ويضع اللفظ بإزاء خصوصيّاته فيكون كلّ من الجزئيّات موضوعاً له، ولو عامل الشخص هذه المعاملة في مرحلة الاستعمال: بأن يلاحظ معنى عاماً مرآة للخصوصيّات، واستعمل اللفظ في تلك الخصوصيات يصير كلّ واحد منها مستعملاً فيه، كما انه صار في الصورة الأولى موضوعاً له.

وإن كانت الدعوى راجعة إلى أمر آخر فلانعقل وجهاً آخر للاستحالة ولا أستبعد كون ذلك من قصوري لإدراكها.» إنتهى. **أنظر درر الفوائد:** ٥٦.

(٧٠) قال المحقّق أبو المجد الأصفهاني قدس سره:

«إنه يكفي أن لايكون ذا عين واحدة، وإذا كان ذا عينين يستعمل العين في معنيين.» **أنظر وقاية الأذهان:** ٨٧ و٦١١.

وحدة المعنى وتوقيفيّته لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك[٧١]، فلا وجه للتفصيل بالجواز:

«على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد.

مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما؛ لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه؛ لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء، فيكون مجازاً»[١].

وذلك لوضوح: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة، إلاّ لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلاّ لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا، كما لا يخفى.

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

---

(٧١) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**في العبارة مسامحة**؛ إذ لازم التنزّل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له، ومعه لاوجه للإعتراض: بأنّ اللفظ موضوع لنفس المعنى، نعم الإعتراضات الأخر واردة عليه بعد التسليم المذكور.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٢١١/١.

---

(١) أنظر معالم الدين: ٣٩ ـ ٤٠.

هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها.

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

نعم، لو أريد مثلاً من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلاّ أنّ حديث التّكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً؛ فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً؛ ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

[وهم ودفع]

لعلّك تتوهّم: أنّ الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين[1] 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 من

---

(١) لايوجد في التراث المأثور عن أهل البيت عليهم السلام مايدل على هذا المعنى وأكثر شهرته في كتب الصوفيّة.

بـاب إرادة المعنـى مـن اللفـظ، فلَعلّـه كـان بإرادتهـا فـي أنفـسها[٧٢] حـال

---

(٧٢) قال المحقق الأصولي الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«ليت شعري ماالذي أراد المصنّف قدس سره من إرادة تلك المعاني في أنفسها حال الاستعمال؟!

فإن أراد إرادة تفهيمها لكن لا بهذا اللفظ فذلك غير معقول بعد عدم نصب ما يدل على تلك الإرادة، والمفروض عدم دلالة هذا اللفظ أيضاً عليها.

وإن أراد مجرد إخطارها بالبال مقارناً لذكر اللفظ، فذلك لا يجعلها من بطون القرآن، وأيّ مساس له بالقرآن ليكون من بطونه؟ وهل مجرّد تصور أمر مقارناً لذكر اللفظ يجعله من بطون ذلك اللفظ ومعانيه؟ وعلى كلا التقديرين لا يكون ذلك مدحاً وتفخيماً للقرآن ومقاماً يختص به.

ثم ان المصنف قدس سره ذكر في «مجلس بحثه» جوابين آخرين:

أحدهما: ان المراد منها بيان دقّة معاني كلام الله تعالى وخفائها عن الإفهام بحجب سبعة أو سبعين، فشبّه الحجاب المعنوي بالحجاب الصوري أعني به: جلد البطن الحاجب لما في البطن من الأمعاء، فمعنى أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطناً: ان معاني القرآن مما لا تنالها افهام غير المخصوصين به، كما لا ينال الشخص الشيء المحجوب بحجب متعددة، وليس معناه أن له معاني متعددة.

ثانيهما: ان المراد منها ان المعاني والمداليل الكلية القرآنية مصاديق خفيّة مستورة عن الأذهان، قد أطلقت عليها، كما أطلقت أيضاً على مصداقه الظاهري، وأمّا الاستعمال فلم يقع الا في مفهوم واحد كلّي مثل أن يستعمل لفظ «الميزان» في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٩] في مفهومه الكلي، وهو الذي يوزن به الأشياء، لكن قد أطلق على عدة مصاديق، بعضها ظهر وبعضها بطن، فالظهر هو الذي ينصرف إليه أذهان أهل العرف أعني به: الموازين المادية التي يوزن بها الأعيان الخارجية، وأمّا بطنه فهو الميزان المعنوي الذي يوزن به إيمان ←

الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

→

المؤمنين، ويمتاز به مراتب إيمانهم بعضهم من بعض، أعني به: ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين «سلام الله عليهم» ألا ترى كيف خفي ذلك - أي: كون الولاية المزبورة من مصاديق مفهوم «الميزان» - على أذهان العامة؟ ولعل هناك معنى آخر أخفى من هذا، فيكون ذلك بطناً لهذا البطن، وهكذا إلى سبعة أو سبعين.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٦٠/١.

هذا البحث هو بعينه الفائدة السابعة من كتابه «فوائد الأصول» التي كان قد كتبها قبل «الكفاية» بأكثر من عقدين من الزّمان ثم أدرجها في «الكفاية» عند تصنيفها بتصرّف يسير.

الثالث عشر: [المشتق]

أنّه اختلفوا في أنّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه، وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبّس به في الاستقبال.

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

أحدها: [المراد بالمشتق]

أنّ المراد بالمشتق هاهنا[٧٣] ليس مطلق المشتقات[٧٤]، بل خصوص ما

---

(٧٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إعلم ان جميع ما في العالم من المعاني على ثلاث طوائف:

فقسم هو: من قبيل الذوات أعني به: متن عالم الوجود.

وقسم آخر: هو من قبيل العوارض والصفات أعني به: جملة الأمور القائمة بالذوات، وهو حواشي عالم الوجود.

وقسم ثالث: وهي النسب المتحقّقة بين تلك الذوات والعوارض، أو بين العوارض بعضها مع بعض، وهي المعاني الحرفية.

وفي قبال هذه الطوائف الثلاث من المعاني طوائف خمس من الألفاظ، ثلاثة منها بإزاء الطوائف الثلاث من المعاني المزبورة أعني بها: الألفاظ الموضوعة بإزاء الذوات كالأعلام وبعض أسماء الأجناس، والألفاظ الموضوعة بإزاء العوارض ←

→

القائمة بتلك الذوات، والألفاظ الموضوعة بإزاء النسب، أعني بها: الحروف والأسماء المرادفة لها.

وهناك طائفة أخرى من الألفاظ قد وضعت بإزاء المركّب من المعاني الثلاثة المتقدمة أعني بها: الذوات والعوارض والنسب.

وهذه الطائفة المعبر عنها بالمشتقات على قسمين:

قسم منها: قد وضع بإزاء الذوات لكن لا مطلقة، بل محدودة بحد خاص و متخصّصة بمبدأ مخصوص من المبادي كاسم الفاعل والمفعول وأضرابها.

وقسم آخر: قد وضع بإزاء الأحداث المنتسبة إلى الذات بنحو من النسبة كالمصادر والأفعال، وهذا القسم وسابقه متعاكسان في اعتبار الذات والحدث في مدلوليهما بمعنى: أن كلاً من الذات و الحدث مأخوذ في مدلول كلا القسمين، لكن الذات في الأولى بنفسها معتبرة في المعنى، والحدث معتبر فيه باعتبار تقيّد الذات فيه، ولذلك يحمل على الذات، بخلاف الثانية؛ فان المعتبر فيها بنفسها هو الحدث، والذات انما اعتبرت فيه باعتبار تقيّد الحدث بها.

و محل البحث في المقام: انما هو القسم الأوّل.

وحاصل البحث: هو ان مدلول اللفظ في المشتقات ليس هو نفس الذات بما هي كما في الاعلام وأسماء الأجناس ليصدق على الذات بتمام أطوارها وأحوالها ما دامت الذات موجودة، بل هو الذات حالكونها محدودة بحد خاص عرضي كالذات الثابت له العلم أو الحركة أو البياض، فلا يصدق على الذات الخالية عن الحد المتقيدة به الذات.

فإذا لاحظنا ذاتاً مقيّدة بمقولة خاصة عرضية منتسبة إليها بنسبة خاصة كلحاظ زيد المقيّد بالبياض المنتسب إليه بنسبة قيامية.

فتارة: تكون هذ الذات حاملة لتلك المقولة ومتّصفة بها في جميع قطعات وجودها، فلا كلام فيه في المقام.

←

→

وأخرى: لا تكون متصفة بها الا في قطعة خاصة من الزمان، ولنفرض تلك القطعة متوسطة محفوفة بقطعتين عاريتين عن تلك الكيفيّة، و يعبّر عن تلك القطعة المتوسطة بالمتلبس بالمبدأ، وعن القطعتين الحافتين بها بمن لم يتلبس بعد، ومن انقضى عنه المبدأ.

وغير خفي ان لكل من القطعتين العاريتين عن المبدأ نحو اختصاص وإضافة بالمبدأ الحاصل في القطعة الوسطى، في قبال ذات لا يكون لها هذه الإضافة؛ لأجل عدم فعلية المبدأ فيها أصلاً، كما ان للقطعة الحاملة للمبدأ نحو اختصاص آخر به.

ومن ثم قد وقع البحث هنا: في ان مدلول المشتق ومطابق لفظه هو خصوص تلك القطعة الحاملة للمبدأ فتخرج القطعة اللاحقة عن مدلولها كخروج القطعة السابقة بلا خلاف، أو ان مدلوله ما يعمّ القطعتين؟ أعني بهما: القطعة الحاملة للمبدأ والقطعة اللاحقة بها، وهي المعبّر عنها بمن انقضى عنه المبدأ.

ومنه يعلم انه لا بد للقائل بالوضع للأعم من تصوير قدر جامع بين القطعتين بحيث يعمهما ولا يشمل القطعة السابقة، وهي قطعة عدم التلبس؛ للاتفاق على خروجها عن المدلول، و كون استعمال المشتق فيها مجازاً.

وتصوير القدر الجامع مشكل، كما ان الالتزام بالاشتراك اللفظي والوضع للمتلبس بالمبدأ تارة، ولمن انقضى عنه أخرى، أشكل.«إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٦١/١ ـ٦٢.

(٧٤) ما مر من الكلام على موضوع العلم ينتج: أن المسألة اذا كانت حقيقية فهي تدور عموماً وخصوصاً مدار عقد الوضع، أعني: الموضوع أو البرهان والمآل واحد، وإذا كانت اعتبارية غير حقيقية فهي تدور عموماً وخصوصاً مدار الغرض أو الدليل والمآل واحد أيضاً.

والغرض من بحث المشتق: تشخيص أن ما يعد عرفاً وصفاً ثابتاً للذات مطلقاً عليه حقيقة في حال جريانه عليه ووجوده فيه هل هو حقيقة فيه بعد انقضائه عنه؟ فالضارب حقيقة في زيد مادام يضرب فاذا انقضى عنه الضرب فهل اطلاقه عليه ←

يجري منها على الذوات ممّا يكون مفهومه منتزعاً عن الذات، بملاحظة[٧٥]

→

حقيقة باعتبار حال الانقضاء دون اعتبار حال الجري؟ واطلاق الزوجة عليها حقيقة ما دامت العلقة فاذا انقضت بأحد موجبات بطلانها فهل الاطلاق حقيقة أو مجاز؟

ولافرق في ترتب هذه الثمرة بين أقسام الاوصاف الاسمية كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسم الزمان والمكان واسم الآلة وبناء المقدار وصيغة المبالغة ومايلحق بها من الجوامد الجارية بنظر العرف على الذوات جريان المشتق عليها كالزوج والزوجة والرق والحر واشباهها ومنها المنسوب. **(الطباطبائي)**

(٧٥) **توضيح الكلام في المقام**: ان اشتراك جميع المشتقات من حيث المعنى الحدثي بالنظر إلى المعنى، وفي الحروف الأصلية الدائرة بين الجميع بالنظر الى اللفظ يقضي باشتقاق الجميع حتى المصدر واسمه عن أصل واحد وهو الذي نسميه بالمادة أعني نفس الحروف الاصلية من غير تقيّدها بحركة وسكون أو غيرهما، والأوصاف من المشتقات لاتدل على أزيد من معنى واحد استقلالي، وإذ كان المبدأ مدلولاً عليه بالاستقلال فالمعنى الواحد الاستقلالي هو معنى المبدأ بازاء المادة، وما عداه معنى نسبي مدلول عليه بالهيئة أعني ماعدا المادة إمّا واحد أو أزيد من واحد.

وقد عرفت في الكلام على المعنى الحرفي: أنها غير مستقلة مفهوماً ومصداقاً وان انتزاع مفاهيمها من مصاديقها بتبع المستقل الذي يحفظها، فمفاهيم هذه الأوصاف منتزعة عن المبدأ بملاحظة تقيدها بانحاء نسب اتحادها مع الذات، فمفهوم اسم الفاعل هو الوصف المتحد مع الذات بنسبة القيام التجددي، والمنتزع في الصفة المشبهة هو الوصف كذلك بنسبة القيام الثبوتي، وفي اسم المفعول ما هو كذلك بنسبة القيام الوقوعي، وفي اسم التفضيل ما هو كذلك بنسبة الشدة، وفي صيغة ←

→

المبالغة ما هو كذلك بنسبة الكثرة، وفي اسم الزمان والمكان ما هو كذلك بنسبة الظرفية، وفي اسم الآلة ما هو كذلك بنسبة الآلية، وفي بناء المقدار ما هو كذلك بنسبة المقدار هذا.

ومن هنا تعرف: ما في قول المصنف هنا ـ وفيما سيجيء ـ: ان معنى الوصف مفهوم منتزع عن الذات بملاحظة تلبسها بالمبدأ: وقد وقع مثله في عبارة غيره، ولك أن ترجعه بنحو من التأويل الى ماذكرناه.

تنبيه:

اسم المفعول من اللازم كالممرور به صيغة المفعول وما يتبعه من الجار والمجرور خارج عن الهيئة يتم به تعلق المبدأ بالذات؛ إذ المبدأ ـ لاشتراكه بين المجرد والمزيد فيه واللازم والمتعدي ـ يدل على معنى مشترك بين الجميع ممكن الانطباق على معنى المزيد فيه المتعدي ودلالة المزيد فيه المتعدي وزيادته على المجرد بالهيئة، فاختصاص المجرّد في مدلوله بالمعنى المقابل لمعنى المزيد فيه أعني معنى اللازم إنّما هو بالاطلاق دون الوضع، فاذا كان الإمرار وهو من باب الإفعال متعدياً بنفسه، فمعنى المرور وهو مجرد لازم المعنى المشترك الممكن الانطباق على معنى الإمرار الاّ بالاطلاق وذلك لشهادة صوغ اسم المفعول منه مع اتحاد معنى هيئة المفعول في صيغتي مضروب وممرور به، ولو كان اسم المفعول مجموع هيئة الممرور به لم يعرّب آخر الصيغة وكان الضمير حرفاً، ولو كانت الدلالة لنفس هيئة المفعول وحدها لم يحتج الى إلحاق الظرف، ولَجَرى عليها التثنية والجمع والتأنيث، فالمادة في المرور به يدل على المعنى المشترك الاعم، والهيئة على خصوص النسبة، لكن يتمم نقص الهيئة بالظرف ونقص المادة بالاطلاق فافهم.

وأمّا المصادر واسمائها فالفرق بينهما: أن اسم المصدر يدل على الحدث مأخوذاً وحده، والمصدر على الحدث مأخوذاً بنسبة ناقصة الى الذات، فلهيئتهما دلالة على

←

اتّصافها بالمبدأ واتّحادها معه بنحو من الاتّحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع

→

النسبة وجوداً وعدماً.

وأمّا ما ذكره **بعض الأساطين** من مشايخنا (رحمه الله): «ان المصدر لو دل على النسبة الناقصة بهيئة لكان مبنياً غير معرب لشبه الحرف باشتماله على النسبة فهي يدل على الحدث حال كونه منتسباً الى الذات بنسبة ناقصة»[1] وظاهره أنه قدس سره يجعل النسبة ظرفاً لا قيداً.

ففيه أولاً: أنه لو لم يدل على النسبة لكان جامداً غير مشتق، وهو كما ترى ولايلتزم به، ولو دل عليها فحيث كانت الدلالة على المادة بالمادة فالدلالة على النسبة بالهيئة، ولايتفاوت الحال بأخذها قيداً أو ظرفاً.

وثانياً: ان مجرد الاشتمال على النسبة غير كافية في البناء، والاّ كانت الأوصاف جميعاً مبنيّات؛ لاشتماله على انحاء النسب، بل موجب البناء هو الاشتمال الذي يوجب عدم التمكن والاستقلال في المعنى، فلايقبل تنوين التمكّن كالافعال واسماء الشروط والموصولات وساير المبهمات، وأمّا المصادر وأسمائها والأوصاف فمعانيها مع ما فيها من النسب معان مستقلة تامة.

وأمّا الافعال: فقد قيل بدلالتها على الزمان كما سيجيء لكن الانشاءات على كثرتها وكثرة استعمالها وكذا وقوع الافعال في حيّز الشرط من غير دلالة على الزمان ـ مع بشاعة الالتزام بالمجاز ـ يوجب أن تكون الدلالة على الزمان فيها بالاطلاق لكثرة الاستعمال، وأن الماضي يدل على الحدث بنسبة تامة محققة والمضارع على الحدث بنسبة مترقّبة التحقق.

وأمّا الأمر والنهي فإنّما يدلان على البعث والزجر الاعتباريين ولاتماس لهما بنفسهما بالزمان. **(الطباطبائي)**

---

(١) الميرزا النائيني قدس سره أنظر أجود التقريرات: ٩٣/١

أو الصدور والإيجاد، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات وصريح **بعض المحققين**[١]، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض، إلاّ التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه «بعض الأجلّة»: من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها وخروج سائر الصفات[٢].

ولعل منشأه توهّم: كون ما ذكره لكل منها من المعنى ممّا اتفق عليه الكلّ، **وهو كما ترى**.

واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادي المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة ـ حسب ما نشير إليه ـ[٣]، لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محل النّزاع هاهنا، كما لا يخفى.

ثم إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتق ـ في محل النزاع ـ مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات، ومنتزعاً عنها؛ بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي، ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرقّ والحر.

وإن أبيت، إلاّ عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضيّة الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد ـ أيضاً ـ محل النزاع.

كما يشهد به ما عن «**الإيضاح**» في باب الرضاع[٧٦] في مسألة: من

---

(٧٦) **أورد عليه** شيخنا الأستاذ أعلى الله مقامه في «**الحاشية**»:

---

(١) شيخ المحققين في هداية المسترشدين: ٣٦٩/١.

(٢) الفصول الغرويّة: ٦٠.

(٣) في رابع الأمور التي قدّمها المصنف لبحث المشتق.

←

كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه:

«تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأمّا المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختار والدي المصنف ﷺ وابن إدريس[١] تحريمها؛ لأن هذه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»[٢].

وما عن «المسالك» في هذه المسألة: من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق»[٣].

→

«ان الفرق بين الكبيرتين مشكل؛ لاتحادهما في الملاك؛ لأن أمومة المرضعة الأولى وبنتيّة المرتضعة متضائفان متكافئتان قوة وفعلاً، وبنتية المرتضعة وزوجيتها متضادتان شرعاً، ففي مرتبة حصول الأمومة تحصل البنتيّة لمكان الاضافة، وفي تلك المرتبة تبطل الزوجية لمكان التضاد، فليست في مرتبة من المراتب أمومة المرضعة مضافة الى زوجية المرتضعة حتى تحرم لكونها أم الزوج.» إنتهى[٤].

ولقائل أن يقول: ما الفارق بين زوجية المرضعة وزوجية المرتضعة حيث تبطل الثانية بمجرد تحقق البنتية ولاتبطل الأولى بمجرد تحقق الأمومة؟ مع أن البنتية والأمومة في مرتبة واحدة والزوجية والزوجية في مرتبة واحدة أيضاً.

والظاهر انه وقع الخلط بين البنتية بالنسبة الى الزوجية والبنتية بالنسبة الى الزوج فوضعت الثانية مكان الأولى فأنتج ماترى **فافهم ذلك. (الطباطبائي)**

---

(١) أنظر السرائر: ٥٤٠/٢.

(٢) أنظر إيضاح الفوائد: ٥٢/٣.

(٣) أنظر مسالك الأفهام: ٢٦٨/٧.

(٤) نهاية الدراية: ١٦٨/١ في التعليقة رقم ١٠٩.

فعليه: كلّ ما كان مفهومه منتزعاً من الذات، بملاحظة اتّصافها بالصّفات الخارجة عن الذاتيّات كانت عَرَضاً أو عرضيّاً، كالزوجيّة والرقيّة والحرّيّة وغيرها من الاعتبارات والإضافات كان محل 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.

ثانيها: [جريان النزاع في إسم الزمان]

قد عرفت: أنّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات.

إلاّ أنّه ربّما يُشكِل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان؛ لأن الذات فيه ـ وهي الزمان بنفسه ـ ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبّس به في المضي؟!

ويمكن حلّ الإشكال: بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد، كما في المقام[٧٧]، لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلاّ لما

---

(٧٧) فعدم وجود مصداق للذات المنقضي عنه المبدأ في اسم الزمان لكون الزمان منقضياً بانقضاء المبدأ لايوجب الخروج عن حريم النزاع.

وأورد عليه شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «**الحاشية**»:

«ان ذلك اعتراف منه (رحمه الله) بعدم ترتب الثمرة على النزاع في اسم الزمان؛ إذ الثمرة كون استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ حقيقة أو مجازاً ولا مصداق له في اسم الزمان باعترافه فيخرج عن محل النزاع بالضرورة.

←

وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة[٧٨]، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

[خروج الأفعال والمصادر عن حريم النزاع]

ثالثها: أنّه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها 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 قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

إزاحة شبهة

[دلالة الفعل على الزمان]

قد اشتهر في ألسنة النحاة: دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا

→

فالأولى أن يقال: ان صيغة اسم الزمان والمكان واحد فهو موضوع للوصف مع نسبة الظرفية، وعدم تحقق مصداق لبعض افراد الموضوع له مع عمومه المفهومي لايوجب خروج الصيغة عن محل النزاع». انتهى[١] ملخصاً. **(الطباطبائي)**

(٧٨) **عبارة ناقصة التركيب**، وكأن المراد بها تنظير المقام بالخلاف الواقع في لفظ الجلالة انه عَلَم أو اسم جنس مع وحدة واجب الوجود بالذات مصداقاً.

وأما قوله: (الواجب موضوع للمفهوم العام) انتهى.

فعبارة غير قابلة الاصلاح. **(الطباطبائي)**

---

(١) نهاية الدراية: ١/١٧٢ ـ التعليقة رقم ١٠٢)

الاقتران بها في تعريفه.

وهو اشتباه؛ ضرورة عدم[٧٩] دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على

---

(٧٩) أورد (رحمه الله) على دلالة الفعل على الزمان وضعاً كما اشتهر بين النحاة وجوهاً:

الأول: النقض بفعلي الأمر والنهي.

الثاني: خلو ما يسند من الأفعال الى غير الزمانيات كالزمان نفسه والمجردات والتزام المجاز فيها جميعاً كما ترى.

الثالث: اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال وليس باشتراك لفظي، والا لزم الاستعمال في أكثر من معنى واحد في مثل قولنا: «يضرب زيد الآن وغداً» ولا معنوي؛ اذ لا جامع بين الحال والاستقبال؛ لتباين أجزاء الزمان ذاتاً، فليس الا أن فيه خصوصية ملائمة لكل من الزمانين.

الرابع: أن الماضي ربما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقة وبالعكس فالفعل انما يدل على الزمان بالاطلاق فيما يسند الى الزمانيات لا بالوضع.

وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في **«الحاشية»**:

«بأن الدلالة بالاطلاق انما يتصور اذا كانت الخصوصية المأخوذة فيه أشد مناسبة لما هو ظاهر فيه لامتعينة فيه من غير ملائمة لغيره أصلاً، فلو كانت دلالة الماضي على ما يختص به من الزمان بالاطلاق جاز استعماله في غيره لكنا لانشك في عدم صحة قولنا: «ضرب غداً ويضرب أمس» فالماضي موضوع للحدث المقارن بالنسبة الى الزمان الماضي والمضارع موضوع للحدث المقارن بالنسبة الى ما لم يمض من الزمان فينطبق على كل من الحال والاستقبال».

ثم اجاب عن الوجه الثاني من الوجوه الاربعة: «بأن التقدم والتأخر الزمانيين في الزمانيات بعرض الزمان وفي نفس اجزاء الزمان بالذات. فقولنا: «مضى الزمان» لايتفاوت مع قولنا: «مضى زيد» الا بالذات والعرض، وأما الاسناد الى المجردات فللمجرد معية قيوميّة مع الزمانيات فهو معها من غير تقيد بالزمان.»

←

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، إلاّ بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلاّ لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع ـ بحسب المعنى ـ

→

وعن الثالث: «بأن المأخوذ في المضارع ما لم يمض من الزمان ولا محذور عليه.»

وعن الرابع: «بأنه من قبيل الاختلاف في الحال فقد يجعل الحال حال التكلم ويؤخذ الماضي والمستقبل بالنسبة اليه وقد يجعل شيء مما مضى أو يأتي ويؤخذان بالنسبة اليه ومن هذا القبيل المثالان اللذان أوردهما في المتن.» انتهى[1] ملخصاً.

وقد عرفت مايتعلّق به من الكلام: أمّا الحجة فكون المثالين من الغلط ممنوع، كيف! واستعمال الماضي في الحوادث المستقبلة اذا كانت محققة الوقوع شايع وفي القرآن منه شيء كثير كقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ﴾[2] الآية ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾[3] الآية وكذا المضارع في مورد حكاية الحال السابقة.

وبالجملة: فما ناسب من الموارد ما أخذ في الماضي والمضارع من خصوصية النسبة أعني النسبة المحققة في الماضي والنسبة المترقبة التحقق في المضارع فاستعمالهما فيه صحيح ليس من الغلط في شيء، مضافاً الى ماعرفت: من سقوط النسب في الانشائات وحيّز الشروط وغيرها. **(الطباطبائي)**

---

(١) نهاية الدراية ١٧٧/١ في التعليقةرقم ١٠٦ وص ١٨٠ في التعليقة رقم ١٠٨

(٢) زمر: ٦٨.

(٣) زمر: ٧٣.

خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات.

ويُؤيّده: أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال ولا معنى له، إلاّ أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، إلاّ أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمّهما، كما أنّ الجملة الاسميّة كـ«زيد ضارب» يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربّما يؤيّد ذلك: أنّ الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربّما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة، وفي المضارع ماضياً كذلك، وإنّما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: «يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام» وقوله: «جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده مما مضى» **فتأمّل جيّداً**.

[في امتياز الحرف عمّا عداه]

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام؛ لأجل الإطّراد في الاستطراد في تمام الأقسام.

فاعلم: أنه وإن اشتهر بين الأعلام: «أن الحرف ما دل على معنى في غيره» وقد بيّنّاه في «**الفوائد**»[1] بما لا مزيد عليه، إلاّ أنك عرفت ـ فيما تقدم ـ: عدم الفرق بينه وبين الاسم، بحسب المعنى، وأنّه فيهما لم يلاحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها.

---

(١) فوائد الأصول للمحقق الخراساني قدس سره: ٦٦

وإنّما الفرق هو: أنّه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه: يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها إنّما اعتُبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه؛ ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ «الابتداء» لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة «من» في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له.

فالمعنى في كليهما في نفسه كلّيّ طبيعيّ، يصدق على كثيرين، ومقيّداً باللّحاظ الاستقلالي أو الآلي كلّيّ عقليّ وإن كان بملاحظة أنّ لحاظه وجوده ذهناً كان جزئيّاً ذهنيّاً؛ فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني[٨٠].

---

(٨٠) **قال المحقّق الأصولي أبو المجد الأصفهاني** قدس سره:

«**وحاصل ما يفهم من هذا الكلام**، ومن سائر ما بيّنه في غير هذا المقام:

هو اتّحاد الوضع والموضوع له بين الحرف وبين متعلّقه، ولكنّ الواضع جعل على متابعيه أن لايستعمل لفظ «الإبتداء» مثلاً إلاّ على النحو الإستقلالي ولفظ «من» إلاّ على النّحو الآلي التبعيّ من غير أن يكون لكلٍّ من اللحاظين دَخْل في الموضوع له، بل صرّح في غير هذا المقام بامتناع أخذ كلٍّ من اللحاظين في المعنى، وجعله من خصوصيّاته وقد نقل ذلك عن التفتازاني أيضاً.

ويردّه: أنّ اللازم من متابعة الواضع إنّما هو استعمال ماوضع له مع مراعاة ما اعتبره من القيود فيه، وأمّا متابعته في سائر أوامره فليس بلازم ولو قلنا بأنه الشارع؛ إذ الكلام في متابعته من حيث انه واضع لاشارع، إلاّ أن يكون وجوب هذه المتابعة من قبيل وجوب الصلاة والصّيام، وحرمة مخالفته كحرمة شرب المدام، والمتابعة بهذا ←

فافهم وتأمّل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه، وتوهّم كون الموضوع له، أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه؛ فإنه عام.

وليت شعري، إن كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً، فلمَ لا يكون قصد الاستقلاليّة فيه موجباً له؟ وهل يكون ذلك، إلاّ لكون هذا القصد ليس ممّا يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟

كيف! وإلاّ لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية؛ لكونها ـ على هذا ـ كليّات عقليّة، والكلّيّ العقليّ لا موطن له، إلاّ الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة؛ لتقيّدها بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقليّة، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجيّة.

→

المعنى خارجة عن محلّ الكلام.

ولازم ماذكره ترادف لفظي «الابتداء» و«من»، وهذا ممّا يَقطع بفساده كلّ متضلّع في العربيّة ومطّلع على مبادئ العلوم الأدبيّة.

وقوله: «فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الإستقلالي لما كان مجازاً... إلى آخره.»

نقول: نعم، لايكون مجازاً ولا حقيقة، بل يكون غلطاً قبيحاً؛ إذ من أسمج التعبير وأقبحه قول القائل: (منٌ) زيد خير من (إلى) عمرو، أو: (منٌ) سيري البصرة و(إليه) الكوفة.

إلاّ أن يكون المراد منه اللفظ كما في قوله: ألام على لوٍ...، وفي قوله: هل ينفع شيئاً ليت. أو تحسّنه صناعة بديعيّة، هذا.» **إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٦٩ ـ ٧٠.**

وبما حققناه: يوفّق بين جزئيّة المعنى الحرفي، بل الاسمي والصدق على الكثيرين، وأنّ الجزئيّة باعتبار تقيّد المعنى باللّحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً وكلّيته بلحاظ نفس المعنى.

ومنه ظهر: عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحروف، بل يعم غيره، فتأمّل في المقام؛ فإنّه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

وقد سبق في بعض الأمور[1] بعض الكلام، والإعادة مع ذلك؛ لما فيها من الفائدة والإفادة، **فافهم.**

رابعها: [إختلاف المبادئ لايوجب اختلافاً في دلالة المشتق]

أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوّة وملكة، وفي بعضها فعليّاً لا يوجب اختلافاً في دلالتها؛ بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى.

غاية الأمر: أنّه يختلف التلبّس به في المضيّ أو الحال، فيكون التلبّس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه ويكون ممّا مضى، أو يأتي لو أخذ فعليّاً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبّسات، وأنواع التعلّقات، كما أشرنا إليه.

خامسها: [المراد بالحال في عنوان المسألة]

أنّ المراد بالحال ـ في عنوان المسألة ـ: هو حال التلبّس لا حال النطق[81]؛ ضرورة أنّ مثل: «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً»

---

(٨١) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:
«وحقّ العبارة:«هو حال النسبة»وإلاّ يلزم كون المشتق حقيقة فيما لم يتلبّس بعدُ أيضاً؛

---

(١) في الأمر الثاني من المقدّمة.

←

حقيقة إذا كان متلبّساً بالضرب في الأمس في المثال الأوّل، ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبّس ـ وإن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في آخر ـ كان حقيقة، بلا خلاف.

ولا ينافيه الاتّفاق على أنّ مثل: «زيد ضارب غداً» مجاز[٨٢]؛ فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضيّة الإطلاق، والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبّس، فيكون الجري والاتصاف في الحال والتلبّس في الاستقبال.

→

لأنّ الذات متلبسة بالمبدأ في حال التلبس، فضلاً عما انقضى عنه المبدأ، والظاهر انه سهو من القلم أو من الناسخ» أنظر حاشية المشكيني على كفاية الاصول: ٢٣٩/١.

(٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لما ذكر في المتن، أو لأنّه وإن سُلّم كونه قرينة على كلا الحالتين إلاّ أن مراد المجمعين ما كان خصوص الجري الإستقبالي مراداً من لفظ المشتق، والمدعى كونه حقيقة فيما أريد منه معنى عام قابل الانطباق عليه وعلى الجري الحالي والإنقضائي. هكذا قال الأستاذ [القوجاني] رحمه الله.

ولكن الإنصاف: أنّ كلا الجوابين ضعيفان:

أمّا جواب المتن: فلكونه ظاهراً في القرينة على كلا الحالين.

وأمّا الثاني: فلأنّ حمله عليه بعيد جداً.

والأولى الجواب: بمنع حجّيّة هذا الإتفاق لو كان من النحويّين؛ لأنه لايكشف عن مراد الأصوليّين في عنوان نزاعهم.

نعم، لو كان من الأصوليّين فلامفرّ عن حمل الحال في العنوان على حال النطق، فينحصر الجواب في منع تحقّق الإتفاق المذكور منهم.» إنتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤١/١.

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

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس ولو كان في المضي، أو الاستقبال، وإنّما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعمّ ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً، بلحاظ التلبس في الاستقبال.

ويؤيّد ذلك: اتّفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصّفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال؛ ضرورة أنّ المراد الدلالة على أحدهما بقرينة كيف لا؟ وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، وادّعي[1]: أنّه الظاهر في المشتقات: إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

لأنّا نقول: هذا الانسباق وإن كان مما لا ينكر، إلاّ أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه[٨٣].

---

(٨٣) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**ولكن الانصاف**: تمامية الإستدلال الأوّل؛ إذ الظاهر من لفظ «الحال» هو زمان النطق بالإنصراف أو بقرينة الحكمة، والقرينة المذكورة غير صالحة للصرف عنه لما

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٦٠.

←

سادسها: [لا أصل في المسألة]

أنّه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشّك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية ـ مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم ـ لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

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

وأمّا الأصل العملي: فيختلف في الموارد؛ فأصالة البراءة في مثل: «أكرم كل عالم» يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

[الأقوال في المشتق]

[مختار المصنف]

فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم: أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلاّ أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدّمين لأجل توهّم: اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال.

→

مرّت الإشارة إليه: من أنّ نزاع العلماء غالباً في تعيين ما هو مبيَّن عند أهل العرف، نعم صرّح بعضهم[1] بكون مراده حال النسبة كما عرفت.» **انتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٤٥/١).**

---

(١) كالمحقق القمي في القوانين: ٧٧/١

وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار: **وهو اعتبار التلبس في الحال** وفاقاً لمتأخّري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدّميهم والمعتزلة.

ويدلّ عليه: تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ[٨٤] في الحال، وصحّة السلب مطلقاً عمّا انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال.

وذلك لوضوح: أنّ مثل «القائم» و«الضارب» و«العالم» وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب ويصحّ سلبها عنه، كيف! وما يضادّها بحسب ما ارتُكِزَ من معناها في الأذهان يصدق عليه؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم، بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة، ويقال:

«لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة، بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر».

---

(٨٤) **الطريق السهل** لإثبات كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ فقط ـ بناء على ما اخترناه سابقاً ـ **أن يقال**: إن معنى المشتق هو الوصف مأخوذاً بنسبة، ومن المعلوم ان لامطابق له الا الذات باعتبار تلبسه بالمبدأ، والمصنف (رحمه الله) حيث اختار ان المنتزع عنه هو الذات باعتبار تلبسه بالمبدأ كان عليه أن يتمسك بما ترى من التبادر وصحة السلب وغيرهما. **(الطباطبائي)**

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين[١]: من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط؛ لما عرفت: من ارتكازه بينها كما في مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط.

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

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهذا بعيد، ربّما لا يلائمه حكمة الوضع.

لا يقال: كيف! وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات؛ فإن ذلك لو سُلِّم، فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم، ربّما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه، لكن أين هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك؟ **فافهم**[٨٥].

---

(٨٥) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**لعله إشارة إلى** انه إذا فرض عدم جواز مخالفة حكمة الوضع فلافرق بين الواحد والكثير.

أو إلى أنّه ما المراد من الدوام المدّعى؟ فإن كان دوام استعمال المشتق في المنقضي فهو ممنوع، بل هو مخالف لما فرض أولاً من الغلبة. وإن كان كثرة المعاني المجازيّة باعتبار تعدّد اللفظ جنساً من إسم الفاعل وغيره، ونوعاً من «ضارب» و«ناصر» وغيرهما، فقد مرّ: أنه لافرق بين الواحد والكثير.» انتهى. **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٥١/١.**

---

(١) المحقق الرشتي في بدايع الأفكار: ١٨١.

قلت ـ مضافاً إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدّمة عليه ـ:

إنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى[٨٦] بلحاظ حال التلبّس، مع أنّه بمكان من الإمكان، فيراد من «جاء الضارب» أو «الشارب» ـ وقد انقضى عنه الضرب والشرب ـ: جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبّس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء؛ كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله 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 انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق؛ إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد، ـ ولو بالانطباق ـ لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفى.

بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإنّ استعماله حينئذ مجازاً؛ بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً، إلاّ أنّه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً

---

(٨٦) **هذا اعتراف منه (رحمه الله) بالاشكال** كما هو ظاهر قوله (رحمه الله): «ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف... الخ» المراد بالبساطة خروج الذات عن مفهومه في مقابل من يقول بتركب مفهومه من الحدث، والنسبة والذات والذي يوجد في كلامه هو خروج الذات والشيء عن مفهوم الشمتقات دون دعوى البساطة، فذلك تسمية من غيره هذا.

ويرد على ما أفاده المحقق الشريف: انه ـ على تقدير تمامه ـ إنّما يفيد خروج الذات المأخوذ بنحو الاستقلال عن مفهوم المشتقات، وأمّا أخذه غير مستقل بجعله طرف النسبة على ما قررناه فلا. **(الطباطبائي).**

وبالعناية وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصحّ استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى، **فافهم**[٨٧].

ثم إنه ربّما أورد على الاستدلال بصحّة السلب بما حاصله:

أنّه إن أريد بصحّة السلب: صحّته مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيّداً فغير مفيد؛ لأنّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق[١].

وفيه: أنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق، كما هو واضح، فصحّة سلبه وإن لم تكن علامة على كون

---

(٨٧) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة إلى** أنّ ملاحظة حال التلبس في حال الإنقضاء ـ حذراً عن لزوم المجاز في المشتق كثيراً مّا على الإشتراك ـ يستلزم خلاف الظاهر في الكلام فيما كان ظرف الفعل المسند إلى المشتق بعد التلبس كما إذا قيل: «جاء الشارب» إذا كان المجيء بعد الشرب؛ حيث إنّ ظاهر الهيئة التركيبيّة إتحاد ظرف المسند والمسند إليه، فلابد من رفع اليد عن أحد الظهورين وليس أحدهما أولى من الآخر.

نعم، فيما كان المجيء في ظرف الشرب أو كان المسند إليه هو الموصوف كما إذا قيل: «أكرم هذا العالم» وجيء بالوصف إشارة إلى تعيّنه فلا إشكال، وأمّا في مثل: «أكرم العالم» أو «إجلد السارق» فيما كان الحكم بعد التلبّس فيلزم بأن الحكم يكون إستقلالياً بالنسبة إلى الوصف مع الإلتزام بإسناده إلى المتلبّس مع كون التطبيق مستلزماً لمضي التلبس بالنسبة إلى الحكم الإستقلالي بنحو الوجوب التعليقي، وحينئذ فيرتفع الإشكال.» إنتهى. **أنظر تعليقة المحقق القوجاني على الكفاية: ١٢٥/١.**

---

(١) لاحظ الإشكال والجواب في بدايع الأفكار: ١٨٠.

المطلق مجازاً فيه، إلاّ أنّ تقييده ممنوع.

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

[القول بالتفصيل]

ثم لا يخفى أنّه لا يتفاوت في صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً[1]؛ لصحة سلب الضارب عمّن يكون فعلاً غير ملتبّس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً.

وأمّا إطلاقه عليه في الحال:

فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت.

وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعمّ منها، كما لا يخفى.

كما لا يتفاوت في صحّة السلب عنه بين تلبّسه بضد المبدأ وعدم تلبّسه؛ لما عرفت: من وضوح صحّته مع عدم التلبّس أيضاً، وإن كان معه أوضح.

ومما ذكرنا ظهر: حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل[88].

---

(٨٨) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«لاوجه للحصر في كثيرها، بل صحة السلب تجري في جميعها، بل وكذا غيرها من

---

(١) أنظر الفصول الغروية: ٦٠

←

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الأوّل: التبادر، و قد عرفت: أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

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 التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً.

و قد انقدح من بعض المقدّمات: أنّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً، وأمّا لو أريد منه نفس ما وقع على الذات

→

الأدلة، فلاوجه للحصر في صحة السلب.

ثم إن الأقوال المفصّلة فيما أعلم ستة:

الأوّل: ماذهب إليه في «**الفصول**» [ص ٦٠]: من الفرق بين المتعدّي واللازم، فالأوّل حقيقة في الأعم دون الثاني.

الثاني: كونه حقيقة في الأعم إذا كان المبدأ سيّالاً. [**قوانين الأصول:** ٧٦/١].

الثالث: كونه حقيقة فيه إذا كان حدوثياً. [**قوانين الأصول:** ٧٦/١].

الرابع: كونه حقيقة فيه إذا كان اتصاف الذات به أكثرياً. [**الوافية:** ٦٣].

الخامس: كونه حقيقة فيه إذا لم يطرأ على المحلّ ضدٌّ آخر. [**الوافية:** ٦٢ و٦٣].

السادس: كونه حقيقة فيه إذا وقع محكوماً عليه، دون ما إذا وقع محكوماً به. [**تمهيد الأصول للإسنوي:** ١٥٤].

وكل هذه التفاصيل تنفيه صحة السلب وغيرها من الأدلة» انتهى. **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٢٥٦/١.

مما صدر عن الفاعل، فإنّما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت، لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحّة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن، بل كان.

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسياً بالنبي[١] صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار[٢] بقوله: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظّالمينَ﴾[٣] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة؛ تعريضاً بمن تصدّى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة.

ومن الواضح: توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعمّ، وإلاّ لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة[٤].

---

(١) **أقول:** لعله أشار بذلك إلى قوله صلى الله عليه وآله: أنا دعوة أبي ابراهيم (صلوات الله عليه).

قال: قلت: كيف صرت دعوة أبيك ابراهيم؟

قال: ان الله عزّوجلّ أوحى إلى ابراهيم: ﴿إِنّي جَاعِلُكَ لِلنّاسِ إِمَامًا﴾ فاستخف به الفرح.

فقال: يارب ومن ذريّتي أئمة مثلي؟

فأوحى الله عزّوجلّ إليه: ياإبراهيم: إني لا أعطيك عهداً لا أفي لك به.

قال: يارب! وما العهد الذي لاتفي به؟

قال: لا أعطيك لظالم من ذرّيّتك عهداً.

فقال إبراهيم عندها: ﴿وَاجْنُبْنِي وبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأصنامَ ربِّ إِنَّهُنَّ أضلَلْنَ كثيراً مِنَ النّاسِ﴾.

ثم قال النبيّ صلى الله عليه وآله: فانتهت الدعوة إليّ وإلى عليّ، لم يسجد أحدنا لصَنم، فاتخذني نبياً واتخذ عليّاً وصيّاً.» أنظر كنز الدقائق لابن المشهدي: ١٣٩/٢ وبحار الأنوار: ج٢٥/٢٠٠ وأمالي الطوسي: ٣٧٩.

(٢) أنظر الكافي الشريف: ١٧٤/١ ح١ وأيضاً: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٩٦/١.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) ولو بزعم الخصم.

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

وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد **مقدّمة، وهي:**

أنّ الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم؛ لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علّيّة المبدأ للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتق عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة أنّه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلابدّ أن يكون للأعم؛ ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا، كما لا يخفى، ولا قرينة على أنّه على النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني؛ فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة، وعظم خطرها، ورفعة محلها، وأن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنّما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلابدّ أن يكون للأعم، وإلاّ لما تم.

قلت: لو سلّم لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس 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 التلبس.

ومنه قد انقدح: ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأوّل بآية[1] حدّ السارق والسارقة والزاني والزانية[2].

وذلك حيث ظهر: أنّه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

ومن مطاوي ما ذكرنا هاهنا وفي المقدمات ظهر: حال سائر الأقوال وما ذكر لها من الاستدلال ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطوّلات[3].

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) أنظر هداية المسترشدين: ج ١/ ٣٧٠ وأيضاً تقريرات السيد المجدد الشيرازي: ج ١/ ٢٦١.

بقي أمور:

الأول:

[بساطة مفهوم المشتق]

أنّ مفهوم المشتق ـ على ما حقّقه المحقّق الشريف في بعض «حواشيه» ـ بسيط منتزع عن الذات ـ باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به ـ غير مركّب.

وقد أفاد في وجه ذلك:

«أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلاّ لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة؛ فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري»[1]، هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخّصه بعض الأعاظم[2].

وقد أورد عليه في «الفصول»:

«بأنّه يمكن أن يختار الشقّ الأوّل ويدفع الإشكال: بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيّين؛ حيث اعتبروه مجرّداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة 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.

---

(١) هامش شرح المطالع: ١١.

(٢) الفصول الغرويّة: ٦١.

(٣) الفصول الغرويّة: ٦١.

والتحقيق أن يقال: إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً[1] يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله[89]، ولذا ربّما يجعل لازمان مكانه، إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق؛ فإنّه وإن كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوّماً للإنسان، إلاّ أنّه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصه.

وبالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلاّ دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، **فتدبّر جيّداً.**

ثم قال إنه:

---

(٨٩) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**الفصل: حقيقي حكيمي:** وهو ما يكون ذاتياً للشيء ومبدأ لصورته التي بها شيئيته.

ومشهوري منطقي: وهو ما يكون لازماً ومن أظهر خواصه ومن عناوينه الحاكية عنه كالناطق.

ومنطقي: وهو نفس الفصليّة، قبال الفصل الطبيعي والعقلي.

مثلاً: «الناطق» ـ الذي ذكرنا انه لازم للفصل الحقيقي ـ فصل طبيعي، ونفس الفصليّة فصل منطقي، ومجموعها فصل عقلي، والمراد هنا من الفصل المنطقي المشهوري هو الفصل الطبيعي.» **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٧٣/١.**

---

(١) الأسفار: ٢٥/٢ والشواهد الربوبيّة: ١٢٥ وأنظر شرح منظومة السبزواري ـ قسم الفلسفة ـ: ١٠٠.

«يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب: بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة؛ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. انتهى»[١].

ويمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب؛ فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً وإن كان التقييد داخلاً بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق[٩٠] للإنسان.

وإن كان المقيّد به بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلاً، فقضيّة «الإنسان ناطق» تنحلّ في الحقيقة إلى قضيّتين:

إحداهما: قضية «الإنسان إنسان»[٩١] وهي ضروريّة.

---

(٩٠) قال العلاّمة السيد مرتضى الفيروز آبادي قدس سره:

الظاهر انه سهو من القلم، والصحيح أن يقال: الذي يكون مقيّداً بالضحك؛ فان الكلام هاهنا ليس الاّ في الوجه الثاني الذي ادعى المحقق الشريف فيه لزوم الانقلاب من الامكان الخاص إلى الضرورة، وقد عرفت ان المثال لذلك هو قضية «الانسان ضاحك» لا «الانسان ناطق» فانها ضرورية في حد ذاتها من غير حاجة الى الانقلاب كما لايخفى. انتهى». أنظر عناية الاصول: ج١/١٥٥.

(٩١) ظاهره الرد على صاحب «الفصول» على كلا التقديرين:

بأن المحمول إن كان هو الذات المقيد بنحو دخول التقيد وخروج القيد، فالذات حال التقيد ضروري الثبوت لنفسه فقد صح الانقلاب.

وان كان هو الذات المقيد مع القيد فمجموع الذات مع القيد وان لم يكن ضرورياً غير

---

(١) الفصول الغروية: ٦١.

←

→

انّ القضية لانحلالها الى ضرورية في عقد الوضع وممكنة في عقد الحل لايخلو عن ضرورة أيضاً، فيتحقق الانقلاب أيضاً، مع ان عقد الوضع: إمّا مطلقة أو ممكنة.

فهو (رحمه الله) انما أخذ القضية الضرورية من ذات الموضوع والذات المفروضة الأخذ في جانب المحمول، ولولا ذلك لم يختص الاشكال بالممكنة التي محمولها مشتق، بل يجري في كل ممكنة عنوان موضوعها عنوان الذات كقولنا: «الانسان ذو كتابة والانسان له الكتابة بالامكان» فالاشكال على ما سلكه في تقريبه واقع ولو لم يؤخذ الذات في مفهوم المشتق في عين القضية التي حلّلها، فما سلكه (رحمه الله) غير مستقيم هذا.

وربما يورد عليه: «ان اصل انحلال القضية الى عقدي الوضع والحمل من باب لزوم ما لايلزم، بل هومبني على ما وضعه المنطقيون في القضايا: ان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات، وفي جانب المحمول هو الوصف، ولا حاجة اليه بعد اعتبار الاتحاد في الوجود في الحمل الشايع»[1].

أقول: وهو غفلة عن غرض القوم؛ فان العلوم انما تشتغل بالبحث عن الحقائق الخارجية والكشف عن محمولاتها الذاتية ـ على ما عرفت في الكلام على موضوع العلم ـ، والمقدار الذي يتعرض فيها بحال الالفاظ انما هو تنزّل إلى سطح افهام المتعلمين تسهيلاً للتعليم.

ثم ان الذي عليه الأمر في نفسه ان الموضوع هو الذات والمحمول مايعرضه لذاته مما يحمل عليه، ثم لو حمل على المحمول شيء من عارض ذاتي فانما يعرضه بما هو متقوّم بالموضوع الأوّل وهو الذات؛ فان هذا هو الحق الذي في الاعيان من قيام ما وجوده للغير بالغير دون العكس بالبرهان.

---

(١) نهاية الدراية: ٢٠٧/١ ـ التعليقة رقم ١٢٣.

←

والأخرى: قضية «الإنسان له النطق» وهي ممكنة.

وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عامة عند الفارابي، **فتأمل**.

لكنّه قدس سره تنظّر فيما أفاده بقوله:

«وفيه: نظر؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوّة[٩٢] أو فعلاً؛ إن

→

ثم البرهان مع ذلك قائم على صدق العكس المستوي في القضايا، والبرهانان جميعاً يعطيان جميعاً ان الموضوع في القضايا هو الذات وان الانعكاس بتبدل مكاني الوصفين بالتقدم والتأخر، فعقد الوضع والحمل ينحلان الى قضيتين هذا.

مضافاً الى ان البرهان قائم على عمومية نسبة النعتية والوصفية، وهي نسبة الوجود له ثابتة بين كل أمر موجود وبين المستقل بالذات الذي معه، سواء كان المستقل الموجود معه غيره كما في الاعراض أو عينه كما في غيرها هذا.

وأما حديث الاتحاد في الوجود في الحمل الشايع فلايكفي فيما مر من الدقيقة وإن كان لابد من اعتباره. **(الطباطبائي)**

(٩٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«**قال الأستاذ [القوجاني]** في شرح مراد «**الفصول**»:

إن الموضوع في قولنا: «زيد كاتب» قد يلحظ مقيّداً بالمحمول، وقد يلحظ مقيداً بعدمه،وقد يلحظ مجرّداً.

فعلى الأوّل: يصدق «زيد كاتب بالضرورة».

وعلى الثاني:يصدق «ليس زيد بكاتب بالضرورة».

وعلى الثالث: يصدق «زيد كاتب بالإمكان».

←

كانت مقيّدة به واقعاً، صدق الإيجاب بالضرورة، وإلاّ صدق السلب بالضرورة مثلاً: لا يصدق «زيد كاتب بالضرورة»، لكن يصدق «زيد [الكاتب] بالقوّة[٩٣] [٩٤] أو بالفعل كاتب بالضرورة»[١]. انتهى».

→

وغرضه: أنه لو كان وجود الكتابة ملحوظاً في الإنسان المأخوذ موضوعاً في ظاهر القضيّة لزم الإنقلاب ولاينفع ماذكرنا: من جواز أن لايكون القيد ضرورياً.

ومنه يظهر: أن معنى قوله بالضرورة في قوله: «زيد كاتب بالضرورة» قيد لعدم الصدق لا للقضيّة يعني أنه لايصدق بداهةً؛ لأن زيداً ملحوظ مقيداً بعدم الكتابة، فسلبه عنه ضروري، فكيف يصدق زيد كاتب ولو بالإمكان ـ؟

ولو جعلناها قيداً للنسبة، فلابد أن يكون مثالاً لما أطلق الموضوع ولم يلحظ معه الوجود ولا العدم، فغرضه: أنه لايصدق مكيّفاً بالضرورة، بل مكيّفاً بالإمكان، فيكون مثال ما كان الموضوع ملحوظاً بالعدم غير مذكور في العبارة؛ فإن المثال الثاني مثال لما هو ملحوظ بالوجود، ولذا قال: «هو يصدق مكيّفاً بالضرورة».

ومنه يظهر: أن المحذوف في هذا المثال لفظ «كاتب» لأن الكاتب بالفعل أو بالقوّة المذكور في العبارة هو الملحوظ في طرف الموضوع، وصرّح به توضيحاً، فالمحمول سقط من القلم أو من الناسخ، فحينئذ يرد عليه **إشكال المصنف**: بأن الملاك في هذا الباب كون القضيّة موجّهة بأيّ جهة في نفسها لابشرط المحمول.» انتهى. **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٢٧٨/١.

(٩٣) قال العلاّمة السيد مرتضى الفيروزآبادي قدس سره:

«**الظاهر أن في العبارة نقص على كل حال**. أمّا على حسب ما استفاده المصنف من كلام الفصول:

---

(١) الفصول الغروية: ٦١

←

→

أمّا على حسب ما استفاده المصنف من كلام «**الفصول**»: من أن المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو زيد المجعول موضوعاً في القضيّة، فالناقص كلمة «كاتب» أي: «لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالضرورة».

وأمّا على حسب ما استفدناه من كلام «**الفصول**»: من أن المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو مصداق الذات المأخوذ في مفهوم المشتق، فالناقص كلمة «زيد» أي: «لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالضرورة.»

بل كان الصحيح أن يقول: زيد زيد له الكتابة بالضرورة.» انتهى **أنظر عناية الأصول**: ١٥٨/١.

(٩٤) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«هذا هو المحمول، والموضوع «زيد» المذكور في المعطوف عليه، وانما تركه اتكالاً منه على تقدّم ذكره.

ويحتمل ان يكون هذا مجموع القضية ويكون الألف واللام في المحمول إشارة إلى الذات، فيكون مفاد العبارة «زيد هو ذلك الزيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة».

ثم ان الظاهر ان المصنف لم يحط بما هو مقصود صاحب «الفصول» من هذه العبارة فأورد عليه بما أورد، ونحن نذكر ما هو مقصوده من العبارة؛ ليتضح عدم اتجاه ما أفاده.

فنقول: لا شبهة في أن ثبوت الذات لذاته واتحاد الذات مع نفسه ضروري، ومعلوم ان الذات بما لها من الطواري والعوارض الملتفات حولها عين الذات بالضرورة، كما انها بما هي عارية عن تلك العوارض والطواري عين ذاته بالضرورة، فثبوت نفس الذات للذات الواجدة لوصفٍ مّا، والفاقدة له ضروري لا محاله، وعليه: فإذا كانت الذات فاقدة لوصف ما في الخارج كان عدم ثبوت الذات المقيدة بذلك الوصف له ضرورياً؛ ضرورة استحالة اتحاد الذات المقيدة بعارضٍ مّا مع الذات الفاقدة له.

←

ولا يذهب عليك: أنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحّح دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة صدق الإيجاب

→

وبالجملة: الذات نفس ذاتها بالضرورة.

فان كانت الذات في الخارج معروضة للعوارض فالذات عين تلك الذات المعروضة للعوارض، ويستحيل ان تكون غيرها؛ إذ يستحيل ان تكون غير نفسها، والمفروض ان نفسها في الخارج معروضة للعوارض.

وأما إذا لم تكن معروضة للعوارض في الخارج، فالذات المهملة هي عين تلك الذات العارية عن العوارض، ويستحيل ان تكون حينئذ عين الذات المعروضة؛ إذ يستحيل ان تكون غير نفسها، والمفروض ان نفسها في الخارج غير معروضة لا انها معروضة.

ومن ذلك ظهر: ان ما أفاده أجنبيّ عن الضرورة بشرط المحمول الّذي أورد عليه المصنف فان الضرورة بشرط المحمول انما هو أخذ المحمول في مكان الموضوع فيقال في «زيد عالم»: «زيد العالم عالم».

ومعلوم ان هذه القضية ضرورية و انها غير القضية الأولى الممكنة، لا انها هي و قد انقلبت من الإمكان إلى الضرورة، كما هو التالي في كلام الشريف، والّذي أراد صاحب «**الفصول**» موافقته بهذا الكلام على تقدير أخذ مصداق الذات المجعول موضوعاً في جانب المحمول.

و هذا الّذي ذكرناه هو من شرط الموضوع في جانب المحمول، لا من شرط المحمول في جانب الموضوع.

وبالجملة تحقق المبدأ الّذي هو قيد المحمول وعدم تحققه في وعاء الخارج الّذي هو مقصود صاحب «**الفصول**» أجنبي من أخذه في القضية جزءاً من الموضوع.» **إنتهى**

أنظر نهاية النهاية: ١/٧٨ ـ ٧٩.

بالضرورة، بشرط المحمول في كل قضية 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 ومواد القضايا إنّما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة بأيّ جهة منها، ومع أيّة منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلاّ كانت الجهة منحصرة بالضرورة؛ ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب، بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى: هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقدح بذلك: عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الأوّل، كما زعمه قدس سره، فإنّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً مع إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقيّد، إلاّ بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، **فافهم**[٩٥].

---

(٩٥) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة الى** أنه يرد عليه ـ فيما ذكره: من كون المفهوم للقيد ثابتاً بالإمكان عند عدم أخذ الموضوع بشرط المحمول ـ: بما أورد على «**الفصول**» في صورة أخذ المصداق في المشتق مقيداً بانحلاله إلى قضيّتين: إحداهما ضروريّة، والأخرى ممكنة.

ويمكن التفرقة بين الصورتين بالمأخوذ في المشتق:

إن كان هو المصداق فلامناص عن الانحلال؛ لعدم تقيد المصداق الخارجي كما عرفت.

←

ثم إنّه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ـ ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان ـ كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى؛ لفساده مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي؛ ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصّته، **فتأمّل جيّداً.**

ثم إنّه يمكن أن يستدل على البساطة: بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل «زيد الكاتب» ولزومه من التركّب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

إرشاد :

[في معنى البساطة]

لا يخفى: أنّ معنى البساطة ـ بحسب المفهوم ـ وحدته إدراكاً وتصوّراً،(٩٦) بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلاّ شيء واحد لا شيئان، وإن

→

وإن كان هو المفهوم فلابأس بالتقييد، فتكون القضيّة ممكنة على حسب إمكان القيد كما في المتن.» إنتهى **أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية**: ١٣٧/١.

(٩٦) اللفظ حيث انه مأخوذ وجوداً للمعنى، ولامعنى لوجود واحد يوجد به أمور كثيرة فوق الواحد من غير رجوعها الى جهة واحدة يجمعها بان يكون الوجود واحد والموجود به كثيراً؛ لكون الوجود عين موجودية الموجود، فاللفظ الواحد له صورة تصوّرية واحدة من حيث انها معناه سواء كان بسيطاً غير مركب أصلاً كالاجزاء الأخيرة للمركّبات، أو مركّباً بالتحليل كالانسان مثلاً المنحل الى الحيوان الناطق، فالوحدة والتركّب من حيث اللحاظ هو الفارق بين الحد والمحدود، أو مركباً من غير تحليل كالدار والجملة والخطبة وغير ذلك.

اذا عرفت ذلك علمت: أن هذه الوحدة اللحاظية لامفر منه سواء قلنا ببساطة معنى ←

→

المشتق حقيقة، أو بمعنى خروج الذات عن مفهومها، أو بتركّبه من الذات والنسبة والحدث، فالبساطة اللحاظية غير متنازع فيه، ولاينافيها القول بالتركّب أصلاً، كما نبّه به شيخنا الاستاذ (أعلى الله مقامه) في «**الحاشية**»[١].

انما النزاع في أن معنى المشتق هل هو المبدأ فقط من غير نسبة ولا ذات ـ كما نسب الى المحقق الدواني ـ أو هو المبدأ والنسبة من غير ذات ـ كما عليه المحقق الشريف ـ أو مجموع الذات والنسبة والمبدأ ـ كما عليه المشهور ـ فهاهنا ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أن المشتق هو المبدأ معنى ونسب الى المحقق الدواني والمنقول منه ثلاثة أوجه من الاستدلال:

أحدها: ماذكره في «**حاشيته على شرح القوشچي على تجريد الكلام**» قال: «**التحقيق**: ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الأبيض والاسود ونظايرهما [مثلاً] مايعبّر عنه بالفارسية بسفيد وسياه وأمثالهما، ولامدخل في مفهومهما للموصوف لا عاماً ولا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض الشيء كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشيء الأبيض، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه: الثوب الثوب الأبيض، وكلاهما معلوم الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده»[٢].

ثانيها: «إنّا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئي بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنا ـ قبل ملاحظة أن البياض عرض، والعرض لايوجد قائماً بنفسه ـ نحكم بانه بياض وأبيض، ولولا الاتحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما حكم العقل بذلك في هذه

---

(١) نهاية الدراية: ٢١٧/١) ـ التعليقة رقم ١٣٠.

(٢) حاشية ملا جلال الدواني على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥

←

→

المرتبة، ولم يجوّز قبل ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر على خلاف ذلك.

ثالثها: ان المعلم الأوّل[١] ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات ومثّلوا لها بها، فعبّروا عن الكيف بالمتكيّف، ومثّلوا له بالحار والبارد»[٢].

أقول: وهذه الوجوه الثلاثة وإن حكيت عنه لإثبات الدعوى المنسوبة اليه وهو اتحاد معنى المشتق والمبدأ ذاتاً، لكن التأمل فيما نقل من كلامه يعطي أن بحثه مع القوم من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة بعينها.

إحديهما [الجهة الأولى]: ان مفهوم المشتق هل هو مفهوم المبدأ بعينه؟ ولايعني بالمبدأ المبدأ المشهوري وهو المصدر كما نسبه اليه صاحب «**الفصول**» فكلامه صريح في ذلك، بل انما يعني بالمبدأ: العرض الخارجي، ثم يدعى ان الذات غير مأخوذة في مفهومه؛ لاستلزام أخذه التكرار في قولنا: «الثوب الأبيض» ولصحة الغفلة عن الذات مع تصور معنى المشتق عند تصورنا العرض الخارجي بنحو الناعت.

ومن هنا يظهر: ان مراده من نفي النسبة عن المشتق في أوّل كلامه: هو انتفاء الذات كما ينادى به كلامه واستدلاله لدعواه، فنسبة القول بخلو معنى المشتق عن الذات والنسبة جميعاً اليه ليس على ماينبغي. كيف! وهو ينادى بقيامه بالذات وحمله عليها وكونه معنى ناعتاً.

---

(١) أفلاطون الحكيم (٣٢٧ ق م - ٣٤٧ ق م) ومن مشائخه الحكماء سقراط وإقليدس وفيثاغورث.

اشتغل بالتدريس أربعين سنة على بستان أكاديموس في مدينة أثينا فسمّيت مدرسته بالأكاديميّة. (أنظر دائرة المعارف الاسلاميّة: ٤٢٥/٢)

(٢) (حاشية الحاج ملا هادي السبزواري على الأسفار: ٤٢/١)

←

→

وهل الاشتمال على النسبة غير كون المعنى ناعتاً؟ وقد اطبقت كلمتهم: على ان العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فما به يكون السواد سواداً عين ما به يكون الجسم أسود، والأوّل هو نفس السواد ووجوده، والثاني هو الأسود ووجوده، فالسواد عين الأسود، وهذا غير كون السواد أسود أوّلاً وبالذات، والجسم أسود ثانياً وبالعرض، فلاتغفل.

الجهة الثانية: ان المبدأ يحمل عليه المشتق أوّلاً وبالذات، والذات القائم به المبدأ يحمل عليه المشتق بواسطته وعرضه، فالسواد أسود بنفسه والجسم أسود بالسواد، وهو لازم استدلاله: ان الذي يناله الحس أوّلاً هو سواد الجسم، وأن الذي يراه أسود العقل، وهذا لايختص بالاعراض، بل الذي تناله النفس نيلاً أوّلياً أو ثانوياً تجد معه استقلالاً، فتشاهد نسبة بين ما تشاهده وما تجده، وهذا هو نسبة الناعتية نعبّر عنه في الأعراض بالوجود لغيره [الذي] يسرى في كل ما وجوده في نفسه من أيٍّ المعقولات كان، كما ان الانسان انسان ومتصف بالانسانية، والوجود وجود وموجود، والسواد سواد وأسود نعني بذلك كله: ان المعقول ثابت في نفسه، وثابت لحيثيّة الاستقلال التي نجدها معه.

ثم العقل يحكم بان هذا الذي يثبت له المعقول في الأعراض أمر وراء العرض وهو الجوهر، بخلاف غيرها وحكم العقل ثانياً لايبطل حكمه أوّلاً، فالسواد أسود بحكم العقل أوّلاً والجسم أسود بحكمه ثانياً، وعند ذلك ينقسم الوجود قسمين: وجود لنفسه ـ كما في الجواهر ـ ووجود لغيره.

وأمّا معنيا الوجود فيه والوجود له فمتصادقان متساويان دائماً.

ومن هنا يظهر: أن انحلال العقدين في القضية الى قضيتين مما لا مفر منه.

ومن هنا اشتبه الأمر على المحقّق المزبور؛ حيث ظن أن الذي يجده العقل ثانياً وهو الموضوع المستقل الموجود له العرض لم يكن يجده في التعقّل الأوّلي للعرض ←

→

والعرضي وليس كذلك، بل العقل يجد الاستقلال المذكور أوّلاً وثانياً على حد سواء، وليس من الأمور المحسوسة حتى يناله ثانياً بعد ما لم يكن يناله أوّلاً.

وانما الفرق بين الوجدانين هو: أن الحكم بكون الموضوع غير الوصف بالقوة أوّلاً وبالفعل ثانياً، فاذن الذات متحد مع الوصف أوّلاً وبالذات لا بواسطة المبدأ فافهم ذلك وبقية الكلام موكول الى محله فراجع.

وأمّا استدلاله الثالث فقد عرفت: سرّ التعبير عن المقولات بالمشتقات بما مر في الكلام في عقدي الوضع والحمل.

القول الثاني: ان مفهوم المشتق هو المبدأ والنسبة من غير أخذ الذات وهو القول المنسوب الى **المحقق الشريف** وقد عرفت: أن الكلام المنقول من تلميذه المحقق الدواني منطبق عليه وعليه عدة من الاصوليين.

واستدل له بما عن المحقق الشريف: «ان أخذ الذات فيه موجب لدخول العرض العام في الفصل أو انقلاب الممكنة العامة الى الضرورية»[1].

وبما استدل له المحقق الدواني: أن ذلك يوجب التكرار في مثل قولنا: «الثوب الأبيض» و«الشيء الأبيض»[2]

وقد عرفت: أن غاية مايلزمه أن يكون الذات غير مأخوذ بنحو الاستقلال والمعنى الاسمي لا مطلقاً.

وأن ما ذكروه: من انتزاع مفهوم المشتق عن الذات باعتبار تلبسه بالمبدأ واتحاده معه يوجب كون الذات لمكان استقلاله في الأخذ مدلولاً عليه بالدلالة الغير الحرفية مع ان مادة المشتق انما تدل على المبدء وغير المادة وهو الهيئة دال حرفي ولايدل باللفظ الحرفي على المعنى الاسمي هذا.

---

(١) حاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار: ١١.

(٢) حاشية ملا جلال الدواني على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥

←

→

القول الثالث: إن مفهوم المشتق مشتمل على المبدأ والنسبة والذات جميعاً.

واستدل له ببعض وجوه ضعيفة مثل: «إن علماء العربية فسّروا المشتق بما يشتمل عليها كقولهم: «ان معنى اسم الفاعل ماثبت له الفعل، أو ذات أو شيء حصل منه الفعل، واسم المفعول ما وقع عليه الفعل الى غير ذلك».

واستدل له شيخنا الاستاذ (أعلى الله مقامه) في «الحاشية»:

«ان من المعلوم ان مفهوم المشتق متحد مع الذات الموصوف، ومن المعلوم ان المبدأ مغاير لذي المبدأ [الذي] هو الذات فلايصح الحكم باتحاده معه في الوجود، وإن اعتبر فيه ألف اعتبار؛ إذ هذه الاعتبارات لاتوجب انقلاب المبدأ عما هو عليه من المغايرة الذاتية، وليست مغايرة اعتبارية تتغير بتغيّر الاعتبار وتزول بزواله.

ومن المعلوم أيضاً: ان نسبة واجدية المبدأ وهي النسبة المدلول عليها بالمشتق لاتتحد مع الذات ما لم يعتبر في طرفها الذات، وكذا المجموع من المبدأ والنسبة لايتحد معه، فلامناص بعد وضع هذه المقدمات من الالتزام بأخذ الذات في مفهوم المشتق: بأن يؤخذ أمر مبهم من جميع الجهات قابل الانطباق على الذات والمبدأ ويتقوّم به العنوان ويكون معرفه العنوان فقط، فلفظ «الضارب» مثلاً يدل على صورة مبهمة قائمة بنفسها معرّفها الضرب»[1].

قال: «ولاينافيه القول بعدم أخذ الذات لا عموماً ولا خصوصاً في مفهوم المشتق؛ اذ ما ذكرناه من الأمر المبهم أعم من الذات والمبدأ وليس بجوهر ولا عرض، ولا هو مفهوم الذات وأن اعتبار هذا الامر المبهم لاينافي البساطة العنوانية بمعنى تمثل صورة وحدانية في الذهن على حد الوحدانية في الخارج». هذا محصل ما أفاده (رحمه الله)[2].

---

(١) نهاية الدراية: ٢١٩/١ ـ ٢٢٠ ـ التعليقة رقم ١٣٠). هذا ملخص ما ذكره (رحمه الله).

(٢) نهاية الدراية: ٢١٩/١ ـ ٢٢٠ ـ التعليقة رقم ١٣٠).

←

انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملة: لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنينية بالتعمّل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم، كما لا يخفى.

وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع ويفصّله إلى جنس

→

وفيه أوّلاً: إن كون المبدأ مغايراً لذي المبدأ مما لايمكن تصحيحه أصلاً فضلاً عن كونه مسلّماً وكيف يكون كذلك والمبدأ لا بشرط بالنسبة الى المشتق، والمشتق لا بشرط بالنسبة الى ذي المبدأ وهو الذات؟ وسيجيء له زيادة توضيح.

وثانياً: إن الابهام حيث انه معنى نسبي وأمر اضافي لايوجب زوال التبيّن المفهومي عن المفهوم، فهذا المفهوم إمّا معنى حرفي أو اسمي، لكن جعله إياه طرفاً للنسبة ينفي الاحتمال الأوّل فهو الثاني، فحينئذ ينطبق على مفهوم الشيء أو يساويه.

فيرد عليه: ما أوردناه على أخذ مفهوم الذات والشيء الاسمي في المشتق، مضافاً الى امتناع الجمع بين الشيء بهذا المعنى وكون المشتق بسيطاً مفهوماً، وكيف يتحد الشيء بهذا المعنى مع المبدأ؟

وهو (رحمه الله) مقرّ بالمغايرة الذاتية الحقيقية بينهما، وأخذه مبهماً يعم الذات والمبدأ ولايصحّح الحمل بين الذات والمبدأ وإن صحح الحمل بين هذا المبهم والذات، وبينه والمبدأ كالحيوان يحمل على الانسان والفرس من غير حمل بينهما، والحساس يحمل على الناطق والأعجم من غير حمل بينهما.

وثالثاً: ان المغايرة بين المبدأ وذي المبدأ في الخارج لايدع وحدة للمطابق الخارجي، والمطابقة تقتضي تركّب المفهوم، فلايبقى للمفهوم الا البساطة اللحاظية، وقد اعترف: أن البساطة اللحاظية غير محل النزاع. **(الطباطبائي)**

وفصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فارداً تصوّراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق.

الثاني: [الفرق بين المشتق ومبدأه]

الفرق بين المشتق ومبدأه[٩٧] **مفهوماً**: أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتّحاد بخلاف المبدأ؛ فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتّحاد والهوهويّة.

وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما[٩٨]: من أنّ المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا[١]، أي: يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

---

(٩٧) **قد عرفت**: ان المبدأ معنى سار في معاني المشتقات كالمادة السارية في ألفاظها ليس غيرها والاّ كان مشتقاً مثلها لا مبدأ لها، وظاهر: أن المشتق متحد مع الذات جار عليها، فهو متحد مع الذات كالمشتق، غير أنه لا معنى متعيّن له؛ لمكان المبدئية والسراية، كما لا لفظ متعيّن، فالفرق الذي ذكره غير مستقيم. **(الطباطبائي)**

(٩٨) غير مخفي أن الحكيم بما هو حكيم لا شغل له بمفاهيم الألفاظ الموضوعة من حيث هي كذلك، بل بحثه إنّما يتعلق بالحقائق النفس الأمرية.

وملخص مرامهم في المقام: أن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره بمعنى:

---

(١) انظر الأسفار: ١٦/١ ـ ١٨ وأيضاً منظومة السبزواري (قسم المنطق): ٢٨ ـ ٢٩ الطبعة الحجرية ناصرى.

←

→

أن كون السواد سواداً خارجاً عين كون الجسم أسود خارجاً؛ إذ لو كان وجوده في نفسه غير وجوده لغيره كان في مرتبة نفسه وذاته غير مرتبط ولا متعلق بموضوعه ولا منسوباً اليه، فكان في نفسه لنفسه غير محتاج بنفسه الى موضوعه، بل لو كان هناك احتياج ففي مرتبة بعد مرتبة نفسه، هذا خلف.

فاذن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لغيره أي: أن نسبته الى موضوعه في مرتبة نفسه، ووجود النسبة حيث كان رابطاً غير خارج عن وجود العرض، والاّ كان مستقلاً في نفسه غير رابط، هذا خلف.

فوجودها غير خارج عن وجود العرض ولا يتحقّق الاّ مع طرفيها، فالموضوع موجود في مرتبة نفس العرض ووجوده ولا عكس؛ إذ النسبة متأخرة عن ذات الموضوع؛ إذ ليس ناعتاً لعرضه.

فالعرض من هذه الحيثية النفس الأمرية من مراتب وجود الموضوع وإن كان من حيث موجوداً في نفسه وجوده غير وجود الموضوع، وإذ كان المتحيّث بالحيثيتين واحداً فهنالك أمر واحد له اعتباران أي: حيثيّتان بأحدهما يحمل على الموضوع وهو الاسود، وبالآخر لايحمل وهو السواد **فافهم ذلك**.

وهذا البحث بعينه جار في كل امر من الأمور الحقيقية غير داخل تحت المقولات سواء كان عارضاً لجميع المقولات أو بعضها، وربّما يسمى بالاعتباري كالوجود والوحدة والشيئيّة والإمكان والعلم والحيوة والحركة ونحو ذلك، بل يجري بين الشيء ونفسه من حيث اعتباره في نفسه ثم اعتباره ناعتاً لنفسه كما مر في الكلام على عقدي القضية.

ويجري أيضاً: في سائر المفاهيم من الاعتبارات وحينئذٍ يتم الكلام في كل مشتق ومبدأ اشتقاقه بالنسبة إلى ما يوجدان فيه. وقد عرفت: ان هناك معنى واحداً يؤخذ مرة في نفسه فيكون بشرط لا، وأخرى لغيره فيكون لا بشرط.

←

وصاحب «**الفصول**»رحمه الله **حيث توهّم**: أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد.

أورد عليهم: بعدم استقامة الفرق بذلك؛ لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط[٩٩][1].

وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع.

الثالث: [ملاك الحمل]

ملاك الحمل ـ كما أشرنا إليه[2] ـ: هو الهوهويّة والاتّحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات.

→

والقائلون بعدم تصحيح الاعتبار للمغايرة الذاتية إنّما اخذوا الاعتبار في نفسه مبدءاً للاعتبار لغيره وهو خطأ كما عرفت.

وكلماتهم في أطراف هذا البحث على اختلافها لايزيد للباحث الاّ تعباً، ولا يعجبني هذا المقدار من الغور فيما هو خارج عن حظيرة هذا الفن الا ان الحق لايستهان به. **(الطباطبائي)**

(٩٩) واذ كان العلم والحركة نفسهما مشتقين بشرط لا ـ كما عرفت ـ كان معنى هذا الكلام: أن المأخوذ بشرط لا ولا بشرط معاً لا يحمل على الذات، وهو كذلك ولا يفيده شيئاً. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٦٢.

(٢) في الأمر الثاني.

ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب[١٠٠] بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئيّة والكلّيّة.

ومن الواضح: أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو اتّحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها، إلاّ نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها، إلاّ بملاحظة ما هما عليه من نحوٍ من الاتّحاد، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار.

فانقدح بذلك: فساد ما جعله في «**الفصول**»[١] «تحقيقاً» للمقام، وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمّل وإمعان النظر.

الرابع: [كيفيّة حمل صفات الباري على ذاته المقدّسة]

لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ[١٠١] مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً وإن اتحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم

---

(١٠٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

[«في العبارة اغتشاش؛ إذ لم يدّع أحد اعتبارها، نعم ادّعى في «**الفصول**»[٦٢]: كفايتها في متغايري الوجود، فحقّ العبارة هكذا: «ولايكفي ملاحظة التركيب...» إلى آخره.] إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٨٨/١.

(١٠١) كمغايرة القيام مع زيد مفهوماً في قولنا: «زيد قائم» والعلم معه سبحانه مفهوماً في قولنا: «الله تعالى عالم» سواء تغايراً وجوداً أيضاً كما في المثال الأوّل، أو كان أحدهما عين الآخر كما في المثال الثاني.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦٢.

←

والكريم... إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عينيّة صفاته يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه قد انقدح: ما في «**الفصول**»[1]: من الالتزام بالنقل أو التّجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية؛ لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق.

وذلك لما عرفت: من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت: ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

الخامس: [كيفية قيام المبادئ بالذات]

أنّه وقع الخلاف ـ بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ وما يجري عليه المشتق ـ في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة.

→

والحق: أن يقتصر على اعتبار مغايرة مفهومي الموضوع والمحمول دون الموضوع ومبدء المحمول؛ إذ حقيقة الحمل حكم بوحدة على كثرة، فالمغايرة معتبرة فيما اعتبر فيه الاتحاد، والاتحاد انما هو بين الموضوع والمحمول دون الموضوع ومبدأ المحمول، فيشمل نحو قولنا: «الوجود موجود» كما نبه عليه شيخنا الاستاذ (أعلى الله مقامه) في «**الحاشية**» وحقق المقام بما لامزيد عليه[2]. (**الطباطبائي**)

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦٢ ـ التنبيه الثالث.

(٢) أنظر نهاية الدراية: ١/٢٣٧ ـ التعليقة رقم ١٣٦.

وقد استدلّ من قال بعدم الاعتبار: بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلَم بالفتح[١].

والتحقيق: أنّه لا ينبغي أن يرتاب[١٠٢] من كان من أولي الألباب في أنّه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى: من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى ـ على ما أشرنا إليه آنفاً ـ أو مع عدم تحقق، إلاّ للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول[١٠٣] لا المحمول بالضميمة.

---

(١٠٢) **الفرق بين هذا البحث وما مر في الأمر الرابع:**

أن المقصود هناك: بيان أن عينية المشتق أو مبدأه مع الذات لايوجب كونه مجازاً أو منقولاً بمعنى: انه لايشترط في معنى المشتق حقيقة كونه أو كون مبدأه غير الذات خارجاً عنه كالقيام والقائم بالنسبة الي زيد.

والمقصود هاهنا: بيان ان اختلاف مصاديق المشتق لايوجب كون بعضها مجازاً أو منقولاً فانما اللازم هو اتحاده بحسب المفهوم، وأما المصداق فلاعبرة به، فكون الوصف في بعض المصاديق عين الموصوف لايوجب الاختلاف بحسب المفهوم. **(الطباطبائي)**

(١٠٣) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«مراده منه: العارض الإعتباري، ومن المحمول بالضميمة: العارض المتأصّل.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦٢.

←

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً وقائماً به عيناً، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنينية وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه عين الذات[١٠٤].

→

سُمّي الأوّل به؛ لكونه خارجاً عن الشيء محمولاً عليه، والثاني؛ لكونه منضمّاً إلى ما حمل عليه.

هكذا قال في الدرس، إلاّ أنه خلاف الإصطلاح» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٦/١.

(١٠٤) قال المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائري قدس سره:

«لا إشكال في ألفاظ المشتقات الجارية عليه سبحانه، ولا حاجة إلى ارتكاب النقل والتجوّز فيها بملاحظة أن المعتبر في معنى المشتق ذات ثبت لها المبدأ، فلا يتمشى في صفاته تعالى بناءاً على المذهب الحق من عينيّتها مع ذاته سباحنه.

وجه عدم الإشكال:

انه كما أن الذهن يلاحظ القطرة تارة بحد ماء الحوض مثلاً، وأخرى بحد مستقل، وفي كلٍّ منهما يعتبر الملحوظ أمراً خارجياً، كذلك لامانع في صفاته تعالى من أن يعتبر الذهن ذاتاً ومبدأ، وعروضاً للثاني على الأوّل، وينتزع من الذات المعروضة مفهوماً يعبّر عنه بالمشتق، ومن المبدأ العارض مفهوماً آخر يعبّر عنه بالمبدأ، ولاينافي ذلك اعتقاد العينيّة، كما ان ملاحظة القطرة بحد الاستقلال لاينافي اعتقاد عينيتها مع ماء الحوض.

ومن هنا تظهر: الخدشة فيما تفصّى به في «الكفاية» عن الإشكال: من كفاية التعدد المفهومي بين الذات والمبدأ مع وجود العينيّة الخارجيّة في صحّة الحمل؛ فإن هذا ←

وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفيّة لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة 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 جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ؛ حيث إنّه بنحو العينيّة فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره.

فلا وجه لما التزم به في «**الفصول**»: من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى[1].

كيف! ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى؛ فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم، إلاّ بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنّه تعالى عالم:

إمّا أن نعني: أنّه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

→

المعنى موجود بعينه في مبدأ المشتقات المذكورة مع ذاته سبحانه مع عدم صحّة الحمل.» **إنتهى أنظر درر الفوائد:** ٦٧.

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٦٢ التنبيه الثالث).

وإمّا أن لا نعني شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة وكونها بلا معنى، كما لا يخفى.

والعجب أنّه[١] جعل ذلك علّة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما ترى، وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين، **فتأمل**[١٠٥].

السادس: [عدم اعتبار التلبّس الحقيقي في صدق المشتق]

الظاهر: أنّه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب[*] وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلاّ أنه في الإسناد لا في الكلمة.

---

(١٠٥) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة الى ضعف المحاكمة**: بأن يقال: إن مراد القائلين بالإعتبار اعتباره بمعنى التلبس، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول؛ لأن كلام الأشعري ظاهر، بل صريح في اعتبار القيام الحلولي، ولذا التجأوا إلى إثبات الكلام النفسي، فالنزاع معنوي بينهما.» إنتهى، **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٢٩٩/١.**

(*) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**وفيه**: أنّ الإسناد في المشتقّ بمعنى الانطباق، وكيف يكون الجريان مسنداً إليه. نعم، في الأفعال يكون المسند إلى الفاعل هو المبدأ؛ لكونه فيها بمعنى النسبة، فالمسند إلى الميزاب هو الجاري لا الجريان، لكن التجوُّز في إسناده لا يلزم التجوّز في استعماله». إنتهى **أنظر حاشية المشكيني ج١ ص٢٩٩.**

---

(١) أي: صاحب الفصول قدس سره.

فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

ولكن ظاهر «**الفصول**»[1]، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة(*)، وكأنّه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في

(*) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**أقول**: إذا قلنا: الميزاب جارٍ أو الجسم شديد أو سريع، كما مثّل بهما في «**الفصول**»[2] فهنا مقامان:

الأوّل: المشتقّ في مفهومه.

الثاني: تطبيقه على الموضوع الذي هو عبارة عن الإسناد والصدق، فإن كان النزاع بينهما في المقام الأوّل فالحقّ مع المصنّف؛ لأنّ كون الإسناد والتطبيق مجازاً لا يستلزم تجوُّزاً في كلمة المشتقّ، كما في الاستعارة بناءً على قول السكّاكي.

وإن كان النزاع في المقام الثاني فالحقّ مع «**الفصول**»؛ لأنّه لا شكّ في اعتبار تلبُّس الشيء حقيقةً في إسناد المشتقّ إليه كذلك، كما اعترف به المصنّف في قوله: (فإسناد الجريان الى الميزاب...) إلى آخره.

لكن ظاهر عبارة «**الفصول**» هو المقام الثاني لتعبيره بلفظ «الصدق» الذي هو ظاهر في الانطباق والإسناد.

وصريح المصنّف: الأوّل؛ لتصريحه بكون الإسناد مجازاً، فيصير قرينةً على إرادته من الصدق مقام الاستعمال وإن كان ظاهراً في غيره، ولمّا فهم ذلك من عبارة «**الفصول**» أيضاً أورد عليه بما ذكره، لكن عرفت ظهور عبارته في الإسناد والانطباق الذي اعترف نفسه بالتجوّز فيه، ففي الحقيقة النزاع بينهما لفظي». إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية ج١ ص٣٠٠**.

(١ و٢) الفصول الغرويّة: ٦٢ ـ التنبيه الثالث.

الكلمة، و[هو][1] هاهنا محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله وهو خير ختام.

(١) كما في الفائدة السابعة من فوائد الأصول للمصنّف قدس سره: ٧٨.

المقصد الأول

في

الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: فيما يتعلّق بمادّة الأمر
الفصل الثّاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر
الفصل الثالث: في الإجزاء
الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب
الفصل الخامس: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه؟
الفصل السادس: لايجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه
الفصل السابع: في متعلّق الأوامر والنواهي
الفصل الثامن: نسخ الوجوب
الفصل التاسع: الواجب التخييري
الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي
الفصل الحادي عشر: الواجب الموقّت والموسّع
الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر بشيء
الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر

المقصد الأوّل في الأوامر:

وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادة الأمر

من الجهات وهي عديدة[١]

[الجهة الأولى: معنى لفظ الأمر]

الأولى: أنّه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة:

منها: الطلب كما يقال: أمره بكذا.

ومنها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها: الفعل كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**﴾[٢].

ومنها: الفعل العجيب كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا**﴾[٣].

ومنها: الشيء كما تقول: رأيتُ اليوم أمراً عجيباً.

ومنها: الحادثة.

ومنها: الغرض كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».

ولا يخفى: أنّ عدّ بعضها من معانيه، من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورةَ أنّ الأمر في «جاء زيد لأمر» ما استعمل في معنى الغرض، بل «اللام» قد دلّ على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقه، **فافهم**[١٠٦].

---

(١٠٦) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعله إشارة إلى** أنه كذلك إذا استعمل بلا إضافة إلى شيء، وأمّا إذا استعمل معها

---

(١) وهي أربع جهات. (٢) هود: ٩٧. (٣) هود: ٦٦ و٨٢

←

وهكذا الحال في قوله تعالى ﴿فَلَمّا جَاء أَمْرُنَا﴾ يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

وبذلك ظهر: ما في دعوى «**الفصول**»[1]: من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأوّلين.

ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب ـ في الجملة ـ والشيء[١٠٧]، هذا بحسب العرف واللغة.

→

كقوله: «جئتك لأمر كذا» فلايبعد استعماله في مفهوم الغرض؛ لأنه بمنزلة أن يقال «لغرض كذا» أو «نكتة كذا»، مع أنّ ذلك أعمّ من الحقيقة كما لايخفى. إنتهى **أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية ١٥٣/١.**

(١٠٧) يعنى به الاشتراك اللفظي بينهما.

لكن لايخفى: أن صدق الأمر على غير الطلب المخصوص موقوف على اشتمال مصداقه على نسبة أي: معنى حدثي من حيث هو كذلك يشهد بذلك الاستعمالات، والشيء والشأن واضرابهما لاتشتمل على ذلك فليست من معاني الأمر، بل معناه: إن كان فهو الطلب والفعل.

وأظن أن المتأمل المستأنس بتطورات اللغة وموارد استعمال الأمر خاصة يذعن: بأن معنى الأمر ليس هو الارادة مطلقاً من الأمر سواء دل عليها أم لا.

ولا هو الارادة والمدلول عليها مطلقاً سواء كان الدال عليها اللفظ أو غيره من الاشارات؛ فان تسمية مطلق الاشارة باسماء الالفاظ من باب الالحاق في الحد، كما يطلق على بعض الاشارات الأمر والنهي وعلى بعضها القول والكلام ونحو ذلك.

ولا هو الارادة المدلول عليها باللفظ سواء كان بصيغة الأمر أو بغيره كقوله: «اطلب

---

(١) الفصول الغروية: ٦٢ ـ القول في الأمر.

←

وأمّا بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتّفاق على أنّه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره[1].

ولا يخفى: أنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق؛[١٠٨] فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حدثياً مع أنّ الاشتقاقات منه ـ ظاهراً ـ تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبّر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدلّ عليه. نعم، القول المخصوص، ـ أي: صيغة الأمر ـ إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان: فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغة؛ ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة،

→

منك كذا» و«يجب عليك ان تفعل كذا» و«امرتك ان تفعل كذا» على نحو الاخبار أو الانشاء.

بل الأمر في معنى الأمر هو الصيغة الدالة على انشاء الارادة ويجمع على أوامر، ثم اشتق منه الأمر بمعنى مطلق الفعل؛ لكونه يتعلق به الأمر، وجمع على أمور ونظائره كثيرة في اللغات من حيث تطوراتها، وكذا سائر المعاني في اشتقاقات هذه المادة كالأمرة والامارة. (الطباطبائي)

(١٠٨) **الأمر في الاشتقاق سهل**؛ إذ ربّما لوحظ بعض الجوامد مع نسب لها الى الذوات ملائمة لحالها فاعطى معنى الحدث فاشتق منه، كما في اللاّبن والتّامر والبقّال والبوّاب ونظائرها. (الطباطبائي)

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦٢.

وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجّة على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال ـ لو سُلّم ولم يعارض بمثله ـ فلا دليل على الترجيح به، فلابدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه ـ ولو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق ـ فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأوّل.

الجهة الثانية: [اعتبار العلو في معنى الأمر]

الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء[١٠٩]، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفضاً لجناحه.

---

(١٠٩) قال الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«بل الظاهر هو اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر، لكن لا بذلك المعنى الّذي فسر به الاستعلاء في كلام المصنف قدس سره أعني به إظهار العلو المقابل لخفض الجناح الّذي هو من الأخلاق والآداب؛ فانه بذلك المعنى غير معتبر قطعاً كما أفاده، بل بمعنى صدور الإرادة والطلب من المولى بما هو مولى وبإعمال مولويّته.

وتوضيح ذلك: ان المولى إذا كان طبيباً وحكيماً ومهندساً إلى غير ذلك كانت له السنة متعددة حسب تعدّد كمالاته، فهو قد ينطق بلسان مولويّته، وقد ينطق بلسان طبابته، فان نطق بلسان مولويّته وطلب من عبده شيئاً كان طلبه هذا أمراً، وان نطق ←

→

بلسان طبابته لم يكن طلبه هذا أمراً، بل كان حاله حال الطلب الصادر من سائر الأطباء في كونه مجرد إرشاد إلى ما هو علاج المرض.

نعم إذا أعمل المولى مع ذلك جهة مولويته، وأمر ونهى بما انه مولى كان طلبه للفعل أو الترك مصداقاً للأمر أو النهي، وهذا هو المراد من الاستعلاء المأخوذ في معنى الأمر.

وعليه: فالطلب الصادر من العالي إذا لم يصدر منه بجهة مولويته، بل صدر منه بجهة طبابته مثلاً لا يكون مصداقاً للأمر، ومن هذا الباب الطلب الصادر من المولى إرشاداً إلى ما يترتب على نفس المطلوب من المصلحة من دون إعمال المولوية في طلبه؛ فان ذلك لا يكون مصداقاً للأمر، وانما هو مصداق لإرشاد الحكيم الجاهل إلى ما فيه صلاحه.

وبالجملة: الطلب الصادر من المولى الطبيب قد يصدر منه بما انه مولى فاللسان الناطق بالطلب لسان المولى، وقد يصدر منه بما انه طبيب أو حكيم فاللسان المزبور لسان الطبيب أو الحكيم، والأمر انما يصدق على الطلب الصادر منه إذا كان صادراً بلسان مولويّته.

ومن هنا: صحّ أن يقتصر في معنى الأمر على اعتبار قيد العلو فيه دون الاستعلاء، لكن بنحو من تلطيف النّظر و القريحة القاضي بأن الأمر في موارد عدم الاستعلاء لم يصدر من العالي بما هو عال، وان صدر من ذات العالي؛ فان ظاهر اعتبار العلو اعتبار عنوان العلو في منشأ الطلب؛ بحيث يكون الطلب صادراً من عنوان العالي وناشئاً من جهة مولويته وعلوّه، لا من المناشئ الأخر التي هي متحققة فيه؛ فان الطلب الناشئ من غير جهة المولوية لا يفرّق فيه بين صدوره من المولى وصدوره من غيره؛ فانه في كلا الفرضين ناشئ من منشأ واحد، ولا يؤثّر تحقّق المولوية في صدق الأمر عليه إذا لم تكن هي المؤثر في وجوده.

بل التحقيق: ان الطلب المتحقق في موارد المستحبات أو المكروهات من هذا القبيل

←

وأمّا احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخه ـ بمثل إنك لِمَ تأمره ـ إنّما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه.

وكيف كان: ففي صحّة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية[١١٠].

→

فليس طلب الفعل المرخص في تركه أمراً، ولا الزجر عنه مع الترخيص في فعله نهياً. وذلك لأن الطلب المتحقق في مواردها لم يصدر من المولى بما انه مولى، ولذا لم يجب امتثاله و انما صدر منه بما هو ناصح خبير بما يترتب على تلك الأعمال، فيرغّب عبيده بما يرى حسن عاقبته، ويحذّر عما يرى سوء عاقبته، كما يقود البصير الأعمي إلى الطريق المستقيم، فليس في تلك الموارد أمر أو نهي بجهة المولوية؛ لعدم بلوغ حسن الفعل أو قبحه مرتبة يؤثّر في حسن إكراه العبد على الفعل أو الترك.

ولو لا ما ذكرناه لما كان معنى معقولاً للطلب إذا لم يكن إلزامياً؛ فان الإرادة المولوية إذا كانت متحقّقة وجب إنفاذها، و ليست للإرادة مراتب تختلف بالشدة والضعف، فيجب إنفاذ شديدها دون ضعيفها.

نعم للحب والبغض مراتب لكن إذا بلغت مرتبة الإرادة كانت جميعها في هذه المرتبة شرعاً سواء.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٨٩/١ ـ ٩٠.**

(١١٠) هذا حق فيما اذا لوحظ الأمر بالنسبة الى السافل نفسه كقولنا: «أمر زيد عبده أن قم» وأما اذا لوحظ بالنسبة الى المستعلى السافل فممنوع، كقولنا: «استعلى عبد زيد عليه فأمره بكذا».

ومن هنا يظهر: أن المأخوذ في الأمر أن يصدر عن علو إمّا حقيقة أو إدعاء، والثاني أمر حقيقة بحسب ظرفه وإن لم يكن بحسب الحقيقة أمراً. **(الطباطبائي)**

الجهة الثالثة: [الأمر حقيقة في الوجوب]

لا يبعد كون لفظ «الأمر» حقيقة في الوجوب[١١١]؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه.

ويؤيّده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[1].

---

(١١١) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«قد ظهر لك من كلامنا السابق: استدراك هذا البحث؛ فانه إذا اعتبر قيد العلو والاستعلاء في معنى الأمر كان الأمر لا محالة مستتبعاً لتحريك العقل نحو الإطاعة وإلزامه بها، وذلك هو المنشأ لانتزاع عنوان الوجوب، فالطلب الإيجابي انما يمتاز عن الطلب غير الإلزامي بإيجاب العقل إطاعته دون غير الإلزامي، فالوجوب لا ينفك عن تحقق الأمر بمعنى: أن كل أمر يجب إطاعته عقلاً.

لا أقول: ان ذلك مأخوذ في مفهوم الأمر، بل أقول: انه من لوازمه وخواصه، وأما مفهومه فهو ليس الا الطلب الصادر من العالي المستعلى.

و هذا الّذي ذكرناه مبنيّ على ما تقدّم: من ان الطلب من المولى بما هو مولى لا ينقسم إلى قسمين: وجوبي وغير وجوبي، أعني بهما: ما يوجب العقل إطاعته، وما لا يوجب إطاعته، بل ان العقل يحكم بوجوب إطاعة كل طلب صادر من المولى، وليس لطلب المولى مراتب مختلفة بالشدة والضعف يكون بأحدها موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة، وبالأخرى موضوعاً لحكمه بحسنها؛ لأن ميل المولى وحبّه لفعل العبد إذا بلغ مبلغ الإرادة و الطلب لم يكن للعقل محيص من الحكم بتنفيذ إرادته؛ إذ لا يمكن صدور طلب من المولى يحكم العقل فيه بجواز مخالفته.

وأمّا تحديد الاستحباب بما قيل: من انه طلب الفعل مع الاذن في الترك، فيظهر بطلانه مما ذكرناه.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١/ ٩٠ ـ ٩١.

---

(١) النور: ٦٣.

وقوله صلى الله عليه وآله: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[١].

وقوله صلى الله عليه وآله: لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟ «لا، بل إنّما أنا شافع»[٢] ... إلى غير ذلك.

وصحّة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته: بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٣].

و تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنّما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، وصحّة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى.

وأمّا ما أفيد: من أنّ الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز[٤].

فهو غير مفيد؛ لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى وفي تعارض الأحوال، فراجع.

والاستدلال: بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به.

فيه ما لا يخفى: من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلاّ لا يفيد المدعى.

---

(١) الوسائل: ٣٥٤/١ ب٣ من أبواب السواك ح٣.

(٢) المستدرك: ٣٢/١٥ ب٣٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء ح٣ والخبر عامي.

(٣) الأعراف: ١٢.

(٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلاّمة الحلّي: ٤٠١/١ ـ ٤٣١.

الجهة الرابعة: [الأمر موضوع للطلب الإنشائي]

الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً سواء أنشئ بصيغة «إفعل» أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها.

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

كما أنّ الأمر في لفظ «الإرادة» على عكس لفظ «الطلب» والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية.

[إتحاد الطلب والإرادة]

واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا[(١)(١١٢)] إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما[(٢)].

---

(١١٢) قال المحقق الأصوليّ أبو المجد النجفي الأصفهاني أعلى الله تعالى درجاته:

«يريد به العلاّمة الجد [الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم] وبه كان يصرّح

---

(١) نسب السيّد المروّج ذلك في منتهى درايته: ٣٨٢/١ ـ إلى المحقق الخوانساري في رسالة له في مقدمة الواجب، والظاهر أنه شيخ المحققين التقي الرازي، أنظر هداية المسترشدين: ٥٨٩/١.

(٢) أنظر مفاتيح الأصول للسيد المجاهد: ١٠٩ والفصول الغرويّة: ٦٨ وهداية المسترشدين: ٥٨٢/١ ـ ٥٩٢.

←

→

في مجلس الدرس اللهمّ غفراً، وحاشا مقدّم الفن وشيخ الصناعة أن يلجأه هذا الإختلاف اللفظي الطفيف، إلى الغلط في مسألة عقليّة كلاميّة، ويفارق ما عليه عامّة الإماميّة.

والعلاّمة الجدّ لم يخالف العدليّة في ذلك ولم يجنح إلى قول الأشاعرة قط، بل هو من ألدّ أعداء هذه المقالة وأشدّ من خاصمهم، وقد قال في بحث مقدّمة الواجب ـ بعدما بيّن مذهب العدليّة: من أنّ حقيقة الطلب عندهم هي الإرادة المتعلّقة بفعل الشيء أو تركه ـ ما نصّه:

«وقد خالف في ذلك الأشاعرة فزعموا: أن الطلب أمر آخر وراء الإرادة، وجعلوه من أقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للإرادة والكراهة.

وقد عرفت: أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبنيّ على فاسد آخر، أعني الكلام النفسي.» إنتهى [أنظر هداية المسترشدين: ١٤٦/٢].

فلينظر المنصف إلى هذا الإمام كيف يجعل مقالة الأشاعرة أمراً فاسداً غير معقول مبنيّاً على فاسد آخر؟!

ثم ليعجب ممّن نسب إليه موافقتهم ويخالف في كلامه سنّة الأدب وهو لم يعرف صحيح مرامه من صريح كلامه، مع أنّه طاب ثراه لم يأل في أيضاح ما يرومه جهداً ولم يُبق لمتأمّلٍ فيه عذراً فقال ما لفظه:

«والذي يقتضيه التحقيق في المقام:

أنّ هناك إرادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع، واقتضاء له بحسب الخارج، لإيقاعه الفعل بإلزامه به وندبه إليه، ومن البيّن: أنّ الثاني لايستلزم الأوّل وإن كان الظاهر صدور الإقتضاء على طبق الإرادة الواقعيّة؛ لظهور إلزام المأمور بالفعل مثلاً في كون ذلك الفعل محبوباً للآمر، ومراداً له بحسب الواقع إلاّ أنّه مع العلم بالتخلّف لايخرج [الإقتضاء] عن حقيقته...» إلى آخره [هداية المسترشدين: ٥٨٧/١].

←

فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام وإن حققناه في بعض «فوائدنا»[1]، إلاّ أنّ الحوالة لمّا لم تكن عن المحذور خالية والإعادة بلا فائدة ولا إفادة كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضاً.

→

وأنت إذا أعطيت التأمّل حقّه في هذا الكلام وأصفت إليه سائر ما أورده في المقام، عرفت براءة هذا الإمام من هذه الوصمة وأنّه لايريد إلاّ مايحكم به كلّ عقل سليم: من أنّ الإقتضاء الخارجي والإلزام بفعل الشيء أو تركه غير الإرادة النفسيّة المتعلّقة بأحدهما، كما قال في بعض كلامه وهذا لفظه:

وأنت خبير بأنّ المعنى المذكور ـ يعني الإرادة الواقعيّة ـ ليس معنى إنشائيّاً حاصلاً بالصيغة حتّى يندرج من جهة الأمر في الإنشاء؛ لظهور كون ذلك أمراً قلبيّاً [واقعياً] حاصلاً قبل أداء الصيغة، وإنّما يحصل لها بيان ذلك وإظهاره...» إلى آخره [هداية المسترشدين: ٥٨٨/١].

وبالجملة: من الواضح أنّ الإقتضاء وهو الطلب غير الإرادة، أعني الصفة النفسيّة، بل الطلب مسبب عنها، وإظهار لها وإفهام للغير بها، وهو متأخّر عنها رتبةً تأخّر المعلول عن العلّة، والطلب من مقولة الفعل أو ما يقاربه وما أشدّ تغايرهما وأبعدما بينهما.

وقد عرفت: بما بيّنا من صحيح مرامه ونقلنا من واضح كلامه: أنّ الذي حقّقه في المقام ممّا لايسع أحداً إنكاره، مجبّراً كان أو عدليّاً، إماميّاً كان أو معتزليّاً.

وبالجملة: المسألة ـ كما عرفت ـ عقليّة كلاميّة، لا لفظيّة لغويّة، وإن أوهم خلافه ظاهر «الكفاية» حيث فسَّر اتحاد الطلب والإرادة بقوله: «بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد... إلى آخره.

وهي في نفسها واضحة ليست بذات أهمّيّة، ولكن الدفاع عن العلاّمة الجدّ ألجأنا إلى التطويل أداءً لبعض حقوقه، حذار عقوقه، والفضل بيد الله.» إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ١٨٨ ـ ١٩١.

---

(١) فوائد الأصول للمحقق الخراساني: ٢٣

هذا البحث إلى آخر الفصل الأوّل هو بعينه ما جاء في الفائدة الثانية من كتاب «فوائد الأصول» للمصنّف قدس سره أوردها ها هنا بتصرف يسير

فاعلم: أنّ الحقّ ـ كما عليه أهله 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 المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً،(١١٣) لا أن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه ـ كما عرفت ـ متّحد مع الإرادة

---

(١١٣) وظاهر: أن الأوّل بحث لغوي، والثاني بحث أصولي، والثالث بحث عقلي، فهنا ثلاث مقامات:

أمّا المقام الأوّل: [اختلافهما في المفهوم]

فالظاهر ان المفهوم من احدهما لغة غير المفهوم من الآخر بمعنى انهما ليسا بمترادفين، بل المتحصل من موارد استعمالهما: أن الطلب هو الارادة فيما كان المراد محتاجاً في حصوله الى مؤونة سعي وحركة يقال: خرج فلان يطلب الرزق، ولايقال: يريد الرزق. وفي الحديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»(١) ولا يقال: ارادة العلم، بخلاف الارادة يقال: خرج فلان يريد الحج، ولايقال: يطلب الحج، وقال تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(٢) ولايقال: تطلبون، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللّه﴾(٣) ولايقال: يطلبون.

---

(١) الكافي الشريف: ٧٩/١ كتاب فضل العلم باب فرض العلم ووجوب طلبه ح١.

(٢) النساء: ٩٤.

(٣) الروم: ٣٨.

←

→

ففي مورد الارادة نوع من قرب الحصول كأنه موصول بالارادة غير مفصول عنها، بخلاف مورد الطلب ففيه تحقق للمطلوب وحصول، غير أن حصول الطالب عليه ووجدانه إياه يحتاج إلى طي عمل وحركة.

ومنه يظهر: ان استعمال الطلب في مورد الارادة فيما وجد من الموارد من قبيل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية، ثم ابتذل فالتحق بالحقيقة، بل الاصل في معناه: أن يدور الانسان للحصول على ما افتقده كطلب الضالة والمفقود، ثم استعمل في ارادة المراد بنحو الاستعارة فافهم، فاللفظان في اللغة لامترادفان ولا متقاربان وإن تقاربا ثانياً حتى كانا كالمترادفين.

وأمّا المقام الثاني: [اتحادهما بحسب الانشاء]

وهو اتحادهما بحسب الانشاء فهو كذلك، بمعنى: أنا لانجد من أنفسنا عند الأمر بشيء بصيغة إفعل غير نحو واحد من المعنى الانشائي سواء كان الأمر منا لإرادة وجود المأمور به جداً، أو لامتحان المأمور، أو تعجيزه، أو الاستهزاء به.

وأما اختلاف السبب الداعي لإنشاء هذا المعنى فهو اجنبي عن نفس الارادة، كما ان السبب الداعي الى الإخبار من قبيل فائدة الخبر أو لازم فائدته أو غير ذلك لاربط لها بنفس مدلول الخبر، وإذ كان المعنى المنشأ واحداً، فإن كان هو الارادة فهو الطلب أيضاً، وإن لم يكن أحدهما فليس هو الآخر.

وبيان ذلك: أن المدلول عليه بالأمر ليس امراً ثابتاً في الخارج حقيقة أو اعتباراً نحو ضربت وبعت الإخباريين بحكاية أحدهما عن وقوع الضرب حقيقة في الخارج والآخر عن وقوع البيع إعتباراً في الخارج، بل هو أمر موجود بعين وجود اللفظ الدال عليه وفي مرتبته، فهو ايجاد معنى بوجوده الاعتباري.

وان شئت فقل: إيجاد المعنى باللفظ اعتباراً، وحيث كان الاعتبار ـ كما قرع سمعك

←

→

مراراً ـ هو إعطاء حد شيء أو حكمه لشيء آخر ولغرض ترتّب آثار الحقائق عليه كان تحقّق الاعتبار في محله محتاجاً إلى تحقّق آثار مترتبة عليه، وكان نفس الاعتبار ملائماً لما يترتب عليه من الآثار بحسب الحقيقة، بمعنى: أن الحد المأخوذ من أمر حقيقي للتطبيق على المحل يجب أن يكون هو حد أمر يترتب عليه تلك الآثار.

مثاله: ان الأثر الذي هو عدم الملاقات بالرطوبة المسرية اذا أريد ترتيبه على البول والمني يجب أن ينطبق عليه حد القذر لكون الحكم حكمه، لاحد شيء آخر كحد القرب والبعد مثلاً، وهو ظاهر.

فليس اعتبار الأمر فيما نحن فيه الا اعتبار أمر حقيقي يترتب عليه مايترتب على الأمر، والذي يترتب على الأمر في الجملة هو وجود المأمور به وحصوله في الخارج.

ومن المعلوم: أن وجود الفعل إنّما يترتب على إرادة فاعله بعد الفراغ عن سائر مقدماته، فهذا هو المعتبر في الأمر لا غير.

وذلك: أن كل نوع من الأنواع إنّما يصدر عنه من الافعال ما يلائم ذاته بالضرورة سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة، فهو انما ينحو بنوعيّته أو يريد بنفسه اذا كان من الأنواع الشاعرة بنفسها وأفعالها مايلائم نفسه ويلايم القوى والآلات المودعة فيه.

فمن المستحيل: أن يقصد الفرس ـ وهو من ذوات الحافر ـ الكتابة والتصوير، أو أن يقصد الحمامة الصيد ولا مخالب لها، ولا أن يتمنّيا ذلك ويأملاه، كما أن من المستحيل أن لايذعن الانسان بطبعه بالنكاح وقد جهز مقدم الذكر والأنثى منه بجهاز التوالد والتناسل، فهذه علوم متولدة عن جهات خارجية وأمور حقيقية مودعة في الذوات.

ثم ان الانسان بافعاله التي لاتحتاج الى خارج منه كأفعاله بقواه وآلاته البدنية يستشعر بنسبة الايجاب التي بينه بما انه مريد وبين قواه وآلاته.

←

→

وبانضمام هذين الأصلين عنده يأخذ في الاستفادة من كل شيء أو أثر شيء يلائمه في نفسه ما وجد اليه سبيلاً كالجمادات والنباتات مما ليست آثاره وأفعاله مستندة الى الارادة بحسب الظاهر، وهذا ناموس الاستخدام والتوسيط، ثم يتنبه بمثله فيما لسائر أفراد نوعه من الافعال الارادية بتوسيطه بينه وبين أفعاله، وهذا الأمر بالضرورة مثل الى اعتبار نسبة الوجوب والايجاب التي كان ادركها أوّلاً بين نفسه وأفعال نفسه؛ اذ كانت دائرة بين الارادة والآلة المطيعة فهو في هذا التوسيط ينزّل المأمور الذي وسطه منزلة مايتعلق به إرادته من أدواته وقواه الغير الخارجة عن نفسه، فهو بالأمر يجعل ارادة نفسه متعلقة بفعل الغير على حد ما يتعلق بفعل نفسه بصفة التأثير فهو اعتبار تعلّق الارادة بفعل المأمور به، فالأمر يدل على إنشاء إرادة الفعل وطلبه من المأمور، أي: ايجاد الارادة والطلب اعتباراً **فافهم**.

نعم، يعتبر العقلاء أموراً محبوبة أو مبغوضة فيتعلق بالأمر وجوداً أو عدماً لتحكيم عقد الاعتبار وتشييد أساسه وهي التي تسمى بالمثوبة والعقوبة.

ومن هنا يظهر: فساد ما قيل وقوّاه **شيخنا الاستاذ** (رضوان الله عليه) في «**الحاشية**»: [من] ان مدلول الأمر هو البعث الانشائي وهو غير الطلب والإرادة جميعاً. قال في تقريبه:

«ان الوجدان يشهد بذلك فان المريد لفعل الغير كما انه قد يحركه ويحمله عليه تحريكاً حقيقياً وحملاً واقعياً فيكون المراد ملحوظاً بالاستقلال، والتحريك الذي هو آلة إيجاده خارجاً ملحوظاً بالتبع، كذلك قد ينزّل هيئة «إضرب» منزلة التحريك الملحوظ بالتبع، فيكون تحريكاً تنزيلياً يقصد باللفظ ثبوته ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحركه خارجاً بيده نحو مراده لا انه يظهر إرادته القلبية». انتهى[1].

---

(١) نهاية الدراية: ٢٦٦/١ ـ التعليقة رقم ١٤٦.

←

→

ووجه الفساد: ما عرفت: أن الاعتبار يجب ان يلائم الحقيقة التي يترتب عليه الأثر المقصود، ومن المعلوم أن الأثر في المقام ـ وهو وجود الفعل المأمور به ـ ليس بمترتب على وجود مجرد تحرك المأمور نحوه، بل إلى حركته المستندة إلى إرادة الفعل فهذا هو المعتبر ـ كما عرفت ـ دون البعث الى الفعل بمعنى مجرد التحريك وهو ظاهر.

وأمّا المقام الثالث: **[اتحادهما بحسب الخارج]**

وهو اتحادهما بحسب الخارج فهو كذلك كما استدل عليه بالوجدان، **لكن هاهنا دقيقة يجب التنبيه عليها:**

وهو ان البرهان قائم على ان كل نوع من الانواع الخارجية فنسبته الى الآثار المترتبة عليه نسبة الفاعل الى فعله، أعني: العلة الفاعلة الى معلولها هذا.

ولازم ذلك: أن لاتكون الارادة صفة موجودة بوجود مستقل منضم إلى النفس تتم بها فاعليتها، بل نسبة وحيثية غير خارجة عن النفس موجودة على حد سائر الوجودات الرابطة.

وأيضاً: الارادة مما يحمل على الممكن وغيره فليست مندرجة تحت مقولة من المقولات فلاجنس لها، فلا فصل لها، فلا حد لها، وكلّما كان كذلك فهو منتزع عن الوجود، فمصداقه الموجود من حيث هو موجود، ولو كان مصداقها وجوداً خارجاً عن النفس لكانت موجودة في نفسها، فكانت لها مهيّة، فكانت داخلة تحت مقولة هذا خلف.

فهي موجودة بوجود النفس من غير مهية لها في نفسها، فهي من اطوار النفس غير الخارجة عنها.

ثم إنها غير منتزعة عن الوجود بما هو وجود أعني: المطلق، بل من الوجود بما هو ←

→

فاعل، ولا بما هو فاعل فقط، بل بما هو فاعل له علم بفعله، ولابماله علم بفعله فقط، بل بما هو ان فعله موافق لذاته بما هو عالم، فالارادة حيثية اقتضاء الفاعل العالم بما هو عالم لفعله الملائم لذاته هذا.

ثم ان نظير البرهان قائم في العلم والقدرة والحب وساير مايعد من الكيفيات النفسانية، فجميعها حيثيات نفسانية غير خارجة عنها بنحو الانضمام، وان كانت بينها توقف ما أو ترتّب مّا كالارادة تتوقف على العلم؛ إذ لا مانع من توقّف بعض الحيثيات الذاتية على بعض في عين أنها متحدة في الذات الجامعة لها كما برهن على نظيره في حياة الواجب تعالى وقدرته وعلمه هذا.

فان قلت: لازم جميع ما مر: كون الارادة عن[1] الوجودات الرابطة نظير المعاني فلاتكون صفة كما يقضي به الضرورة.

قلت: فرق بين المعاني الوصفية المنتزعة من المهيّات أو من الوجودات والقسم الأوّل تنافي الوجودات الرابطة دون الثاني وليطلب أزيد من هذا من مظانه.

ومن هنا يظهر: أن في كلامه (رحمه الله) مثل كلام غيره في المقام مواقع للنظر:

منها: كون العلم من مقدمات الارادة بما له من المراتب كالتصور والتصديق بالفائدة وتمام المصلحة وانتفاء المفسدة والجزم، بل لوعد العلم من باب المسامحة من مقدمات الارادة فإنّما تتوقّف الارادة على العلم بوجود الفعل وحده على ما عرفت.

ومنها: كون الارادة هو الشوق الاكيد؛ إذ الشوق ـ بحسب التحليل ـ: هو ميلان النفس الى الشوق سواء كان من الأعيان أم من الافعال، والارادة لاتتعلق بالاعيان.

مضافاً الى إمكان تحقق الشوق الأكيد بالوجدان مع استحالة الفعل، فلاتتحقق الارادة؛ لعدم تحقّق العلم الذي تتوقّف عليه الارادة على ما وصفناه لك.

---

(١) كذا في المطبوع، والظاهر: من الوجودات الرابطة.

←

الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً؛ ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس.

→

وبه يتبين ما في كلام بعضهم دفعاً للاشكال: ان الارادة هي الشوق الاكيد الذي لاينفك عن الفعل، يعني بلوغه مرتبة لايفارقه من باب التعريف بالمبائن بأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

ومنها: جعل الإرادة كيفية نفسانية وقد عرفت: انها ليست من الكيف في شيء، والحق ان تسمية هذه النسب والحيثيات بالكيفيات النفسانية من باب المسامحة، وهم وان لم يصرحوا بذلك لكن ذلك لازم كلماتهم وقد صرح به بعض أهل النظر في الوجود الذهني ان تسميته بالكيف من باب المسامحة وارتضاه آخرون.

ومنها: قوله (رحمه الله): «المستتبع لأمر عبيده به فيما لو اراده لا كذلك» انتهى.

فان الارادة في استتباعها لأمر العبيد من قبيل ارادة الفعل بالمباشرة، وأما بالنسبة إلى ارادة فعل العبد مثلاً فلا ارادة في النفس تتعلق بفعل الغير، بل انما هي إرادة الانشائية وتسميتها ارادة متعلقة بفعل الغير مجاز أو مسامحة؛ لمكان التلبس الواقع بين الأمر والمأمور به.

وبه يتبين: ان القول بتعلق الارادة بفعل المأمور به مسامحة أو خطأ ناش من الاتحاد المتوهّم بين الأمر والمأمور به، وذلك أن الارادة حيثية حقيقية رابطة بين الذات المريدة وفعلها القائم بها، وأما النفس وفعل غيرها فلارابطة بينهما حتى يتوسط بينها حيثية الارادة، فالارادة المتعلقة بفعل المأمور توهماً متعلقة بالحقيقة بأمره بالفعل، فتسند الى نفس الفعل مجازاً، أو ان إرادة الأمر لتعلقها بفعل ما له [ارتباط] مرتبط بفعل المأمور تعد متعلقة بنفس فعل المأمور تجوّزاً كما يقال: «اردت الخبز» وإنّما أراد أكله وهذا النحو من الإسناد والنسبة كثير الدوران في الاستعمال.

(الطباطبائي)

فإذا عرفت المراد من حديث العينيّة والاتّحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقةً كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان؛ فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها[١١٤]، سوى ما هو مقدمة تحقّقها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق لفائدته، 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، فلا محيص عن اتّحاد الإرادة والطلب،

---

(١١٤) **قال الشيخ عبدالكريم الحائري** قدس سره:

«**أقول: ما أفاده:** من أن الانسان لايجد من نفسه غير الإرادة القائمة بالنفس صفةً أخرى قائمة بها عند طلبه شيئاً، **حق لامحيص عنه.**

وأمّا التزامه بأن المفهوم الذي هو بإزاء لفظ الإرادة أو الطلب له نحوان من التحقّق:

أحدهما: التحقّق الخارجي، والآخر: التحقّق الإعتباري، **فهو مبني على ما حقّقه:** من أن معاني الهيئة أمور إعتبارية وجد باللفظ بقصد الإيقاع.

وفيه ـ مضافاً إلى ما عرفت سابقاً: من عدم تعقّل كون اللفظ موجداً لمعناه ـ:

أن الأمور الإعتباريّة التي فرضناها متحقّقة بواسطة الهيئة في الموارد الجزئيّة يؤخذ منها جامع تكون تلك الجزئيّات مصداقاً حقيقياً له، وهذا كما في الفوقية؛ فإنها وإن كانت من الأمور الاعتباريّة، ولكن يؤخذ من جزئيّاتها جامع يحمل على تلك الجزئيات كحمل باقي المفاهيم على مصاديقها، ولا معنى لجعل تلك الأمور مصاديق إعتبارية لمفهوم آخر لاينطبق عليها.

والحاصل: انه ليس للمفهوم سوى الوجود الذهني والخارجي، نحو آخر من التحقّق يسمّى وجوداً إعتبارياً له.» **إنتهى انظر درر الفوائد:** ٧٣.

وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد ـ المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك ـ مسمّى بالطلب والإرادة، كما يعبر به تارةً، وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائيّة والجمل الخبريّة[١١٥]؛ فإنّه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس ـ من الترجّي والتمنّي والعلم

---

(١١٥) فيه عطف الكلام على الكلام النفسي الذي قال به الاشاعرة ونفاه المعتزلة والمتكلمون من الامامية **ومحصل الكلام فيه:**

ان القدماء من مشايخ الاشاعرة ذهبوا الى أن القرآن قديم غير مخلوق؛ لكونه كلامه سبحانه، وإذ كان الكلام على ما يتلقّاه العرف جملاً مؤلفة من الحروف التي هي من الكيفيات المسموعة التي هي حادثة زمانية بالضرورة، وجّهه المتكلمون منهم: بان الكلام انما يصير كلاماً بالمعنى الذي يدل عليه، فالمعنى هو الكلام في الحقيقة، ومن الضروري ان الكلام قائم بنفس المتكلم، فالكلام في الحقيقة هو المعنى القائم بنفس المتكلم المدلول عليه بالكلام اللفظي، فكلامه سبحانه هو معنى القرآن القائم بنفسه تعالى، فلايتصف بالخلق والحدوث والا لزم صيرورة ذات الواجب تعالى محلاً للتغير وهو محال.

وأجاب عنه النافون: بان الكلام أمّا إنشاء أو إخبار، ولانجد في الانشاء من الأمر والنهي غير انشاء الطلب، وفي الاخبار غير العلم بالوجدان، فلو كان المراد بالكلام النفسي هو العلم كان النزاع في التسمية فيعود لغواً، وإن كان غير العلم فلاشيء غيره يصلح أن يكون كلاماً نفسياً مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، فلا كلام الا اللفظي وهو حادث مخلوق بالضرورة هذا.

وقد ذكره شيخنا الاستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ **في «الحاشية»:**

«ان دليل الاشاعرة ينحل الى مقدمتين:

←

→

إحديهما: ان في النفس غير الصفات المعروفة من العلم والارادة والحب والشوق صفة اخرى هي المسماة بالكلام النفسي.

والثانية: انها مدلول عليها بالكلام اللفظي.

وأولى المقدمتين حق، دون الثانية، بيان ذلك:

ان الصورة الذهنية لها قيام بالنفس قياماً ناعتياً قيام الوصف بموضوعه، فهي بهذا الاعتبار من أوصافها وكيفية لها كساير الكيفيات النفسانية وقيام بها قياماً صدورياً من قبيل قيام المعلول بعلّته والفعل بفاعله من غير نعت ووصف، وهي بهذا الاعتبار وجود نوري غير داخل تحت مقولة من المقولات، فلامهيّة لها، ففي عالم النفس غير الأوصاف المعروفة وجود نورى غير ذي مهية لكن الوجود بما هو وجود يمتنع أن يكون مدلولاً عليه باللفظ؛ إذ دلالة اللفظ إنما تكون على المهيّة التي يمكن ان توجد بوجود ذهني أو وجود خارجي والوجود حيثيّته حيثيّة أنه في الخارج فلايدخل الذهن» (انتهى) محصّلاً[1].

وهو مخدوش صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى: فلأن بنائه على الفرق بين العلم والمعلوم وكون الأوّل داخلاً تحت مقولة الكيف والثاني غير داخل تحت مقولة أصلاً، بل وجوداً نورياً غير ذي مهية.

والحق: أن العلم عين المعلوم وهو من شئون النفس وحيثياتها الغير الخارجة عنها كما مرت الاشارة اليه بمايليق بالمقام والازيد من ذلك مرجوع الى محله.

وأمّا الكبرى: فكون الوجود غير قابل للحكاية عنه باللفظ مطلقاً ممنوع، كيف! وأغلب المفاهيم الواردة في الذهن ومنها المعاني الحرفية والصفات المنتزعة من الوجود منتزعة من الوجود حاكية عنه غير داخلة تحت مقولة ولو كان الأمر على ما ذكره مطلقاً لانقلب الكلام على نفسه (وَاللهِ) **فافهم.**

---

(١) نهاية الدراية: ٢٦٣/١ ـ التعليقة رقم ١٤٦.

←

→

والحق الذي ينبغي أن يركن اليه ويعتمد عليه في المقام أن يقال: ان الكلام على مايستبق الى اذهاننا في بادي الحال: هو مايؤلفه الانسان من حروف الهجاء لدلالة المخاطب على ما في ضميره، فهو أمر مؤلّف من أمور حقيقية وهو الاصوات، واعتبارية وهي الدلالة والقيد الآخر فهو أمر اعتباري.

ثم انا نعلم بادنى تأمل ان اعتبار كون المؤلف هو الانسان وكذا المخاطب وكذا وجود ضمير ماله من خصوصيات المورد من دون دخالة لها في حد الكلام، فالكلام عندنا هو المؤلف من الفاظ للدلالة على المعنى.

ثم انا لانشك اذا تأملنا ان كلام المتكلم شخص التأليف الصوتي الدال الذي قام بالمتكلم بتكلمه ثم في زوال التموج والاهتزاز الجوي **فهذا أوّلاً.**

ثم نتوهّم له بقائاً ببقاء اثره في النفوس مادام باقياً فنقول لمن اوجد كلاماً يحاذي كلام زيد: انه كلام زيد بعينه وان هذا شعر أمرء القيس، أو خطبة علي عليه السلام بعينه، **وهذا ثانياً.**

ثم نتوهّم له بقائاً في نفس الأمر ثبوتاً غير متغيّر على حد ما نذعن به في المهيّات الحقيقية من الثبات في نفس الأمر، **وهذا ثالثاً.**

ثم انك قد عرفت مما اسلفناه: أن حدود الاعتبارات تتبع الآثار الحقيقية المترتبة عليها بالاعتبار، فإنما زِيد آثار الحقيقية ثم لانجد موضوعها فنعطي حد موضوعها، لما ليس هو هو، والأثر الحقيقي في الكلام: هو الإنباء عن المعنى أو الانتقال اليه، فالكلام هو موضوع هذا الانباء غير انا لمّا لم نجد اليه سبيلاً الاّ بتأليف ألفاظ موضوعة اعتبرناه كذلك، ولو وجدنا اليه سبيلاً حقيقياً غير اعتباري لأخذنا به وكان هو الكلام، والبرهان قائم على أن وجود المعلول من حيث هو وجوده كاشف عن الخصوصيات الذاتية لعلّته من أسمائه وصفاته.

وبالجملة: هو دال دلالة ذاتية تفضيلية على ما عند علّته، فحدّ الكلام منطبق عليه فهو ←

إلى غير ذلك ـ صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دلّ اللفظ عليها كما قيل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[1]

وقد انقدح بما حققناه: ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتي الاختبار والاعتذار من الخلل؛ فإنّه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بيّناً ولا مبيَّناً في الاستدلال مغايرتُه مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الذي يتكفّله الدليل ليس إلاّ الانفكاك بين الإرادة

→

كلام لها بهذه الجملة كما انه كلمتها من جهة اخرى.

فللكلام مرتبتان: مرتبة اعتبار، ومرتبة حقيقية، وحدّه واقع على كلٍّ بحسبه.

اذا عرفت هذا علمت: أن كلام الله سبحانه:

إن أريد به الوجه الأوّل ـ على أحد اعتباراته الثلاث ـ كان أمراً غير حقيقي لامهيّة لها خارجاً عن مقسم الوجوب، والامكان، والحدوث، والقدم، غير متصف بشيء من ذلك الا بالعرض، كما وقعت الاشارة اليه في بعض الأخبار.

وإن أريد به الوجه الثاني كان جميع الموجودات كلاماً له تعالى كما انها كلمات له تامة أو غيرها وكان الكلام بهذا المعنى في الخلق وعدمه والقدم والحدوث تابعاً لما يقتضيه وجوده وبقية الكلام مرجوع الى محله. **(الطباطبائي)**

---

(١) «البيت للأخطل أبي مالك غياث بن غوث التغلبي النّصراني شاعر الأمويّين ولد بعد سنة ٢٠ من الهجرة ومات سنة ٩٥ هـ وقد نيّف على السبعين.

كان يقيم أزماناً بدمشق وأحياناً ببلاده من أرض الجزيرة.» أنظر جواهر الأدب: ٤٠٣.

الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما، وهو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت، ولكنه لا يضرّ بدعوى الاتّحاد أصلاً؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفى.

ثم إنّه يمكن ممّا حقّقناه ـ: أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين؛ بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت: من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية: هو اثنينية الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيّاً، فافهم[١١٦].

---

(١١٦) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى عدم إمكان الصلح؛ لأن بعض أدلّة الأشعري صريحة في دعوى المغايرة بين الإرادة الحقيقيّة والطلب الحقيقي كالشعر المذكور؛ فإن الطلب الإنشائي ليس في الفؤاد، وكذا الدليل الآتي؛ فإنه لا إشكال في اعتبار الطلب الحقيقي في تكليف الكفار؛ فإن مقتضى الصلح المذكور: أن يكون الموجود هو الإنشائي منه.

هذا مضافاً إلى أنّ الداعي لهم إلى القول بالكلام النفسي ـ الذي من جملة مصاديقه عندهم الطلب في الأوامر ـ تصحيح إطلاق المتكلم عليه تعالى.

ولايخفى: أن الطلب الإنشائي حادث كالكلام المركّب من الحروف، وغرضهم ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.» انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٣٢/١.

دفع وهم[1]

لا يخفى: أنّه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة ـ وأنّه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة ـ أنّ هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت: فما ذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟

قلت: أمّا الجمل الخبرية[117] فهي دالّة على ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن، أو خارج[118] كـ«الإنسان نوع»أو «كاتب».

---

(١١٧) هذا بالنظر الى كون الصور العلمية الموجودة في الذهن غير ملحوظة استقلالاً، بل رابطة متوسطة بين اللفظ والخارج فلاتعد مداليل بل اللفظ كأنه يحكى عن الخارج ونفس الأمر بلا وساطتها، والاّ فالصور العلمية هي المداليل بالذات، ولولا ذلك لزم خلو الكلام في صورة الكذب عن المدلول؛ اذ لاشيء بحذائها حينئذ خارجاً. **(الطباطبائي)**

(١١٨) **قال المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري** قدس سره:

«ولي في ما ذكر نظر:

أمّا كون الجمل الخبريّة موضوعة لأن تحكي عن مداليلها في موطنها.

ففيه: أنّ مجرّد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لايوجب إطلاق الجمل الخبريّة عليه، ولايصير بذلك قابلاً للصدق والكذب؛ فإن قولنا: «قيام زيد في الخارج» يحكي عن معنى قيام زيد في الخارج؛ ضرورة كونه معنى اللفظ المذكور، واللفظ يحكي عن معناه بالضرورة، ومع ذلك لايكون جملة خبريّة.

---

(١) المتوهّم هو القوشچي في شرح التجريد: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

←

وأمّا الصيغ الإنشائية[١١٩] فهي ـ على ما حققناه في بعض «فوائدنا»[١] ـ

→

فالتحقيق: انه لابد من اعتبار أمر زائد على ماذكر، حتى تصير الجملة به جملة يصح السكوت عندها وهو وجود النسبة التامة، ولا شبهة في أن النسب المتحققة في الخارج ليست على قسمين، قسم منها تامة، وقسم منها ناقصة، بل النقص والتمام إنما هما باعتبار الذهن، فكل نسبة ليس فيها الا مجرّد التصوّر تسمّى نسبة ناقصة، وكل نسبة تشتمل على الإذعان بالوقوع تسمى نسبة تامة.

ثم إن الإذعان بالوقوع المأخوذ في الجمل الخبريّة ليس هو العلم الواقعي بوقوع النسبة؛ ضرورة أنه قد يخبر المتكلم وهو شاك، بل قد يخبر وهو عالم بعدم الوقوع، بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو لايكون القاطع معتقداً، وكان سيّدنا الأستاذ «نوّر الله ضريحه» [**السيد محمد الفشاركي**] يعبّر عن هذا المعنى **بالتجزّم**.

وحاصل الكلام: أنه كما أن العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد يخلق في النفس حالة وصِفَة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإذا تحقق هذا المعنى في الكلام يصير جملة يصحّ السكوت عليها؛ لأن تلك الصفة الموجودة تحكي جزماً عن تحقق النسبة في الخارج، ويتصف الكلام بالقابليّة للصدق والكذب بالمطابقة والمخالفة.

هذا في الجمل الخبريّة.» **إنتهى أنظر درر الفوائد**: ٧٠.

(١١٩) لاريب ان اللفظ يرد مورد الاستعمال بما انه وجود المعنى.

فربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى في نفسه من غير قصر على وجود اللفظ اذا كان المعنى من شأنه ذلك، فيفهم منه: أن المعنى ثابت في نفسه ويطرء على

---

(١) فوائد الأصول «للمحقّق الآخوند الخراساني»: ١٧ ـ ٢٠ (الفائدة الأولى).

←

→

اللفظ حينئذ عنوان الحكاية والمرآتية وهو الإخبار.

وربما تعلق الغرض بالكشف عن تحقق المعنى باللفظ فيفهم منه حدوث المعنى بحدوث اللفظ على حد حدوث المهية بحدوث وجودها وهو الانشاء.

ومن هنا يظهر:

أولاً: ان الأخبار والانشاء فيما اشتركا لفظاً من شئون الاستعمال، بمعنى ان المدلول فيهما واحد من غير اختلاف في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل في ناحية غرض الاستعمال، ويتفرع عليه: ان الدلالة على كل واحد منهما بخصوصه بالقرائن.

وثانياً: ان الاختلاف بين الأخبار والانشاء كالاختلاف بين نحوين من الوجود وهذا هو الذي يريده المصنف رحمه الله (بقوله: في الانشاء) وهذا نحو من الوجود بعد ما ذكر في الاعتبار انه ثبوت النسبة بين طرفيها في نفس الامر.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ رحمه الله في «الحاشية»:

«ان التقابل بين الأخبار والانشاء في غير الأمر والنهي تقابل العدم والملكة؛ لكون الاخبار بنحو الحكاية، والانشاء عدم الحكاية فيما من شأنه ذلك، وفي الأمر والنهي تقابل الايجاب والسلب؛ لأن الثابت فيهما عدم الحكاية بنحو السلب المطلق؛ لعدم قابلية المحل للايجاب وهو الحكاية»[1].

وفيه أوّلاً: ان التقابل من أحكام الحقايق فلايجري في الاعتباريات، وقد اعترف بمثله في مسألة تضاد الأحكام الشرعية.

وثانياً: ان الحكاية عنوان طار كما عرفت وإنّما يكشف بكل منهما عن نحو من انحاء وجود المعنى. **(الطباطبائي)**

---

(١) نهاية الدراية: ٢٧٦/١ ـ التعليقة رقم ١٥٠.

موجدة لمعانيها في نفس الأمر[١٢٠] أي: قُصد ثبوتُ معانيها وتحقّقها بها، وهذا نحو من الوجود، وربّما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار[١٢١] مترتب عليه

---

(١٢٠) **قال المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائري** قدس سره:

«[**ما قاله شيخنا الأستاذ في الإنشاءيّات**: من] كون الألفاظ علّة لتحقّق معانيها، **مما لم أفهم له معنى محصّلاً**؛ ضرورة عدم كون تلك العلّيّة من ذاتيات اللفظ وما ليس علّة ذاتاً لايمكن جعله علّة؛ لما تقرّر في محله: من عدم قابليّة العلّيّة وأمثالها للجعل.

والذي اتعقّل من الإنشاءيّات أنها موضوعة لأن تحكي عن حقائق موجودة في النفس مثلاً: هيئة «إفعل» موضوعة لتحكي عن حقيقة الإرادة الموجودة في النفس، فإذا قال المتكلّم: (إضرب زيداً) وكان في نفسه مريداً لذلك، فقد أعطت الهيئة المذكورة معناها، وإذا قال ذلك ولم يكن مريداً واقعاً فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها.

نعم، بملاحظة حكايتها عن معناها، ينتزع عنوان آخر، لم يكن متحققاً قبل ذلك وهو عنوان يسمّى بالوجوب، وليس هذا العنوان المتأخّر معنىً للهيئة؛ إذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه، ولايعقل أن يكون عين معناه.» **إنتهى أنظر درر الفوائد**: ٧١.

(١٢١) **لعل المراد** بكونها منشأ لانتزاع الاعتبار كونها أسباباً اعتبارية لتحقق المسببات الاعتبارية ككون الامر والنهي سبباً للوجوب والحرمة، وكون العقد سبباً لتحقق الملكية والزوجية.

والاّ فهو بظاهره فاسد قطعاً؛ إذ المصطلح عليه في منشأ الانتزاع كون المنتزع موجوداً بوجود منشأ الانتزاع من غير اختصاص بوجود مستقل كمقولة ،الاضافة وليست نسبة الحرمة والوجوب إلى النهي والأمر ولا نسبة الملكية والزوجية الى العقد هذه النسبة. **(الطباطبائي)**

شرعاً وعرفاً آثار، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات.

نعم، لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجّي والتمنّي بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها؛ لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً.

إشكال ودفع(١٢٢)

---

(١٢٢) **ملخص الاشكال**: ان تكاليفه تعالى جدّيّة والتكليف الجدّي لابد معه من إرادة، وارادته سبحانه لايتخلف عن المراد، ومع تسليم هذه المقدمات الثلاث يقع الاشكال في موارد عصيان التكاليف ومخالفتها؛ اذ لو قلنا بعدم تحقق ارادة فيها كان خلفاً للمقدمة الاولى، ولو قلنا بتحققها كان خلفاً للمقدمة الثالثة.

والجواب: انا نختار الشق الثاني وهو تحقق الارادة، لكن ليس كل ارادة منه تعالى يمتنع تخلفها عن المراد، بل هي منه تعالى قسمان: تكويني وتشريعي، والتي يمتنع تخلفها عن المراد هي الاولى، وهي العلم بالصلاح في النظام التام دون الثانية وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف.

أقول: والذي ينبغي أن يقال في هذا المورد: ان ما يقع وصفاً له تعالى من المعاني المحمولة على الممكن وغيره انما يوصف تعالى به بالمعنى الذي يحمل به على الموضوعات الممكنة التي عندنا؛ لما مر من البرهان على ذلك في تنبيهات بحث المشتق، فمعنى الوصف فيه وفي غيره تعالى واحد كالوجود والعلم والقدرة، ومن الواضح ان هذا القبيل من المعاني يستحيل كونها ذات مهيّة، والا لاستلزم فيه المهية وهو محال، فهذا النوع من المعاني صفات وجودية غير ذات مهية، واذا كان ←

→

كذلك كانت الاختلافات الموجودة فيها خارجة عن حاق المعنى أو من قبيل اختلاف مراتب التشكيك، وكيفما كان لايوجب ارتفاع الخصوصيات ارتفاع اصل المعنى وهو ظاهر، وحينئذ فمن الواجب أن يجرد كل معنى عن الخصوصيات المكتنفة به مع انحفاظ اصل المعنى.

ومن هنا يظهر: ان تفسير ارادة الواجب بالعلم بالصلاح ليس على ما ينبغي وكأنّ الوجه في تفسير القوم الارادة الواجبية بالعلم: ان ارادتنا عندهم من الكيفيات النفسانية، فهي من المهيات الحقيقية لاتتجرد عن حدها بالتجريد، وقد عدّ من صفات الواجب تعالى فهي هناك بمعنى غير ما هاهنا.

لكنك قد عرفت فيما مر: ان **الارادة غير داخلة تحت مقولة من المقولات**، بل هي كالعلم والقدرة وغيرهما صفة وجودية غير زائدة الوجود على وجود موضوعها البتة، وانها حيثية اقتضاء ذاتنا لفعلها من حيث هي عالمة به، وهذا الحد بتجريده عن الخصوصيات ممكن الوقوع على ارادة الواجب تعالى، فالارادة الذاتية فيه تعالى هي نسبة اقتضاء الذات العالمة بذاتها لذاتها، والارادة الفعلية نسبة اقتضاء الذات العليمة لفعلها الخارج عن ذاتها هذا.

والارادة بهذا المعنى انما يصح تعلقها بالأمور الحقيقية التي بينها وبين الواجب تعالى نسبة الجعل والايجاد من الداخلة في نظام الوجود، وأمّا الامور الاعتبارية الغير الحقيقية فلانسبة بينها وبين الذات الواجبة التي هي محض الوجود وصريح التحقق.

والذي يمكن أن يقال حينئذ: ان الذي يقوم به تعالى من هذه الارادة التشريعية التي هي الارادة الانشائية إنّما تقوم به تعالى بحقيقتها، كما ان الكلام الذي هو امر اعتباري انما يقوم بالواجب بحقيقته كما مر بيانه.

وقد سمعت مراراً: ان حقيقة حد الاعتبار انما يتحقق بالاغراض والآثار المترتبة عليه، فما هو موضوع الآثار هو الحد للمعنى، وما صدق عليه من الامور الحقيقية كان هو

←

أمّا الإشكال فهو: أنّه يلزم ـ بناء على اتّحاد الطلب والإرادة ـ في تكليف الكفار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان:

إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي، إن لم يكن هناك إرادة؛ حيث إنّه لا يكون حينئذٍ طلب حقيقي، واعتباره في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهي.

→

المصداق الحقيقي للحد.

وعلى هذا: فحقائق القرب والبعد المربوطة بالافعال أو حقائق الثواب والعقاب المرتبطة بها هي حقيقة الارادة الانشائية القائمة به تعالى على حسب مايليق بساحة قدسه سبحانه، **فافهم ذلك.**

وقد ظهر مما مر: ان ارادة الفاعل لاتتعلق حقيقة الا بما هو فعله لوجود رابطة الفاعلية والفعل، وأما فعل الغير فيستحيل تعلقها به.

ومنه يظهر: ان ارادته تعالى التكوينية بفعل العبد انما يتصور من حيث كونه موجوداً ممكناً من الموجودات الممكنة، وأما من حيث كونه فعلاً مأموراً به متعلقاً للأمر فلا، فللمأمور به بالأمر الالهي حيثيتان حيثية كونه فعل العبد ـ ولا يتعلق به ارادة تكوينية من هذه الحيثية، بل انما يتعلق به الأمر فقط ـ وحيثية كونه فعله سبحانه ـ أي: موجوداً بإفاضة وجوده ـ ولايتعلق به أمر من هذه الحيثية، بل انما تتعلق به الارادة التكوينية فقط، **فافهم ذلك.**

فإن قلت: فهل الفعل الا موجوداً بوجود واحد فما تأثير تكثير حيثياته بالاعتبار؟

قلت: كلا، بل هو ذو نسبتين حقيقيتين نسبة الى العبد بما انه وجود محدود بحدود كذائية وهو فاعله بمعنى ما به الوجود ونسبة الى الحق من حيث انه وجود مفاض ومفيضه فاعله بمعنى ما منه الوجود فالكثرة حقيقية». **(الطباطبائي)**

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

وأمّا الدفع فهو: أنّ استحالة التخلّف، إنّما تكون في الإرادة التكوينية ـ وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام ـ دون الإرادة التشريعية ـ وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف ـ وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان[١٢٣] والإطاعة والإيمان بإرادته

---

(١٢٣) **اشكال ناش عن قوله:** (فاذا توافقتا فلابد من الاطاعة والايمان واذا تخالفتا فلا محيص من أن يختار الكفر والعصيان) انتهى.

حيث أن مقتضاه: أن الكفر والايمان ضروري الوقوع، فوقع الاشكال: بأن ضرورة الوقوع تنافي الاختيار المشروطة به صحة التكليف. وبالجملة: تعلق الارادة الالهية بالفعل الغير المنفك عنه لايجامع صحة التكليف.

والجواب: ان الفعل إرادي واختياري بالذات، والارادة الالهية إنّما تعلّقت به من حيث انه إرادي أي: به مع مقدماتها الاختيارية، فلو خرج به عن الاختيارية لزم تخلّف الارادة عن المراد من هذه الجهة. وبعبارة أخرى: لانعني بالفعل الاختياري إلاّ ما كان صدوره عن إرادة.

والاشكال إنّما يتم لو كان تعلّقها بالفعل نفسه، وأمّا اذا فرض تعلّقها بالفعل الصادر عن إرادة من حيث هو كذلك لم يخرج الفعل عن الاختيارية؛ اذ المفروض تعلّقها به من حيث هو كذلك.

أقول: والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو انا اذا تصفّحنا الافعال الصادرة عن فواعلها من قبيل: ثَقَلَ الحجر، وطاب الماء، وأحرقت النار، وقَطَع السيف، ومن ←

→

قبيل: أكل زيد، وقام عمرو، وقتل بكر، ورمى بنفسه في البئر فسقط فيها، وجدنا على الاجمال فرقاً بين القبيلتين، كأن القبيل الثاني يزيد على الأوّل باقتران الفاعل أو الفعل بأمر مفقود في القبيل الأوّل نسمّيه بالاختيار، كما نسمّي فقده بالاضطرار، وربّما لاح لنا بادئ بدء: بأن الفرق بين القبيلين إنّما هو باقتران القبيل الثاني بالعلم من الفاعل دون الأوّل.

لكنه يندفع: بأنا نجد نحو قولنا: «شاخ زيد وصح ومرض وجهل وقبح وطال وقصر» من القبيل الأوّل مع اقتران الفعل بعلم الفاعل، وليس الاّ أن العلم ليس موثراً في تحقق الشيوخة والهرم والمرض ونحو ذلك وجوداً وعدماً، بخلاف القبيل الثاني فللعلم تأثير فيه بالضرورة، فمع فرض عدم العلم لاتحقق للفعل البتة، ومع وجوده ربما تحقق وربما لم يتحقق، فللعلم فيه دخلاً في تحقق الفعل، لكن ليس الاستناد اليه فقط فهناك معه غيره، وإذ كان ترجّح الفعل من غير مرجّح ممتنعاً بالضرورة كان رجحان الفعل في القبيل الأوّل غير مستند الى العلم، بخلاف القبيل الثاني فترجيح الفعل فيه الى الفاعل بما له من صفة العلم وغيره، وهو الذي نذعن به: من أن ترجيح كلٍّ من جانبي الوجود والعدم في القبيل الثاني إلى الفاعل دون الأوّل وإن كان الحق أن الترجيح الى الفاعل دائماً، وإنّما الفرق: أن الترجيح في القبيل الثاني الى علم الفاعل واختياره دون الأوّل.

فالفعل ينقسم إلى اختياري واضطراري، والاختياري هو الفعل الذي من شأنه أن يكون ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه الى الفاعل، ولازمه كون الفعل مساوي الطرفين بالنسبة اليه.

وحينئذ فلو وقع ترجيح من غير الفاعل فيما ترجيحه اليه أي: في الفعل الاختياري: **فإمّا أن يكون بتأثير منه** في الجانب الموافق بايجابه وهو يوجب سقوط نسبة الفعل الى الفاعل، وان شئت قلت: سقوط تأثير علمه وارادته وهو ينافي كونه فعلاً علمياً

←

→

ارادياً وقد فرض كذلك (هذا خلف).

أو بتأثير الغير في الجانب المخالف بجعله ممتنعاً على الفاعل فلايبقى لفاعليته الأ جانب واحد فيرتفع الاختيار، أي: استواء نسبة الوجود والعدم الى الفاعل فيما من شأنه ذلك، وهذا هو الذي نسميه بالجبر، ويقابل الاختيار تقابل العدم والملكة هذا.

وقد تبين بذلك:

أوّلاً: أن الافعال الجبرية إرادية كالاختيارية وهو الذي يشهد به التأمل في موارد الجبر، فقولهم: «ان الفعل الاختياري ليس الاّ ما كان مسبوقاً بإرادة فاعله» في غير محله.

وثانياً: ان كون الفاعل مجبوراً لازمه تأثير الغير فيه من حيث كونه فاعلاً لفعله.

ويتفرّع عليه: ان الواجب تعالى لايتصور كونه مجبوراً في فعله؛ إذ لامعنى لتأثير الغير فيه. وأمّا كون فعله اضطرارياً بكونه مضطراً في فعله موجَباً ـ بالفتح ـ بالمعنى الذي مر للاضطرار فلامعنى له أيضاً بعد فرض تأثيره في فعله وكون العلم عين ذاته **فافهم.**

فان قلت: فما معنى كون افعاله تعالى تابعة للمصالح النفس الامرية؟

قلت: هذا على ما نعتقده بقريحة الاعتبار أن لأحكام العقل وللحسن والقبح الذي يدركهما وللمصالح والمفاسد التي يحكم باعتبارها في أحكامه ثبوتاً غير متغير، وتحققاً غير زائل في الواقع، ونفس الأمر لايؤثر فيه توارد الوجود والعدم، وأنت تعلم أن ذلك لايزيد على الحكم الاعتباري شيئاً.

وأمّا حقيقة الأمر: فهي ان المصالح المزبورة إمّا أن تكون موجودة أو معدومة، لاسبيل الى الثاني؛ لعدم تصوّر تأثير المعدوم. وعلى الأوّل: فإمّا أن تكون واجبة أو ممكنة، ولا سبيل الى الأوّل، وعلى الثاني: فهي أفعال للواجب تعالى فلو كانت في وجودها تحتاج إلى مصالح أخرى والكلام جار فيها مثلها لتسلسلت ولم ينته الى الواجب تعالى بالآخرة.

وحينئذ فإمّا أن لايحتاج فعله سبحانه الى مصلحة أصلاً، بل يكون وجه الصلاح ←

→

والحسن منتزعة عن فعله متحداً معه، وإن كان بحسب نظر العقل متقدماً عليه متبوعاً له نظير حكمه بتقدم المهية على الوجود وكونها موضوعة له، مع أن الأمر على عكسه في الواقع.

أو يحتاج فعله تعالى [إلى] مصلحة، لكن لايجب في المصلحة أن تكون زائدة على نفس الفعل، بل ربّما كانت خارجة عنه غاية له وربما كانت عينه.

فيؤول الأمر: الى أن أفعاله تعالى ـ أي: الموجودات الخارجية ـ على قسمين مما يكون غايته عين ذاته وكماله الأخير عين كماله الأوّل، وهذا القسم غاية لنفسه بنفسه وغاية للقسم الآخر الذي غايته زائدة على ذاته خارجة عن نفسه، **فافهم ذلك**.

وثالثاً: ان اختيارية الفعل لاينافي كونه موجباً بايجاب الفاعل إياه بارادته وترجيحه له فإن المأخوذ في الفعل الاختياري أن يكون ترجيحه الى الفاعل لا الى غيره، وكونه ضرورياً بايجاب الفاعل غير كونه ضرورياً بتأثير من الغير في فاعلية الفاعل فلاينافي ذلك القاعدة المعروفة: «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» إذ المراد ايجاب الفاعل لا مطلق الايجاب.

ورابعاً: ان وجوب الفعل بالفاعل كما لاينافي اختياريته كذلك وجوب نفس الفاعل بفاعله الموجب له، ولازم ذلك استناد وجوب الفعل الى موجبه وموجب موجبه حتى ينتهي الى الواجب بالذات المنتهى اليه سلسلة الوجوب لاينافي اختيارية الفعل، وعلى هذا فتعلّق إرادته تعالى التكوينية بالفعل لاينافي اختياريته لكونها متعلقة بالفعل بماله في الخارج من الخصوصيات الوجودية، ومن خصوصياته صدوره إختياراً وتعلقه بإرادة فاعله المستند في وجوده الى الواجب تعالى وتبارك.

فان قلت: إنا لانعدّ الفعل اختيارياً حتى لايفارق وجوده الامكان ومساوات الطرفين ولاينتهي في جانب علله الى علة موجبة.

قلت: الأمر في نفسه على خلاف هذا التوهّم، ولو لم يفارق الشيء في وجوده ←

تعالى التي لا تكاد تتخلّف عن المراد، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً.

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبوقة بمقدّماتها الاختيارية، وإلاّ فلا بدّ من صدورها بالاختيار، وإلاّ لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

إن قلت: إنّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلاّ أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف! وقد سبقهما الإرادة الأزليّة والمشيّة الإلهيّة، ومعه كيف تصحّ المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟!

قلت: العقاب إنّما [هو] بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما؛ فإنّ «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقيّ في بطن أمّه»[1] و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[2]، كما في الخبر[3]، والذّاتي لا يعلّل، فانقطع

→

مساوات الطرفين ولم يكن واجباً بايجاب الفاعل كان من الجائز إنصاف وجوده بالعدم البديل وهو اجتماع النقيضين، ولو لم ينته في علله الى علة موجبة وكان الفعل بالاختيار واختياره باختيار آخر وهكذا لارتفع الاختيار في المرتبة الثانية فما فوقها ولم يثبت، فافهم ذلك. **(الطباطبائي)**.

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٥٦ باب السعادة والشقاوة ح٣

(٢) بحار الأنوار: ٦٥/٥٨

(٣) وأنظر أيضاً: روضة الكافي الشريف: ١٧٧/٨ ح١٩٧ وكذلك مسند أحمد بن حنبل: ٥٣٩/٢.

سؤال: أنّه لم جعل السعيد سعيداً والشقيّ شقياً؟ فإنّ السعيد سعيدٌ بنفسه والشقي شقيٌّ كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى «**قلم اينجا رسيدُ سر بشكست**».

قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الأفهام ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.

وهم ودفع

لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم ـ بناء على أن تكون عين الطلب ـ كون المُنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنّك غفلت عن أنّ اتّحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنّما يكون خارجاً، لا مفهوماً.

وقد عرفت: أنّ المُنشأ ليس إلاّ المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً في اتّحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة.

قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[1].

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيه مباحث:

[معنى صيغة الأمر]

الأوّل: أنّه ربّما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، وقد عدّ منها: الترجّي، والتمنّي، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير... إلى غير ذلك.

وهذا كما ترى، ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل، إلاّ في إنشاء الطلب، إلاّ أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يدّعى: أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، **فلا تغفل.**

[إيقاظ: جريان الكلام في سائر الصيغ الإنشائيّة]

لا يخفى: أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمنّي، أو الترجّي، أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى.

فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها إذا وقعت

في كلامه تعالى؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل، وأنّه لا وجه له؛ فإن المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت.

ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة، أو الإنكار، أو التقرير... إلى غير ذلك.

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

المبحث الثاني: [الصيغة حقيقة في الوجوب]

في أنَّ الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما وجوه، بل أقوال.

لا يَبعُد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويُؤيّده: عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال.

وكثرة الاستعمال فيه[1] في الكتاب والسنة وغيرهما، لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه؛ لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه، إلاّ أنّه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه؛ ليرجّح أو يتوقّف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف! وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل: «ما من عام، إلا وقد خص».

---

(١) تعريض بصاحب المعالم قدس سره أنظر معالم الدين: ٤٨ ـ ٤٩.

ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

المبحث الثالث: [الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب]

هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل: «يغتسل» و«يتوضأ» و«يعيد» ظاهرة في الوجوب، أو لا ـ لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذّر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة، والحكاية عن وقوعها ـ؟

الظاهر الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغة.

ولكنّه لا يخفى: أنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام ـ أي: الطلب ـ مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلاّ أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد؛ حيث إنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى، إلاّ بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت: من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية، لكن بدواعي أخر، كما مر[1].

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 أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث، كيف! وإلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له «رماد» أو «فصيل» أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ؛ فإنّه مقال بمقتضى الحال هذا.

---

(١) في المبحث الأوّل من هذا الفصل في الإيقاظ.

مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان[١٢٤]، فمقدمات الحكمة مقتضية؛

---

(١٢٤) قال المحقّق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«ويمكن أن يستدلّ على ظهورها في الوجوب بحيث لايحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة بوجهين:

الأوّل: دعوى ظهورها عرفاً فيه بتقريب: أنّ بناء العرف على الحمل عليه إذا كان صارفاً عمّا هو ظاهرها وضعاً أو انصرافاً.

الثاني: أنّ الإخبار عن الوقوع في مقام الطلب إظهاراً بأنّه لايرضى بتركه.

وبعبارة أخرى: إلقاء الملازمة بين الفعل والعبد ظاهر في كون طلبه على نحو الإلزام لشدّة مناسبة معه.

ويمكن أن يكون مراد المتن من الظهور الذي ادّعاه في أوّل البحث، الوجه الأوّل، وأن يكون مراده ذاك الوجه الذي صرّح به هنا.

ولكنّه غير تامّ؛ لأنّ الملاك هو الظهور العرفي، والمناسبات المذكورة بمجرّدها لاتكفي فيه ما لم يضمّ إليها حكم العرف، ومعه يرجع إلى الأوّل.

وأمّا دعوى ظهورها فيه بإجراء المقدّمات، فبأن يقال:

إنّ المولى إذا كان في مقام البيان ولم يكن قدر متيقّن ولا قرينة معيّنة، فلو أراد النّدب لكان ناقضاً لغرضه، بخلاف الوجوب؛ فإن إلقاء الملازمة بينه وبين الفعل من جهة مناسبتها مع الإيجاب؛ لحصول الخوف من العقوبة فيه، فلايتركه خارجاً، يكفي في بيانه.

ولكنّها مدفوعة: بمنع الكفاية؛ إذ هذه المناسبة الذوقيّة لاتصير مَنشأً للقالبيّة العرفيّة التي هي الملاك في باب الألفاظ.

ولعلّ أمره بالفهم إشارة إلى بعض ما ذكرنا.» إنتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٣٥٢/١.

لحملها على الوجوب؛ فإنّ تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة؛ لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده؛ فإن شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيّن إرادته، إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، **فافهم**[١٢٥].

المبحث الرابع : [ظهور صيغة الأمر في الوجوب]

أنّه إذا سلّم أنّ الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟

قيل بظهورها فيه:

إمّا لغلبة الاستعمال فيه.

أو لغلبة وجوده.

أو أكملّيته.

والكل كما ترى؛ ضرورة أنّ الاستعمال في الندب، وكذا وجوده ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر، وأمّا الأكملّية، فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون، إلاّ لشدّة أُنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له، ومجرّد الأكملّية لا يوجبه، كما لا يخفى.

نعم، فيما كان الأمر بصدد البيان[١٢٦]، فقضيّة مقدّمات الحكمة هو

---

(١٢٥) مرّت الإشارة إلى ما هو المقصود منه في كلام المحقق المشكيني قدس سره.

(١٢٦) **قال المحقّق الأصولي الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**وتوضيحه**: أن الطلب كالنور في التشكيك الخاصّي الذي ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت؛ إذ الطلب الإيجابي طلب مع شدّة، وهي أيضاً من سنخ الطلب، والندبيّ أيضاً طلب، لا أنّه مركّب منه ومن أجنبيّ، بل الضعف فيه راجع إلى أمر عدمي ←

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، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه، **فافهم**.

→

خارج عن حقيقته، فكأنّ الوجوب مركّب من جنس هو أصل الطلب، وفصل هي شدّته التي هي عين الطلب أيضاً، ومقابله مركّب من جنس هو الطلب، ومن فصل هو ضعفه العدمي، فلمّا كان الوجوب بكلا جزئيه من سنخ الطلب كانت عبارة الجامع كافية لبيانه عند تماميّة مقدّمات الحكمة، بخلاف الندبي؛ فإنّ قيده خارج عنه، وعبارة الجامع لاتكون إلاّ بياناً لجزءه الأوّل دون الثاني، فإذا تمّت المقدّمات الثلاث، وعلمنا أنّ الجامع غير مراد، فلابدّ وأن يكون مراده خصوص الوجوب؛ لأنّ الجزء الآخر من الندب يحتاج إلى دالٍّ آخر غير عبارة الجامع، والمفروض عدمه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا المعنى لايخطر بأذهان الخواصّ في مقام التخاطب العرفي، فضلاً عن الأوساط؛ فإنّهم يعدّون الوجوب والندب في كونهما فردين من الطلب، مثل «زيد» و«عمرو» في كونهما فردين من الإنسان.

هذا، مع أنّ الصيغة موضوعة للطلب المفهومي أو الإنشائي، والتشكيك المتقدّم إنّما هو في الطلب الحقيقي الذي يكون داعياً إلى استعمالها فيه إنشاءً.

ولعلّه أشار إلى ذلك بأمره بالفهم.

نعم، يمكن القول: بأنّ بناء العرف على نصب القرينة إذا أرادوا الندب، بخلاف ما إذا أرادوا الوجوب؛ فإنّهم يكتفون بعبارة الجامع، **فتأمّل**». **إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ١/٣٥٤ ـ ٣٥٦.

المبحث الخامس: [إطلاق الصيغة يقتضي التوصليّة أو التعبديّة؟]

أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً، فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة أو لا؟ فلابدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبديّته وتوصليّته إلى الأصل.

لابدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات[١٢٧]:

---

(١٢٧) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«إعلم انه لا إشكال في توقّف براءة الذمّة من الواجبات التعبديّة على الإتيان بها على وجه التقرب، وإنّما الإشكال في كيفية دخل قصد القربة في العبادات، ويتصوّر ذلك على وجوه:

الأول: ان يكون دخله فيها كدخل سائر الاجزاء والشرائط بأخذه تحت الأمر وفي حيّز الخطاب بالمركّب العبادي.

الثاني: أن يكون دخله لأجل تعلّق أمر مستقل إليه غير الأمر بذات العمل.

الثالث: أن يكون دخيلاً في حصول غرض المولى من أمره بلا أخذه تحت خطاب الأوّل، ولا تحت خطاب مستقل، فيكون الإلزام به عقلياً من باب تحصيل غرض المولى من غير وجوب شرعي.

أمّا الوجه الأوّل: فباطل؛ لأنه تكليف بالمحال، كما أشار إليه المصنف في آخر كلامه، وان كان أوّل كلامه يوهم لزوم محذور الدور.

وسيأتي منا تقريبه وبيان بطلانه؛ لأن مجرد أخذ داعي الأمر تلو الأمر و في متعلقه جزءاً أو شرطاً يوجب استحالة كون هذا الأمر داعياً إلى متعلقه؛ فان كون الأمر هو الداعي إلى الإتيان بمتعلقه و ان كان في نفسه أمراً ممكناً، الاّ ان أخذه في متعلّقه يوجب استحالته في الخارج.

وذلك لأن الأمر المفروض كونه داعياً إلى متعلّقه إنّما يحدث إرادة واحدة متعلقة ←

→

بتمام ما تعلّق به الأمر مطابق إرادة المولى المتعلقة بتمامه، وهذه الإرادة الواحدة تحرك نحو إتيان الاجزاء شيئاً فشيئاً حتى تنتهي إلى آخرها، فإذا فرض ان من جملة هذه الأجزاء هو دعوة شخص هذا الأمر.

فلا يخلو الحال: من دعوة الأمر إلى مجموع متعلّقه المفروض تركّبه من دعوة نفسه، وسائر الاجزاء والشرائط، ومن دعوته إلى بعض متعلّقه أعني به: بقية الاجزاء والشرائط، غير دعوة نفسه.

وكلٌّ منهما باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّ دعوة الأمر لو احتاجت إلى داعي آخر لتسلسل فان الداعي انما يتصور في الأفعال الاختيارية والداعي ليس فعلا اختياريا فتأمل مضافا إلى انه لا شيء يلزم المكلف بالإتيان بداعي الأمر لأن هذا الداعي المتعلق بالمركب من الاجزاء و نفس الداعي غير ذاك الداعي المتعلق به الأمر فانه متعلق بغير نفسه من سائر الاجزاء.

وأمّا الثاني: فهو يناقض ما قلناه: من عدم معقوليّة دعوة الأمر إلى بعض ما تعلق به، الا في ضمن دعوته إلى الكل.

وأما ما توهّمه المصنّف: من محذور الدور في هذا الوجه بتقريب: أن داعي الأمر موقوف على الأمر، فلو أخذ في متعلق الأمر، توقف الأمر أيضاً على داعي الأمر توقف الحكم على موضوعه، وهذا هو الدور المصرّح.

فهو باطل؛ لأن ما يتوقف على الأمر هو تحقق داعي الأمر في الخارج، وما يتوقف الأمر عليه على تقدير أخذه في متعلقه هو تصوره في النّفس؛ فان الأمر يتفرع على متعلقه في النّفس كما يتفرع متعلقه عليه في الخارج، فاختلف الموقوف والموقوف عليه.

←

→

وأمّا الوجه الثاني: فباطل أيضاً.

لأن الأمر المتعلق بذات العمل ان كان صوريّاً، فلا يدعوا إلى متعلقه، وعليه يبقى الأمر الثاني من غير موضوع، وتكليفاً بالمحال.

وإن كان جدّياً حقيقياً، سقط بحصول متعلقه في الخارج، ولو كان ذلك بدون داعي الأمر فلا يبقى معه موضوع للأمر الثاني، مع أن الأوامر العبادية لا تسقط بالإتيان بمتعلقاتها.

واما الوجه الثالث: فباطل؛ من جهة أن الأمر بذات العمل لا يخلو:

إمّا أن لا يكون عن غرض، فهو لغو باطل.

أو يكون عن غرض في الأمر أو في ذات العمل، فلا محالة يسقط بالإتيان به، ولا يبقى معه موضوع لحكم العقل بوجوب تحصيل الغرض، نظير عدم بقاء الموضوع للأمر الثاني في الوجه السابق.

أو يكون عن غرض قائم بالفعل بداعي الأمر، فلازم ذلك: أن لا يأمر بذات العمل المجرد عن قيد داعي الأمر؛ لأن الغرض المترتب على شيء يستحيل أن يكون هو الموجب لتعلّق الأمر بشيء آخر، كما انه لا يوجب الأمر بذات العمل مع هذا القيد؛ لما تقدّم.

وخلاصة الكلام: ان الأمر بذات العمل: إن كان صوريّاً لم يحدث داعياً في نفس المكلف فلا يحصل به الغرض، وان كان جدّيّاً، لم يتوقّف حصول الغرض منه إلى أزيد من حصول متعلّقه كما تقدم بيانه، فاذن جميع الصور المتقدّمة باطلة ولا تفضي إلى المقصود.

إذا عرفت ذلك: فاعلم انه لا موضوع لهذا البحث بناء على المختار في التكاليف الشرعية **فان الحق عندنا ان جميعها تعبديّة ولا يعقل التوصّليّة فيها** قال اللّه ←

→

تعالى﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[1].

نعم، يتصور ذلك في الأوامر العرفية وعليه: فلا يتصوّر الشك في التعبدية والتوصلية؛ لكي يبحث فيما هو قضية الأدلّة الاجتهادية وظاهر الخطاب و ما تقتضيه الأصول العملية.

توضيح ذلك: ان الإرادة: إمّا أن تتعلق بفعل نفس الشخص، أو بفعل الغير.

ثم إنّ المتعلقة بفعل الغير: إمّا ان تتعلق بفعله المطلق، أو بفعله الخاصّ، أعني به: ما كان صادراً عن اختيار وإرادة.

ثم إن المتعلقة بفعله الاختياري: إمّا ان تتعلق بمطلق فعله الاختياري، أو بفعل اختياري خاصّ حاصل من مقدمات خاصة.

وفي جميع هذه الصور لابدّ للمريد من أن يرتب في طريق الوصول إلى مراده مقدمات مؤدّية إليها لتكون نتائجها مطابقة لمقصوده ومرامه، إن سعة فسعة، وإن ضيقاً فضيق، الاّ أن يصدّه ويمنعه العجز، وعدم التمكن من الوصول إلى مقصوده بأزيد مما اصطنعها من المقدّمات.

فان صدّه العجز شارك صنعه صنع صاحب الإرادة الخاصة فيما يهيّئه المريد للوصول إلى مقصوده، غاية الأمر: أن ما هيّأه صاحب الإرادة الخاصة مقدّمة لتمام مقصوده، وما هيّأه صاحب الإرادة المطلقة مقدّمة لبعض افراد مقصوده؛ لعدم تمكّنه من تهيئة المقدمات على نحوٍ يوصله إلى مقصوده على ما هو عليه من الإطلاق والسعة.

ثم ان من جزئيات إرادة فعل الغير هو باب التكاليف؛ فان التكليف إرادة خاصة متعلقة بفعل الغير خصوصيتها كون ذلك الفعل اختيارياً لا ما يعم الاختياري والاضطراري.

---

(١) البيّنة: ٥.

←

→

وأيضاً: يكون منشأ اختياره هو خصوص طلب المولى، لا أيّ شيء كان، ومن أيّ منشأ تولدت الإرادة والاختيارن، والا لرتّب من المقدمات ما تكون نتيجتها أوسع.

وبالجملة: لو كان متعلق إرادته هو ما يعم الاختيار والاضطرار، لرتّب ما يوجب اضطراره، أو كان متعلق إرادته هو كل فعل اختياري كائناً ما كان منشأ اختياره لم يقتصر على التكليف، ولرتّب سائر المقدمات الباعثة و المحرّكة نحو الفعل.

وتوضيح الحال في المقام: هو ان المولى إذا أمر بفعل، فله في ذلك إرادتان طوليتان: إحداهما أصليّة متعلقة بذات الفعل، والأخرى ترشّحيّة متعلّقة بفعل نفسه، وهو بعثه نحو الفعل المتوقّف حصوله في الخارج على البعث نحوه.

وهذه الإرادة البعثية متعلّقة بالفعل الحاصل من العبد بداعي البعث، ومن طريقه وبواسطته؛ إذ هذا هو نتيجة البعث، والغاية المترتبة عليه دون مطلق الفعل، ولو كان صادراً من غير طريق البعث، والاّ لرتّب المولى في طريق وصوله إلى مراده ما هو أوسع أثراً من البعث ودون الفعل الحاصل من طريق آخر، والا لهيّأ في الوصول إلى غرضه ذاك الطريق الآخر، وكان بعثه في هذا الحال لغواً غير مفض إلى مقصوده؛ فان الغايات بوجوداتها العلمية هي المبادي، والمبادي بوجوداتها الخارجية هي الغايات، لا تتخلف إحداهما عن صاحبتها بشي.

فلا يعقل أن يكون مطلق الفعل من العبد مطلوباً للمولى، ومع ذلك يرتّب في طريق حصول مطلوبه طريقاً خاصاً، أو يكون المطلوب فعلاً خاصاً، ثمّ يرتّب ما يفضي إلى فعل آخر، فالمقصود من طريق خاص هو الفعل الحاصل بتأثير ذلك الطريق.

مثلاً: إذا لبستَ جبّةً، لا يعقل ان يكون غرضك من ذلك التوقّي من البرد بالقباء، أو أسرجت شمعة لا يعقل أن يكون غرضك من ذلك الاستنارة بالكهرباء، وهكذا، هذا في المراد التبعي البعثي.

←

→

وأمّا المراد الأصلي:

فإمّا أن يطابق هذا المراد التبعي، وذلك فيما لا يكون المولى عاجزاً عن شيء من مقدمات الوصول إلى مقصده.

وإمّا أن يخالفه فيكون المراد الأصلي أوسع مما هو نتيجة ما رتبه من المقدمات، وانما اقتصر المريد على بعض المقدمات؛ لعجزه عما عداها.

فالقسم الأول هو العبادي و الثاني هو التوصّلي، وهما متشاركان في ضيق المراد التبعي، ومتخالفان في سعة المراد الأصلي وعدمها.

ولازم ذلك: ان تكون التعبديّة ناشئة من دخل قيد داعي البعث في متعلق الإرادة الواقعية، ولا محذور في ذلك أصلاً، وانما المحذور في أخذ قيد داعي الإرادة في متعلق الإرادة.

نعم ان ذلك موقوف على ما هو الصحيح: من إمكان أن يكون البعث بنفسه داعياً للمكلف لا بمنكشفه، أعني به: الإرادة الواقعية؛ ضرورة أن البعث لو لم يمكن دعوته بنفسه إلى الفعل، بل كانت دعوته إليه بمنكشفه، عاد محذور أخذ قيد داعي الإرادة في متعلق الإرادة.

والوجه فيما ذكرناه: هو أن بعث المولى بنفسه من الدواعي إلى إيجاد المبعوث إليه في الخارج بحكم العقل، بل إناطته بوجود إرادة واقعية متعلقة بمورد البعث، بل إنفاذ كلمة المولى وإحياء أمره وإنجاز بعثه بنفسه تحت إرادة واقعية مستقلة، سواء كانت هناك إرادة متعلقة بالفعل بعنوانه الأوّلي، أم لم تكن، ومثل هذا في الأفعال المرادة بالعناوين الثانوية غير عزيز.

ومن ذلك يظهر: أن عدم سقوط الأمر في العبادات بالإتيان بذات العمل انما يكون لنقصه وعدم وفائه بتمام ما هو المأمور به، وهذا بخلاف التوصليات؛ فان المراد ←

→

الأصلي فيها حيث انه مطلق الفعل من أيّ وجه حصل، وبأيّ داع وُجِد في الخارج يسقط الأمر فيها بمطلق الفعل؛ لسقوط الإرادة بحصول متعلقها، فيرتفع البعث المترشّح من تلك الإرادة؛ لأن الإرادة هي محوره التي يدور مدارها البعث، فلا محالة يتوقف بقائه على بقائها، فيرتفع عند ارتفاعها.

وهذا لا يكون إلا لعجز المولى عن ترتيب المقدمات الموصلة إلى مطلوبه على سعته، فيرتب من المقدمات ما أمكنه، فلهذا يختصّ ذلك بغير أوامر اللّه تعالى ، وأوامر كل مقتدر على تمهيد المقدمات بأوسع مما مهد؛ فان الاقتصار مع ذلك على المقدّمة الطلبية لا يكون إلا لضيق المطلوب، واختصاصه بالفعل الحاصل بداعي الطلب، وهذا معنى العبادية.

فالإرادة في موارد الأوامر التعبدية متعلقة بما تعلق به الطلب ليس الا، فما رتبه المريد من المقدمات انما هو بمقدار ما تعلقت به إرادته، وما يفضي إلى مقصوده.

وأمّا احتمال أن يكون المراد أوسع مما يفضي إليه ما رتبه من المقدمات وانما اقتصر المريد على خصوص ما رتبه لاشتمال المقدمات الاخر على مفاسد منعت من ترتيبها بلا قصور في المقتضى ولا ضيق في الإرادة الواقعية.

فيدفعه: أن المفسدة المانعة في المقدمة تزاحم مصلحة ذيها، فلا تبقى مصلحة مؤثرة لازمة الاستيفاء، فيعود القصور في الاقتضاء؛ فان مجرد المصلحة لا تولد الإرادة، بل مع عدم عائق في المقدمات، فمفاسد المقدمات كمفاسد نفس الفعل تزاحم المصلحة المفروضة فيه، فتتبع الإرادة ما هو الأقوى من الجهات.

ان قلت: فما هذه الأوامر التوصلية الواردة في الشريعة.

قلت: المطلوب في موارد تلك الأوامر أمر خاص، وهو الفعل الحاصل بداعي الأمر، لا يتصف بالمطلوبية سواه وسوى ما يصدر بأحد الداعيين الآخرين الّذي سنشير ←

→

إليهما، وما عدى ذلك سواء كان فعلاً اختيارياً للمكلف أم لم يكن؛ بأن كان فعلاً للغير، أو صادراً من غير ذي شعور، فليس مصداقاً للواجب، ولا متصفاً بالمطلوبية، ومع ذلك فهو مسقط للأمر برفعه لموضوعه.

مثلاً: ما يجب تطهيره هو المتنجس ولا يبقى له موضوع بعد الوقوع في البحر، أو حصول الغسل بفعل أيّ فاعل كان، وكذا الّذي يجب دفنه من الأموات هو ميت لم يتوار في الأرض، واما الّذي وارته الأرض بفعل أيّ فاعل كان فهو خارج عن هذا الموضوع، وقس على هذا غير هذا.

ثم اننا بعد ما راجعنا الكتاب و السنة ظفرنا بمقدمتين أخريين مهّدهما الشارع لاستنتاج مقاصده.

وهما: الوعد بالثواب، والوعيد بالعقاب.

فعلمنا من ذلك: أن نتيجتهما أيضاً مراد له، فكان الفعل الصادر بداعي كلٍّ من الطلب ـ وهو عبادة الأحرار ـ والوعد بالثواب ـ وهو عبادة الأجراء ـ والوعيد بالعقاب ـ وهو عبادة العبيد ـ مطلوباً له، ولا فرق في الثواب الموعود بين أن يكون أخروياً أو دنيوياً، فإذا رأينا ان الشارع رتب على أعمال خاصة من توسعة المعاش، وأداء الدين، أو نحو ذلك، علمنا من ذلك أن الإتيان بتلك الأعمال لأجل هذه الآثار و بداعيها مطلوب له، ولا نعنى بالعبادة لأحد الا الخضوع لناموسه والانفعال من قانونه، وكلّ من انفعل من أحد فقد خضعه [خضع له] وعبده.

ثم ان هذه المقدمات الثلاثة مجتمعة في الواجبات، وأمّا المستحبات فالموجود منها واحدة، وهو الوعد بالثواب، وكذا في المكروهات بالنسبة إلى الترك.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٠٢/١ ـ ١٠٦.**

إحداها: [الوجوب التوصّلي والتعبدي]

الوجوب التوصّلي: هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب، ويسقط بمجرّد وجوده، بخلاف التعبدي؛ فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

ثانيتها: [إمتناع أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر]

أنّ التقرّب المعتبر في التعبّدي إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره، كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى، إلاّ من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر مطلقاً ـ شرطاً أو شطراً ـ فما لم تكن نفس الصلاة[١٢٨] متعلّقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

وتوهّم: إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي؛ ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيّدة، والتمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلّق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.

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

---

(١٢٨) الظاهر انه بيان لقوله: «لايكاد يتأتى... الخ» الا أنه وجه آخر للاستحالة كما ربّما يحتمل. (الطباطبائي)

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيّدة.

قلت: كلاّ؛ لأن ذات المقيّد لا يكون مأموراً بها؛ فإن الجزء التحليلي العقليّ لا يتّصف بالوجوب أصلاً؛ فإنه ليس، إلاّ وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة[1].

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

قلت ـ مع امتناع اعتباره كذلك ؛ فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري؛ فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً، إلاّ أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى، وإلاّ لتسلسلت ليست باختيارية، كما لا يخفى ـ:

إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتّيانه بهذا الداعي ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركّب عن قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم، لكن هذا كلّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين تعلّق أحدهما بذات الفعل ، وثانيهما بإتيانه

---

(١) تأتي الإشارة إلى ذلك في البحث عن المقدّمات المفوّتة حيث يقول: «فلو نهض دليل على وجوبها فلامحالة يكون وجوبها نفسيّاً...» فراجع.

بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى[1]، فللآمر أن يتوسّل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة.

قلت ـ مضافاً إلى القطع بأنّه ليس في العبادات، إلاّ أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، وأمّا العقوبة فمترتّبه على ترك الطاعة ومطلق الموافقة ـ:

إنّ الأمر الأوّل:

إن كان يسقط بمجرّد موافقته[١٢٩] ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضيّة الأمر الثاني، 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 وجه، إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلاّ لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد

---

(١٢٩) **لايخفى**: أن متعلق الأمر الثاني حيث أنه ليس امراً زائداً على متعلق الأمر الأوّل، بل هو خصوصية غير زائدة عليه فورود الأمر الثاني يوجب الربط اللزومي بينهما بحيث لايستقل أحدهما بالامتثال، وحينئذ قلنا: ان نختار الشقّ الأوّل ونقول: ان لازمه سقوط الأمر الأوّل من حيث نفسه مع الغض عن حدوث التلازم المذكور، أو نختار الشقّ الثاني ونقول: انه غير ساقط ـ لا لما ذكره من عدم حصول الأمر بذلك بل ـ لمكان التلازم بين الامتثالين **فتدبّر**. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

الأمر؛ لاستقلال العقل ـ مع عدم حصول غرض[١٣٠] الآمر بمجرّد موافقة

---

(١٣٠) **أقول**: اعتبار المولوية عند العقلاء اعتبار مالكية تدبير الأمر، وينتشي منه مالكية الفعل، وعليه يتفرّع: ملك وسائط فعل المولى عليه لفعله، مثل ملك المولى لوسائط فعل نفسه، وملك جعل الوضعيات والتكليفيات من الأحكام ووجوب اطاعته والتسليم له، كلّ ذلك لمكان المالكية الأولى.

وأما مسألة تحصيل غرض المولى فلا ارتباط له بمعنى ولايته، ولا العقل مستقل بالحكم عليه.

نعم، حيث كان الظرف ظرف الاعتبارات العقلائية ولا مطلوب عقلائي، الا لغرض يستتبعه كان لازم الطلب المولوي وجود غرض له في طلبه ويجب تحصيله بتبع وجوب امتثال أمره لكن يتقدر الغرض بقدر ما يطابق المأمور به لايزيد على ذلك؛ لكونه وجوبه بعرض وجوب اتيان المأمور به بالامتثال هذا.

والى هذا يمكن أن ينزّل ما ذكره شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «الحاشية»:

«**إن التحقيق**: ان كبرى تحصيل الغرض مما لاشبهة فيها لكن الصغرى غير متحققة بمجرد الأمر؛ اذ اللازم عقلاً هو تحصيل الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية، والأمر بمركّب يصلح للكشف عن غرض يفي به المأمور به، ولايصلح للكشف عما لايفي به» **انتهى**[١].

وان كان ظاهر كلامه قدس سره وجوب تحصيل الغرض وجوباً استقلالاً غير تبعي هذا.

فتبين ممّا ذكرنا:

أوّلاً: ان تحصيل غرض الأمر ليس واجباً استقلالياً يجب اتيانه، بل تبعي بتبع وجوب المأمور به.

---

(١) نهاية الدراية: ٣٤٣/١ ـ التعليقة رقم ١٧٧.

←

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 [أو له تعالى] فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفاية الاقتصار[١٣١] على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهة.

→

وثانياً: ان الواجب من تحصيل الغرض هو المقدار الذي يكشف عنه الأمر لا ازيد من ذلك.

وثالثاً: ان العقل يحكم في ظرف المولوية والعبودية بوجوب امتثال أمر المولى من حيث هو أمره، ولازم ذلك كون الأصل في الأوامر المولوية التعبدية.

نعم، ربّما يكتفي العقلاء في بعض الموارد بمجرد تحقق المتعلق بطبيعته، فهو اعتبار خاص قبال اعتبار وجوب الاطاعة والاتيان بقصد امتثال الأمر.

ويستنتج من هاهنا: أن مقتضى الاطلاق المقامي هو التعبدية؛ إذ كل أمر فمعه حكم العقل بوجوب الاطاعة له، الأ مادل الدليل على جواز الاكتفاء بأصل الطبيعة **فافهم**. **(الطباطبائي)**

(١٣١) عدم تعيّن واحد من هذه الوجوه مع كفاية كل واحد منها على مابينها من المباينة كاشف عن أن الواجب التعبدي غير مقيد في نفسه بواحد منها بعينه، فهو مأخوذ بخصوصية تتحقق بأيّ واحد من هذه الدواعي كان، فهو بنفسه يخالف التوصلي لا بواسطة الداعي.

وحينئذ فمن الممكن أن يقيد الأمر بمثل قصد الامتثال على أن يكون قرينة كاشف عن سنخ الواجب لا قيداً مأخوذاً معه شطراً أو شرطاً. **(الطباطبائي)**

تأمّل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام؛ كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

ثالثتها: [إمتناع التمسك بإطلاق الامر لإثبات التوصّليّة]

أنّه إذا عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه[١٣٢] ـ ولو كان مسوقاً في مقام البيان ـ على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحّ التمسّك به، إلاّ فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك: أنّه لا وجه لاستظهار التوصّليّة من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ـ مما هو ناشئ من قبل الآمر ـ من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الآمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دَخْلٌ في متعلّق أمره، ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلاّ لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة.

[مقتضى الاصول العمليّة]

فلا بدّ عند الشّك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل.

فاعلم أنّه لا مجال هاهنا، إلاّ لأصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة

---

(١٣٢) **قد عرفت:** ان التعبدية من خصوصيات المأمور به، وأن الغرض لازم المطابقة مع المأمور به في الاغراض المتفرعة على الافعال العقلائية، فاحتمال التعبدية في الأمر على هذا مدفوع بالاطلاق (**الطباطبائي**).

فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك لأنّ الشّك هاهنا في الخروج[١٣٣] عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب ـ مع الشك، وعدم إحراز الخروج ـ عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان؛ ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة.

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

نعم، يمكن أن يقال: إن كل ما ربّما يحتمل بدواً دَخْله في إمتثال

---

(١٣٣) عبارة الكتاب وان لم تكن وافية بالمراد كل الوفاء لكن المراد هو: أن المورد وإن كان بالنظر إلى الأمر مورد البراءة لرجوع الشك فيه الى التكليف الزائد دون المكلف به، لكن حيث كان من المحتمل دخالة قصد القربة في غرض الأمر ويجب حفظه بالاتيان بما يفي به لم يكن العقاب على تركه عقاباً بلا بيان، فالمورد مورد الاشتغال دون البراءة هذا.

أقول: قد عرفت: عدم وجوب حفظ الغرض أزيد مما يحفظ بحفظ الواجب باتيانه لكون وجوبه تبعياً، وقد عرفت: أن تعبدية التعبدي خصوصية في نفس الواجب يحققها إتيانه بأحد الدواعي الرابطة له بالامر كقصد الامتثال والمصلحة والتقرب ونحوها.

ومن المعلوم: أن كل توصلي يصير تعبدياً باتيانه بقصد القربة، فالنسبة بين خصوصيتي التعبد والتوصل شبيه تقابل العدم والملكة وبين الواجبين شبيه التقابل بين موضوعي العدم والملكة، والمؤونة الزائدة هي خصوصية التعبد فيؤول الأمر الى الأقل والأكثر الارتباطيين فالمورد مورد البراءة دون الاشتغال. (الطباطبائي)

أمر و[1] كان ممّا يغفل عنه غالباً العامة، كان على الآمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً، وإلاّ لأخلّ بما هو همّه وغرضه، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله.

وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار، وكانا ممّا يغفل عنه العامة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبّر جيّداً.

ثم إنّه لا أظنّك أن تتوهّم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار؛ لوضوح أنّه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس هاهنا؛ فإنّ دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي.

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلاّ أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع ـ ولو كان أصلاً ـ يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلاً بخلاف المقام؛ فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت، فافهم.

المبحث السادس: [مقتضى إطلاق الصيغة]

قضيّة إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً؛ لكون كل واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضيق دائرته.

فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر، أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.

---

(١) في أكثر النسخ: «في الإمتثال أمراً...» والصحيح ما ذكرناه في المتن تبعاً للنسخة الحجريّة: ١١٤/١.

المبحث السابع: [وقوع الأمر عقيب الحظر]

أنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهّمه على أقوال:

نسب إلى المشهور: ظهورها في الإباحة[١].

وإلى بعض العامة: ظهورها في الوجوب[٢].

وإلى بعضٍ: تبعيّته لما قبل النهي إن عُلّق الأمر بزوال علّة النهي... إلى غير ذلك[٣].

والتحقيق: أنّه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال؛ فإنّه قَلَّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة.

ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه.

غاية الأمر يكون موجباً؛ لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها، إلاّ بقرينة أُخرى، كما أشرنا.

---

(١) نسبه السيد المرتضى إلى الأكثر في كتابه الذريعة إلى أصول الشريعة: ٧٣/١ وكذا في مفاتيح السيّد المجاهد: ١١٦ وأيضاً في هداية المسترشدين: ٦٦٣/١ وفي الفصول الغرويّة: ٧٠ وبدايع الأفكار للرشتي: ٢٩٤. وأنظر إحكام الآمدي: ٣٩٨/٢ وقوانين المحقق القمي: ٨٩/١

(٢) نسبه المحقق التقي في هداية المسترشدين: ٦٦٣/١ ـ إلى الشيخ والمحقق والعلامة والشهيد الثاني، وأنظر المعتمد في أصول الفقه للبصري: ٧٥. والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ٤٣/٢.

(٣) نسب هذا التفصيل إلى العضدي، أنظر بدايع الأفكار: ٢٩٤.

الحق أنّ صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرة ولا التكرار؛ فإنّ المنصرف عنها ليس، إلاّ طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ الاتّفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لا يدلّ، إلاّ على الماهيّة ـ على ما حكاه السكاكي[1] ـ لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة ـ كما في «**الفصول**»[2] ـ؛ فإنّه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدلّ، إلاّ على الماهيّة؛ ضرورة أنّ المصدر ليست مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها.

كيف! وقد عرفت: في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه: يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى.

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

قلت ـ مع أنّه محل الخلاف ـ: **معناه**: أنّ الذي وضع أوّلاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه ممّا جمعه معه مادّة لفظ متصورة في كلٍّ منها ومنه بصورة ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل، **فافهم**[134].

---

(١٣٤) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعله إشارة إلى** أنّ من المحتمل أنّ مراد السكّاكي في المصدر ما هو المادة للمشتقات

---

(١) مفتاح العلوم: ٩٣.

(٢) الفصول الغرويّة: ٧١.

←

ثم المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد.

والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل.

وتوهّم[1]: أنّه لو أريد بالمرة الفرد لكان الأنسب، بل اللاّزم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الآتي: من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد: هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى إفراد كلٍّ منهما بالبحث كما فعلوه.

وأمّا لو أريد بها الدفعة، فلا علقة بين المسألتين، كما لا يخفى[2].

فاسد؛ لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً؛ فإن الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست، إلاّ هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة.

وبهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها.

أمّا بالمعنى الأوّل، فواضح، وأمّا بالمعنى الثاني؛ فلوضوح أنّ المراد

→

لا الإصطلاحي منه، فحينئذ يجدي الإتفاق فيه هذا المعنى في تحصيل الاتفاق في مادة المشتقات، ولكنه خلاف الظاهر، فتدبر.» **إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٢٠٣/١.**

---

(١) المتوهّم هو صاحب الفصول قدس سره.

(٢) أنظر الفصول الغرويّة: ٧١.

من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبّر بالفرد؛ لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيّته وتشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد؛ فإنه ممّا يقوّمه.

تنبيه: [الإمتثال عقيب الإمتثال]

لا إشكال بناء على القول بالمرّة في الامتثال، وأنّه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال؛ فإنه من الامتثال بعد الامتثال[١٣٥].

وأمّا على المختار: من دلالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال:

إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل.

وإمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنّما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها؛ فإنّ لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى.

والتحقيق: أنّ قضية الإطلاق[١٣٦] إنّما هو جواز الإتيان بها مرّة في

---

(١٣٥) سيجيء عدم استحالة ذلك في نفسه. **(الطباطبائي)**

(١٣٦) **الذي ينبغي أن يقال**: ان تعلق الأمر بالطبيعة من حيث هي يوجب ارساله بحسب ارسال الطبيعة، ومن الواضح: أن الطبيعة قبل تحقق أصل الامتثال نسبتها الى الامتثال الأوّل والثاني والثالث وهكذا واحدة في صدقها على كل واحدة منها نحو ←

→

صدق الطبيعة الكلية على أفرادها، وليس في الخارج عند وجود الفرد من الامتثال مايوجب خلاف ذلك، فالامتثال الثاني حاله حال الامتثال الأوّل في كونه محققاً لطبيعة المأمور به ومتعلقاً للأمر باتحاده مع الطبيعة الموجودة في طرف الأمر.

فتبيّن: ان تحقق الامتثال ووجود المأمور به في الخارج لايوجب من حيث هو سقوط الأمر.

نعم، أمر الآمر حيث كان معلولاً لغرضه المتعلق بالمأمور به المترتب عليه فبوجود المأمور به في الخارج يترتب عليه غرضه، وفعلية وجود الغرض يوجب سقوط مقدمات وجوده فيسقط الأمر حينئذ.

لكن لايخفى: ان الغرض المتعارف عند العقلاء يخالف الغاية الحقيقية التي يثبتها البرهان الحكمي عند كل حادث وجودي، ويحكم باستحالة تخلفها عن ذي الغاية، فربما تخلف الغرض عندهم عن ذي الغرض، وربّما خالفه بالزيادة والنقيصة والسعة والضيق والترتب الفوري ومع المهلة فاذا أمر المولى بإتيان الماء لعطشه فربّما عد التمكن من الشرب غرضاً، وربّما عد نفس الشرب غرضاً.

وعلى هذا يختلف سقوط الغرض باختلاف الموارد فربّما سقط بالامتثال الأوّل، وظاهر أن الامتثال الثاني يكون لغواً حينئذ؛ إذ لامعنى للامتثال مع عدم الأمر، وربّما لم يسقط الأمر بمجرد الامتثال الأوّل اذا لم يترتّب الغرض على مجرد وجود المأمور به بالامتثال فلم يسقط ولم يسقط الأمر، فكان إمكان الامتثال بحاله.

ومن هنا يظهر: أن اطلاق الأمر غير مؤثّر في جواز الامتثال بعد الامتثال؛ لتفرّعه على سقوط الغرض وعدم سقوطه لا على تحقّق المأمور به وعدم تحقّقه.

نعم، لو كان الأمر في مقام بيان تمام غرضه ولم يبيّن كيفيته كان لازم الاطلاق جواز الامتثال بعد الامتثال؛ لأن عدم الجواز تضييق عندهم لدائرة الغرض ومؤونة زائدة يحتاج اعتباره الى نصب دلالة زائدة **فافهم**. **(الطباطبائي)**

ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن الواحد لا جواز الإتيان بها مرّة ومرّات؛ فإنّه مع الإتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة[١٣٧]؛ لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرّده، فلا يبقى معه مجال؛ لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً؛ لما عرفت: من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً.

وأمّا إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء[١].

المبحث التاسع: [الفور والتراخي]

الحق: أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي. نعم، قضية إطلاقها جواز التراخي.

والدليل عليه: تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها

---

(١٣٧) كان الأولى أن يقال: فيما اذا ترتب الغرض الاقصى على الامتثال ترتباً ضرورياً، وذلك ان الغرض والغاية علّة فاعلية لفاعلية الفاعل، ولامعنى لكون الفعل علة تامة لعلته الغائية، والمسامحة إنّما تستحسن بوضع بتبديل لفظ اصطلاحي بلفظ لغوي عرفي دون العكس. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر الموضع الأوّل من مبحث الإجزاء عند قوله: «نعم لا يبعد أن يقال...».

بأحدهما، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى، كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

وفيه منع؛ ضرورة أنّ سياق آية ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[1] وكذا آية ﴿فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ﴾[2] إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر؛ ضرورة أنّ تركهما لو كان مستتبعاً للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، **فافهم**[138].

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات، بل

---

(١٣٨) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعله إشارة الى** أن عدم استكشاف الوجوب إنما هو من جهة حكم العقل المتحقق في البين لا من جهة عدم التحذير بالترك، ولولا ما ذكرنا فلا إشكال في الوجوب من جهة دلالة الصيغة عليه، ولافرق في الحث عليه بين ذكرما في الواجب من الفائدة الملزمة وبين ذكر ما في مخالفته من العقاب لو لم نقل بكون الأول أنسب من جهة إفادة تأكّد الداعي.» **إنتهى. أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٢١١/١.**

وقال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«**لعله إشارة إلى** أنه لو تمّ لم يكن مجال لدلالة صيغة إفعل على الوجوب في غيرهما أيضاً؛ فإنه يمكن أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ بعث إلى إقامة الصلاة من دون استتباع تركها للغضب وإلاّ كان التحذير عنه أنسب.» **إنتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٠٢/١.**

---

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) البقرة: ١٤٨.

أكثرها، فلا بدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

ولا يبعد دعوى: استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك، كالآيات والروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتّب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، **فافهم**[١٣٩].

تتمة:

[مايترتّب على القول بالفور]

بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً ـ بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني ـ أو لا؟

وجهان مبنيّان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده؟

ولا يخفى: أنّه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته، أو تعدّده، **فتدبّر جيّداً.**

---

(١٣٩) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة إلى** أن حكم العقل بحسن المسارعة إنما ينافي الحكم المولوي لو لم يكن إلا بملاك حكم العقل وأما لو كان بملاكٍ آخر ولو احتمالاً آخر، فلابأس باستكشاف الحكم المولوي من باب الملازمة.

نعم، خصوصيّة الوجوب أو الندب يتبع مايطابقه من حكم العقل، كما لايخفى.» **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٢١١/١.**

الفصل الثالث: [في الإجزاء]

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

و قبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام ينبغي تقديم أمور:

أحدها: [المراد من وجهه]

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

لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً[1]؛ فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً وهو بعيد، مع أنّه يلزم خروج التعبديّات[١٤٠] عن

---

(١٤٠) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لا يخفى: ان احترازية قيد «على وجهه» إنّما يتم على مذهب المصنف قدس سره في كيفية اعتبار قصد القربة في العبادات، وانه بحكم من العقل لأجل تحصيل الغرض، لا لدخله في المأمور به، فيقصد به الوجه العقلي أعني: به قصد القربة، وأمّا بناء على المختار تبعاً للمشهور: من اعتباره في المأمور به شرعاً، يكون القيد لا محالة توضيحياً؛ لأن كل ما كان داخلاً في المأمور به يشمله كلمة «المأمور به» ، وكل

---

(١) تعريض بصاحب المطارح، أنظر مطارح الأنظار: ١١٢/١.

←

حريم النزاع بناء على المختار، كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً.

ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب[1]؛ فإنّه ـ مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلاّ في خصوص العبادات، لا مطلق الواجبات ـ لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى.

ثانيها: [المراد من الإقتضاء]

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

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

قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غايته: أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في

→

ما كان خارجاً لا يجب، لا شرعاً ولا عقلاً، فاحترازيته على مذهبه قدس سره لا يستدعي بوجه احترازيته في كلام من عداه ممن يرى اعتباره في المأمور به شرعاً». انتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١١٨/١.

---

(١) أنظر جواهر الكلام: ١٦٠/٩ ـ ١٦٣ ومفتاح الكرامة: ٣١٤/٢ ـ ٣١٥.

دلالة دليلهما ـ هل إنّه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه؟ ـ وعدم دلالته، ويكون النزاع فيه صغرويّاً أيضاً، بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره؛ فإنه لا يكون، إلاّ كبرويّاً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض[1]، **فافهم**.

ثالثها: [المراد من الإجزاء]

الظاهر أنّ «الإجزاء» هاهنا بمعناه لغة، وهو الكفاية[141] وإن كان

---

(١٤١) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«لاسقوط التعبّد ولا سقوط القضاء كما فُسّر تارة بالأوّل وأخرى بالثاني، والنسبة بين المعنيين مفهوماً هو التباين، ومصداقاً هو العموم المطلق.

بيان ذلك: أنّ المتعلَّق للأمر على تقدير عدم الإجزاء على الأوّل هي نفس الطبيعة المتعلّقة له أوّلاً بلا تضييق، بخلاف الثاني؛ فإن الملحوظ أوّلاً هي الطبيعة، وثانياً هو إتيان الطبيعة مرّة ثانية؛ إذ المراد منه في المعنى الثاني أعمّ من القضاء المصطلح.

وأمّا مصداقاً فالسقوط في الأوّل لايكاد يكون إلاّ بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بالمأتيّ، فلايشمل سقوط الإعادة والقضاء للأمر الواقعي ولا لأمر جديد، بخلاف المعنى الثاني؛ فإنّ الساقط على القول به مطلق الإتيان ولو بأمر آخر غير الأمر المتعلّق بالطبيعة، فالأوّل لايشمل ما إذا أتى بالأمر الإضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، بل المشمول له إتيانهما بالنسبة إلى أنفسهما، وإتيان متعلّق الأمر الواقعي بالنسبة إلى نفسه.

والدليل على بقاء لفظ «الإجزاء» على معناه الأوّل:

---

(١) نسب ذلك إلى القاضي عبدالجبار المعتزلي، أنظر الإحكام للآمدي: ١٧٥/٢ وأيضاً مفاتيح السيد المجاهد: ١٢٦ والمعتمد في أصول الفقه: ٩٠/١ ونسبه في مبادئ الأصول: ١١٦ ـ ١١٧ إلى أبي هاشم.

←

يختلف ما يكفي عنه؛ فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي[١٤٢] يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي[1]، فيسقط به القضاء، لا أنّه يكون هاهنا اصطلاحاً بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء؛ فإنّه بعيد جداً.

رابعها: [الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار]

الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار لا يكاد يخفى؛ فإنّ البحث هاهنا في أن الإتيان[١٤٣] بما هو المأمور به يجزي عقلاً، بخلافه في

→

أنه بناءً على التفسيرين يلزم النقل أو المجازيّة، وتحقّقهما بعيد، مع أنّ كلاً منهما مخالف للأصل، مع أنّ الأوّل لايشمل ما هو المهم، وهو إجزاء الأمرين ـ الظاهري والإضطراري ـ عن الواقعي، بخلاف ما ذكره المصنّف رحمه الله؛ فإنّ الإجزاء مستعمل بمعناه العرفي واللغوي، غاية الأمر أنّه قد حذف متعلّقه الذي يتعدّى إليه بكلمة «عن» لوضوحه، فلايلزم شيء من المحذورات الثلاثة.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١/٤١٠.**

(١٤٢) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«قد ظهر من الحاشية السابقة عدم وجه لما هو ظاهر العبارة من حصر سقوط التعبّد في الأمر الواقعي لجريانه في الأمرين: الظاهري والإضطراري بالنسبة إلى أمرهما، وكذا تخصيص سقوط القضاء بالأخيرين لجريانه في الأوّل أيضاً على ما عرفت هناك.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١/٤١١.**

(١٤٣) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

---

(١) في أكثر النسخ «الجعلي» لكنا آثرنا ما في طبعة جماعة المدرسين.

←

→

«**يعني بذلك**: ان البحث في مسألة المرة والتكرار إنّما هو في ان الإتيان بما تعيّن كونه مأموراً به بحسب ظاهر دليله سواء كان ذلك نفس الطبيعة أو المرة أو التكرار، هل يجزي فلا يحكم إلا بوجوب امتثال واحد، أو لا يجزي فيحكم العقل بوجوب امتثالات متعددة لأمر واحد بحيث لا يسقط الأمر بامتثاله مرة واحدة؟

الا انك قد عرفت ـ فيما تقدم ـ: عدم معقولية هذا البحث، وأن البحث لا بد من كونه صغروياً، ولو كان ذلك في إجزاء الإتيان بكل مأمور به عن أمره، فيبحث في أن المستفاد من دليل الطلب: هل هو مطلوبية الطبيعة ومحبوبيتها على سيلانها وسريانها، أو مطلوبيتها ومحبوبيتها في الجملة؟ وعليه: فالفرق بين هذا البحث والبحث المتقدّم ـ أعني به مسألة المرة والتكرار ـ هو أن هذا البحث مفروض بعد فرض تعلق الأمر بالطبيعة وخروج التقييد بالمرة أو التكرار عن حيّزه، فيبحث عن أن المطلوب هو الطبيعة السيالة والسارية في طيّ تمام افرادها، أو الطبيعة في الجملة؟

فمن ذهب إلى ان المطلوب هو الطبيعة السيالة لا بد له من القول بعدم الاجزاء وعدم حصول الامتثال بالإتيان بفرد واحد، كما لا يحصل امتثال النهي بترك فرد واحد.

واما من ذهب إلى إلى ان المطلوب هو الطبيعة في الجملة، فهو يختار القول بالإجزاء وسقوط الأمر بالإتيان بفرد واحد.

وبالجملة؛ القول بعدم الإجزاء انّما يتفرع على القول بكون الطبيعة المأمور بها ملحوظة على وجه السيلان، والسريان واما إذا كان الأمر متعلقاً بنفس الطبيعة من غير لحاظ السريان فيها فالإتيان بفرد واحد منها يجزي عن الأمر قطعاً.

فتحصّل: أن القول بعدم الاجزاء، والقول بالتكرار وان كانا يشتركان في استلزامهما عدم كفاية الإتيان بفرد واحد من الطبيعة في مقام الامتثال، الا انهما بملاكين متغايرين؛ فان عدم الكفاية على القول بعدم الاجزاء انّما هو من جهة عدم حصول

←

→

الطبيعة السارية في الخارج، وان لم يكن شيء من خصوصيات الافراد دخيلة في المطلوب، واما عدم الكفاية على القول بالتكرار؛ فانّما هو لأجل عدم حصول تمام المأمور به المأخوذ فيه خصوصية الافراد في الخارج، فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح.

ثم لا بأس بتحقيق الحال في المقام وبيان ان متعلق الأمر هل هو الطبيعة السارية، كما هو الحال في متعلق النهي، أو انه نفس الطبيعة من دون لحاظ السريان فيها؟

فنقول: الحق هو الأخير، وتوضيحه على وجه يظهر به الفرق بين الأمر والنهي في اقتضائهما:

هو أن الطبيعة بذاتها ومن حيث نفسها لا يعقل فيها إطلاق ولا تقييد ولا أهمال، وانما هذه اعتبارات تلحقها عند ملاحظتها مع الافراد ومقايستها مع الخصوصيات اللاحقة لها؛ فانها: إمّا أن تعتبر سارية في أفرادها فهي مطلقة، أو في بعضها دون بعض فهي مقيّدة إن عيّن ذلك البعض، والاّ فهي مهملة، فالطبيعة لا إهمال لها في نفسها كما لا إطلاق لها ولا تقييد، وإنّما الإهمال للقيد، وتوصيف الطبيعة به توصيف لها بحال المتعلّق، فالطبيعة إنّما تكون مهملة بإهمال قيدها وعدم ذكره، وهذا معنى إهمال بعض الآيات القرآنية؛ فان الإهمال فيها إنّما هو بمعنى تقيّدها في نفس الأمر بقيود لم تذكر فيها.

وبالجملة: كل طبيعة متعيّنة في ذاتها في قبال غيرها من الطبائع، ولا مانع من وقوعها كذلك تحت الطلب؛ بان يلاحظ محض وجودها عارياً من كل قيد وخصوصية، ويطلب من المكلف، وحيث ان هذه الطبيعة في ذاتها سيالة وقابلة الصدق على كثيرين فلا جرم يتحقق في الخارج بتحقق وجود واحد من وجوداتها، فيسقط بذلك الأمر المتعلق بها، ويترتب على تحقق الطبيعة بتحقق فرد واحد منها: انّ انعدام الطبيعة انما يكون بانعدام جميع افرادها، ولازم ذلك ان يكون الامتثال في جانب

←

تلك المسألة؛ فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى. نعم، كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، لكنّه لا بملاكه.

وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعيّة القضاء للأداء؛ فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة[١٤٤] على التبعيّة وعدمها، بخلاف هذه

→

النهي بترك جميع الافراد، كما ان الامتثال في جانب الأمر يكون بإتيان فرد واحد منها فالفرق بين الأمر والنهي: إنّما هو من ناحية نفس الأمر والنهي مع اتحاد المتعلق لهما أعني به: الطبيعة الساذجة المأخوذة لا بشرط عن كل خصوصية، فقياس الأمر على النهي في الاقتضاء في غير محله.» إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٢٠/١.

(١٤٤) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«مضافاً إلى كون النسبة بين المسألتين من حيث المورد عموماً من وجه؛ لأنّ تلك المسألة لاتجري فيما أُتي بالمأمور به بالأمر الواقعي، بخلاف هذه، وهي لاتجري فيما لم يأت بشيء أصلاً، بخلاف تلك، وكلتاهما تجريان فيما أُتي بالأمر الظاهري أو الأضطراري فلا إرتباط لإحداهما بالأخرى، مع أنّ الفرق بينهما في مادّة الاجتماع من غير الجهة المذكورة في المتن موجود أيضاً؛ لأنّ الإجزاء:

إن لوحظ بالنسبة إلى سقوط التعبّد به ثانياً؛ فلأنّ الإتيان الثاني في المسألة لم يلحظ شيئاً ثانياً للإتيان الأوّل، بل الملحوظ مطلق الطبيعة في كليهما، بخلاف مسألة القضاء؛ فإن الإتيان الثاني لوحظ بعنوان الإتيان ثانياً.

وأمّا إذا لوحظ بالنسبة إلى سقوط القضاء؛ فلأنّ الإجزاء ينافي جريان النزاع في التبعيّة؛ لأن معنى التبعيّة كون مفاد الدليل إتيانه تداركاً لو لم يؤت في الوقت، والقول بالإجزاء رافع لموضوعه، كما لايخفى.

والقول بعدم الإجزاء من مقدّمات جريان النزاع فيها؛ إذ يمكن حينئذ القول بها وعدمها بأن يقال: إنّ ظاهر الأمر بالموقّت إتيانه في هذا الوقت، لا إتيانه أيضاً إذا فات فيه ←

المسألة؛ فإنه كما عرفت: في أنّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداء أو قضاء أو لا يجزي، فلا علقة بين المسألة والمسألتين أصلاً.

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

الأول: [إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبّد به ثانياً]

أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزي عن التعبد به ثانياً؛ لاستقلال العقل بأنّه لا مجال ـ مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه ـ لاقتضائه التعبّد به ثانياً.

نعم، لا يبعد أن يقال: بأنّه يكون للعبد[١٤٥] تبديل الامتثال والتعبّد به

→

في خارجه، فالقول بعدم الإجزاء من مقدّمات هذا النزاع، ومعه كيف تكون المسألتان مسألة واحدة؟!» إنتهى أنظر **حاشية المشكيني على الكفاية**: ٤١٢/١.

(١٤٥) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«لا وجه لذلك؛ فان الإتيان بمتعلّق الأمر لا محيص من أن يكون محصّلاً للغرض ومسقطاً للأمر، ومع سقوط الأمر لا يبقى موقع للامتثال.

وأمّا الغرض الأقصى المتوقف حصوله على إعمال عمل من قبل المولى كرفع كأس الماء وشربه في مثال: الأمر بإتيان الماء، فذلك مما لم يؤمر العبد بتحصيله، ولم يتعلّق غرض المولى به، وربّما يكون تحصيله من العبد مبغوضاً للمولى.

وبالجملة: الغرض الأقصى ليس بنفسه داعياً إلى أمر المولى بإتيان الماء، والا لأمر به في فرض تمكّنه من شرب الماء الموجود عنده أيضاً، بل الداعي هو ذلك الغرض في ظرف عدم تمكّنه من شرب الماء، فإذا حصل التمكّن بإتيان العبد الماء سقط

←

ثانياً بدلاً عن التعبّد به أوّلاً،[١٤٦] لا منضمّاً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة[١].

→

الغرض عن الدعوة، وكان حال العبد ومولاه حينئذ كما إذا كان الماء حاضراً عنده من أول الأمر.

نعم، لو أريق الماء المأتيّ به قبل حصول الغرض الأقصى حدث هناك أمر آخر بعين الملاك الّذي كان داعياً إلى الأمر الأوّل، ويلزم الإتيان بماء آخر.

ثم لو فرض بقاء الأمر وعدم سقوطه بالامتثال الأوّل تعيّن عليه امتثال آخر؛ إذ لا يعقل بقاء الأمر الإيجابي وعدم لزوم امتثاله ليجوز تبديل امتثاله بامتثال آخر وعدم تبديله به.

وأيضاً: لو كان الأمر باقياً اقتضى ذلك جواز ضمّ فرد آخر إلى الفرد الأوّل على أن يكون الامتثال بالطبيعة الكائنة في ضمن مجموع الفردين، كما كان للمكلف هذا الضمّ ابتداء وقبل الإتيان بشيء فيأتي بفردين أو أزيد دفعة واحدة على أن يكون الامتثال بالمجموع، فلا وجه لسقوط الفرد الأوّل عن درجة الاعتبار وحصول الامتثال بالفرد الثاني الّذي هو معنى التبديل.

فتحصّل: أن الإتيان بالفرد الأول إن لم يوجب سقوط الأمر ترتب عليه جميع الآثار المترتبة على وجود الأمر، ولم يكن حال ما بعد الإتيان مغايرة لحال ما قبله، فكما يجوز للمكلف قبل الإتيان بشيء الإتيان بكل فرد من أفراد الطبيعة مستقلاً ومنضمّاً إلى غيره، كذلك يجوز له ذلك بعد الإتيان أيضاً، فلا وجه للتفكيك والالتزام بجواز التبديل وعدم جواز الضمّ». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٢٢/١.

(١٤٦) قد مر توضيح المرام في مسألة المرة والتكرار وعرفت: أن الذي يقتضيه بقاء الأمر ببقاء الغرض صحة الامتثال بعد الامتثال، لاخصوص التبديل دون الضم، فلامقتضى له. **(الطباطبائي)**

---

(١) وذلك في تنبيه المبحث الثامن في المرّة والتكرار.

وذلك فيما عَلِمَ أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد؛ فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهريق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانية[١٤٧]، كما إذا لم يأت به أوّلاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلاّ لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه.

نعم، فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة فله إليه سبيل.

ويُؤيّد ذلك ـ بل يدلّ عليه[١٤٨] ـ: ما ورد من الروايات في باب

---

(١٤٧) **قد عرفت فيما مر**: أن مقتضى بقاء الأمر صحة الامتثال الثاني دون الايجاب، ومن الواضح: أن بقاء الغرض لايوجب بطلان الامتثال الأوّل، وأمّا وجوب اتيان الماء ثانياً في المورد المفروض فليس مستنداً إلى مسألة الامتثال بعد الامتثال، بل الموجب له فحوى المقام فيتجدد أمر ثانياً يدل عليه خصوصية الحال يجب امتثاله. **(الطباطبائي)**

(١٤٨) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«لأنّه لو لم يصحّ التبديل لم يكن لأختيار الأحبّ مجال، وإن كان الأمر بالإعادة ساكتاً عن هذه الجهة.

وأمّا ما قد يتوهّم: من أن بقاء الأمر بعد إتيان متعلّقه مناف لما سيجيء من المصنّف رحمه الله في المقدّمة الموصلة ردّاً على «**الفصول**»: من أنّه بعد إتيان المقدّمة يسقط الأمر بها؛ لأنّ الغرض منها هو التوصّل إلى ذي المقدّمة، وهو لايحصل ←

إعادة من صلّى فرادى جماعة وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه[1].

→

بمجرّد إتيان المقدّمة، فالقول بالسقوط بمجرّد إتيان فرد من المقدّمة قبل حصول الغرض منافٍ للقول بالعدم هنا.

فمندفع أوّلاً: بأن الغرض منها عنده هو التمكّن، لا التوصّل، وإتيانها علّة تامّة لحصوله، فتأمّل.

وثانياً: بعد تسليم كون الغرض هو التوصّل بأنّ غرضه ﷺ إثبات أن المأتيّ به داخل في دائرة المأمور به بمعنى أنّ المأمور كما أنّه مخيّر قبل الإتيان بشيء بين الخصوصيّات، كذلك بعد إتيان خصوصيّة يتخيّر بين إبقاءها وبين إيجاد فرد آخر، في مقابل «**الفصول**» القائل بعدم اتّصاف غير الموصلة بالوجوب أصلاً، فمراده من السقوط بعد الإتيان: كونه بحيث لو بقي كذلك لسقط الأمر به، فلا منافاة.

هكذا أجاب الأستاذ [القوچاني] رحمه الله.

وفيه: أنّه ﷺ صرّح بالإتّصاف بالوجوب إذا لم يأت بذي المقدّمة أصلاً، لا بالمأتيّ به ولا بغيره، فبعد تسليم كون الغرض هو الإيصال، وأنّ الأمر دائر مداره حدوثاً وبقاءً، يتحقّق المنافاة بين المقام وبين ما سيأتي.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٤١٦/١.

---

(١) الكافي الشريف: ٣٧٩/٣ ـ ٣٨١ باب الرجل يصلّي وحده وانظر وسائل الشيعة: ٤٠١/٨ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.

الموضع الثاني: [إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر غيره]

وفيه مقامان:

المقام الأول: [الكلام في إجزاء الأمر الإضطراري]

في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادةً وفي خارجه قضاءً أو لا يجزي؟

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلّم فيه[١٤٩]:

---

(١٤٩) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«تحقيق المقام لا يستدعي التكلم في الجهات الواقعية التي توهّم انحصار الأمر فيها؛ فان مسألة الإجزاء لا تبتني على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق، بل يجري البحث ولو لم نقل بالتبعية كذلك كما هو مذهبه.

ثم على فرض التبعية كذلك لا موجب لكون مصلحة الأمر الاضطراري من سنخ مصلحة الأمر الاختياري لينحصر الأمر في الأقسام الأربعة التي ذكرها فلعلها مصلحة أخرى حدثت بالاضطرار كما صرّح المصنف دَامَتْ بَرَكَاتُهُ بذلك في آخر المقام الثاني أعني: في الأمارة على الأحكام بناء على السببية.

نعم، مع العلم باشتمال الأمر الاضطراري على المصلحة وكان ذلك من سنخ مصلحة الأمر الاختياري تنحصر الصور المتصورة في الأربع التي ذكرها أعني الاشتمال على تمام المصلحة أو باستثناء مقدار غير ملزم أو باستثناء مقدار ملزم مع عدم التمكّن من تدارك الفائت بالإتيان بالواقع بعد رفع الاضطرار أو مع التمكّن منه والحكم في غير الصورة الأخيرة هو الاجزاء.

نعم يستحب الإعادة في صورة فوت مقدار غير ملزم ان فرض التمكّن من استيفائه.

←

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 الإضطراري ثبوتاً]

فاعلم: أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض.

ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب.

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

وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار[١٥٠] في هذه الصورة، إلاّ لمصلحة كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض

→

وهناك قسم آخر: وهو ان يكون الأمر الاضطراري وافياً بمصلحة الأمر الاختياري بحيث لا يفوت مقدار ملزم لكن بشرط عدم ارتفاع الاضطرار أمّا إذا ارتفع فلا، وحكم هذه الصورة حكم عدم الوفاء مطلقاً كما لا يخفى.

وأمّا حكم كلٍّ من الصور من حيث تسويغ البدار فذلك أجنبي عما هو المهم في المقام، وقد تعرض له المصنف قدس سره تطفلاً واستطراداً.» إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٢٣/١.

(١٥٠) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

←

وتفويت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هوفيه من الأهم، **فافهم**[١٥١].

→

«هذا إذا كان وجه عدم الإمكان استيفاء مقدار منه بإتيان المأمور به بالأمر الاضطراري.

وأمّا إذا كان وجه عدم الإمكان مجرّد حدوث الاضطرار سواء أتى بشيء أو لم يأت فلا إشكال في تسويغ البدار.

ثم إنّ ما ذكره من عدم تسويغ البدار مبنيّ على استحبابيّة مصلحة البدار، فحينئذ لو كانت الفائتة أيضاً استحبابيةً ساغ البدار، سواء تساوت المصلحتان بحسب المرتبة أو اختلفتا.

نعم، مع الاختلاف يكون ذي المرتبة الشديدة أفضل فردي الواجب.

ومن ذلك يظهر الحال: فيما إذا كان الفائت مصلحة وجوبية؛ فانه لا يسوغ البدار، بل لا يسوغ مطلق الفعل و لو بشرط الانتظار الا مع وجود ما يوازي الفائت أو ينقص عنه بمقدار غير ملزم.

وبالجملة: اللازم ان لا يكون الأمر مفوتاً لجنس المصلحة الملزمة.

وأمّا تفويت شخصها مع التدارك بشخص آخر، **فهو** غير ضار.

ومن ذلك يظهر: أن البدار والانتظار ليس لهما خصوصية، **والضابط ما ذكرناه** أعني: عدم استناد فوت جنس المصلحة الملزمة إلى الأمر بالفعل الاضطراري و لو على سبيل التخيير، فمع الاستناد يبطل الأمر ـ كان بالبدار أو بغير البدار ـ و مع عدم الاستناد يصح كان بالبدار أو بالانتظار». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٢٤/١ ـ ١٢٣.

(١٥١) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**إشارة إلى** أنه كذلك فيما لو كان الباقي الفائت لازم التدارك على تقدير الإمكان، وأمّا لو كان بحد الندب فيسوغ البدار ولو بلا مصلحة أخرى أصلاً، فلايصح إطلاق الكلام بعد تسويغ البدار في صورة عدم إمكان التدارك.» انتهى **أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية**: ٢١٨/١.

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

فإنه يقال: هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت.

وأمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل ـ بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طروّ الاختيار ـ ذا مصلحة ووافياً بالغرض.

وإن لم يكن وافياً وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً، ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي، بل لابدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء، وإلاّ فيجزي.

ولا مانع عن البدار في الصورتين، غاية الأمر يتخيّر في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية يجزي البدار ويستحب الإعادة بعد طروّ الاختيار.

هذا كلّه فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء.

[أنحاء الأمر الإضطراري إثباتاً]

وأمّا ما وقع عليه:

فظاهر إطلاق دليله ـ مثل قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾[1] وقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»[2] و«يكفيك عشر سنين»[3] ـ:

---

(١) النساء: ٤٣ والمائدة: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٨٦/٣ ب ٢٣ من أبواب التيمم ح٥، وفيه: (إن التيمّم...).

(٣) نفس المصدر: ح ٤ وفيه «يكفيك الصعيد».

هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولابدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتّبع هو الإطلاق لو كان، وإلاّ فالأصل وهو يقتضي البراءة[١٥٢] من إيجاب الإعادة؛ لكونه شكّاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى[١٥٣][١٥٤].

---

(١٥٢) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«**بل يقتضي الاشتغال**؛ فان الأمر بالإتيان بالعمل في مجموع الوقت يتوجه بنفس دخول الوقت، لا ان أمر كلّ جزء يتجدّد بحدوث ذلك الجزء.

وعليه: فالامر بالعمل بالنسبة إلى الاجزاء المتأخرة يكون كالتعليق، وإذا فرضنا اختلاف حال المكلف في اجزاء الوقت بوجدان الماء وعدمه أو بالصحّة والمرض أو بالسفر والحضر لا جرم كان الأمر المتوجه بدخول الوقت هو الإتيان بالعمل في كل جزء بحسب اقتضاء حال المكلف في ذلك الجزء، فيتوجه الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية في قطعة الوجدان للماء، ومع الطهارة الترابية في قطعة الفقدان مخيّراً بينهما من غير فرق بين أن يكون الحال الفعلي هو الوجدان أو الفقدان؛ وذلك بأن دخل الوقت وهو غير واجد للماء، فإذا توجّه هذا الأمر استصحب بعد الإتيان بالعمل الاضطراري للشك في إسقاطه للمأمور به الاختياري، واحتمال كون العمل الاختياري واجباً عينيّاً لا يسقط بالإتيان بالعمل الاضطراري، ومقتضى هذا الاستصحاب ثبوت التكليف بالعمل الاختياري على وجه التنجيز بعد رفع الاضطرار». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٢٦/١.

(١٥٣) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«**لم نفهم وجه الأولويّة**:

والتحقيق: أنّه إن كان تابعاً للأداء فحاله كحال الأداء في جميع ما تقدّم؛ لكونه مدلولاً ←

نعم، لو دلّ دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه؛ لتحقّق سببه وإن أتى بالغرض، لكنّه مجرد الفرض.

المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه

والتحقيق: أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره ـ كقاعدة الطهارة أو الحلّيّة، بل واستصحابهما في وجه قويّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّيّة ـ يجزي؛ فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشرط، وأنّه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.

وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان

→

بالدليل الدال عليه، فيجري فيه الوجوه المتقدّمة غير توهّم الاشتغال، وإن كان بأمر جديد فلابدّ من ملاحظة دليله.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٤٢٦/١.

(١٥٤) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«لا أولوية للأصل في القضاء بالنسبة إلى الإعادة.

وأمّا كون القضاء منفيّاً واقعاً لو كانت الإعادة منفية بالطريق الأولى؛ لعدم احتمال ثبوته مع انتفائها بخلاف العكس.

فذلك لا يستدعي ثبوت الأولويّة في مرتبة الحكم الظاهري حتى لو كانت الإعادة منفية بحكم الأصل كان القضاء أيضاً منفياً ظاهراً بالطريق الأولى، الا أن يكون بين الحكمين الظاهريين أيضاً أولويّة». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٢٦/١.

الأمارات، فلا يجزي؛ فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد 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 أن حجّيتها ليست بنحو السببيّة.

وأمّا بناء عليها وأنّ العمل[١٥٥] بسبب أداء أمارة إلى وجدان شرطه أو شطره، يصير حقيقة صحيحاً كأنّه واجد له مع كونه فاقده، فيجزي لو كان الفاقد معه ـ في هذا الحال ـ كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب،

---

(١٥٥) **والتحقيق** حسب ما يعطيه الاعتبار العقلائي: من أن حفظ ملاك الحكم العقلائي هو الموجب للجعل المنسوب الى الطريق أوّلاً والى مؤدى الطريق وهو الحكم الظاهري ثانياً ويصير به الطريق والمؤدى ذا مصلحة طريقية فحسب، وأما الحكم الظاهري ففي صورة المصادفة مصلحته عين مصلحة الحكم الواقعي، وفي صورة المخالفة لا مصلحة عنده غير المصلحة الطريقية التي بها يتدارك المفسدة في الطريق أي: ما لم ينكشف الخلاف قطعاً، وسلوك الطريق ربّما أوجب سقوط المصلحة ببطلانها، فلا إجزاء بارتفاع الموضوع وربّما لم يوجب، وحينئذ حيث كان لامصلحة عنده سوى مصلحة الطريق وقد بطلت بانكشاف الخلاف فالمصلحة الواقعية قائمة على ساق، فلو قلنا: إن ملاك التكليف يجب الخروج عن عهدته كما يجب الخروج عن عهدة التكليف، ـ كما ادعى المصنف في مسألة المرة والتكرار استقلال العقل بذلك ـ وجب الاتيان بالتكليف الواقعي ما دام الوقت؛ إذ أصل الملاك والغرض قد تحقّق ولم يخرج عن عهدته؛ لاحتمال بقائه وعدم بطلانه. **(الطباطبائي)**

وإلاّ لاستُحِبّ.

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

ولا يخفى: أنّ قضية إطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضاً.

هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية.

وأمّا إذا شك فيها ولم يحرز أنّها على أيّ الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلاّ على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمّته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

و هذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً، وشك في أنّه يجزي عمّا هو المأمور به الواقعي الأوّلي كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضيّة الأصل فيها ـ كما أشرنا إليه ـ عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

وأمّا القضاء، فلا يجب بناء على أنّه فرض جديد، وكان الفوت المعلّق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلاّ على القول بالأصل المثبت، وإلاّ فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمّل، **فتأمّل جيّداً**.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما يجري في متعلّق التكاليف من الأمارات الشرعية والأصول العملية.

وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر: أن تصير صلاة الجمعة[١٥٦] فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء

---

(١٥٦) **حاصله**: ان لارابطة بين وجوب صلاة الجمعة ظاهراً ووجوب صلاة الظهر واقعاً فلايجزي احديهما عن الأخرى، ولو قلنا بأن حجية الطرق والامارات من باب السببية؛ فان غاية مايلزم أن تصير صلاة الجمعة ذات مصلحة بسبب قيام الطريق على وجوبها، واستيفاء مصلحتها لاينافي بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه عن المصلحة كما لايخفى.

أقول: بنائه على عدم الارتباط بين مؤدى الطريق اذا اثبت أصل التكليف وبين الحكم الواقعي وكذا بين مصلحتيها، وحينئذ فلاوجه لجعل أحدهما حكماً واقعياً والآخر حكماً ظاهرياً بالنسبة اليه، بل يكون هناك على الفرض حكم واقعي مجهول أوّلاً، معلوم ثانياً، وحكم آخر منكشف الخلاف من غير أن يرتبط أحدهما بالآخر ولا وجه للبحث عن إجزاء أحدهما عن الآخر؛ إذ لا رابط بينهما وهو ظاهر.

ففرض الحكم الظاهري والواقعي في مورد فرض الربط بينهما فهناك تكليف واقعي يكشف عنه الأمارة ثم انكشف الخلاف فلسانها لسان الحكاية فيؤول حكمه الى النوع الثاني من القسم الأوّل أعني: الطرق الجارية في تنقيح الموضوع مما لسانه الحكاية دون الجعل، فيجري فيه حينئذ حديث الحجية الطريقية والسببية، وقد عرفت مايقتضيه التحقيق فيهما وهو: عدم الإجزاء على الطريقية والسببية جميعاً فلاحظ.

ومنه يظهر: فساد ما ربما يقال: «إن ضم الاصل مثلاً الى الدليل الواقعي كما انه مبين ←

صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى، إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

تذنيبان

الأول: [عدم الإجزاء في صورة القطع بالأمر خطأً]

لا ينبغي توهّم الإجزاء في القطع[١٥٧] بالأمر في صورة الخطأ؛ فإنّه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى.

نعم، ربّما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في

→

لاختصاص فعلية جزئية السورة بحال العلم بالواقع وأن الأمر بما عداها فعلي، كذلك ضم دليل الامارة الى دليل وجوب الظهر واقعاً يوجب اختصاص فعلية وجوب الظهر بما اذا لم تقم الامارة»[1] انتهى.

وجه الفساد: ان مقتضى الارتباط بين الحكمين كون لسان الامارة المؤدية الى وجوب الجمعة لسان الحكاية عما هو الواجب، لا لسان بيان الواجب على المكلف على حاله الذي هو عليه، فلايفيد الضم حكومة كما كان يفيده فيما لسانه الجعل على ما تقدم. **(الطباطبائي)**

(١٥٧) **وسنبين في مستقبل القول إنشاء الله:** أن القطع كأقسام الظن المعتبر في المجعولية، وأن في مورده حكماً فعلياً ذا مصلحة طريقية ربّما وافق الواقع، وربّما خالفه فحال القطع في الإجزاء وعدمه حال سائر الطرق على ما مر آنفاً. **(الطباطبائي)**

---

(١) نهاية الدراية: ١/٤١٠ ـ التعليقة رقم ٢٢٠.

هذا الحال، أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق.

فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء، بل إنّما هو لخصوصية اتّفاقيّة في متعلّقهما، كما في الإتمام والقصر والإخفات والجهر.

الثاني: [الإجزاء لايوجب التصويب]

لا يذهب عليك: أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات ـ على ما عرفت تفصيله ـ لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه[١٥٨] في تلك الموارد؛ فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها؛ فإنّ

---

(١٥٨) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«دفع لما يفهم من ظاهر «**الرسالة**» تبعاً لما نقله عن «**تمهيد القواعد**»: من أنّ الإجزاء لازم مساو للتصويب الباطل، وعدمه لازم مساوٍ للتخطئة.

وبيانه: أنّ التصويب على أقسام:

منها: أن لايكون حكم واقعي أصلاً بحسب العناوين الأوّليّة للأفعال، بل الحكم الواقعي هو المجعول على طبق مؤدّيات الطرق.

ومنها: أن يتعدد الحكم الواقعي من الأوّل بحسب تعدّد الطرق بحيث يكون كلّ واحد مؤدّياً إلى واحد منها.

ومنها: أن يكون المجعول في كلّ واقعة واحداً، إلاّ أنّه إذا قام الطريق اضمحلّ الحكم المذكور، وصار المجعول في حقّ ذي الطريق مؤدّاه.

ومنها: أن يكون هنا حكم واقعي مشترك بين الكلّ وقد جُعلت مؤدّيات الطرق أحكاماً ←

الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلاّ الحكم الإنشائي 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 المنفيّ فيها ليس إلاّ الحكم الفعلي البعثيّ، وهو منفيّ في غير موارد الإصابة[١٥٩]، وإن لم نقل بالإجزاء.

فلا فرق بين الإجزاء وعدمه، إلاّ في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة.

→

ظاهريّة مطلقة أو في صورة المخالفة فقط، غاية الأمر أنه حيث يمكن اجتماع حكمين فعليّين في موضوع واحد فلاجرم يبقى الواقع إنشائيّاً صِرفاً أو فعليّاً تعليقيّاً، والفعليّ الحتمي هو مؤدّى الأمارة، ولا بأس باجتماعهما كذلك ـ كما سيأتي في جعل الأمارات ـ والباطل من التصويب: ما كان مستلزماً لعدم الإشتراك في الحكم الواقعي كما في غير الأخير من الصور المذكورة أو غيرها، وأمّا هو فلا دليل على بطلانه لا شرعاً: من الاجماع والأخبار ـ لأنّ غاية مدلولهما لزوم اشتراك الكلّ في الحكم الواقعي وهو محفوظ فيه ـ ولا عقلاً؛ لعدم لزوم المحال منه من الدور أو الخلف أو غيرهما كما بُيّن في محلّه، بل ظاهر مانسب إلى المشهور: ـ من أنّ ظنّيّة الطريق لاتنافي قطعيّة الحكم ـ هو الالتزام به.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن القول بالإجزاء ـ على ما عرفت تفصيله ـ في موردين: فيما جعل فيه حكم ظاهري، وفيما لايمكن استيفاء الفائت، جُعل حكم أم لا.

فظهر: أنّ الإجزاء ليس لازماً مساوياً للتصويب الباطل، بل لمطلق التصويب أيضاً.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٤٣/١.

(١٥٩) وأمّا على ما سنذكره: من التقريب، فوجود الحكم الواقعي الفعلي على جميع التقادير ينفي التصويب. (الطباطبائي)

وسقوط التكليف ـ بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله ـ غير التصويب المجمع على بطلانه وهو: خلوّ الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الأمارة.

كيف! وكان الجهل بها ـ بخصوصيّتها[١٦٠] أو بحكمها ـ مأخوذاً في موضوعها، فلا بدّ من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفى.

---

(١٦٠) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«إشارة إلى قسمي الشبهات الموضوعية والحكمية، ففي الموضوعية خصوصية الواقعة من الخمرية والخنزيرية مجهولة، وفي الحكمية حكمها مجهول مع معرفة خصوصيتها التي هي عليها.

ثم ان لازم ما أفاده قدس سره كون المجهول هو خصوصية موضوع ذي المصلحة والمفسدة في الشبهات الموضوعية، ونفس المصلحة والمفسدة في الشبهات الحكمية، مع القطع بعدم حكم فعلي، والحال ليس كذلك، بل انما المشتبه خصوصية متعلق الحكم الفعلي في مقام، ونفس الحكم الفعلي في مقام آخر.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٣١/١ ـ ١٣٢.

[الفصل] الرابع: في مقدّمة الواجب

و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأوّل: [المسالة أصولية عقليّة]

الظاهر: أنّ المهم المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

فتكون مسألة أصوليّة لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهّم من بعض العناوين[١]؛ كي تكون فرعيّة، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الأصولية.

ثمّ الظاهر أيضاً: أنّ المسألة عقليّة والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه لا لفظيّة، كما ربّما يظهر من صاحب «**المعالم**»[٢]؛ حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ؛ ضرورة أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتاً محلّ الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث[٣]، كما لا يخفى.

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ١٩٥/١ وأيضاً بدائع الأفكار: ٢٩٥.

(٢) معالم الدين: ٦٢.

(٣) أنظر مطارح الأنظار: ١٩٩/١ ـ ٢٠٠.

الأمر الثاني: [تقسيمات المقدّمة]

أنّه ربّما تقسّم المقدّمة إلى تقسيمات.

[المقدمة الداخليّة والخارجيّة]

منها: تقسيمها إلى:

الداخليّة، وهي: الأجزاء المأخوذة في الماهيّة المأمور بها.

والخارجيّة، وهي: الأمور الخارجة عن ماهيته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

وربّما يشكل ـ في كون الأجزاء مقدّمة له وسابقة عليه ـ:

بأن المركّب ليس إلاّ نفس الأجزاء بأسرها[1].

والحلّ: أنّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو[2] المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما.

وبذلك ظهر: أنّه لا بدّ في اعتبار الجزئية[161] أخذ الشيء بلا شرط

---

(١٦١) **تحقيق المقام**: أنا نجد الآثار المترتبة على موضوعاتها مختلفة فمنها ماهو أثر واحد لموضوع واحد، ومنها ما هو أثر واحد مترتب على عدة أمور مجتمعة، ومن الضروري أن الأثر الواحد لايترتب الاّ على موضوع واحد، فللكثرة المفروضة وحدة حاصلة محفوظة بالكثرة إنّما يترتب الأثر الواحد على ذلك المبدء الواحد وهذه الوحدة الحاصلة المفروضة لا تلائم الفعلية والاستقلال الموجودين في الكثرة المفروضة؛ إذ الفعلية تأبى عن الفعلية لاستحالة وحدة الكثير، فيجب أن يصير بعض الأجزاء بالقوة الى بعض آخر والبعض الآخر بالفعل بالنسبة اليه، ومن المعلوم ان لما بالقوة اعتبارين:

---

(١) نسبه الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين: ١٦٤/٢، إلى بعض الأفاضل.

(٢) كذا والصحيح: «ذا المقدّمة» وذلك لمكان العطف.

←

→

أحدهما: كونه قوة الفعلية المفروضة وبهذا الاعتبار لايأبى عن الاتحاد معه بحيث يكون هو هو.

والآخر: كونه في أنه بالقوة بالفعل؛ فانه لو كان قوة أمر آخر بالقوة كان غير متصف بوصفه أي: بالقوة بالفعل هذا خلف.

ومعلوم: أن الفعلية تأبى عن الفعلية فما بالقوة من الجزئين المفروضين مثلاً بالاعتبار الأوّل مأخوذ لابشرط بالنسبة الى الجزء الآخر، وبالاعتبار الآخر مأخوذ بشرط لا والجزء الآخر المأخوذ بالفعل يقابل المأخوذ بالقوة بالاعتبارين، فبأحدهما يكون لابشرط بالنسبة اليه فيحمل وبالآخر يكون بشرط لا فلايحمل عليه، والاعتباران بعينهما جاريان فيهما بالقياس الى الكل أعني: الواحد الحاصل منهما.

وتبين بذلك كله: ان اعتبار لابشرط يوجب العينية والحمل فيبطل بذلك الكثرة المفروضة قبلاً والتميّز بين أجزاء الكثرة، وهذا هو اعتبار الجنسية والفصلية والنوعية وتسمية الجنس والفصل مع ذلك جزئاً لوقوعهما جزئين في حد النوع، لا لأنهما جزئان من النوع حقيقة، بل كل منهما عينه كما صرّحوا به في محله، وأما اعتبار بشرط لا فهو اعتبار الجزئية حقيقة أعني: الكثرة الموجودة مع الوحدة المفروضة هذا ما يقتضيه معنى التركيب حقيقة، ولا فرق في ذلك بين المركبات الحقيقية والاعتبارية أصلاً.

نعم، المركبات الاعتبارية وهي التي أثر التركب فيها أمر اعتباري لا كون أثرها أمراً اعتبارياً فالوحدة الحاصلة فيها بالتركيب يصير معنى اعتبارياً وهو وصف الاجتماع والانضمام، مع أن الكثرة الموجودة فيها أعني الاجزاء أمور عينية خارجية أو منتهية إليها والموجود الخارجي لايتغير عما هو عليه بسبب الاعتبار، ولذلك يحكم الوهم بأن هذا النوع من التركيب لايوجب زوال فعلية الاجزاء أصلاً، وعدم اقتضاء أخذ الاجزاء لابشرط أن يصح الحمل بينها انفسها ولا بينها وبين الكل؛ لان الحاصل

←

كما لا بدّ في اعتبار الكليّة من اعتبار اشتراط الاجتماع.

وكون الأجزاء الخارجية ـ كالهيولى والصورة ـ هي الماهية المأخوذة بشرط لا ينافي ذلك؛ فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية ـ من الجنس والفصل ـ وأنّ الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً لا

→

بالتركيب وهو هيئة الانضمام والاجتماع أمر عرضي مغاير لجواهر الاجزاء، فلايتصور بينها اتحاد، فكل ذلك بحكم الوهم والمسامحة الاعتبارية.

ويشهد بذلك انا لو قطعنا النظر عن كون الاجزاء جواهر مستقلة مثلاً، وكون الحاصل بالتركيب أمراً عرضياً اعتبارياً وقصرنا النظر على مجرد تركيب اجزاء وحصول كل بذلك كان الحكم بعينه حكم المركبات الحقيقية هذا.

وقد تبين بذلك:

أوّلاً: ان الجزء بما أنه جزء مأخوذ بشرط لا، وأمّا أخذها لابشرط فهو في الحقيقة يهدم الجزئية ويوجب العينية ويصير الجزء بذلك جزئاً تحليلياً لا جزئاً حقيقياً خارجياً.

وثانياً: ان تقدم الجزء على الكل تقدم بالطبع لا بالتجوهر والمهية؛ إذ الجزء الحقيقي هو الجزء الخارجي ولا حمل أوّلياً بينه وبين الكل لاخذه بشرط لا.

وثالثاً: وجوه الفساد في كلامه (رحمه الله):

فمنها: حكمه بأن اعتبار الجزئية يوجب أخذه لا بشرط.

ومنها: أن أخذ الجزء بشرط لا إنّما هو بقياسه إلى الجزء التحليلي المأخوذ لا بشرط، وأما بالقياس الى المركب فالاعتبار اعتبار اللابشرطية.

ومنها: جمعه (رحمه الله) بين أخذ الجزء لا بشرط وبين عدم صحة الحمل. **(الطباطبائي)**

بالإضافة إلى المركب، **فافهم**[١٦٢].

ثمّ لا يخفى: أنّه ينبغي خروج الأجزاء[١٦٣] عن محل النزاع ـ كما

---

(١٦٢) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**إشارة إلى انه ليس الفرق** بين المعنيين مجرد ملاحظة الأجزاء الخارجيّة بالقياس إلى الأجزاء الذهنيّة في أحدهما وبالقياس إلى المركب في الأخير.

وإلى أنه كما تؤخذ بشرط لا بالإضافة إلى الذهنيّة في أحدهما كذلك تؤخذ بالإضافة إلى المركب بشرط لا أيضاً دون الأجزاء الذهنيّة؛ فإن كلاً منها لا بشرط بالقياس إلى الآخر وإلى المركب، ولذلك لاتصدق كلّ من الأجزاء الخارجيّة على الآخر وعلى المركب، والأجزاء الذهنية يصدق كل منها على الآخر وعلى المركّب.

بل الفرق: ان اعتبار لابشرط وبشرط تلحظ:

تارة: بملاحظة الصدق والحمل كما في المقام الأوّل.

وأخرى: بملاحظة عدم الإباء عن الاجتماع مع الآخر، أو إباءه، أو اشتراطه به ولو لم يكن صدق وحمل في البين، بل كان كلٌّ منهما موجوداً بوجود على حدة كما في المقام الثاني **فتدبّر**.» إنتهى. **أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية**: ٢٤٥/١.

(١٦٣) **توضيحه**: ان الكل حيث كان هو الأجزاء بالأسر مع صفة الاجتماع وهي وصف اعتباري لايزيد على ذات الاجزاء شيئاً في الخارج، فليس هناك في الحقيقة شيء إلاّ الأجزاء بالأسر فالوجوب المتعلق بالمركب متعلق بها بعينه لا تعلقاً متفرعاً على تعلق والا لزم اجتماع المثلين.

ولايخفى: أن مورد النزاع هو المركبات الاعتبارية دون الحقيقية، وحينئذ فالمغايرة الاعتبارية المذكورة إن اقتضت مغايرة بين المركّب والأجزاء بحيث يحصل في ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء التي هي أجزاء اعتباراً، فالوجوب وهو حكم اعتباري إنّما تعلّق بموضوعه الاعتباري وهو المركب دون ←

صرّح به بعض[1] ـ **وذلك لما عرفت**: من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً وإنما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة 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 ـ لو كان ـ إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدّميّتها[١٦٤] والتوسل بها إلى المركّب

→

غيره وهو الاجزاء وان لم تقتض مغايرة بأن لايحصل في ظرف الاعتبار بواسطة التركيب شيء غير الاجزاء فقد لغى الاعتبار ولم يحصل تركيب وهو خلاف الفرض، وقد عرفت مايقتضيه التركيب من الأحكام هذا.

فغاية مايمكن ان يقال في المقام: ان الكل وإن كان يغاير الاجزاء على ما يقتضيه التركيب لكن الاجزاء حيث كانت أموراً حقيقية خارجية وحيثية الانضمام الحاصلة بالتركيب أمر اعتباري غير موجود في الحقيقة يلحقها التسامح العرفي بالعدم، ولايرى للمركب ذاتاً غير ذوات الأجزاء في الخارج، ولذلك يحكم بكون الوجوب النفسي المتعلق بالكل متعلقاً بعينه بذوات الأجزاء بالأسر هذا.

والحق: ان يمنع من تعلق الوجوب النفسي المتعلق بالمركب بالاجزاء الا الوجوب الغيري. **(الطباطبائي)**

(١٦٤) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«**لم افهم الفرق** بين عنوان يكون تحت الحكم و عنوان يكون علة للحكم مع كون المحكوم بالحكم هو ذات المعنون؛ فان معنى كون ذات المعنون تحت الحكم كون الحكم متعلقاً بالذات، كان العنوان ثابتاً له أو لم يكن، ومعنى انتفاء الحكم

---

(١) هو سلطان العلماء قدس سره كما في هداية المسترشدين:١٦٤/٢ وبدايع الأفكار: ٢٩٩.

←

المأمور به؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون.

فانقدح بذلك: فساد توهّم[1]: اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه ممّا يتوسّل به إلى الكل واجب غيري.

اللهم إلاّ أن يريد: أنّ فيه ملاك[١٦٥] الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه **فتأمّل**[١٦٦].

→

بانتفاء العنوان دخل العنوان في متعلق الحكم؛ إذ لا يعنى من دخله في متعلق الحكم الا أن الحكم متعلق بالذات بشرط العنوان وبحد خاص ينتزع منه العنوان، فان شئت سمِّ هذا علّة، وان شئت سمّه عنواناً دخيلاً في متعلق الحكم؛ فان واقعه الدخل، ودخله على النحو الّذي ذكرناه من باب دخل التقيد به، لا دخل نفسه على سبيل الشطرية». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٣٥/١.

(١٦٥) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«ملاك الوجوبين إنما يكون فيه إذا كان عنوان المقدّميّة الموضوع للإيجاب الغيري حاصلاً ومتحقّقاً في الأجزاء وقد أنكره أوّلاً، وإن ناقضه أخيراً واستمرّ على مناقضته إلى هنا.» إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٣٥/١.

(١٦٦) **وجهه**: انه لايكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري؛ حيث إنّه لاوجود له غير وجوده في ضمن الكلّ يتوقّف على وجوده، وبدونه لاوجه لكونه مقدّمة كي

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢١١/١ فقد أشار إلى هذاالتوهّم، والمتوهّم هو صاحب الفصول قدس سره أنظر الفصول الغرويّة: ٨٦.

←

هذا كلّه في المقدّمة الداخليّة.

وأما المقدّمة الخارجيّة فهي: ما كان خارجاً عن المأمور به، وكان له دخل في تحقّقه لا يكاد يتحقّق بدونه، وقد ذكر لها أقسام، وأطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام، إلاّ أنّه غير مهم في المقام[١٦٧].

→

يجب بوجوبه أصلاً كما لايخفى.

وبالجملة: لايكاد يُجدي تعدّد الإعتبار الموجب للمغايرة بين الأجزاء والكلّ في هذا الباب، وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشّح من وجوب ذي المقدّمة عليها لو قيل بوجوبها، **فافهم**. (**المحقّق الخراساني** قدس سره).

(١٦٧) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«لا أصل التقسيم، ولا الكلام في حدود الأقسام؛ لأنّ أهمّيّتهما إنّما هي بناءً على القول بالتفصيل في وجود المقدّمة، وفساده غنيّ عن البيان، وإلاّ فلا فرق بين القولين المطلقين بين تلك الأقسام.

مضافاً إلى أنّ تلك الحدود شروح إسميّة عند المصنف فلامانع عن عدم الإطراد أو الإنعكاس، فليس الأخير مهمّاً من هذه الجهة أيضاً.

ثم إنهما وإن كانا كذلك، إلاّ أنّ التعرض لايخلو عن فائدة فنقول: هي على أقسام خمسة: السبب، والشرط، وعدم المانع، والمعدّ، والعلّة التامّة المركّبة من الجميع.

وقد عُرّف السبب: بأنّه مايلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. [القوانين: ١/١٠٠ ـ الفصول: ٨٣].

وقد أورد عليه طرداً: بشموله للوازم المسبّب، بل للوازم السبب وللجزء الأخير من المركّب وللجزء الأخير من العلّة التامّة ولو كان شرطاً. [أنظر الفصول: ٨٣].

وعكساً: بأنه لايشمل ما إذا كان للشيء أسباب متعدّدة؛ إذ لايلزم من عدم كلّ عدمه؛ ولذا قال رحمه الله في «**الفصول**»: (والأظهر أن يحدّ: بالخارج الذي يمتنع انفكاكه عن المسبّب مع توقّفه عليه.

←

→

فيخرج الجزء لدخوله، وما عدا الجزء الأخير؛ لجواز الإنفكاك، واللوازم لعدم التوقّف.) إنتهى موضع الحاجة من كلامه [الفصول الغروية: ٨٣].

وفيه أوّلاً: منع الإحتياج إلى ما ذكره، بل يمكن إصلاح التعريف بأن يقال: إن المراد من كلمة «من» هي السببيّة والتأثير، فالطرد محفوظ؛ لأنّ جزء المركّب واللوازم طرّاً والشرط إذا كان جزءاً أخيراً خارجة بقيد التأثير.

وأمّا العكس، فيمكن تصحيحه بما قيل: من أنّ العلّة إذا تعدّدت فالمؤثّرة هو الجامع نعم، يخرج عنه السبب الذي ليس علّة تامّة.

وثانياً: إن إشكال عدم العكس باقٍ على ما ذكره.

وثالثاً: أنه يشمل الشرط الذي هو جزء أخير؛ لصدق تعريفه عليه، كما لايخفى.

وعُرِّف الشرط: بأنه ما لايلزم من وجوده الوجود، ولكن يلزم من عدمه العدم. [القوانين: ١٠٠/١ والفصول: ٨٣].

وأورد عليه طرداً: بالمقتضي المجامع لعدم الشرط، أو لوجود المانع، وببعض أجزاء المقتضى [بالفتح] إن كان مركّباً، وبلوازم الشرط وهي ليست شروطاً.

وعكساً: بالشروط المتناوبة؛ إذ لايلزم من عدم كلّ العدم، وبالشرط الذي هو جزء أخير للعلّة التامة؛ إذ يلزم من وجوده الوجود أيضاً. [الفصول: ٨٣].

أقول: أمّا الشروط المتناوبة فلانقض بها للعكس ـ بناءً على ما قيل: من عدم جواز استناد الواحد إلى الكثير [الاسفار: ٢١٠/٢] ـ فحينئذ يكون المؤثر هو الجامع بينها، وكذا الشرط الذي هو جزء أخير للعلّة؛ إذ الظاهر أنّ كلمة «من» في قولهم: «من وجوده» للسببيّة، والمؤثّر دائماً هو المقتضي لا الشرط، فالعكس غير منقوض.

وكذلك نقض الطرد بلوازم الشرط؛ لأنه لايلزم من عدمها العدم على نحو الإستناد.

ومنه يظهر: عدم النقض بأجزاء المقتضى ـ بالفتح ـ أيضاً، ولكن الإنصاف: ورود الأوّلين على التعريف لو كان حقيقيّاً.

وعُرِّف المانع: بأنه ما يلزم من وجوده العدم، ولايلزم من عدمه الوجود. [القوانين: ١٠٠/١].

←

[المقدّمة العقليّة والشرعيّة والعاديّة]

ومنها: تقسيمها إلى العقلية، والشرعيّة[١٦٨]، والعاديّة

فالعقليّة هي: ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدّمة بدونه.

والشرعيّة ـ على ما قيل[١] ـ: ما استحيل وجوده بدونه شرعاً.

→

والظاهر: ان عدم المانع من مصاديق الشرط لو قلنا بكونه أعمّ من الوجودي، وإن قلنا بكونه وجودياً كان مبايناً له.

وعُرِّف المعدّ: بانه ما يكون لوجوده وعدمه دَخْل في تحقق الشيء، ولا مدخليّة لوجوده المطلق ولا لعدمه المطلق كنقل الأقدام في طريق مكّة. [هداية المسترشدين: ٩٣/٢].

والإنصاف: انه غير جامع للأفراد؛ إذ بعض المعدّات ليس كذلك، مثل: الأب بالنسبة إلى الإبن مثلاً.

والتحقيق: أن **يعرّف المقتضي:** بأنه ما يكون مؤثراً في الشيء. **والشرط:** بأنه وجوديّ له دَخْل في تأثيره فيه.

وعدم المانع: بأنه عدميّ له دخل كذلك. والمُعدّ: ما يقرّب المعلول من العلّة حتى يشمل مثل نقل الأقدام وجوداً وعدماً ومثل وجود الأب.

والعلّة التامّة: مجموع ذلك، فلانقض حينئذ طرداً ولا عكساً.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٤٥٨/١ ـ ٤٦١ ـ التعليقة رقم ٣٦٨.

(١٦٨) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«المقدمية من الأمور الواقعية التي لا دخل للعقل والشرع والعادة فيها بل التوقف: إمّا حاصل فهي موجودة، أو غير حاصل فهي منفية، وليس تقسيم المقدمة إلى الأقسام الثلاثة الا كتقسيم زيد إلى عقلي وشرعي وعادي». إنتهى **أنظر نهاية النهاية:** ١٣٥/١.

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢١٤/١.

ولكنّه لا يخفى رجوع الشرعيّة إلى العقليّة؛ ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً، إلاّ إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده يكون عقليّاً.

وأمّا العاديّة: فإن كانت بمعنى: أن يكون التوقّف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقّق ذيها بدونها، إلاّ أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها[١٦٩] فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقليّة، إلاّ أنّه لا ينبغي توهّم دخولها في محلّ النّزاع.

وإن كانت بمعنى: أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلاً واقعيّاً كنصب السُّلّم ونحوه للصعود على السطح، إلاّ أنّه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعة إلى العقليّة؛ ضرورة استحالة الصعود بدون

---

(١٦٩) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«سواء كانت العادة في أصل توسيط المقدمة بعدما لم يكن التوسيط عقلياً ذاتاً كغسل شيء من العضد مقدمة لغسل المرفق.

أو في توسيط خصوصيّتها وإن كان التوقّف بالقدر المشترك بينه وبين غيره عقلياً كنصب السُّلّم ونظائره بالنسبة إلى الكون على السطح في مقابل الطيران، مع التأمّل في رجوع الأخير إلى العقليّة بالنسبة إلى الخصوصيّة؛ حيث أن حكم العقل بالتوقّف إنّما هو بالنسبة إلى الجامع وإن كان منحصراً في الفرد كما في سائر الطبائع المنحصرة في الفرد في الواجبات النفسيّة؛ لوضوح اتحادهما وجوداً، فليس الخصوصيّة مقدمة للواجب ولا المقدّمة وإن كان ملازماً لها.

ولعله أشار إلى ما ذكرنا بقوله: (فافهم). إنتهى. **أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية:** ٢٤٦/١.

مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً **فافهم**[١٧٠].

[مقدّمة الوجود والصحة 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 موضوعة للأعم؛ ضرورة أن الكلام في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمى بأحدها كما لا يخفى.

و لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدّمة العلمية وإن استقل العقل بوجوبها، إلاّ أنه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً؛ ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز، لا مولوياً من باب الملازمة وترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدّمة.

[المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة]

ومنها: تقسيمها إلى المتقدّم، والمقارن، والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدّمة.

وحيث إنها كانت من أجزاء العلّة، ولابدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول **أشكل الأمر في المقدّمة المتأخّرة** كالأغسال الليليّة المعتبرة

---

(١٧٠) **وقال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«ومايظهر من المصنف قدس سره: من كونه بما هو خاص مقدّمة عقليّة في الفرض، في غير محلّه ولعله أشار إليه بأمره بالفهم.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٦٤/١.

في صحّة صوم المستحاضة عند بعض[1]، والإجازة في صحّة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدّم على المشروط زماناً المتصرّم حينه، كالعقد في الوصيّة والصرف والسَّلَم، بل في كلّ عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه؛ لتصرّمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً.

فليس إشكال انخرام القاعدة العقليّة مختصّاً بالشرط المتأخّر في الشرعيّات ـ كما اشتهر في الألسنة ـ بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدّمين المتصرّمين حين الأثر.

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال:[171] إن الموارد التي

---

(١٧١) **حاصله:** ان شرط التكليف أو الوضع ما لتصوره دخل في تعلق الارادة به إن كان تكليفاً، أو تعلق الحكم به أو انتزاعه إن كان وضعاً، فما يتوقف عليه وجوده هو تصوره لا وجوده الخارجي حتى تنخرم به القاعدة العقلية بتقدمه أو تأخره وإن سمّي شرطاً.

وأما شرط المأمور به فهو ما حصل للمأمور به باضافته اليه وجه مّا وعنوان مّا، والاضافة كما تصح بين الشيء وما يقارنه كذلك تصح بينه وبين ما يتقدم عليه أو يتأخر عنه هذا.

وفيه نظر ظاهر:

أما في القسم الأوّل: فلأن كون تصور الشرط دخيلاً في متعلق الارادة إن كان من حيث انه تصور ما كان لازم ذلك سلب الشرطية عن المفروض شرطاً هذا خلف.

فليس الاّ أن دخالة تصوره لدخالة المتصور، كما ان تعلق الارادة بما تحقق في ظرف

---

(١) كالمحقّق الحلي قدس سره في الشرائع: ١٩٧/١ والفاضل العجلي في السرائر: ٤٠٧/١.

←

توهّم انخرام القاعدة فيها لا يخلو: إمّا يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

أمّا الأوّل: فكون أحدهما شرطاً له، ليس إلاّ أن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلاّ أن لتصوّره دَخْلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدّم أو المتأخّر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه؛ ليرغب في طلبه والأمر به؛ بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف ـ التي لتصوّرها دَخْل في حصول الرغبة فيه وإرادته ـ شرطاً؛ لأجل دخل لحاظه

→

العلم ليس بما انه علم، بل بما انه معلوم.

وأمّا في القسم الثاني: فلأنه من المعلوم أن المتضائفين متكافئتان قوة وفعلاً فلامعنى لتحقق الاضافة بين موجود ومعدوم وهو ظاهر.

والحق أن يقال: ان البرهان انما قام على استحالة توقّف الموجود على المعدوم في الأمور الحقيقية، وأمّا الامور الاعتبارية كما هو محل الكلام فلا؛ لما عرفت مراراً: أن صحتها إنّما يتوقف على ترتب الآثار فلاموجب لهذه التعسّفات الاّ الخلط بين الحقائق والاعتباريات.

فالصواب في الجواب أن يقال: ان شرط التكليف أو الوضع مايتوقف عليه المجعول بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج، وكذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب مايتعلق به من الغرض، أو يعنون به من العنوان في ظرف الاعتبار هذا وكأنه الذي يرومه المصنف (رحمه الله) في كلامه وإن لم يف به بيانه. **(الطباطبائي)**

في حصوله، 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؛ فإن دخل شيء في الحكم به، وصحّة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلاّ ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دَخْل كلٍّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن؟! فتأمّل تعرف.

وأما الثاني: فكون شيء شرطاً للمأمور به، ليس إلاّ ما يحصّل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسنًا أو متعلّقاً للغرض؛ بحيث لولاها لما كان كذلك.

واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لا شبهة فيه ولا شك يعتريه.

والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى على المتأمل.

فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم؛ بداهة أن الإضافة إلى أحدهما ربّما توجب ذلك أيضاً.

فلو لا حدوث المتأخّر في محلّه لما كانت للمتقدّم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً.

ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلاً؛ لأن المتقدّم أو المتأخّر ـ كالمقارن ـ ليس إلاّ طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقّق في محله: أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن

الواضح أنها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهّم الانخرام: إطلاق الشرط على المتأخّر، وقد عرفت: أن 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 دَخْل تصوّره فيه، كدَخْل تصوّر سائر الأطراف والحدود التي لو لا لحاظها 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]، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم **فافهم واغتنم**.

ولا يخفى: أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق؛ إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلو لا اغتسالها في الليل ـ على القول بالاشتراط ـ لما صحّ الصّوم في اليوم.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب:

[المطلق والمشروط]

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط.

وقد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربّما أطيل الكلام[2] بالنقض والإبرام في النقض على الطرد

---

(١) أنظر فوائد الأصول للمحقق الخراساني: ٥٧ ـ ٦٠ الفائدة رقم ٦.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٢٢٣/١ ـ ٢٢٩ وأيضاً بدايع الأفكار: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

والعكس، مع أنها ـ كما لا يخفى ـ تعريفات لفظيّة[١٧٢] لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا بالرسم.

والظاهر: أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كلّ منهما بما له من معناه العرفي.

كما أن الظاهر: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان لا حقيقيّان، وإلاّ لم يكد يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل.

فالحريّ أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه: إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس.

[الشرط من قيود الهيئة]

ثم الظاهر: أن الواجب المشروط ـ كما أشرنا إليه ـ[1] نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي؛ ضرورة أن ظاهر خطاب: «إن

---

(١٧٢) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«لايخفى على من راجع تعريفاتهم واعتبارهم للقيود والحيثيّات أنّهم بصدد شرح الحقيقة دون شرح الإسم، وكيف يسوغ حمل تعريف من أشكل على تعريف من تقدّم عليه بعدم الاطّراد والإنعكاس، ثمّ عرّف هو بما يسلم في نظره عن الاشكال على شرح الإسم؟!» إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٣٨/١.

---

(١) في جملة من النسخ هنا زيادة: «انّ» قبل «نفس الوجوب» وهي مخلّة فحذفناها.

جاءك زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة، وأن طلب الإكرام وإيجابه معلّق على المجيء، لا أن الواجب فيه يكون مقيّداً به؛ بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعليّاً ومطلقاً، وإنّما الواجب يكون خاصاً ومقيّداً، وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادّة لا الهيئة كما نسب ذلك إلى **شيخنا العلاّمة** ـ أعلى الله مقامه ـ مدّعياً:

لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً.

ولزوم كونه من قيود المادة لبّاً.

مع الاعتراف: بأن قضيّة القواعد العربيّة: أنه من قيود الهيئة ظاهراً.

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئة: فلأنّه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصحّ القول بتقييده بشرط ونحوه، فكلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

وأمّا لزوم كونه من قيود المادّة لبّاً: فلأنّ العاقل إذا توجّه إلى شيء 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 خاص.

وذلك التقدير: تارة: يكون من الأمور الاختيارية.

وأخرى: لا يكون كذلك.

وما كان من الأمور الاختيارية:

قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف.

وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية كما لا يخفى.

هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه[١] بأدنى تفاوت.

ولا يخفى ما فيه.

أمّا حديث[١٧٣] عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقاً: أن

---

(١٧٣) **وأمّا على ما بيّناه:** من معنى الحرف وان معناها نسبة غير مستقلة بنفسها مباينة مع المعنى الاسمي بذاتها، تابعة في العموم والخصوص والاطلاق والتقييد وساير اللواحق لما يقوم بها من المعنى الاسمي، فالنسبة بهذا الوصف وإن لم يقبل الاطلاق والتقييد بنفسها وكان ذلك راجعاً الى المادة، لكن فرق واضح بين أن يكون موضوع وصف الاشتراط هو المادة مع نسبة الوجوب أو المادة وحدها.

وبعبارة أخرى: فرق بين الشيء الواجب بما هو شيء واجب وبين الشيء الواجب بما هو شيء.

وقد مر سابقاً: ان الطلب الاعتباري على كونه معنى حرفياً متعلقاً بالمادة يمكن أن يتصور معنى اسمياً فيتعلق به إرادة الأمر من هذه الجهة الملحوظة ويتعلق نفس الطلب الاعتباري بالمأمور به من حيث كونه معنى حرفياً مدلولاً لهيئة افعل.

فكذلك يمكن أن يؤخذ الوجوب الذي هو نسبة غير مستقلة معنى وصفياً مستقلاً ويشترط بشرط ثم يؤمر بالمادة المقيدة بالشرط من حيث هي واجبة لا من حيث

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٦٧/١.

←

كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها، وإنّما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء.

وإنّما الفرق بينهما: أنها وضعت لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقات.

فلحاظ الآليّة كلحاظ الاستقلاليّة ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى، فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيّد.

مع أنه لو سُلّم أنه فرد؛ فإنما يمنع عن التقيّد لو أنشئ أوّلاً غير مقيّد لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقيداً، غاية الأمر قد دل عليه بدالّين، وهو غير إنشائه أوّلاً، ثم تقييده ثانياً، **فافهم.**

فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك[١٧٤] الإنشاء من المنشأ حيث لا

→

هي هي، وينتج ذلك، رجوع الشرط الى الوجوب دون نفس المادة المقومة للوجوب. **(الطباطبائي)**

(١٧٤) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«هذا التالي إمّا غير لازم، أو غير ضار؛ فانه:

إن كان المراد من تفكيك الإنشاء عن المنشأ هو تفكيك إنشاء الأمر عن كون الأمر منشئاً أعني عنوان الفعل والانفعال المتضايفان.

فذلك غير لازم؛ لأن إنشاء الأمر في القضية التعليقية كما هو حاصل قبل تحقق الشرط، كذلك الأمر منشأ قبل تحقّقه والأمر الإنشائي حاصل قبله؛ فانهما شيء واحد، والتفاوت بالاعتبار، كما في الكسر والانكسار، والّذي هو غير حاصل قبل الشرط عبارة عن الإرادة الحقيقية القائمة بنفس المولى والمنشئ.

←

طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب[١٧٥] على تقدير حصوله فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلاّ لتخلّف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكانٍ من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمّل جيّداً.

وأمّا حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة[١٧٦] لبّاً:

→

وإن كان المراد حصول تفكيك الإنشاء عن الإرادة الحقيقية حيث ان الإنشاء حاصل في الحال و الإرادة الحقيقية حاصلة في الاستقبال و عند تحقق المعلق عليه.

فذلك غير ضارّ، و ليس ذلك من تفكيك الإنشاء عن المنشأ؛ إذ ليس المنشأ هي الإرادة الحقيقية؛ كي يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ فان الإرادة القائمة بالنفس ليست من الأمور الإنشائية بل هي من الأمور الواقعية الحاصلة من مبادئ الإرادة، فهي إمّا حاصلة من مباديها، أو غير حاصلة لا تكاد تحصل بالإنشاء». إنتهى **أنظر نهاية النهاية:** ١٤١/١.

(١٧٥) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«**كأنّ المصنف**قدس سره **توهّم:** أن المستشكل أراد عدم مطابقة الإنشاء للواقع.

فأجاب: بأن المطابق لإنشاء أمر على تقدير هو حصول الأمر عند ذلك التقدير بحيث لو كان حاصلاً قبله لم يكن الإنشاء مطابقاً للخارج والواقع.

وأنت خبير: بان تفكيك الإنشاء عن المنشأ أمر وعدم مطابقة الإنشاء للواقع أمر آخر فليس ما أفاده**قدس سره** من الجواب مرتبطاً بالإشكال، وقد عرفت حق الجواب عنه في الحاشية السابقة». إنتهى **أنظر نهاية النهاية:** ١٤٢/١.

(١٧٦) **محصّله** ـ على قصور في اللفظ ـ: انا لا نُسلّم لزوم رجوع كل شرط إلى المادة ايجاباً كلياً وإن سلمنا صحة الايجاب الجزئي؛ إذ لو قلنا بقيام المصالح والمفاسد بنفس الأحكام فمن الواضح أن الحكم كالوجوب مثلاً كما يمكن قيام المصلحة به على الاطلاق الموجب للبعث اليه فعلاً وطلبه حالاً كذلك يمكن قياماً به بشرط بحيث لولاه كان فعلية الوجوب على أيّ نحو فرض مقروناً بالمانع، ولو ←

→

قلنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فلانسلّم لزوم قيام كل مصلحة بجميع خصوصياتها بالمتعلق، لِم لايجوز قيام بعض المصالح بنفس الحكم أو قيام مصلحة بالمتعلق مع قيام بعض خصوصياتها بالحكم؟ هذا.

واعلم ان المصنف (رحمه الله) وإن ذكر هاهنا وفي عدة مواضع أخر تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد القائمة بها على سبيل التجويز والاحتمال، الا أنه في أوّل أدلة حجية الظن قطع بذلك وأحال الكلام فيه الى ما بينه في «**الفوائد**»[1].

وملخص ما أفاده في «فوائده»: انا وإن قلنا بثبوت الحسن والقبح الذاتيين لكن ثبوت الحسن والقبح في ذوات الاشياء لايوجب التكليف بها على ما يقتضيانه من الأمر والنهي، فكثيراً ما يتّفق أن المولى لايريد الفعل من العبد مع حسنه، ويكرهه مع أن العقلاء يمدحونه به لو فعل وان كان عاصياً بذلك وبالعكس.

وكذلك العقلاء انفسهم ربما يفعلون القبيح وهم يعلمون به، وربما يتركون الحسن كذلك، ولو كان ما في ذوات الاشياء من الحسن والقبح مثلاً ملاك الأمر بها والنهي عنها لما تخلّف أمر من مورد حسن ولا نهي عن مورد قبح.

فظهر: أن الأمر والنهي أو الارادة والكراهة يحتاجان الى جهات أخرى غير قائمة بذوات الاشياء مقارنة بهما، فملاك الحكم قائم به لا بالمتعلق هذا في الأحكام المجعولة العقلائية.

وأما أحكامه تعالى المشتملة عليها أو أمره ونواهيه وسائر مجعولاته؛ فان إرادته تعالى وإن رجعت الى علمه بالمصلحة والمفسدة في الفعل لكنها تتم بالبعث والزجر المنقدحين في نفس النبي صلى الله عليه وآله بالوحي أو نفس الولي عليه السلام بالالهام.

ومن المعلوم: أن الأحكام تدريجية التحقّق مختصة بحال دون حال، لا دفعيّة ولا دائميّة، مع أن الحسن والقبح ذاتيان للافعال غير منفكين عنها دائماً ؛ إذ كثير من

---

(١) فوائد الأصول للمحقق الخراساني قدس سره الفائدة الرابعة عشر.

←

→

الأحكام ما كانت مشرعة في صدر الاسلام وإنّما شرّعت واحداً بعد واحد على حسب استقرار الدين واعتياد النفوس بالأحكام وانقيادها لها، وربّما كان طفل غير بالغ أعقل من بالغ وأرشد وليس مع ذلك مشمولاً للبعث والزجر فعلاً، فهذه وأمثالها تكشف عن أن أحكامه تعالى غير تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، بل إلى خصوصيات راجعة الى نفس الأحكام»[1]. هذا ملخص ما أفاده (رحمه الله) فيها.

وأنت خبير: بأن غاية مايقتضيه هذه الحجة أن الحسن والقبح الذاتيين الثابتين في ذوات الأشياء ليست عللاً تامة للأمر والنهي وملاكات كافية فيهما، وأما أنها غير دخيلة فيها حتى بنحو الاقتضاء بحيث يتوقف تأثيرها على وجود شرط أو ارتفاع مانع فلا.

ومن المعلوم: أن الملاك سواء كان قائماً بالحكم أو بالمتعلق هو الغرض المقصود في المورد، وهو متعلق العلم الذي هو سبب الارادة، وهذا الغرض المتحقق في ظرف العلم كما يكون هو الارادة والطلب أي: عنواناً متحداً معه في موارد، كذلك يكون هو المتعلق أي: عنواناً قائماً به في موارد أخرى، فالأمر مثلاً كما يكون بداعي الامتحان والتعجيز والتمسخر ونحوها، كذلك يكون بداعي الجد وتحقق المأمور به في الخارج، وهذا ايجاب جزئي في مقابل ما ادعاه (رحمه الله) من السلب الكلي، ولو كان كل حكم تابعاً لملاك قائم بنفس الحكم لم يكن للحسن والقبح الذاتيين معنى ولا لاثباتهما فائدة.

فان قلت: قولهم بالحسن والقبح الذاتيين لاينحصر مورده بالارادة والكراهة التشريعيتين، بل يجري في مورد الارادة والكراهة التكوينيتين، فأفعاله تعالى تابعة للحسن والقبح الذاتيين في الاشياء والمصالح والمفاسد الواقعية، فمع القول بعدم

---

(١) فوائد الأصول الخراسانيّة: الفائدة رقم ١٢٧/١٤ ـ ١٣٧.

←

→

تبعية الأمر والنهي إلاّ لمصالح ومفاسد في نفس الأحكام لايلغو القول بالحسن والقبح الذاتيين.

قلت: انهم استدلوا على الحسن والقبح الذاتيين بأنا كما نجد كلَّ صنف من الخصوصيات الموجودة في الاشياء ملائمة أو منافرة لقوّة من قوانا كما نجد الروائح الطيبة ملائمة لمشامّتنا والروائح المنتنة غير ملائمة لها، ونجد الحلاوة ملائمة لقوتنا الذائقة، والمرارة والعقوصة غيرملائمة لها وهكذا، كذلك نجد عدة من الأفعال ملائمة لعقلنا عند سلامته إذا خلّي ونفسه بحيث يستحسنها وينجذب إليها وعدة أخرى وهي الباقي غير ملائمة له بحيث يستكرهها ويتنفّر منها وينبو عنها، فكما أن سائر القوى يدرك من خواص الاشياء ما يناسبها بحسب نفسها فكذلك العقل، وكما أنا نحكم بالضرورة أن ما يدركها القوى أمور موجودة في الخارج قائمة بذوات الأشياء فلنحكم بأن الحسن والقبح أمران موجودان في الخارج قائمان بذوات الأشياء هذا.

والحجة ـ كما ترى ـ شاملة للافعال أعم من أن تؤخذ مرادة بالارادة التكوينية، أو بالارادة التشريعية، على أن الحجة بجميع مقدماتها مدخولة باطلة؛ فان الأفعال بالمقدار الموجود منها في الخارج لايجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح؛ إذ كل فعل نفعله أو نفرض وجوده يمكن أن يقع حسناً اذا تعنون بعنوان حسن أو قبيحاً، فالفعل بما أنه في الخارج غير حامل لوصف معيّن خارجي يسمّى بالحسن أو القبح، فالوصفان اعتباريان يعلّل بهما الحركات الاعتبارية، فهما الغاية الأخيرة وخلافها في الاعتباريات فهما عنوانا موافقة الفعل للكمال الأخير المقصود بالاعتبار.

وإن شئت قلت: بالنظام الاجتماعي وحينئذٍ فالعقل هو مبدء الادراك الانساني من حيث انه واقع في ظرف الاعتبار ووعاء الاجتماع.

←

ففيه: أن الشيء إذا توجّه إليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً؛ لعدم مانع عن طلبه، كذلك يمكن أن يبعث إليه معلّقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير

→

وان شئت قلت: ان العقل هو القضية المشهورة كما قيل، فالمآل واحد هذا هو الذي يعطيه صحيح النظر.

وأمّا وجود قوّة في الانسان في عرض سائر قواه الوجودية كالشامة والذائقة والباصرة والخيال والوهم وأضرابها يسمّى بالعقل ووجود مدركاتها من الحسن والقبح في الخارج على حد سائر الأعراض الخارجية، ثم كشف إدراكها عن وجود مدركاتها في الخارج، وكشف ادراك سائر القوى عن وجود مدركاتها كذلك، ثم دوران نظام التكوين مدار عدة من هذه الأوصاف ونظام التشريع مدار عدة أخرى منها **فتصويرات لاتتجاوز دائرة الوهم.**

وبعد ذلك كله:

فالحق في المقام أن يقال: ان الأحكام حيث وقعت في وعاء الاعتبار فسنخها بحسب هذا الوقوع سنخ الأحكام العقلائية، فلها بحسب هذه الوعاء مصالح ومفاسد تتبعها وحسناً وقبحاً تبتني عليها كسائر الأحكام العقلائية، وإنّما الفرق بين القسمين: أن مصالح التكاليف العقلائية يرجع نفعها الى جاعلها بخلاف المصالح التي في الأحكام الالهية فمنافعها راجعة الى المكلفين؛ لنزاهة ساحة جاعلها عن الانتفاع والاستكمال بالغير.

وأما غير الأحكام من البيانات الدينية فإذا وضع أساسها على الافهام الساذجة فحكمها وتبعيتها للمصالح والمفاسد بحسب مايقتضيه أفهامهم، هذا مايقتضيه ظاهر القسمين وأما بحسب الحقيقة فالأمر على مابيناه في بحث الطلب والارادة اجمالاً.

(الطباطبائي)

شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصح منه، إلاّ الطلب والبعث معلّقاً بحصوله لا مطلقاً، ولو متعلّقاً بذاك على التقدير فيصحّ منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد، ولا يصحّ منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء.

هذا بناء على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.

وأمّا بناء على تبعيّتها للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهيّ عنه: فكذلك؛ ضرورة أن التبعيّة كذلك إنّما تكون في الأحكام الواقعية[١٧٧]

---

(١٧٧) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«مراده من الأحكام الواقعية: هو التصديق بمصلحة الفعل ومفسدته؛ فانها تابعة لمصلحته ومفسدته.

ومراده من الأحكام الفعليّة: انقداح الإرادة والكراهة فيما يمكن انقداح الإرادة فيه أعني بذلك: النّفس النبوية والولويّة، والا ففي المبدأ الأعلى ليس الا العلم.

وأمّا منعه عن فعلية الأحكام في الموارد التي ذكرها فغير مرتبط بالمقام؛ فان أحداً لم يدّع أنّ كلّ الأحكام فعليّة، أو أن الحكم إذا كان فعلياً في موضوع بحسب حال أو زمان، فلا بد من ان يكون فعلياً بحسب جميع الحالات والأزمنة؛ كي يقابل بالذي ذكره قدس سره.

بل الّذي أفاده شيخنا المرتضى قدس سره: هو أن فعلية الأحكام بالنسبة إلى الموارد التي تكون فعليّة فيها إنّما هي من أوّل الأمر، فبالنسبة إلى الموارد الخالية عن الأصل والأمارة على الخلاف التي ذكرها، وكذلك بالنسبة إلى الأفعال الواقعة في عصر الحجة عليه السلام، أو في الأعصار المتأخرة عن عصر البعثة تكون الإرادة من أوّل الأمر فعليّة بلا ترقّب مجيء تلك الأعصار.

وبالجملة: المدّعى هو انه كلما كانت إرادته فعليّة ففعليتها من أوّل الأمر، وكلما لم ←

بما هي واقعيّة[١٧٨] لا بما هي فعليّة؛ فإن المنع عن فعليّة تلك الأحكام غير عزيز[١٧٩]، كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها، وفي بعض

→

تكن إرادته فعليّة فهي غير فعليّة من أوّل الأمر، لا أن فعلاً واحداً إذا كان بحسب حال ووقت تحت الإرادة الفعلية فهو بحسب جميع الحالات والأوقات تحت الإرادة الفعلية؛ فان الفعل يتعدّد بتعدّد الخصوصيّات، فربّما يكون مع خصوصية تحت الإرادة، ولا يكون كذلك مع أخرى.

وحينئذ يقال: ان الفعل بهذه الخصوصيّة لابدّ أن يكون تحت الإرادة من أوّل الأمر من دون ترقّب تحقّق تلك الخصوصية في الخارج.

والحاصل: أن ما ذكره مع كونه تشبّثاً بمدّعاه في مقام آخر على إثبات مدّعاه هنا، أجنبيّ عن المقام و لا مساس له بكلام شيخه». إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٤٣/١.

(١٧٨) هذا لايوافق ماذهب اليه قدس سره في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري من معنى الفعلية؛ فانه إنما منع في موارد الأصول والأمارات عن تنجزها لا عن فعليتها؛ فان المنع عن الفعلية يساوق إثبات الشأنية كما في الأحكام الانشائية الموعود ظهورها في آخر الزمان.

فاللازم أن يقتصر على هذه الأحكام الانشائية مثالاً، ولايذكر معها موارد الاصول والأمارات اذا خالفت الأحكام الواقعية. (الطباطبائي)

(١٧٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذه شواهد ثلاثة على تقييد الفعليّة بوجودات متأخّرة:

قيام الأمارات والأصول على الخلاف.

ومجيء الأحكام تدريجاً.

وكون بعض الأحكام مخزونة عند الحجّة عليه السلام بلا وصول إلى هذه المرتبة.

ثم إن كان مراده من الأمارات: هي التي جعل مؤدّاها حكماً نفسياً، ومن الأصل:ما كان ←

الأحكام في أوّل البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه مع أن «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1]، ومع ذلك ربّما يكون المانع عن فعليّة بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والأيام إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويّة عن الأئمة عليهم السلام[2].

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعليّاً وبعثاً حاليّاً؟

قلت: كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعليّاً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب 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.**

ثم الظاهر: دخول المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط في محل النزاع أيضاً[1]، فلا وجه لتخصيصه بمقدّمات الواجب المطلق، غاية الأمر:

→

مؤدّاه مجعولاً فهو.

وإلاّ فهو مناف لمختاره قدس سره: من عدم منافاة الطرق بناءً على جعل الحجيّة، أو جعل الحكم الطريقي، والأصول العقليّة أو الشرعيّة الغير المجعولة للفعليّة». إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٤٩٩/١.**

---

(١) أنظر أصول الكافي الشريف: ٥٨/١ باب البدع والرأي والمقاييس: ح١٩.

(٢) أنظر بحار الأنوار: ٣٢٥/٥٢ باب ٢٧، الحديث ٣٩.

تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدّمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.

وأمّا الشرط المعلّق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه ولا ارتياب:

أمّا على ما هو ظاهر **المشهور والمنصور**؛ لكونه مقدّمة وجوبيّة.

وأمّا على المختار **لشيخنا العلامة** ـ أعلى الله مقامه ـ:

فلأنّه وإن كان من المقدّمات الوجوديّة للواجب، إلاّ أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه؛ فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشّح عليه الوجوب، ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلاّ طلب الحاصل؟

نعم، على مختاره[1] قدس سره لو كانت له مقدّمات وجوديّة غير معلّق عليها وجوبه لتعلّق بها الطلب في الحال، على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لأن إيجاب ذي المقدمة على ذلك حاليّ، والواجب إنّما هو استقبالي ـ كما يأتي في الواجب المعلّق ـ فإن الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب «**الفصول**»[2] من المعلّق **فلا تغفل**.

هذا في غير المعرفة والتعلّم من المقدّمات.

وأما المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ١/٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) أنظر الفصول الغرويّة: ٧٩.

العقل بتنجّز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلاّ مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، وأن العقوبة على المخالفة بلا حجّة وبيان والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم[١٨٠].

تذنيب:

[اطلاق الواجب على الواجب المشروط حقيقة أم مجاز؟]

لا يخفى: أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً.

وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره قدس سره في الواجب المشروط؛ لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه، إلاّ أن تلبّسه بالوجوب في الحال، ومجاز على المختار؛ حيث لا تلبّس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائي رحمه الله تصريحه: بأن لفظ الواجب مجاز في

---

(١٨٠) قال المحقق الشيخ علي القوچاني قدس سره:

«لعله إشارة إلى أن استقلال العقل بتنجّز الأحكام ـ بمجرد قيام احتمالها ـ إنّما هو في صورة كون الاحتمال والتمكّن من تحصيل معرفتها في الواجبات المطلقة، وأما في الواجبات المشروطة فلا.

أمّا قبل حصول شرطها؛ فلعدم تحقّقها بعد حتى يحكم بتنجّزها.

وأمّا بعده؛ فلعدم التمكّن من معرفتها، إلاّ أن يستقل باستحقاق العقاب بمجرّد تفويت مصالح الأحكام مع التمكّن من تحصيلها بمعرفة الأحكام قبل الشرط حتى تتوجّه إلى المكلّف بعده، فليس الإستحقاق لأجل التنجّز مطلقاً.» إنتهى. أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٢٦٣/١.

المشروط بعلاقة الأوّل أو المشارفة[1].

وأمّا الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال[181]؛ لاستعمالها على مختاره قدس سره في الطلب المطلق، وعلى المختار في الطلب المقيّد على نحو تعدّد الدالّ والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد، لا المبهم المَقْسَم، فافهم[182].

[الواجب المعلّق والمنجّز]

ومنها: تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز.

قال في «**الفصول**»:

«إنه ينقسم باعتبار آخر:

إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليُسَمَّ «منجّزاً».

وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليُسَمَّ «معلّقاً» كالحج؛ فإن وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة

---

(١٨١) وأما على ما قررنا عليه معاني الحروف فهي لاتتصف لا بالحقيقة ولا بالمجاز، الاّ باعتبار متعلّقاتها، وهو ظاهر. (الطباطبائي)

(١٨٢) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لعلّه إشارة إلى أنّ كلاً منهما وإن كان بدالّ آخر غير لفظ الصيغة، إلاّ أن التقييد محتاج إلى قرينة شخصيّة، والإطلاق يكفي فيه قرينة الحكمة العامة إذا تمّت.» إنتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٠٧/١.

---

(١) انظر زبدة الأصول: ٤٦).

أو خروج الرّفقة ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له.

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو: أن التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل.» [١] انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى: أن شيخنا العلاّمة «أعلى الله مقامه» حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً؛ حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك ـ أي: إثباتاً وثبوتاً ـ على خلاف القواعد العربيّة وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي، أنكر على «**الفصول**» هذا التقسيم [٢].

ضرورة أن المعلّق بما فسّره يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح؛ حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلّق المقابل للمشروط.

ومن هنا انقدح: أنه في الحقيقة إنّما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربيّة، لا الواجب المعلّق بالتفسير المذكور.

و حيث قد عرفت ـ بما لا مزيد عليه ـ: إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة كما هو ظاهر المشهور، وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

نعم، يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم؛ لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهم، وإلاّ لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه؛ فإن ما رتّبه عليه من وجوب المقدمة فعلاً ـ كما يأتي ـ إنما

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٧٩

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٢٦٣/١ ـ ٢٦٤.

هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته لا من استقباليّة الواجب، **فافهم**[١٨٣].

[إشكال النهاوندي على الواجب المعلّق]

ثم إنه ربّما حكي عن بعض أهل النظر[١٨٤] من أهل العصر إشكال

---

(١٨٣) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**إشارة إلى** أنّ فائدة التقسيم بيان عدم وجوب خصوص المقدّمة التي قد أخذ الواجب بالنسبة إليه معلقاً، لامطلق المقدمات الوجودية، كي يرد عليه: بعدم الفائدة في هذا التقسيم، بخلاف ما لو اكتفى بالتقسيم الأوّل؛ فإنه يوهم وجوب تمام المقدّمات الوجوديّة للواجب المطلق، مع انه غير صحيح كما لايخفى.» إنتهى. **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٢٦٤/١.**

(١٨٤) **قال المحقّق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**ولايخفى أنّ هذا الإشكال:**

«**تارة:** لأجل أنّ الإرادة من الصفات ذات الإضافة، فلابدّ لها من طرف موجود.

وأخرى: لأجل أنّها بالنسبة إلى فعل الغير بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات في فعل نفس الفاعل.

وهذا يبتني على توهّم: أن الإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينيّة، وإنّما الإختلاف بينهما من وجهين:

أحدهما: كون الأولى ظاهرة ومؤثّرة في الفعل دون الثانية.

وثانيهما: تعلّق الأولى بفعل نفس الفاعل والثانية بفعل الغير مقام فعل النفس، فالفعلان في عرض واحد، فكذا الإرادتان في فعل النفس إنّما هي جزء أخير من العلّة التامّة للفعل فلاينفك عنه، فكذا ما بإزاء في فعل الغير وهو الطلب، فكيف يكون حاليّاً والواجب استقباليّاً؟!

وثالثة: لأجل أنّ الإرادة بعث من المولى إلى الفعل، ولايكاد يتعلّق البعث الحالي بأمر ←

→

استقباليّ؛ إذ هو ليس إلاّ كإرادة صدور غير المقدور في ظرف الإرادة.

ولكن الجواب:

أمّا عن الجهة الأولى: فبأن الصفات ذات الإضافة لابد لها من متعلق موجود في طرفه، ولايلزم المقارنة مع الصفة كما في علم الواجب وقدرته بالنسبة إلى الممكنات، ولايزيد صفة الممكن عن الواجب.

وأمّا عن الجهة الثانية:

فامّا أوّلاً: بأنّ الارادة في فعل الغير انما هي مقدمة على مبادئ ارادته، فكيف على ارادته، حيث انّها من قبل المولى انما هي لإحداث الداعي في نفس العبد حتى يعلم به مع ما يترتب على موافقته من المثوبة والعقوبة فيحصل له الميل ثم الجزم ثم الإرادة، فليس في مرتبة الارادة المحرِكة، بل لايكاد يمكن إلاّ بالنسبة الى غير الموجود في زمان الطلب حتى في الواجب المنجّز، وإلاّ لزم الطلب في ظرف تطرّق ارادة الفاعل للفعل وهو في معنى طلب الحاصل؛ فاذا كان لابدّ من التأخر فلافرق في استحالة التخلّف وامكانه بين قلّة الزمان وكثرته كما هو واضح.

وأمّا ثانياً: فعلى تقدير تسليم كون الطلب بازاء الارادة المحرِكة في فعل المباشر نقول: انّ الارادة في الفعل الزماني لابدّ أن تتقدم عليه زماناً؛ لوضوح أنّ آخر العمل ـ كالاجزاء اللاحقة للصلاة وكالامساك بعد الزوال في الصوم ـ متعلق للارادة في أول العمل، والحال أنّ المراد متأخر زماناً.

هذا في الفعل الذي حضر زمانه ولم يحتج الى مقدمة خارجية غير حاصلة، فضلاً عن غيره.

وعلى تقدير التنزّل نقول: انّ المقارنة انما هو فيما اذا لم يكن له مقدمات غير حاصلة ولم يكن بنفسه أمراً استقبالياً، وامّا اذا كان كذلك فالتحريك انما يكون بالنسبة الى مقدماته سابقاً على التحريك بالنسبة الى نفسه في الصورة الأولى، ولم يحصل له تحريك قبل الوقت اصلاً في الصورة الثانية، مع انّ الشوق بتلك المرتبة التي تكون ←

→

في الحال غير المحتاج الى مقدمة أصلاً؛ فمنه يعلم انّ المراد من الارادة المحركة بيان مرتبة الشوق لا لزوم منشأيته للحركة كما لايخفى.

وأمّا عن [الجهة] الثالثة: فبالنقض بارادة نفس الفاعل المباشر، حيث يوجب التحريك الى نفس الفعل ذات الاجزاء التدريجية تارةً، والى مقدماته اخرى، ولايوجب ثالثة كما في قبل الوقت مما لم يحتج الى مقدمة أصلاً، فلابُدّ من تقدّمها على نفس الفعل، ولايمكن مقارنتها مع وجود الفعل، إمّا مطلقاً حتى في المنجز غير المحتاج الى زمان وشيء أصلاً لكونه حينئذ من قبيل ارادة الموجود؛ أو في الصورتين المذكورتين وفي الاجزاء اللاحقة مطلقاً كما هو واضح.

وبناءً على قول المستشكل فيلزم تعلقها بغير المقدور، ومحذوره أشد من تعلّق الارادة التشريعية به.

وان لم يلتزم بالارادة في تمام الفعل أولاً في هذه الموارد، فيلزم كون المقدمات نفسه [نفسيّة] ومرادات مستقلة، وهو باطل في ظرف العمل لا في ظرف الارادة كما كان كذلك في الارادة التكوينية.

وان كان الاشكال في اتصاف الفعل المستقبل بالوجوب السابق لا في تعلق الارادة الحالية بالمستقبل، حيث انّ اللزوم الشرعي كاللزوم الخارجي لايكاد يتصف به إلاّ ما كان مقارناً معه زماناً مع القدرة الفعلية به، ولا معنى للوجوب الفعلي به كما لامعنى للوجوب الحالي بالمستقبل.

ففيه: أنّه ينتقض بالواجبات المنجزة أيضاً بالنسبة الى اجزائها اللاحقة، بل مطلقاً حتى بالنسبة الى الجزء الاول منها حيث انه لابد من الوجوب قبل الوجود وإلاّ لزم ايجاد الموجود المستلزم لطلب الحاصل.

فاذا كان لابد من تقدم الايجاب على الفعل زماناً فلا فرق بين قلّته وكثرته في الاستحالة والامكان ـ كما لايخفى ـ وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه.

←

في الواجب المعلّق.

وهو: أن الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفكّ عما يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي؟! فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخّر[1].

قلت: فيه: أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقبالي[185]، كما تتعلّق بأمر

→

وفيه: انّه على ذلك اذا علم بتحقّق القدرة في زمان الواجب بحيث يعلم بعدم سلبها فلابُدّ أن تكون المقدمات واجبة موسعة، فيصح الاتيان بالعبادي منها بقصد الوجوب ولم يتلزم به القائل باعتبار قصد الغاية في مثل الوضوء والغسل.

نعم يمكن أن يقال باعتبار القدرة الخاصة، وهي القدرة المعمولة فيها في زمان الواجب لا قبله، ولازمه: أن تكون المقدمة وجوداً خاصاً وهو العمل في زمان الواجب لا قبله، ولذلك لايصح الاتيان بها قبله، فتدبّر؛ فلابد أن يكون كذلك في التشريعية المتعلقة بفعل الغير أيضاً.

ولا فرق بين قلّة الزمان وكثرته في الاستحالة والامكان.

فقد ظهر: انّه لا اشكال في الواجب المعلق من هذه الجهات.» إنتهى **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٢٦٥/١.**

(١٨٥) **قد عرفت في بحث الطلب والارادة:** ان الارادة الحقيقية صفة غير زائدة على النفس، وأنه يمتنع تعلقها بفعل الغير، وأنها انّما تتعلق بالأمر وهو اعتباري بما عنده من حقيقة يقوم بها الاعتبار كاللفظ الذي هو صوت، وأما معنى الأمر وأعني: الطلب الانشائي الاعتباري وهو نسبة حرفية فلكونها اعتبارية دائرة بين الآمر والمأمور والمأمور به لامحذور في تحققها مع المأمور به كما في الواجب المنجز،

---

(١) أنظر تشريح الأصول للمحقق النهاوندي: ١٦٤ ـ ١٦٥)

←

حالي وهو أوضح من أن يخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل؛ ضرورة أن تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدّمات ـ فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة ـ ليس إلاّ لأجل تعلّق إرادته به، وكونه مريداً له قاصداً إياه، لا يكاد يحمله على التحمّل إلاّ ذلك.

ولعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة: بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، وتوهّم: أن تحريكها نحو المتأخّر مما لا يكاد.

وقد غفل: عن أن كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدمات

→

أو قبل تحقق المأمور به قائمة بالمأمور كما فيما نحن فيه من الواجب المعلق، وقد ظهر بذلك ما في كلامه (رحمه الله) من وجوه الفساد.

منها: قوله: «ان الارادة تتعلّق بأمر استقبالي كالحالي» **ففيه**: أن الارادة نسبة موجودة تكوينية يستحيل تعلقها بأمر موجود في الاستقبال معدوم في الحال سواء كانت علة تامة أو ناقصة أو مرتبطة بأيّ نحو من أنحاء الارتباط الخارجي.

ومنها: ما عدّه من موارد تعلّق الارادة بأمر استقبالي ذا مقدمات كثيرة تتحمّل مشاقها من زمان بعيد... الخ وانما هي ارادات متعددة متعلقة بمرادات متعددة.

ومنها: تفسيره ما عرّفوا به الارادة: «انه الشوق المؤكد المحرك للعضلات» انتهى.

ان المراد بالوصف أعني: تحريك العضلات بيان مرتبة الشوق بالفرد الغالب أو المعروف.

ومنها: انتصاره لتعلق الأمر بأمر استقبالي بلزوم تعلق البعث بأمر متأخر زماناً ولو بالجملة، وقد ظهر وجه في جميع ذلك مما مر فلانطيل بالاطناب. **(الطباطبائي)**

قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود.

بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة: بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة؛ ضرورة أن شوقه إليه ربّما يكون أشد من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك.

هذا، مع أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخّر عن زمان البعث؛ ضرورة أن البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به؛ بأن يتصوّره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة.

ولا يكاد يكون هذا إلاّ بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره ـ فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان ـ في نظر العقل الحاكم في هذا الباب.

ولعمري ما ذكرناه واضح لا سترة عليه، والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب.

وربّما أشكل على المعلّق أيضاً[1]: بعدم القدرة على المكلّف به في حال البعث مع أنها من الشرائط العامة.

وفيه: أن الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر، وقد عرفت ـ بما لامزيد عليه ـ: أنه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع[2].

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٧٩ ـ ٨٠

(٢) لاحظ مبحث الشرط المتأخّر.

[تعميم الواجب المعلّق]

ثم لا وجه لتخصيص المعلّق[١٨٦] بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف[١٨٧] ويترشّح عليه الوجوب من الواجب، أو لا؛ لعدم تفاوت فيما

---

(١٨٦) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«**لايخفى** على من راجع عبارة «**الفصول**» تصريحه بالتعميم، وأن التخصيص إنّما هو في عنوان التقسيم.

ثم انه لا وجه لتخصيص المصنف قدس سره الواجب المعلّق بما كان قيده متأخراً، بل الواجب المعلق هو: مطلق ما كان الواجب مقيّداً بقيد لا يجب تحصيله ولو كان حالياً.

مع ان التقييد بالزمان المتأخّر يوجب عدم اختيارية القيد فعلا، وقبل مجيء الزمان المتأخر؛ فان المقيّد بغير المقدور غير مقدور فعلاً، ففي عين الإشكال على «**الفصول**» بتخصيصه للقيد بغير المقدور التزم هو قدس سره بالتخصيص بغير المقدور أيضاً.

اللهم الا ان يكون مراده بالمتأخّر: غير الحاصل فعلاً، وذلك لإخراج ما كان قيده حاصلاً فعلاً، لا المقيّد بزمان متأخر.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية**: ١٤٦/١.

(١٨٧) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«في النسخ التي رأيناها قد سقط كلمة «لا» وعطف عليه قوله: «أولا»، ولكن قال الأستاذ [**القوچاني**]: إن النسخة مغلوطة، والصحيح ثبوت كلمة «لا» وعدم كلمة «أو لا»، **وهو قد كان حافظاً لمطالب المصنّف وعالماً بمذاقه**، ومع ذلك يدل عليه: أن ظاهر «**الفصول**» كون المعلّق الواجب الذي يكون مقيّداً بقيد بوجوده الاتّفاقي لا بوجوده المطلق، وظاهر المصنّف عدم خروجه عن الإصطلاح من هذه ←

يهمّه: من وجوب تحصيل المقدّمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلّق دون المشروط؛ لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشّح منه الوجوب على المقدّمة بناء على الملازمة دونه؛ لعدم ثبوته فيه، إلاّ بعد الشرط.

نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر[١٨٨] وفرض وجوده كان الوجوب المشروط به حاليّاً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدّمات الوجودية للواجب أيضاً حاليّاً، وليس الفرق بينه وبين المعلّق حينئذ، إلاّ كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه وإن ارتبط به الواجب.

تنبيه:

[المقدّمات القابلة لترشّح الوجوب عليها]

قد انقدح من مطاوي ما ذكرناه: أن المناط في فعليّة وجوب المقدّمة الوجوديّة، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها،

→

الجهة، بل من جهة عدم تعميمه للمقدور لفهمه من صدر عبارته أن المعتبر عنده كونه غير مقدور.» **إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥١٧/١.

(١٨٨) تصوير خاص للواجب المشروط بحيث يشارك الواجب المعلّق في كون الوجوب موجوداً بالفعل قبل زمان الواجب، فيؤثّر أثر الواجب المعلق في ترشح وجوب الواجب إلى مقدماته الموجودة قبل زمانه، وهو أن شرط الوجوب في الواجب المشروط من قبيل الشرط المتأخر، فيكون الوجوب موجوداً قبل زمان الواجب وشرطه مع الواجب كالحج المشروط وجوبه بإتيان ذي الحجة مثلاً، فعمل الحج وزمان وجوبه موجودان معاً والوجوب المشروط بإتيان ذي الحجة موجود قبلها. **(الطباطبائي)**

هو فعليّة وجوب ذيها ولو كان أمراً استقبالياً ـ كالصوم في الغد، والمناسك في الموسم ـ كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخّراً أو مطلقاً ـ منجّزاً كان أو معلّقاً ـ فيما إذا لم تكن مقدّمة للوجوب أيضاً، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلّف كالمسافر والحاضر والمستطيع... إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيّد باتفاق حصوله وتقدير وجوده ـ بلا اختيار أو باختياره ـ مورداً للتكليف؛ ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوب إلاّ بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحوين يكون كذلك[١٨٩]، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ومع حصوله لا يكاد يصحّ تعلّقه به، **فافهم**.

[المقدمات المفوّتة وتصحيح وجوبها قبل زمان الواجب]

إذا عرفت ذلك فقد عرفت: أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حاليّاً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخّر كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى.

ضرورة فعليّة وجوبه وتنجّزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته، فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل

---

(١٨٩) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«هذا يتمّ فيما أخذ عنواناً للمكلّف لرجوعه الى الشرط المقارن، وأمّا الذي أخذ وجوده الاتفاقي فإنّما يلزم فيه شبه طلب الحاصل، لا نفسه كما في الشرط المتأخّر. **ومنه يظهر**: أن إطلاق لزوم طلب الحاصل في مقدّمة الوجوب فيما قبل هذه العبارة ليس في محلّه، **ولعلّه لذا أمر بالفهم**.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٥٢٣/١.

وجوب ذيها، وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزوم الإتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كالإتيان بسائر المقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك: أنه لا ينحصر التفصّي[١٩٠] عن هذه العويصة بالتعلّق

---

(١٩٠) **حاصله:** ان هذا الاشكال وهو وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة هو الذي أوجب للقوم أن يختار كلٌّ مهرباً ويصوّر تصويراً لتصحيحه حتى صور صاحب «**الفصول**» (رحمه الله) الواجب المعلّق والشيخ (قدس سره) الواجب المشروط بإرجاع الشرط الى المادة دون الهيئة.

لكن التفصي لاينحصر في ذلك، بل لنا أن نصوّر تصويراً آخر:

وهو كون اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر من قبيل الاشتراط بالشرط المتأخر، فيتقدم الوجوب على الواجب فيجب بذلك المقدمة قبل تحقق ذي المقدمة في الخارج.

أقول: ولعمري لو كان وجوب المقدمة ـ وهو غيري ـ قبل تحقق ذي المقدمة شنيعاً فما هو بأشنع من تحقق وجوب الواجب قبل نفسه، فهو إمّا نسبة اعتبارية من المعاني الحرفية غير مستقلة في وجودها من دون مقومها فكيف يتحقق قبل تحقق مايقوّمها؟ وإمّا معنى وصفي يتصف به الواجب، ولا معنى لتحقق الوصف بما هو وصف قبل موصوفه هذا.

فالحق أن يقال: إن وجوب المقدمة كما يستحقق في البحث التالي وجوب بالعرض يعرضها بعرض ذي المقدمة، ومن المعلوم أن كل ما بالعرض المنتهي الى ما بالذات في عروضه لموضوعه محتاج الى اتحادٍ ما بين موضوعي ما بالذات وما بالعرض بنحو من الاتحاد، والمقدمة متحدة مع ذيها بملاك التوقف. ومن المعلوم أيضاً: أن تحقق النسبة بين شيئين بما أنها نسبة قائمة بطرفين يوجب تحقق طرفيها إنْ حقيقة فحقيقة، وإنْ اعتباراً فاعتبار، وهذا الاتحاد المحفوظ بين المقدمة وذيها ←

بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادّة في المشروط[١].

فانقدح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد؛ إذ يكشف به بطريق الإنّ عن سبق وجوب الواجب، وإنّما المتأخّر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدّمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسياً [ولو تهيّؤاً][٢] ليتهيّأ بإتيانها ويستعد لإيجاب ذي المقدّمة عليه فلا محذور أيضاً.

إن قلت: لو كان وجوب المقدّمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدّماته ولو موسّعاً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكّنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه، إلاّ إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، **فتدبر جيّداً**[٣].

→

يوجب عروض ذي المقدمة لمقدمته عند العقلاء بحسب حكمهم بذلك، وان لم يتحقق ذو المقدمة بعد في الخارج ولم يتحد الوجودان زماناً؛ فانه لايخلو عن تحقق ما كما عرفت. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٦٣/١ ـ ٢٦٤.

(٢) في بعض النسخ: تهيّئياً.

(٣) أنظر الاشكال والجواب في مطارح الأنظار: ٢٧٢/١ ـ ٢٧٣.

تتمة:

[دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة]

قد عرفت: اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه؛ فإن عُلم حال قيدٍ فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة ـ نحو الشرط المتأخّر أو المقارن ـ وأن يكون راجعاً إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعيّن حاله وأنه راجع إلى أيّهما من القواعد العربيّة فهو، وإلاّ فالمرجع هو الأصول العملية.

وربّما قيل ـ في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة ـ بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة بوجهين:

أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شموليّاً، كما في شمول العام لأفراده؛ فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق المادة يكون بدليّاً غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، ويرتفع به مورده بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى:

أمّا الصغرى: فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة؛ لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد

المادة؛ فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجوب القيد وعدمه.

وأمّا الكبرى: فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً، إلاّ أنه خلاف الأصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به.

و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة[1] «أعلى الله مقامه».

وأنت خبير بما فيهما.

أمّا في الأوّل: فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادّة، إلاّ أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها؛ لأنه أيضاً كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنها تارة يقتضي العموم الشمولي، وأخرى البدلي، كما ربّما يقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه شموليّاً بخلاف المطلق؛ فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه.

فلو فرض أنهما في ذلك على العكس ـ فكان عامٌّ بالوضع دلّ على العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول ـ لكان العامّ يقدّم بلا كلام.

وأمّا في الثاني: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلاّ أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق؛ كي يكون بطلان

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٥١/١.

العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل، إلاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور [ليكون][1] ذاك العمل ـ المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق ـ مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً.

وكأنّه توهّم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به تارة: لأجل التقييد، وأخرى: بالعمل المبطل للعمل به.

وهو فاسد؛ لأنه لا يكون إطلاق، إلاّ فيما جرت هناك المقدمات.

نعم، إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة، كان لهذا التوهّم مجال[١٩١] حيث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقرّ له

---

(١٩١) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«حيث انه قد استقرّ لكلٍّ من الهيئة والمادّة ظهور، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور واحد أو عن إثنين، والشك في التقييد الزائد كالشك في أصله في الرجوع إلى نفيه بأصالة الإطلاق.

وفيه: انّه إنّما يصحّ بناءً على مذاق الشيخ قدس سره في الواجب المشروط من رجوع القيد تماماً إلى المادّة لبّاً؛ حيث انّه يعلم بتقييد المادّة في مقام الثبوت بالنسبة إلى مصلحته الذاتيّة، وإنما الشك في تقييد طلبه حال عدم وجود القيد خارجاً، فيجري فيه أصالة الإطلاق بلا معارض.

وأمّا على التحقيق: من إناطة الطلب واشتراطه حقيقة فيبقى الدوران له بين رفع اليد عن

---

(١) في أكثر النسخ «كان» والصحيح ما أثبتناه من حقائق الأصول.

←

ظهور ولو بقرينة الحكمة، فتأمّل[١٩٢].

→

اطلاقه وبين رفع اليد عن اطلاق المادّة الكاشف عن الحسن الذاتي فيه مطلقاً بحاله. ورفع اليد عن إطلاق الهيئة لايوجب رفع اليد عن اطلاق المادّة المثمر فيما ذكرنا كما لايخفى.

ثم إن رفع اليد عن الإطلاقين في القرينة المتصلة ليس لأجل الدوران والتزاحم بين التقييدين كما في المنفصلة، وإلاّ لأمكن أن يرجع إلى أصالة الإطلاق في الهيئة؛ للعلم بعدم جريان أصالة الإطلاق في المادّة؛ إمّا للتقييد، وإمّا لرفع موضوعه، فتبقى أصالته في الهيئة مشكوكاً بدوياً بلا مزاحم، بل إنّما يرفع اليد عنهما؛ أمّا عن المادّة؛ فللعلم المذكور، وأمّا عن اطلاق الهيئة؛ فلكون الشك في قرينيّة الموجود.

ومعه لاينعقد ظهور في ماله الوضع، فضلاً عمّا ليس له إلاّ الاطلاق الحكمي.

ولعلّه أشار إلى بعض ما ذكرنا بالتأمّل.» إنتهى أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٢٧١/١.

(١٩٢) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**لعلّها إشارة إلى أنّه** لايتم في الكلام المنفصل أيضاً بناءاً على مذاق الشيخ: من كون ظهور المطلق في الإطلاق معلّقاً على عدم القرينة إلى الأبد وإنما يتم على القول بأنه معلق على عدمها في مقام التخاطب.

وقال الأستاذ [القوچاني] قدس سره:

«**لعلّها إشارة إلى** أنّ ما ذكر في المتصل لايرد على «التقريرات»؛ لأنه في مقام الرد على القائلين بعدم حجّية الإطلاقين للعلم الإجمالي بخلاف أحدهما، فيرد عليه: ما ذكره قدس سره: من انحلاله إلى علم تفصيلي أوشك بدوي لا على القائلين بالإجمال؛ لكون القيد متصلاً بالكلام.

أو إشارة إلى أن ما ذكرناه في المنفصل لايدفع عنه الإيراد بناءاً على مذاق المشهور:

←

→

من كون تقييد الهيئة تقييداً لنفس الطلب؛ إذ حينئذ لو كان راجعاً إلى المادة لقيّده في مقام المصلحة والمطلوبيّة معاً، ولو رجع إلى الهيئة لقيّدها في المقام الثاني فقط، فيكشف من إطلاق المادة في الدليل الآخر شمولها على مصلحة، وإنّما منع عن طلبها مانع.

نعم، يتم بناءاً على مذاقه: من كون تقييدها راجعاً إلى تقييد المادة؛ لكون المادة على كل تقدير مقيّدة في كلتا المرتبتين». إنتهى.

أقول: أمّا الأوّل: فيرد عليه: أن «**التقريرات**» بصدد إثبات وجوب العمل فعلاً بتقييد المادة.

وأمّا الثاني: ففيه **أوّلاً**: أن هذا الكلام مبنيّ على مذاقه لا على مذاق المشهور.

وثانياً: انه لاتفاوت بين المذاقين؛ فإن تقدير الرجوع إلى المادة لاينفي عدم اشتماله على الصلاح، فحينئذ يكشف الصلاح من إطلاق الدليل المنفصل.

وثالثاً: انه لو سلّمنا الفرق المذكور ففي مقام المطلوبيّة يكون العلم الإجمالي منحلاً للقطع بكون المادة المقيّدة مطلوبة، والشك في تقييد الهيئة والأصل عدمه. نعم، في مقام الصلاح يكون الترديد بين المتباينين.

ثم انه على «**التقريرات**» **إشكال آخر** مشترك بين الوجهين:

وهو أنه قد تقدم: أن مراده من تقييد الهيئة تقييد المادة علي وجه لايسري الوجوب إلى القيد لاتقييد نفس الطلب؛ لأنه لايمكن تقييده عنده، فكلا التقييدين راجعان إلى المادة، لا أن أحدهما راجع الى الهيئة مع استلزامه تقييد المادة والآخر راجع إلى المادة مع عدم استلزامه تقييد الهيئة، فيدور الأمر بين تقييد المادة على وجه يسري الوجوب إلى القيد وبين تقييدها على وجه لايسري، فلاترجيح في مقام الإثبات لأحدهما، وليس أحد الإطلاقين شمولياً والآخر بدليّاً؛ لأنه بدليّ على كلا التقديرين.

وكذا ليس تقييد أحدهما مستلزماً للتقييد الآخر دون الآخر، بل الأمر دائر بين تقييدي المادة، فلامعيّن في مقام الإثبات فالمرجع الأصل العملي وهو يقتضي عدم وجوب المقدمة. أمّا بالنسبة إلى ذي المقدمة فوجوبه على تقدير حصول القيد قطعي، وعلى تقدير العدم مشكوك، فيرجع إلى أصالة البراءة أو الاستصحاب.» إنتهى. أنظر ←

[الواجب النفسي والغيري]

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري

وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد التوصّل بدونه إليه لتوقّفه عليه، فالواجب غيري[١٩٣]، وإلاّ فهو نفسي سواء كان الداعي محبوبيّة

→

حاشية المشكيني على الكفاية ٥٣٥/١.

(١٩٣) اعتباره قدس سره الفرق بين الوجوب النفسي والغيري بكون الغرض من الواجب التوصّل إلى الغير وعدمه يوجب القول بكون المقدمة متصفة بالوجوب على نحو الحقيقة، أعني: كون ذي المقدمة بالنسبة إليها واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض؛ فان اختلاف الغرضين في المقدمة وذيها ـ وهما غرض الواجب والتوصل إلى غرض الواجب ـ يكشف عن اختلاف الوجوبين وتعددهما، فينتج اتصافين حقيقيين لا اتصافاً واحداً مختلفاً بالذات وبالعرض.

وهذا هو الذي اوجب قوله قدس سره بكون وجوب المقدمة وجوباً حقيقياً لا عرضياً وهو المترائى من المشهور.

والحق خلافه؛ لأن الفارق بين ما بالذات وما بالعرض: أن الحكم العرضي يرتفع مع قطع النظر عن الواسطة والغفلة عنه دون الحكم الذاتي كما قد تقرر في محله، ولا يمكن الحكم بوجوب المقدمة مع الغفلة عن وجوب ذيها فهو عرضي غير ذاتي.

فان قلت: الوجوب تابع في الوحدة والتعدد للغرض من الواجب ـ كما تقدم ذكره ـ وغرض المقدمة هو التوصل إلى ذي المقدمة أو الى غرضه، وهو غير غرضه، فالمقدمة متصفة بوجوب غير وجوب ذي المقدمة، ولازمه كون وجوبها ذاتياً غير عرضي وهو ظاهر.

قلت: ليس للأمر الا غرض واحد وهو القائم بذي المقدمة وأما التوصل الموجود في المقدمة فليس غرضاً له، ولا من لوازم غرضه، وإنّما هي نسبة تصحح الاتحاد بين المقدمة وذيها، فيوجب قيام غرض الواجب بعينها بالمقدمة، لا أنه يولد غرضاً من ←

الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات[١].

هذا، لكنه لا يخفى: أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك، أي: بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً؛ فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلاّ أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلة تحت قدرة المكلّف

→

غرض، ولذا كانت الغفلة عن غرضه غفلة عن غرضها على حد وجوبهما، ولو كان حقيقياً ذاتياً لما كانت الغفلة عين الغفلة، وإن كان الارتفاع في الخارج يوجب الارتفاع، ويستلزمه على حد ارتفاع التابع بارتفاع المتبوع، أو ارتفاع الموجود الرابط بارتفاع المستقل الذي يقومه.

فان قلت: فعلى هذا ليس في الواجبات الخارجية على كثرتها الا واجب واحد حقيقة والباقي متصف بالوجوب بالعرض والمجاز، ولاينفع حينئذ ماصوّره المصنف(رحمه الله): من كون بعضها واجبات نفسية؛ لاشتمالها على عنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعلها وذم تاركها.

قلت: يمكن أن يكون غرض الواجب الحقيقي في قيامه بمقدماته مختلفة على نحو التشكيك، فيعد قيامه المجازي ببعض مقدماته بحسب نظر آخر قياماً حقيقياً يمدح ويذم على طبقه، وتعد المقدمة واجباً نفسياً وهي بعينها بحسب نظر آخر أدق من الواجبات الغيرية، فتترتب المقدمات مع ذي المقدمة الأخير بحيث يعدّ كلٌّ واجباً نفسياً بالنظر إلى ما بعده، وهو بعينه واجب غيري بالنظر إلى ما قبله، والواجبات الشرعية من هذا القبيل ولتتميم بيانه موضع آخر. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٣٢٩/١.

[فلا يكاد] يتعلّق [بها] الإيجاب.

قلت: بل هي داخلة تحت القدرة؛ لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح، وإلاّ لَما صحّ وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق... إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية.

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً، إلاّ أن ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوان حسن ـ يستقل العقل بمدح فاعله، بل وبذمّ تاركه ـ صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً.

بخلاف الواجب الغيري لتمحّض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه، إلاّ أنه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعلّه مراد من فسّرهما بـ«ما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره»[1].

فلا يتوجه عليه: بأن جلّ الواجبات ـ لو لا الكل ـ يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية؛ فإن المطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر؛ فإن جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها[2]، **فتأمل**[194].

---

(١٩٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«**إمّا إشارة إلى** عدم تماميّته في بعض الواجبات النفسيّة التوصّليّة كدفن الميّت وكفنه،وأيّ عنوان حسن منطبق عليهما، وليس إيجابهما إلاّ لأجل المصالح المترتبة

---

(١) أنظر هداية المسترشدين: ٨٩/٢ وفصول أخيه: ٨٠ ومناهج الأحكام للفاضل النراقي: ٤٨ ـ وقد أشار إلى هذا المعنى في مطارح الأنظار: ٣٣٠/١.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٣٣٠/١.

←

→

عليهما مثل حفظه عن تغيّر ريحه وغيره، بل في بعض العبارات الذي ليس فيه حسن أبداً، والقرب فيه يحصل بإتيانه بقصد الأمر، أو لأجل المولى كما اعترف به في هامش اجتماع الأمر والنهي، قال: «إن أكثر العبادات ليس في ذاته راجحاً»[1].

أو إشارة إلى أنه حينئذ لابد من كون الداعي كلتا الجهتين من المصلحة والحسن الذاتي؛ لأنه كيف يصحّ من الحكيم عدم كون الأولى داعية مع كونها في مرتبة اللزوم؟

ولو فرضت أضعف مرتبة من الحسن الذاتي فلايتصف حينئذ، إلاّ بالوجوب من غير إتصاف بالنفسيّة ولا بالغيريّة.

وهو كما ترى؛ إذ لا إشكال عندهم في كون هذه الأوامر نفسيّة.

ثم إن الأستاذ [القوجاني] قد أجاب عن الإشكال بوجه آخر:

وهو: «أن الغرض: قد يكون أخصّ من المأمور به كما في العبادات؛ لعدم إمكان تعلّق الأمر بما هومحصّل للغرض؛ لأن المحصِّل هو الشيء المأتي به بداعي الأمر، وهو لايمكن أن يؤخذ في متعلّقه.

وقد يكون أعم كما في غسل الثوب؛ فإن الغرض منه يحصل بمطلق وجوده إختياراً كان أو غيره، وعلى الأوّل: حراماً كان أو مباحاً، مع أنّ الأمر لايتعلّق إلاّ بالاختياري المباح. وقد يكون مساوياً والغرض الأخص، فلايمكن كونه واجباً؛ إذ الأمر جزء علّة لتحقّقه، فهو متأخّر طبعاً عن الأمر، والأمر به يستلزم تأخره عنه؛ لكونه موضوعاً له، فيلزم الدور، فيسلم تعريف «**التقريرات**».

نعم، هذا لايدفع الإشكال عن تعريف القوم؛ لصدق انه أُمر به لغيره لا لنفسه.» إنتهى.

---

(١) أنظر تعليقة الآخوند الخراساني قدّس سرّه على كفايته في مبحث اجتماع الأمر والنهي عند قوله في المتن: «نعم، لو قيل: بأن المفسدة الواقعيّة الغالبة مؤثّرة... الخ» [الكفاية ط آل البيت: ١٧٨].

←

→

وفيه أوّلاً: منع عدم إمكان تعلّق الأمر بما هو محصِّل للغرض كما تقدم في اقتضاء الأمر التوصّليّة.

وثانياً: ان مع تسليمه لايوجب إلاّ استحالة تعلّقه بمحصِّله، وأمّا تعلّقه به فهو بمكان من الإمكان؛ إذ للمولى أن يأمر أوّلاً بالغرض ثم يأمر بالصلاة لأجل التوصّل إليه.

وما ذكر من الدور غير وارد؛ إذ الغرض متأخّر عن الأمر بالصلاة لا عن الأمر به.

نعم، الغرض غير مقدور حين تحقّق أمره، ولكن القدرة المعتبرة هي التي في ظرف الإمتثال وهي متحقّقة.

وثالثاً: أنه لايدفع الإشكال، إلاّ في العبادات لا في التوصّليات.

الاّ أنه قدس سره **بعد عرض الإشكال الأخير عليه أجاب:**

بانه نلتزم فيها أيضاً: بأن الغرض أخصّ من المأمور به ولايمكن الأمر به بقرينة قيام الدليل على النفسيّة.

وفيه أوّلاً: أنّ الالتزام به بعد قيام الدليل المذكور صحيح إذا لم يكن مخلص أقرب منه وسيأتي.

وثانياً: انه من المقطوع كون الغرض فيها أعمّ لغرض التوصّليّة، فحينئذ إن كان الدليل قائم على النفسيّة ظنّياً يطرح، وإن كان قطعياً يستكشف انه تخيُّل صرف.

والتحقيق: أن يختار تعريف «**التقريرات**».

ويقال: إن وصف الوجوب أمر اعتباري عقلائي منتزع عن مرتبة الإنشاء ولايكفي فيه تعلّق واقع الإرادة به.

أو يقال: إن المراد من الواجب الذي هو مبدأ لقوله: «لأجل واجب» هو الوجوب المنشأ لا الوجوب الحقيقي.

وعلى كلا التقريرين يندفع الايراد عن تعريفه؛ إذ المصلحة وإن كانت لازمة لُبّاً، الاّ أنه لم يحصل فيها ما يصير واجباً، أو لم يحصل فيها إنشاء الوجوب، فليس الواجب ←

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين.

وأمّا إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري؟ **فالتحقيق**: أن الهيئة وإن كانت[١٩٥] موضوعة لما يعمّهما، إلاّ أن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً؛ فإنه لو

→

الذي أمر به لأجل مصلحة لم يؤمر بها داخلاً في تعريف الغيري.» إنتهى. أنظر **حاشية المشكيني على الكفاية**: ١/٥٤٠.

(١٩٥) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** دُرِّسَ:

«وذلك ان الهيئة وان فرض وضعها لما يعمّ ذلك، لكن لا يمكن التمسك بإطلاقها على إثبات ما يعمّ، الا مع احتمال ثبوت ذلك، ولا يحتمل في المقام ثبوته؛ لأن الثابت في الواقع شخص من الإرادة، فاما هو شخص متصف بأنه نفسي، أو هو متصف بأنه غيري، ولا ثالث لهما؛ وحيث إن النفسيّ أشمل الحالات والزمان، وذلك الآخر أعني به: الغيري أضيق؛ لاختصاصه بحال خاص أو زمان خاص، وهو حال وجوب الغير، فإطلاق اللفظ الكاشف عن ثبوت هذه الإرادة، وعدم تقييده للثبوت بتلك الحالة والزمان يقتضي ثبوت خصوص ما هو مستمر في تمام الحالات والأزمنة، وما هذا شأنه هو الواجب النفسيّ.

وبالجملة: عدم التقييد في الألفاظ الموضوعة للكليات كلفظ «رقبة» في «أعتق رقبة» انما يعيّن ثبوت الإطلاق والشيوع فيما يحتمل فيه ذلك، لا في مثل المقام غير المحتمل فيه ذلك؛ لإطلاق اللفظ على الفرد والجزئي، فالحال في مثل المقام المعلوم كون ما بإزاء هذا اللفظ شخصاً خارجياً لا يتفاوت عما إذا كان مدلول اللفظ ابتداء شخصاً خارجياً كـ«أكرم زيداً» فلا فرق بين أن يقال بوضع الهيئات للمعاني الكلية، أو يقال بوضعها للمعاني الجزئية، في صحّة التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الوجوب النفسيّ؛ فان هذا الإطلاق إطلاق أحوالي جار في الأشخاص ←

→

أيضاً، فالإطلاق في «أكرم زيداً» وعدم التقييد بحال دون حال يقتضي وجوب إكرام زيد بتمام أحواله؛ إذ لو كان مقيّداً بحال خاص لكان اللازم عليه تقييده به إذا كان في مقام البيان.

وهكذا الحال في المقام؛ فان إرادة المولى وطلبه لو كان في حال خاص وزمان مخصوص لقيّد بذلك الحال والزمان في مقام البيان، والمفروض عدم التقييد، فيكشف ذلك عن شيوع إرادته الشخصيّة وسريانها إلى تمام الأحوال والأزمان.

والحاصل: ان التمسك بعدم بيان تقييد اللفظ الموضوع للطبيعة في مقام البيان يقتضي الإطلاق الأفرادي، ويبتنى ذلك على كون اللفظ الملقى في مقام البيان موضوعاً للطبيعة دون الفرد.

وأما التمسك بعدم بيان تقييد اللفظ بحال أو زمان، فذلك يقتضي الإطلاق الأحوالي غير المختص جريانه بالألفاظ الموضوعة للماهيات الكلية، بل يجري في الألفاظ الموضوعة للأشخاص كالأعلام والألفاظ التي أريد منها الأشخاص إمّا باستعمالها في الشخص أو بإطلاقها عليه.

وما نحن فيه أعني: الهيئات؛ إمّا من قبيل الموضوعة للشخص، أو من قبيل ما أطلق وأريد منه الشخص، فالتمسك بالإطلاق فيه تمسك بالإطلاق الأحوالي، وليس ذلك من التمسك بالإطلاق والسريان الأفرادي، فلا يبتنى التمسك بهذا الإطلاق على عموم الموضوع له في الهيئات، كما لا يجدى عموم الموضوع له في التمسك بإطلاقه حتى في الإطلاق الأفرادي بعد القطع بإرادة الخصوص.

فلنا في المقام دعويان:

الأولى: ان الوضع لمعنى عام بعد القطع بكون المراد منه هو المعنى الخاصّ لا يجدى في التمسك بإطلاق اللفظ إطلاقاً افرادياً.

الثانية: ان إطلاق المتمسك به: في المقام إطلاق أحواليّ، ولايتوقّف ذلك على وضع ←

كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه[١٩٦] على المتكلم الحكيم.

وأمّا ما قيل: من «أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد. نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل من الواقع؛

→

اللفظ بإزاء معنى عام، بل يجري حتى مع الوضع بإزاء معنى خاص كالأعلام، أو مع الاستعمال في معنى خاص، أو إطلاقه وإرادة معنى خاص، كما فيما نحن فيه؛ فان هيئة «افعل»: إمّا موضوع بإزاء الجزئيات، أو أريد منه ذلك، فيستكشف بذكر اللفظ عن وجود ذلك الجزئي وشخص تلك الإرادة في نفس المتكلم، ثم بالدوران والترديد يعيّن ذلك الشخص، وانه هو الإرادة النفسيّة، والإرادة الموجودة في جميع الأحوال دون المختصة بحال وجوب ما يحتمل كون هذا شرطاً له؛ إذ لو كانت مختصة لبيّن اختصاصها في مقام البيان، كما أن وجوب إكرام زيد في «أكرم زيداً» لو كان مختصاً بحال خاص من قيامه أو قعوده لبيّن ذلك، وإذ لم يبيّن يستكشف به عموم طلبه لجميع أحواله.

ومن ذلك يظهر: ان بناء التمسك بالإطلاق في المقام على كون معنى هيئة افعل جزئياً أو كلياً ليس على ما ينبغي وذلك من وجهين:

الأوّل: ان كون المعنى كلياً لا يجدى شيئاً بعد التسالم على كون المراد ولو على سبيل الإطلاق دون الاستعمال جزئيا.

الثاني: ان كلية ما يتمسك بإطلاقه لا مدخلية له في التمسك بالإطلاق الأحوالي الّذي منه المقام، بل يجري هذا الإطلاق في الاعلام الشخصية وما في حكمها.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٥٥/١ ـ ١٥٧.**

(١٩٦) لا موجب لهذا الوجوب. نعم، يجب التنبيه على شرطيته في التكليف بذي المقدمة. **(الطباطبائي)**

إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب؛ فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها [به] لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب»[1].

ففيه: أن مفاد الهيئة ـ كما مرت الإشارة إليه ـ ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب ـ كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف ـ ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلاّ لما صح إنشاؤه بها؛ ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم، ربّما يكون هو السبب لإنشائه كما يكون غيره أحياناً.

و اتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والإرادة الحقيقية ـ الداعية إلى إيقاع طلبه وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلى مراده الواقعي ـ لا ينافي اتصافه بالطلب الإنشائي أيضاً، والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

ولعلّ منشأ الخلط والاشتباه: تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، **فتوهّم منه:** أن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

ولعمري إنه 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 وأن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى.

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٣٣٣/١.

فانقدح بذلك: صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة[١٩٧] ما يجدي [في] المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأمّا إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً؛ للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلاّ فلا؛ لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى.

تذنيبان :

[الثواب والعقاب في الواجب الغيري]

الأوّل: لا ريب في استحقاق الثواب[١٩٨][١٩٩] على امتثال الأمر النفسي

---

(١٩٧) وقد تقدم منا فيما مر بعض ما يتعلّق بالمقام. **(الطباطبائي)**

(١٩٨) **حاصله**: دعوى الضرورة على استحقاق الثواب والعقاب على الواجب النفسي موافقة ومخالفة.

وقوله: (ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق الا لعقاب واحد... الخ).

دليل أوّل على عدم ترتب شيء من الثواب والعقاب للمقدمة.

وقوله ـ فيما بعد ـ: (وذلك لبداهة ان موافقة الأمر الغيري... الخ).

كأنه دليل ثان.

والحاصل: ان الضرورة قاضية باستحقاق الثواب والعقاب على الواجب النفسي موافقة ومخالفة، وأما الواجب الغيري فلايترتب عليه شيء موافقة ومخالفة.

أمّا أوّلاً: فلاستقلال العقل بأنه لا استحقاق عند المخالفة أو الموافقة الا لعقاب واحد أو ثواب واحد، ومن المعلوم أن ذا المقدمة يوجب الاستحقاق، فذلك له ولايبقى للمقدمة شيء.

←

→

وأمّا ثانياً: فلأن المقدمة لا استقلال لها لا ملاكاً ولا تكليفاً في قبال ذي المقدمة فلايترتب عليها بالاستقلال شيء.

والحق: ان الملاك في استحقاق الثواب على الموافقة هو العبادية دون الوجوب النفسي؛ ضرورة ان الواجبات التوصلية لا ثواب على مجرد موافقتها لو لم تؤت بقصد القربة على نحو العبادية، فالواجب النفسي من حيث هو واجب نفسي لايوجب ثواباً، الاّ اذا أتى بها عبادة ولا تفاوت فيها بين أن تكون مقدمة أو ذا مقدمة؛ لاستقلال العقل بكون الاتيان بقصد القربة موجباً للقرب والثواب.

ومن هنا يظهر: ان العبادية لاتنفك عن محبوبية ما نفسية وإن كانت من جهة أخرى مطلوبة بالطلب الغيري، سواء قلنا بكون الوجوب الغيري من قبيل الوصف الذاتي، أو العرضي، وأما استحقاق العقاب فملاكه مخالفة الأمر.

والسر في جميع ذلك: ان الملاك حقيقة في الثواب والعقاب حقيقة موافقة الأمر ومخالفتها، لكن اتيان الواجب النفسي التوصلي لا بقصد الامتثال ليس موافقة للأمر الاّ أن يؤتى بقصد امتثال الأمر، فيرتبط بالأمر ويصير حينئذ عبادة.

وأما اتيان الواجب الغيري: فإن كان غير عبادي فإنما امتثل به أمر ذي المقدمة حقيقة، وان كان عبادياً، فإتيانه بقصد عباديته التي هي عين مقدميته موجب لتحقق القربة ولقصد أمر ذي المقدمة عيناً: إمّا لكون وجوبه غير مستقل ـ كما اختاره المصنف (رحمه الله) ـ أو لكون وجوبه بعرض وجوب ذي المقدمة ـ كما اخترناه ـ وهي مع ذلك لاتخلو عن محبوبية نفسية مستتبعة لاستحباب نفسي أو غير مستتبعة.

فتحصل: أن كل موافقة ليست بموافقة الأمر، بل مع قصدها وأما المخالفة فكل مخالفة مخالفة للأمر سواء فيه التعبدي والتوصلي.

نعم، يفترق فيه النفسي والغيري بالاستقلال وعدمه، أو بالذات والعرض. **(الطباطبائي)**

(١٩٩) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

←

→

«ان استحقاق العبد للثواب على الإطاعة عقلاً بحيث لو لم يثبه المولى كان مرتكباً للقبيح وظالماً مفوتاً لحقّه محل نظر، بل منع؛ فان باب الأمر والإطاعة ليس باب الاستئجار ليستحق الأجير بإتيان العمل المستأجر عليه الأجر والثواب.

نعم: لو وعد المولى بالأجر قبح منه مخالفة الوعد وترك الوفاء به، هذا كله في جانب الثواب.

وأمّا استحقاق العبد العقاب على المعصية، فالعقاب:

إن كان من جهة عدم وصول المولى إلى مقصده وغرضه بسبب عدم إتيان العبد بمتعلق غرضه فهو قبيح عقلاً وناشئ من الجهة الحيوانية.

وان كان من جهة مجرد مخالفة عبده له وظلمه لمولاه بعدم إتيانه لما هو حقه أعني به الإطاعة، وان فرض عدم غرض له في متعلق أمره فيجوز مجازاته بالإيذاء من باب ﴿وَجَزَاء سَيِّئَة سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[1]: فان العقل يحكم بحسن مجازات السيئة بالسيئة وليست المجازات كالابتداء في حكم العقل بالقبح وهذا هو الاستحقاق العقلي.

فلا ريب: ان الغنى المطلق جل وعلا لا تضره معصية العاصين كي يجازى على ذلك.

وان كان ذلك لمجرد تأديب العبد كي لا يعود على المعصية التي تضره فان ذلك وان كان لطفا من المولى ومقربا للعبد إلى الطاعة ومبعدا له عن المعصية.

لكنه لا يكاد يكون بعد انقطاع العبد من دار التكليف وتحوله إلى دار الآخرة وانما يحسن ذلك في دار التكليف كما كان يكتب في الأمم السابقة على باب دار العاصي انه عاص؛ لكي يرتدع عن المعصية في المستقبل.

وان كان من جهة إزالة الأوساخ والقذارات الحاصلة من المعاصي التي يكون ظهورها العقاب ولايزول درن المعاصي بدونه فيكون عقابه لطفاً لأجل التطهير والتصفية ويكون العبد بذلك لائقاً لحضور مجلس المولى ومحل رحمته ومهبط فيضه.

---

(١) البقرة: ٤٠.

←

→

فهو أيضاً: لا يجتمع مع الخلود في العذاب الثابت بنص الكتاب وصريح السنة.

فينحصر الأمر: إمّا بالالتزام بتجسم الأعمال، وأن العذاب الأخروي عبارة عن نفس هذه الأعمال والمعاصي التي ارتكبها العاصي، وكانت حقائقها الواقعية مستورة بالحجب الدنيوية، فظهرت بالموت للنفس بصورها الواقعية، وتتألم النّفس بما اختارته في دار الدنيا من الأعمال.

أو الالتزام بان الثواب والعقاب بالوعد والوعيد وهما أعني: نفس الوعد والوعيد لطفان من المولى مقربان للعبد نحو الطاعة ومبعدان له عن المعصية، والعمل عليهما بإعطاء الثواب فعلاً على الإطاعة والعقاب على المعصية تنفيذ لإرادة العبد؛ إذ هو اختار هما باختيار ما هو سبب لهما بجعل المولى، فجعلهما حسن، والعمل على طبق الجعل والوفاء به أيضاً حسن؛ فان الحيلولة بين العبد وإرادته ربما يكون قبيحاً.

لكن الأوّل: أعني به: تجسم الأعمال باطل؛ وذلك لأن العقاب من تبعات عنوان المعصية ومخالفة طلب المولى عن عمد، فهو متأخّر عن الطلب، ومتولد منه؛ بحيث لولاه لم يكن، والعمل سابق بحسب المرتبة على الطلب ويتبعه الطلب.

فينحصر الأمر بالثاني: أعني به الوعد والوعيد.

ثم على تقدير ثبوت الاستحقاق عقلاً، فالبداهة تشهد بأنه لا فرق في الاستحقاق المذكور بين الأوامر النفسيّة والغيرية؛ فان ملاك الاستحقاق في الجميع واحد، وهو: ترك أداء حقّ المولى، وعدم القيام بوظائف عبوديته بتنفيذ مقاصده وإجراء أوامره ونواهيه، فلا وجه للتفصيل والتفكيك بالاستحقاق في الأول وعدم الاستحقاق في الثاني.

بل لو ثبت عدم استحقاق من ترك الواجب بمقدماته الا لعقاب واحد عقلاً، كشف ذلك عن عدم وجوب المقدمات؛ فان استتباع الوجوب ولو كان غيرياً لاستحقاق العقاب أوضح عندنا من وجوب مقدمة الواجب.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ١٥٨/١ ـ ١٦٠.

وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً.

وأمّا استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق، إلاّ لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم، لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال[٢٠٠] حيث صار أشقّها وعليه ينزّل ما ورد في الأخبار[٢٠١] من الثواب على المقدمات أو على التفضل[١] **فتأمّل جيّداً**.

---

(٢٠٠) لايخفى أن سياق ما يدل على أن أفضل الأعمال أحمضها[٢] اجنبيّ عما نحن فيه. **(الطباطبائي)**

(٢٠١) **قال الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«ويمكن ان ينزّل الأخبار على إعطاء الثواب على نفس ذي المقدّمة، وتكون المقدّمات ـ كعددالخطوات في زيارةسيدالشهداء عليه السلام ـ مقياساً ومحدّداً لمقدار

---

(١) أنظر وسائل الشيعة: ٣٨٠/١٤ باب استحباب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً ذهاباً وعوداً وص٤٣٩ باب استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام وج١١٣/١١ باب استحباب اختيار المشي في الحج على الركوب.

(٢) كذا والصحيح: أحمزها، لكن الخبر بهذا اللفظ لا أصل له وإن أشتهر على الألسنة. نعم، هناك جملة من الأخبار تدل على المطلوب الا أنها في موارد خاصة ولايمكن الحكم بها بتّاً بالكلّيّة؛ لوجود جملة من النصوص المعارضة التي تحبّذ الأخذ بالأسهل الأيسر على العموم.

←

وذلك لبداهة أن موافقة الأمر الغيري ـ بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي ـ لا توجب قرباً ولا مخالفته بما هو كذلك بُعداً، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

إشكال ودفع

أمّا الأول:

[التقرّب واستحقاق الثواب في المقدمات العباديّة]

فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له، ولا قرب في موافقته، ولا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات؛ حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها؟ هذا.

مضافاً إلى أن الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصّلياً، وقد اعتبر في صحّتها إتيانها بقصد القربة.

وأما الثاني:

[الجواب عن الإشكال]

فالتحقيق: أن يقال: إن المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات، فلابُدّ أن يؤتى بها عبادة، وإلاّ فلم يؤت بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها

→

ذلك الثواب الّذي يعطى على ذي المقدمة، فيكون له من ثواب الحج والعمرة على زيارته بمقدارٍ لو وزّع على خطواته لكان لكل خطوة حجة وعمرة، فبعدد خطواته يزاد في ثواب زيارته.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ١٦٠/١.

أموراً عباديّة ومستحبّات نفسيّة، لا لكونها مطلوبات غيريّة، والاكتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنّما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه؛ حيث إنه لا يدعو إلاّ إلى ما هو المقدّمة[1]، **فافهم**[٢٠٢].

وقد تفصّي عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما:

ما ملخّصه: أن الحركات[٢٠٣] الخاصة ربّما لا تكون محصّلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدّمة وموقوفاً عليها، فلابدّ في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها؛ لكونه لا يدعو إلاّ إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة

---

(٢٠٢) **قال المحقّق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة إلى** أنه إنّما يتم بناءاً على عدم لزوم قصد الامتثال في العبادة، وأمّا بناءاً عليه فالإكتفاء به إنما هو لأجل اشتمال الطلب الوجوبي على أصل الطلب الندبي النفسي وإن لم يشتمل على مرتبته كما عرفت، فتدبر». **انتهى أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية:** ٢٨٣/١.

(٢٠٣) **الفرق بين الوجهين:** أن الأول: من مسلك أن وقوع المقدمة عبادة يحتاج الى اعتبار الغرض المقدمي الموجود فيها.

والثاني من مسلك الغرض الغائي الموجود في ذي المقدمة.

ولذا اشترك الوجهان في الاعتراض بعدم كفاية ذلك في ترتب الثواب عليها.

واختص الأوّل بزيادة إمكان الاشارة الى العنوان المقدمي من غير جعله داعياً. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٣٤٨/١.

وإطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدّمي يقضي بالإتيان كذلك، بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها[١].

وفيه ـ مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك؛ لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها ـ:

أنه غير واف بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها كما لا يخفى.

ثانيهما:

ما محصّله: أن لزوم وقوع الطهارات عبادة إنّما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجملة: وجه لزوم إتيانها عبادة إنّما هو لأجل أن الغرض في الغايات لا يحصل إلاّ بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدّماتها أيضاً بقصد الإطاعة[٢].

وفيه أيضاً: أنه غير واف بدفع إشكال ترتّب المثوبة عليها.

وأمّا ما ربّما قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات: من الالتزام بأمرين أحدهما: كان متعلّقاً بذات العمل، والثاني: بإتيانه بداعي امتثال الأوّل[٣].

لا يكاد[يجدي][٤] في تصحيح اعتبارها في الطهارات؛ إذ لو لم تكن

---

(١) و(٢) انظر مطارح الأنظار: ١/٣٥٠ ـ ٣٥٢

(٣) أنظر بدايع الأفكار: ٣٣٥ وكتاب الطهارة للشيخ الأعظم قدس سره: ٢/٥٥ ـ ٥٦.

(٤) في كثير من النسخ: «يجزي» والصحيح ما أثبتناه.

بنفسها مقدّمة لغاياتها لا يكاد يتعلّق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلّق بذاتها ليتمكّن به من المقدّمة في الخارج؟ هذا.

مع أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً، فتذكّر[1].

[التذنيب] الثاني:

[عدم اعتبار قصد الغايات في صحّة الطهارات]

أنه قد انقدح مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحّتها ولو لم يؤتَ بها بقصد التوصّل بها إلى غاية من غاياتها.

نعم، لو كان المصحّح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري لكان قصد الغاية مما لابدّ منه في وقوعها صحيحة؛ فإن الأمر الغيري لا يكاد يمتثل إلاّ إذا قصد التوصّل إلى الغير؛ حيث لا يكاد يصير داعياً إلاّ مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدّمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً.

و هذا هو السرّ في اعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة عبادة.

لا ما توهّم: من أن المقدّمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدّميّة، فلابدّ عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصّل إلى ذي المقدّمة بها[2].

---

(١) في بداية مبحث الواجب التعبدي والتوصّلي.

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ١/٣٥٤ ـ ٣٥٥.

فإنه فاسد جداً؛ ضرورة أن عنوان المقدّمية[٢٠٤] ليس بموقوف عليه الواجب، ولا بالحمل الشائع مقدّمة له، وإنّما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأوليّة، والمقدّميّة إنّما تكون علّةً لوجوبها.

الأمر الرابع :

[تبعيّة المقدّمة لذيها في الاطلاق والإشتراط]

لا شبهة في أن وجوب المقدّمة بناء على الملازمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدّمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا.

ولا يكون مشروطاً بإرادته كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب «**المعالم**»رحمه الله في بحث الضدّ قال:

«وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما

---

(٢٠٤) **قد نبّهناك فيما مر**: انّ دوران نسبة بين أطرافها يوجب تحقق أطرافها في سنخ وعائها أي: كون الاطراف مسانخة للنسبة، فالنسبة إن كانت حقيقيّة كانت أطرافها حقيقية، وإن كانت اعتبارية كانت اعتبارية، فنسبة الملكية الاعتبارية إنّما تدور بين المالك والمملوك لابين عين زيد وعين العقار مثلاً، ونسبة التوصّل والتوقّف تدور بين المقدمة وذي المقدمة لابين ما هو الأمر الخارجي المعنون بعنوان المقدمة والمعنون بعنوان ذي المقدمة.

ومن هنا يظهر: انّ عنوان المقدمية مثلاً واسطة في العروض في اتصاف المقدمة بالوجوب لا واسطة في الثبوت كما ذكره(رحمه الله).

نعم، العرف من حيث استشعارهم بضعف تحقق هذه العناوين الاعتبارية لايذعنون الاّ بتحقق المعنونات ويتوهّمون أن الأحكام إنّما تقوم بها لا بالعناوين كما مر نظير ذلك في الكل والأجزاء بالأسر. **(الطباطبائي)**

تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر[١].

وأنت خبير: بأن نهوضها على التبعيّة واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى.

[المقدّمة الموصلة]

وهل يعتبر في وقوعها[٢٠٥] على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصّل بها إلى ذي المقدّمة كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ بعض أفاضل مقرري بحثه؟[٢].

أو ترتّب ذي المقدمة عليها[٢٠٦] بحيث لو لم يترتّب عليها لكشف عن

---

(٢٠٥) **قال المحقّق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«الفرق بين قول «**المعالم**» وبين قول الشيخ و«**الفصول**»:

أنّ الوجوب مشروط بناءً على قوله، ومطلق على قولهما.

وأمّا الفرق بينهما:

أنّ قيد الواجب بناءً على قول الشيخ هو قصد التوصّل إلى ذي المقدّمة بحيث لو لم يقصد ذلك لما وقع الفعل على صفة الوجوب بل غير واجب، يكون مسقطاً عنه.

وأمّا بناءً على قول«**الفصول**» إنّما القيد هو الترتب الخارجي ولو لم يقصد به التوصّل أبداً.

فالفرق بين الأقوال الثلاثة لايكاد يخفى.» إنتهى **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية**: ٢٨٥/١.

(٢٠٦) هذا مع الغض عن عدم وروده أصلاً فاسد؛ من حيث انّ اللازم وجود ذي

---

(١) معالم الدين: ٧١

(٢) أنظر مطارح الأنظار: ٣٥٤/١.

عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب «**الفصول** قدس سره»[١].

أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما؟

الظاهر: عدم الاعتبار.

أمّا عدم اعتبار قصد التوصّل[٢٠٧]: فلأجل أن الوجوب لم يكن

→

المقدمة في الخارج ووجود الشيء نفسه، وأمّا الترتب فهو وصف زائد وعنوان طار. **(الطباطبائي)**

(٢٠٧) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«**محصّل ما أفاده في الجواب** ـ عن كلا القولين مع هذا البسط والإطناب ـ كلمة واحدة، وتمام هذا البحث يدور على تلك الكلمة الواحدة.

وهي ان مناط إيجاب المقدمة هي المقدمية والتوقف وكون الشيء بحيث لا يمكن الإتيان بذيه الا به وهذا المناط غير مختص بما قصد به التوصل ليكون الإيجاب مقصوراً عليه، ولا بما أوصل فعلاً ليكون الإيجاب مقصوراً عليه.

أمّا سيلان هذا المناط وشيوعه في عامة المقدمات فواضح بالوجدان.

وأمّا كون المناط هو ذا فلأنه لا يعقل ان يكون غيره وذلك المناط هو العلة الغائية المترتبة على الشيء والفائدة العائدة منه، ولا يترتب على ذات المقدمة غير ذا دون الوصول الخارجي، وقصد التوصل كضم الحجر في جنب الإنسان في إفادة هذا المقصد؛ أو غير هذا المقصد فانه أجنبي سواء كان الغرض هو إمكان التوصل أو فعلية التوصل.

وبالجملة: اعتبار قصد التوصل في المطلوب ليس بذاك المهم، وانما المهم نفي كون الغرض من إيجاب المقدمة هو الوصول الخارجي في المقدمات التي ليست نتيجتها الوصول الخارجي بل يحتاج الوصول إلى مؤونة أخرى أعني إرادة ذي

---

(١) الفصول الغرويّة: ٨٦ ضمن التنبيه الأوّل.

←

→

المقدمة بعد إتيان مقدماته بحيث لو لا الإرادة لما تحقق بمجرد اجتماع مقدماته. ونفي هذا المطلب بمكان من الصعوبة، وكيف يسع المصنف قدس سره نفي ذلك وإثبات أن الغرض هو المقدمية والتوقف وكون الشيء بحيث لا يمكن إتيان ذي المقدمة بلا إتيانه وهو الّذي عبر عنه بالتمكّن؟ والحال أن من الواضح الجلي ان لا غرض للمولى في نفس هذا التمكّن بما هو تمكّن، وانما يريد التمكّن لأجل التوصل ومقصده الأصلي ذلك فينتهي الأمر بالاخرة إلى كون التوصل هو المقصد والغاية والمناط في إيجاب المقدمة وليس هناك غاية سواه، ووضوح كون التوصل غاية بمكان لو دار الأمر بين رفع اليد عن غائيته أو عن أصل إيجاب المقدمة؛ لأجل لزوم المحذور من كونه غاية لرفعنا اليد عن أصل الإيجاب، ولم نرفع اليد عن كونه هو الغاية على تقدير الوجوب، مع انه لا محذور يلزم من كون التوصل هو الغاية. وما ذكره المصنف قدس سره من المحذورين غير لازم الا على مبنيين يمكن التفصي عن كليهما بعدم الالتزام بالمبنيين ولا يتوقف القول باعتبار التوصل على الالتزام بذينك المبنيين فان هناك مبنيين سالمين عن المحذور، له الأخذ بكل منهما، ولنشير إلى الوجوه التي يمكن أن تقع عليها القول بالمقدمة الموصلة لينكشف الحال ويتضح ما فيه المحذور عما ليس فيه المحذور، ويتضح لك أيضاً المحذوران اللذان أشار إليهما المصنف قدس سره مع مبناهما.

فنقول: قولنا: «تجب المقدمة الموصلة» كغيره من التراكيب يحتمل احتمالين.

الأول: ان يكون الإيصال قيداً للحكم والإيجاب فيكون الوجوب مشروطاً بالإيصال.

الثاني: ان يكون قيداً للموضوع وما تعلق به الحكم.

وكلٌ من الاحتمالين ينقسم إلى قسمين:

←

→

الأول: **فإلى شرط للحكم** على نحو الشرط المقارن بحيث لا يحدث الحكم الا بعد الإيصال، **وإلى شرط للحكم** بنحو الشرط المتأخر بحيث لو كان فيما بعد الإيصال كان الإيجاب في هذا الحال.

وأمّا الثاني: **فإلى قيد** للموضوع يجب تحصيله، **وإلى قيد** أخذ على نحو لا يجب تحصيله فيكون مجموع الاحتمالات أربعة:

الأول: كون الإيصال شرطاً للحكم على نحو الشرط المقارن بحيث يكون تعلق الوجوب بالمقدمة بعد فعلية اتصافها بصفة الإيصال، وهذا هو الّذي يتجه عليه المحذور الّذي ذكره المصنف قدس سره في آخر هذا البحث، ومحصّل ذلك المحذور: هو لزوم طلب الحاصل لو كان اتصاف المقدمة بالوجوب بعد إتيانها وحصول الوصول إلى ذيها.

الثاني: كون الإيصال شرطاً للحكم على نحو الشرط المتأخر بحيث لو كانت المقدمة موصلة بعد إتيانها كانت متصفة بالوجوب قبل إتيانها، وهذا لا يتجه عليه محذور غير ما نذكره من المحذور العام اللازم من القول بالمقدمة الموصلة.

الثالث: كون الإيصال قيداً للواجب بحيث يجب تحصيله، وهذا أيضاً يتجه عليه المحذور الّذي ذكره المصنف أوّلاً: من لزوم ترشح الوجوب من المقدمة إلى ذيها كالترشح من ذيها إليها؛ لأن ذا المقدمة يكون مقدمة لها فيجب مقدمة لها كما وجبت هي مقدمة له، ومحذور ذلك ـ مضافاً إلى بطلانه بالوجدان ـ لزوم إيجابات غير متناهية في كل من الطرفين.

الرابع: كون الإيصال قيداً للواجب على نحو لا يجب تحصيله كسائر القيود في الواجبات المشروطة على مذهب شيخنا الأنصاري قدس سره من كونها قيوداً للمادة لا للحكم، ومع ذلك لا يجب تحصيلها، وهذا أيضاً لا يتوجه عليه محذور.

←

بحكم العقل، إلاّ لأجل المقدّمية والتوقّف، وعدم دخل قصد التوصّل فيه واضح، ولذا اعترف[1] بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدّمات العباديّة؛ لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما

→

نعم يتوجه محذور على الالتزام بالمقدمة الموصلة وهو: أن هذا التكليف لا يعقل فيه العصيان والمخالفة والتكليف الّذي لا يعقل عصيانه باطل:

أمّا عدم معقولية عصيانه؛ فلأنّ ترك المقدمة الموصلة؛ إمّا بترك إيصالها أو بترك أصلها المتضمن لترك إيصالها، والمفروض ان لا تكليف بما ليس فيه صفة الإيصال؛ إمّا لأجل ان الإيصال شرط التكليف على نحو الشرط المتأخر، أو لأجل انه قيد للمكلف به على نحو لا يجب تحصيله، فيكون الفعل المقرون بحصول صفة الإيصال باختيار من العبد هو المكلف به دون غير المقرون بذلك.

وأمّا بطلان مثل هذا التكليف؛ فلأن التكليف انما يتوجه لأجل احداث الداعي للعبد أو سد باب الداعي عليه، واحداث الداعي أو سد بابه انما يصح أو يعقل إذا كان أحد طرفي الفعل والترك خاصة مطابقاً لميل المولى وإرادته، واما إذا لم يكن كذلك فلماذا يحدث الداعي في المكلف، بل الداعي لا يحصل للعبد أيضاً إذا لم يكن في ترك المدعو إليه مخالفة لميل المولى، بل كان مطابقاً لميله، كمطابقة الفعل لميله فهذا الّذي ذكرناه يبطل القول بالمقدمة الموصلة، كما أن بطلان كون التمكّن هو مناط إيجاب المقدمة دون التوصل يبطل القول بمطلق المقدمة فلا محيص إذن من إنكار وجوب المقدمة، رأساً فراراً عن المحاذير.

هذا محصل الكلام في المقام وسنشير إلى بعض ما لنا من الآراء في خلال عبائر الكتاب». إنتهى **أنظر نهاية النهاية**: ١٦٧/١ ـ ١٧٠.

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٣٥٤/١.

قصد به التوصّل من المقدّمة بلا مخصّص، فافهم.

نعم، إنّما اعتبر ذلك في الامتثال؛ لما عرفت: من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممتثلاً لأمرها وآخذاً في امتثال الأمر بذيها فيثاب بثواب أشق الأعمال.

فيقع الفعل المقدّمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصّل كسائر الواجبات التوصلية لا على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقّف الواجب الفعلي المنجّز عليه.

فيقع الدخول في ملك الغير واجباً ـ إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعليّ ـ لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقّف والمقدّمية، غاية الأمر يكون حينئذ متجرءاً فيه.

كما أنه مع الالتفات يتجرّأ بالنسبة إلى ذي المقدّمة فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

وأمّا إذا قصده ولكنّه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداع آخر أكده بقصد التوصّل فلا يكون متجرءاً أصلاً.

وبالجملة: يكون التوصّل بها إلى ذي المقدّمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب؛ لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً، وإلاّ 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 أنه ليس بواجب؛ وذلك لأن الفرد المحرّم إنّما يسقط به الوجوب؛ لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً، إلاّ أنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب.

وهذا بخلاف [ما] هاهنا؛ فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصّل في حصول الغرض فلابدّ أن يقع على صفة الوجوب مثله؛ لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلاّ لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً وانتظر لذلك تتمة توضيح.

والعجب أنه[1] شدّد النكير على القول بالمقدّمة الموصلة، واعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب[2] ـ على ما حرّره بعض مقرري بحثه قدس سره ـ بما يتوجّه على اعتبار قصد التوصّل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في علوّ مقامه وتأمّل في نقضه وإبرامه[3].

وأمّا عدم اعتبار ترتّب[٢٠٨] ذي المقدّمة عليها في وقوعها على

---

(٢٠٨) الملاك كلّ الملاك في القول بالمقدمة الموصلة وعدمها: القول باتصاف المقدمة بوجوبها بالذات أو بالعرض كما يظهر بالتأمل في كلام صاحب «**الفصول**» كما سينقله المصنف (رحمه الله) وقد تنبّه به المصنّف (رحمه الله) حيث قال في آخر كلامه:

«ولعل منشأ توهمه الخلط بين الجهة التقييدية والتعليلية.» انتهى.

فالقول بالمقدمة الموصلة يبتني على كون اتصاف المقدمة بالوجوب بالعرض، فهناك وجوب واحد نفسي وهو لذي المقدمة بالذات وللمقدمة بالعرض، ولا محالة

---

(١) أي: الشيخ الأعظم قدس سره.

(٢) على ما اختاره في الفصول الغرويّة: ٨٦

(٣) مطارح الأنظار: ١/٣٦٨ ـ ٣٧٦.

←

→

يكون الغرضان الموجودان فيهما على نحو وجودي الوجوبين، فغرض ذاتي وغرض عرضي، ومن المعلوم: أن فرض عدم وجود ما بالذات في الخارج يوجب عدم وجود ما بالعرض سواء كان حكماً أو ملاك حكم.

ومن هنا يظهر: فساد ما ذكره المصنف (رحمه الله) في ابطاله؛ إذ جميع الوجوه المذكورة تبتني على كون وجوب المقدمة وملاكها ذاتيين وقد عرفت فساده.

ان قلت: هذا انما يتم بناءاً على ما ذكره المصنف (رحمه الله): ان المتصف بالوجوب انما هو ذات المقدمة وما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوان المقدمة، فذات المقدمة في الخارج تكون متصفة بالوجوب بالعرض، ولا معنى لتحقّق ما بالعرض في الخارج من دون تحقق ما بالذات فيه. وأما على ما ذكرت: من كون المتصف حقيقة هو العنوان الاعتباري للمقدمة بما انه اعتباري فلا معنى للقول بالمقدمة الموصلة؛ إذ جميع المقدمات متصفة بهذا العنوان كما لايخفى.

قلت: معنى الاعتبار كما عرفت مراراً دعوى: كون العنوان هو الخارج لغرض الأثر المترتب، فما في الخارج هو المتصف بالأحكام والآثار لكن بواسطة الاعتبار فسراية العنوان في الخارج وانطباقه عليه لا مفر منه، وحينئذ فتحقّق عنوان المقدمة في الخارج ـ أي: ذات المقدمة فيه ـ لاينفك عن وجود عنوان ذي المقدمة، أعني: نفس ذي المقدمة فيه **فافهم.**

فأما بحسب الدقّة فذات المقدمة في الخارج متصف بالوجوب بواسطتين، فذاتها تتصف به بواسطة عنوانها، وعنوانها بواسطة عنوان ذي المقدمة.

لكن الحق بعد ذلك كله: ان عرضية وجوب المقدمة لاتوجب القول بالمقدمة الموصلة؛ فان تحقق الواجب في ظرف التكليف واعتباره يوجب تحقق التوقف، وكذا تحقق مايتوقف عليه فيه، ويتم بذلك وجوب كل مايتوقف عليه سواء كان مقدمة موصلة في الخارج أو لم يكن. **(الطباطبائي)**

صفة الوجوب: فلأنّه لا يكاد يعتبر في الواجب[٢٠٩]، إلاّ ما له دَخْل في

---

(٢٠٩) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لابدّ من بيان أمور يتوقف عليها هذا الدليل المنحل إلى دليلين، بل بعضها ينفعك فيما بعد أيضاً:

الأوّل: أن المراد من المقدّمة هنا علّة الشيء تامّة أو ناقصة.

وعلّة الشيء: إمّا أن تكون بسيطة ـ وهي غير متحقّقة في المقام؛ لأنّها تكون في غير عالم الشهادة ـ أو تكون مركّبة.

وعليه: إمّا أن يكون الجزء الأخير من علّته التامة هي الإرادة كالفعل المباشري.

أو لايكون كذلك؛ بأن يكون بعد ايجاد مقدّماته الإختياريّة لازم الحصول كالفعل التوليدي.

الثاني: أنّ حصول الشيء خارجاً من آثار علّته التامّة، وليس أثر كلّ واحد من أجزائها إلاّ التمكّن وسدّ عدمه الناشئ من قِبل عدم ذلك الجزء؛ فإن للشيء أعداماً بعدد عدم مقدّماته عند التحليل العقلي، وحينئذ يكون حصول الشيء المطلوب من آثار جميع مقدّماته القابلة للإيجاب في الفعل التوليدي، ولايكون من آثار جميع مقدّماته القابلة له في المباشري؛ لأنك قد عرفت: أنّ إحدى المقدّمات فيه الإرادة، وهي غير قابلة للإيجاب؛ لعدم اختياريّته عند المصنّف.

الثالث: أنّ المعتبر في كون الشيء واجباً هو الذي دعا المولى إلى إيجابه.

الرابع: أنّ إيجاب شيء لأثر مترتب على شيء آخر غير معقول، وإلاّ لزم صحّة إيجاب كلّ شيء لأثر مترتب على شيء آخر، مثل إيجاب الصوم لغرض حاصل من الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدّمات، علمت:

أنه لايعقل كون حصول المطلوب خارجاً دخيلاً في إيجاب كلّ واحدة من ←

غرضه[٢١٠] الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة[٢١١] إلاّ حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض، إلاّ ما يترتّب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة، إلاّ ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلاً، وأنه لا محالة يترتّب عليهما، كما لا يخفى.

وأمّا ترتّب الواجب: فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها؛ فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات؛ فإن الواجب ـ إلا ما قلّ ـ في الشرعيّات والعرفيّات فعل اختياري يختار المكلف تارة: إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأخرى: عدم

→

المقدّمات؛ لأنه ليس أثرها، بل أثر الكلّ في الفعل التوليدي، لا في الفعل المباشري، بل الدخيل هو التمكّن المشترك بين الموصلة وغيرها، هذا حاصل البرهان الأوّل.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٧١/١.

(٢١٠) **قال المحقّق المشكيني** قدس سره:

«**إشارة إلى المقدّمة الثالثة** [التي مرّت في الحاشية السابقة] يعني: أن ماله الدخل في واجبيّة شيء لا يكاد يكون غير الداعي إلى ايجابه.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٧٢/١.

(٢١١) **قال المحقق المشكيني** قدس سره:

«**اشارة إلى** [المقدّمة] الأخيرة [السالفة في الحاشية السابقة] يعني: لايمكن كون الفرض والداعي إلى إيجابه إلا ما يترتب عليه، وهو التمكّن، لا ما لايترتب عليه كالتوصّل وحصول ذي المقدّمة.

وأمّا المقدّمتان الأوليان فقد أشار إليهما بقوله: (فإنه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً...) إلى آخره.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٧٢/١.

إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدّماته مع عدم ترتّبه على تمامها، فضلاً عن كل واحدة منها؟

نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسبيبية والتوليديّة كان مترتباً لا محالة على تمام مقدّماته؛ لعدم تخلّف المعلول عن علّته.

[الرّدّ على القول بالمقدّمة الموصلة] (٢١٢)

---

(٢١٢) قال الشيخ أبو المجد الإصفهاني أعلى الله تعالى مقامه:

«وعهدي بمجلس حافل اجتمعت فيه بخدمة الشيخ الأستاذ صاحب «الكفاية» طاب ثراه وأنا إذ ذاك غلام قد بقل خدّي أو كاد، فجرى حديث هذه المسألة وكان من أشدّ المنكرين للمقدّمة الموصلة، وبعد بحث طويل أوردت عليه أمثال هذه الأمثلة [التي:

منها: أنه يكفي القائل بخصوص الموصلة بداهة أنّ الجائع الذي يطلب الخبز، والصادي الذي يروم الماء لايسدّ جوع هذا، ولايري عطش ذاك إمكان الخبز والماء، وإذا لم يقع أحدهما على غرضه، فامتناعه من جميع الجهات وإمكانه إلاّ من جهة واحدة عنده على حدّ سواء، بل كثيراً مّا يكون عدمها عنده أولى من وجوده، بل يكون وجودها مبغوضاً عنده وذلك فيما إذا كانت المقدّمة مشتملة علي مفسدة في نفسها.

ألا ترى أنّ الآمر إذا أمر عبدَه بطلب غريم له في بلد بعيد، وبذل له نفقة كثيرة لسفره، وأركبه أعزّ خيله، فسافر العبدُ ولم يطلب الغريم يصحّ له مؤاخذته قائلاً: إذا كنت عاصياً بترك الطلب فلماذا أتلفت مالي، وأتعبت فرسي وتركت الواجب من سائر خدمتي؟!

وكذا لو كان الآمر قد نزل بعينه الماء، وكان له عبد كحّال فأمر بإخراج الماء من عينه، فخرق طبقات بصره وغادره يقاسي أمضّ الأوجاع على فراشه، ثم عصى ولم ←

→

يخرج ماء عينه، فهل يشك المنصف الذي لم يفسد وجدانه بمزاولة الشبهات، أنّ للآمر أن يعاقبه على ما أورد عليه من الحرج والألم في أعزّ أعضاءه قائلاً: إذا لم تمتثل أمري فلماذا خرقت بصري وأطلت ألمي وسهري ورميتني بالمُقعِد المقيم، وتركتني أتململ على الفراش تململ السّليم؟

فهل ترى للعبد أن يدفع عن نفسه العقوبة، بل يطلب منه ـ كما هو مذهب جماعة ـ على فعله المثوبة قائلاً: إنّي قد أدّيت الواجب وفعلت ما فعلت بإرادتك وأمرك، فهب أنّ لي معصية واحدة، فلي عليك ضروب من الإحسان؛ حيث أخرجت مطلوبك الممتنع من عدّة جهات إلى الإمكان؟

وأنت ـ أعزّك الله ـ إذا تأمّلت في هذه الأمثلة وضممت إليها ما لايحصى من أمثالها عرفت أن لا مناص عنها إلاّ بمصادمة الوجدان ومكابرة العيان والخروج عن مذاهب الحكمة الحقّة إلى السفسطة المموّهة، وأيّ عاقل يحكم على المستطيع الذي يخرج إلى حانوت خمّارٍ واقع في طريق القافلة ليشرب الخمرَ ويرتكب ضروباً من البائر بأنّه يفقعل الواجب في قطع الطريق، أو أنّ أهل الشام وأهل الكوفة لمّآ خرجوا إلى صفّين وإلى الطفّ لقتال الإمامين، كان سفرهم سفر طاعة يجب عليهم القصر في الصلاة، لا الإتمام؛ لأنّ الجهاد مع الإمام والدفاع عنه واجب ومقدّمته واجبة مطلقاً؟!].

فلم يكن جوابه [جواب الآخوند] **إلاّ قوله: إنّ معك الوجدان ومعي البرهان.**

فقلت: إنّ أقصى مدارج العلم أن تنتهي مسائله إلى الوجدان، فإذا سلّمته وعجزتُ عن الجواب ـ ولا أعجز إن شاء الله ـ فليس البرهان إلاّ شبهة في مقابلة البداهة.

فسكت رحمه الله **ولم ينبس ببنت شفة، واشتهر بين أهل النظر أمر هذه المناظرة.» إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٢٦٥ ـ ٢٦٢.**

ومن هنا [قد] انقدح[٢١٣]: أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار

---

(٢١٣) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«إشارة إلى البرهان الثاني.

وحاصله: أنّ القول بكون الواجب هي الموصلة يستلزم القول بإنكار وجوب مقدمة الواجب مطلقاً، إلاّ وجوب مجموع المقدّمات في الفعل التوليدي، والشاهد عليه هي المقدّمة الرابعة؛ لأنه لو كان الداعي إلى الإيجاب حصول ذي المقدّمة فهو ليس إلاّ أثر المجموع فيه.

وقد عرفت: أنّ إيجاب شيء لغرض مترتب على شيء آخر لايعقل، فيلزم القول بوجوب المجموع فيه، لا كلّ واحدة، ولا المجموع في الفعل المباشري؛ لعدم كون بعضها قابلاً للإيجاب ولو جزء مطلوب، وهي الإرادة وغيرها ولو بانضمام جميعه ليس مترتباً عليه حصول ذي المقدّمة.

أقول: فيه نظر من وجوه:

الأوّل: ان الإرادة إختيارية كما تقدم في بحث التوصّلي والتعبّدي، فاللازم حينئذ مع القول بالموصلة تسليم الوجوب في مجموع المقدمات في الفعل المباشري أيضاً.

الثاني: أنّ الإرادة كما أنّها إحدى المقدّمات في المباشري كذلك في التوليدي، غاية الأمر أنها فيه ليست جزءاً أخيراً، وإلاّ فلو لم تتعلق به الإرادة، كيف يمكن إيجاد مقدّماته؟ والداعي إلى إيجادها ليس إلا إرادته الحاصلة أوّلاً المحرّكة إلى إيجاد مقدماته ثم إلى إيجاده.

فحينئذ لو سُلّم كون الإرادة غير قابلة للإيجاب لما كان مجموع مقدّمات التوليدي أيضاً واجباً.

الثالث: أنّ لكل فعل مقدّمات غير إختياريّة غير الإرادة أيضاً كوجود الفاعل وغيره من المقدّمات.

←

وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلّة التامة في خصوص الواجبات التوليديّة.

فإن قلت: ما من واجب إلاّ وله علّة تامة؛ ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديّة بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا علّة، إلاّ أن مبادي اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علّته، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها بالاختيار[٢١٤]، وإلاّ لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل.

ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتّب[٢١٥][٢١٦] لما كان الطلب يسقط بمجرد

→

الرابع: أنّ اطلاق المقدّمة الرابعة ممنوع؛ لأن الغرض من الإيجاب:

إمّا أن يكون شيئاً مترتباً على أمر أجنبيّ صرف كما في مثال الصوم والصلاة.

أو يكون شيئاً مترتباً على الشيء مع انضمام شيء آخر كما في المقام.

وما لايجوز عند العقل هو الأوّل، كيف! وهو قُدِّسَ سِرُّهُ يقول بتعلق الأمر في العبادة بذاتها مع كون الغرض مترتباً عليها مع قصد القربة الذي لايمكن أخذه في متعلق الأمر عنده، فيجوز أن يكون إيجاب كلّ واحدة من المقدّمات لحصول الواجب». إنتهى

أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ١/٥٧٣.

(٢١٤) هذا يناقض ما سيذكره في أوائل القطع في أمر المعصية. (الطباطبائي)

(٢١٥) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قُدِّسَ سِرُّهُ:

«هذا الدليل مركب من مقدّمات:

الأولى: انه لا إشكال في سقوط الأمر الغيري بمجرّد إتيان المقدّمة من دون انتظار لحصول ذيها ويشهد له الوجدان وحكم العقلاء.

الثانية: أنه لاريب في أنّ علّة السقوط: إمّا الموافقة بمعنى إتيان المطلوب، أو العصيان،أو انتفاء الموضوع ولا رابع.

←

→

لايقال: إنّ الحصر ممنوع؛ لأنه كما يسقط بهذه الأمور كذلك يسقط بفعل الغير، وفعل الانسان في غير حال الإختيار، وبإتيان محرّم في حال الإختيار.

فإنّه يقال: إنّ موضوع المنفصلة هو الفعل الإختياري الذي لامانع فيه من تأثير المقتضي، والأوّلان من قبيل الغيري الإختياري، والثالث من قبيل المشتمل على المانع.

الثالثة: أنه لاريب في عدم كون إتيان المقدّمة من قبيل الأخيرين، فيتعيّن الأوّل.

أقول: فيه [أوّلاً] منع إطلاق المقدّمة الأولى؛ فإنّها مسلّمة إذا لم يمكن إعدام المأتيّ به من قِبل الآمر أو المأمور أو من الخارج، وإلاّ فالطلب الغيري باق، سواء قلنا بكون الغرض هو التمكّن أوحصول ذي المقدّمة، كما هو الحال في سائر الواجبات عنده قدس سره؛ فإن الأمر يدور مدار الغرض حدوثاً وبقاءً. نعم في الصورة المذكورة لا إشكال في سقوط الطلب.

لايقال: إنّ هذا المقدار كاف في صحّة الدليل المذكور؛ لأنه لو كان الغرض هو التوصّل لم يكن وجه للسقوط لعدم حصوله، فتعيّن التمكّن.

فإنه يقال: إنّ عدم حصول الغرض فعلاً علّة لعدم السقوط فيما لم يكن حصوله فيما بعد قهريّاً من قِبل هذا المأتيّ به كما في المفروض، وأمّا فيه فعدم حصوله ليس علّة لعدمه والحاكم بذلك هو العقل، فحينئذ يجوز أن يكون الواجب خصوص الموصلة.

وثانياً: منع المقدّمة الثانية؛ لأنك قد عرفت حكم العقل بسقوط الوجوب بإتيان المقدّمة الغير الممكن إعدامها مع عدم حصول ذيها، فالحصر باطل، وأمّا الممكن الإعدام فقد عرفت: انه لايسقط الأمر على كلا التقديرين.

ثم انه استدلّ الأستاذ [القوچاني] على بطلان قول «الفصول» بوجهين آخرين:

«الأوّل: أن لازمه كون متعلق الوجوب الغيري هي المقدّمة مع حصول الواجب،

←

→

فتكون ذات المقدّمة مقدّمة للواجب. ومن المعلوم: أن مقدمة المقدّمة واجبة، فننقل الكلام إلى هذه المقدّمة، والإيصال فيها قيد للواجب فرضاً، فيكون الواجب مركباً وهكذا...

وإن انتهى إلى مرتبة تكون ذات المقدّمة واجبة بلا قيد الإيصال فليكن كذلك في الأولى؛ ـ إذ الإمتثال [الامثال] فيما لايجوز وما لايجوز واحد ـ وإن لم ينته لزم التسلسل.

الثاني: انه يلزم حينئذ اجتماع الوجوب الغيري والنفسي في ذي المقدّمة؛ إذ هو مقدّمة للواجب المقدّمي على ما عرفت.» إنتهى.

أقول: يرد عليهما أنهما مبنيّان على كون حصول الواجب من الحيثيّات التقييديّة على أحد نحويه المتقدمين في صدر العنوان، وقد عرفت هناك أنّ مذهب «**الفصول**» [ص ٨٠] كونه تعليليّاً.

مضافاً إلى منع لزوم أحد المحذورين المتقدّمين في الوجه الأوّل؛ لأن جزء الواجب واجب بنفس الوجوب المتعلّق بالكل، لا بوجوب آخر غيريّ، والتوصّل قيد في الواجب الغيريّ الترشّحي، وهو وإن كان غيريّاً إلاّ انه ليس ترشّحيّاً، بل هو عين وجوب الكل.

ومنه يظهر: اندفاع الإشكال على تقدير القول بوجوب الجزء استقلالاً أو ضمناً.

لايقال: إنه يتم اذا كان القيد داخلاً، وأمّا إذا كان خارجاً فلاوجوب لذات المقدّمة؛ لأنها جزء عقليّ حتى يكون عين وجوب الكل.

فانه يقال: إن الحقّ اتصاف المقيّد بالوجوب ولو كان الداخل هو التقيّد فقط،خلافاً للماتن، مضافاً إلى اندفاع الإشكال حينئذ رأساً؛ لأنه ليست المقدّمة واجبة حتى يتسلسل.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٧٥/١.**

(٢١٦) **قد عرفت**: أنّ معنى الترتّب وجود ذي المقدمة في الخارج، فما المانع من ←

الإتيان بها من دون انتظار لترتّب الواجب عليها؛ بحيث لا يبقى في البين إلاّ طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدّمته، أو كانت حاصلة من الأوّل قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط، إلاّ بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف ـ كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً، أو حرقه ـ ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

إن قلت: كما يسقط الأمر في تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما 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 فيما لم يكن فيه مانع ـ وهو كونه بالفعل محرماً ـ؛ ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر؟

[استدلال صاحب الفصول على المقدّمة الموصلة]

وقد استدل صاحب «**الفصول**» على ما ذهب إليه بوجوه حيث قال ـ بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ـ ما هذا لفظه:

«**والذي يدلك على هذا** ـ يعني الاشتراط بالتوصّل ـ:

→

كون نسبته وهو متأخر الى المقدمة الموجودة قبلها نسبة المقتضى المتأخر إلى مقتضاه المتقدم؟ وقد صححوا ذلك، وعلى ذلك فالوجوب ساقط؛ لتحقق المقدمة وهو عين السقوط بالموافقة وهو ظاهر. (**الطباطبائي**)

أن وجوب المقدّمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور.

وأيضاً: لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصّل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه.

وأيضاً: حيث إن المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصّل بها إليه، وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاض: بأن من يريد شيئاً بمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله». انتهى[1] موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه.

[المناقشة في كلام الفصول]

وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة؛ لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها.

وقد انقدح منه: أنه ليس للآمر الحكيم ـ الغير المجازف بالقول ـ ذلك التصريح، وأن دعوى: أن الضرورة قاضية بجوازه، مجازفة. كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت.

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٨٦.

نعم، إنّما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى، من دون دخْلٍ لها في ذلك أصلاً، بل كان بحسن اختيار المكلّف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصرّح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الأخرى.

بل من حيث إن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب ـ وإنّما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه، كما يأتي[1] أن وجوب المقدّمة على الملازمة تبعيّ ـ جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً؛ لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدّمة، فضلاً عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى، **فافهم**[٢١٧].

إن قلت: لعلّ التفاوت بينهما في صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصليّة دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبيّة[٢١٨] وعدمها،

---

(٢١٧) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة إلى** انه كما لايجوز التصريح بعدم حصول نفس المطلوب الغيري عند الالتفات إلى المقدمة كذلك لايجوز التصريح بعدم حصول الفائدة الغيريّة في هذه الصورة، وإنما يجوز النفي عند عدم الالتفات بالنسبة إلى كليهما كما لايخفى.» انتهى. **انظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٢٩١/١.**

(٢١٨) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«هذا السؤال ليس له دخل في مطلوب «**الفصول**»؛ إذ هو قائل بكون حصول المطلوب حيثاًتعليلياً لوجوب المقدّمة، وهو ناظر إلى أنّ عنوان الموصلة مأخوذ في الواجب

---

(١) في الواجب الأصلي والتبعي.

←

وجواز التصريح بهما وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر، كما مر.

قلت: إنّما يوجب ذلك[٢١٩] تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدّمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً كما هاهنا؛ ضرورة أن الموصليّة إنّما تنتزع من وجود الواجب، وترتّبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، وكونها في كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة؛ ضرورة أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الإتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيها كما لا يخفى.

وأمّا ما أفاده قدس سره: من أن مطلوبية المقدّمة حيث كانت بمجرد

→

قيداً داخليّاً أو خارجيّاً أو علّة لوجوبه كما أشرنا إليه في أوّل البحث.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٨١/١.

(٢١٩) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**وتوضيحه:** أنّ عنوان الموصلةوإن كان حاصلاً للمقدّمة باعتبار وجود الواجب بعدها، إلاّ انه ليس موجباً لتفاوت في ناحية المقدّمة، يعني فيما يرجع إلى جهاته الدخيلة في الإيجاب علّة له أو قيداً لمتعلّقه، فلايكون غرضاً للإيجاب ولا قيداً للواجب؛ لأنّ الغرض هو التمكّن لا هو، ولأنّ قيد الواجب ما يكون دخيلاً في الغرض، ومعلوم أنّ الدخيل في الغرض التمكّني هي ذات المقدّمة لا عنوان الموصليّة.

هذا على مذهبه قدس سره، وكذا على مذهب «**الفصول**»؛ فإن الغرض هو حصول الواجب، وعنوان الموصلية ليس عينه، ولا له دخل فيه؛ حتى يكون علّة للإيجاب أو قيداً للواجب؛ لأنّ حصول الواجب علّة لحصوله ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ فلو فرض عينه لزم تقدّم الشيء على نفسه، ولو فرض دخله فيه لزم الدور المستلزم المحذور المذكور.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٨١/١.

التوصّل بها، فلا جرم يكون التوصّل بها إلى الواجب معتبراً فيها[١].

ففيه: أنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لأجل التوصّل بها لما عرفت: من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدّمات أخرى ـ وهي مبادي اختياره[٢٢٠] ـ ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعياً إلى إيجابها.

وصريح الوجدان[٢٢١] إنّما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية، وتجرّد

---

(٢٢٠) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«الأولى أن يقول:

(وهي سائر مقدّماته في الفعل التوليدي أو هي مع مبادئ اختياره في المباشري)؛ إذ الفعل التوليدي لايحتاج إلى الإختيار عنده ـ كماأشرنا إليه سابقاً ـ وفي الفعل المباشري لاتكفي مقدّمة واحدة مع مبادئ الإختيار، بل له مقدّمات أخر أيضاً غالباً». إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٢/١.

(٢٢١) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«جواب ثانٍ عن البرهان الثالث بعد تسليم كون الغرض من إيجاب المقدّمة هو التوصّل وحصول ذي المقدّمة.

وحاصله: أن من لوازم كون الشيء غاية لإيجاب شيء اتّصاف الشيء الثاني بالمطلوبيّة إذا تجرّد عن الأوّل، ومن لوازم كون شيء قيداً لشيء واجب عدم اتّصاف الثاني بالمطلوبيّة إذا تجرّد عنه من غير فرق بين كون القيد داخلاً أو خارجاً، كالصلاة الفاقدة للركوع أو الطهارة، فحينئذ:

إن كان حصول الواجب غاية لإيجاب المقدّمة لزم اتصافها بالوجوب عند تجرّدها عنه.

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٨٦ في تنبيهات مقدّمات الواجب.

←

عن الغاية ـ بسبب عدم حصول سائر ما له دَخْل في حصولها ـ يقع على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة، كيف! وإلاّ يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدّمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

→

وإن كان قيداً على أحد نحويه بأن يكون الواجب هي المقدّمة المقيّدة بحصول الواجب النفسي، لم يتّصف بالمطوبيّة إذا تجرّدت عنه.

إلا أنه باطل؛ لما تقدّم في الدليل الرابع الذي نقلناه عن **الأستاذ [القوچاني]**: من لزوم التسلسل واجتماع المثلين، وإن ناقشنا في الأوّل.

مع أنه قدس سره يقول بكونه غاية لا قيداً، ولازمه الاتّصاف عند التجرّد أيضاً بحكم العقل الصريح، وكأنّه تخيّل كون الغاية مثل القيد في عدم الاتّصاف مع قوله بالغاية.

أقول: فيه منع الاتصاف في التجرد عن الغرض والغاية أيضاً، ولذا ذهب في مسألة تبديل الامتثال بكون سقوط الأمر مراعى بحصول الغرض، فما لم يحصل لم يسقط، فإذا حصل يكشف عن كون الواقع أوّلاً مطلوباً، وإلاّ إنكشف انه غير مطلوب، وصريح الوجدان يشهد بقوله هناك لا بما هنا.

وما التجأ إليه الأستاذ [القوچاني قدس سره] في دفع المنافاة بين كلاميه:

بأنا نفرض إتيان مقدّمة لايمكن إعدامها، لا من الآمر ولا من المأمور ولا من الخارج، ففي مثله لايبقى مجال لعدم إتصافها بالمطلوبيّة ولو لم يأت بذي المقدمة بعدُ.

نعم، لابد من عدم الاتصاف فيما أمكن العدم ولم يحصل ذو المقدّمة.

فمدفوع: بأن حكم العقل بدوران المطلوبيّة مدار الغرض غير قابل للتخصيص، مضافاً إلى إطلاق الكلامين من غير شاهد للجمع.

فتلخّص مما ذكرنا: تماميّة أدلّة «الفصول»وعدم تماميّة أدلّة بطلانه، فلامناص عن القول بالموصلة.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٣/١.

وهو كما ترى[٢٢٢]؛ ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية؛ بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة، وإلاّ يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها كما أفاده.

ولعل منشأ توهّمه: خلطه بين الجهة التقييديّة والتعليليّة[٢٢٣] هذا.

---

(٢٢٢) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«إمّا إشارة إلى أن «الفصول» لايقول بالتقييد، أو إشارة إلى بطلانه للوجهين المتقدمين آنفاً.» انتهى. أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٥٨٤/١.

(٢٢٣) **قال المحقق الأصوليّ الشيخ أبو المجد الأصفهاني** قدس سره:

«ولا أدري كيف يصحّ نسبة هذا الخلط، بل الخبط إلى مثله [صاحب الفصول] وهو القائل في بيان الفرق بين قسمي الواجب الغيري والنّفسي ما نصّه:

«المطلوب من المكلف في الواجب الغيري إنّما هو إيجاده للتوصّل به إلى غيره على أن يوكن التوصّل به إليه مطلوباً منه، وإن كان حاملاً على الطلب أيضاً والمطلوب في الواجب النفسي إيجاده فقط، والتوصّل به إلى أمر آخر أو حصوله إن كان مطلوباً فهو أمر خارج في كونه مطلوباً منه، وإنّما هو حامل على الطلب...) إلى آخره[١].

والغرض من نقل هذا الكلام تنبيه الناظر فيه إلى أنّه «طاب ثراه» لم يغفل عن الفرق بين جهتي التعليل والتقييد، بل صرّح باجتماعهما في الواجب الغيري وجعل هذا الاجتماع هو الفارق بين قسيميه، وصرّح بإمكان وجود الجهة التعليليّة في الواجب النّفسي، فكيف ينسب إليه الخلط بينهما؟! وإن كان ثمّة خلط فهو لمنكري مقالته حيث خلطوا بين الغرض الأوّلي والثانوي، أو بين الغرض من الشيء في حدّ ذاته

---

(١) الفصول الغرويّة: ٨٠ ـ ٨١.

←

مع ما عرفت: من عدم التخلّف هاهنا، وأن الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى المطلوب النفسي **فافهم واغتنم**.

ثم إنه لا شهادة على الاعتبار ـ في صحّة منع المولى عن مقدّماته بأنحائها، إلاّ فيما إذا رتّب عليه الواجب لو سلّم ـ أصلاً؛ ضرورة أنه وإن لم

→

وبين الغرض منه في حال إجتماعه مع غيري بالبيان الذي عرفته.

على أنّ لقائل أن يقول: إن الحاكم بوجوب المقدّمة هو العقل، وليس في أحكامه تعليل إلاّ وهو راجع إلى التقييد، فإذا اعترف المخالف: بأن المناط في حكم العقل الإيصال الفعلي لا الشأني فلابدّ له من الإعتراف بالتقييد به، فليتأمّل.

ولعل لذلك قال في «**الفصول**» «إنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة فالعقل لايدلّ عليه زائداً على القدر المذكور.»[1].

وخاتمة القول: أنّ كلام صاحب «**الفصول**» ليس فيه ما يؤخذ به وينتقد عليه إلاّ تعبيره في بعض كلامه ـ عن اعتبار الإيصال ـ بلفظ «التقييد» ولعلّه من باب المسامحة.

وقد عبّر عنه في أكثر كلامه بلفظ «الإعتبار والإناطة»، وأمّا أصل المدّعى فهو الحقّ الذي يجب به الإذعان بحكم العدلين: الوجدان والبرهان.

وقد أزحتُ ـ والفضل لله تعالى ـ عنه كلّ شبهة وريبة، وتركته أجلى من مرآة الغريبة، وإن قال الفاضل المقرّر: «وضوح فساد هذه المقالة بمكان لانقدر على تصوّر ما أفاده فضلاً عن التصديق به، فنحن بمعزل عن ذلك بمراحل»[2].

ولولا مخافة الوقوع في ما نعيته عليه من مخالفة سنّة الآداب لقلت: إن هذا الفاضل مأخوذ بإقراره، ومعذور في إنكاره، ولكنّي أعوذ بالله من أن تأخذني سَوْرة حميّة الجاهليّة فأمتطي غارب العَصَبيّة.» **إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٢٧٢ ـ ٢٧٤.**

---

(١) الفصول الغرويّة: ٨٦.

(٢) مطارح الأنظار: ٣٦٨/١.

يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلاّ أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدّمة، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

مع أن في صحّة المنع عنه كذلك نظراً.

وجهه: أنه يلزم[٢٢٤] أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً؛ لعدم التمكّن شرعاً منه؛ لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به.

وبالجملة:[٢٢٥] يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان؛

---

(٢٢٤) **فيه:** ان هذا النهي ارشادي يرشد به الى تشخيص المقدمة، وانّما يتم الاشكال على تقدير كونه مولوياً. **(الطباطبائي)**

(٢٢٥) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«ما بعد هذه الجملة ليس حاصل الإشكال، بل إنما هو حاصل ما استفيد مما جعله علّة لعدم التمكّن ـ الذي هو علّة لعدم كون الترك عصياناً وهو قوله: (لاختصاص جواز مقدمته...) إلى آخره ـ إذ علم منه أن الجواز موقوف على الإتيان، ومن المعلوم أن الإيجاب موقوف على الجواز حتى لايلزم التكليف بالمجال.

ولكن أورد الأستاذ [القوجاني قدس سره**] عليه:**

«بأن لزوم المحذورين، إنّما هو فيما كان جواز المقدمة شرطاً للوجوب لا قيداً للواجب بأن يكون الإيجاب مطلقاً ـ في حال الإتيان وعدمه ـ تعلّق بالصلاة المقيّدة بجواز مقدّمتها، فلايلزم شيء من المحذورين:

أمّا الأوّل: فلتحقّق الوجوب في حال عدم الإتيان.

وأمّا الثاني: فلأن إيجاب الصلاة ليس موقوفاً على جواز مقدمته الموقوف على إتيان الواجب، بل الجواز المذكور من قيود الواجب مع قدرته على تحصيل الجواز بواسطة إتيان ذي المقدمة.

←

لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال؛ فإنه يكون من طلب الحاصل المحال[٢٢٦]، فتدبر جيداً.

[ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة]

بقي شيء:

وهو: أن ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة هي تصحيح العبادة التي يتوقّف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه

→

نعم، يُشكِل: بأن الإيجاب المطلق ـ الشامل للصورتين مع حرمة جميع المقدمات في إحداهما وهو عدم الإتيان ـ موقوف على صحّة الترتب: بأن تكون حرمة المقدّمة مترتّبة على مخالفة وجوب ذي المقدمة مع كونه مطلقاً نظير ترتب الأمر بالصّلاة على مخالفة الأمر بالإزالة.

نعم، بينهما فرق: من أن المترتّب في المقام هي الحرمة وهناك الوجوب، ويلزم منه ترتب حرمة المقدمة على مخالفة وجوبها المطلق الناشئ عن إطلاق وجوب ذي المقدمة.

وهذا فرق آخر؛ حيث إنّ المترتّب والمترتّب عليه في موضوع واحد، وحيث انه باطل مطلقاًفلايمكن القول بإيجاب الصلاةمطلقاً وحرمة مقدمتها على تقدير مخالفته». إنتهى.

ولايخفى: أن وجوب الواجب المطلق موقوف على المقدمة المعلّق عليها لُبّاً، وإن كان من حيث الدليل من قيود الواجب، وحينئذ يبقى إشكال الدور على حاله.» **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٨٦/١.

(٢٢٦) حيث كان الايجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمة شرعاً، وجوازها كذلك كان متوقفاً على إيصالها المتوقف على الإتيان بذي المقدمة بداهة، فلامحيص إلاّ عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به، وهو من طلب الحاصل الباطل. (**المحقّق الخراساني** قدس سره).

فعل ضده؛ فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرّماً فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتّب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهيّاً عنه، فلا تكون فاسدة.

وربّما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله:

«بأن فعل الضد وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة ـ بناء على المقدمة الموصلة ـ إلاّ أنه لازم لما هو من أفراد النقيض[٢٢٧]؛ حيث إن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرّد.

وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلاّ لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأن الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك؛ لأنه أمر وجودي، ونقيض الترك إنّما هو رفعه، ورفع الترك إنّما يلازم الفعل مصداقاً وليس عينه.

فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر: أن ما هو النقيض في مطلق الترك إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى»[1].

قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق؛

---

(٢٢٧) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«الصواب «لما هو النقيض» ولعلّ التعبير بالأفراد باعتبار كون النقيض في المقام قسماً من مطلق النقيض ومندرجاً تحته.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١/١٧٤.**

---

(١) أنظر مطارح الأنظار: ١/٣٧٨ ـ ٣٧٩.

فإن الفعل في الأوّل لا يكون إلاّ مقارناً لما هو النقيض: من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرّد أخرى، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عما يقارنه أحياناً.

نعم، لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وهذا بخلاف الفعل في الثاني؛ فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح[١] مفهوماً، لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبّر جيّداً.

ومنها:[٢٢٨]

---

(٢٢٨) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

»والأولى ذكره في الأمر الثالث الذي عقده لتقسّمات الواجب، لا في ذيل الأمر الرابع الذي عقده لبيان دائرة وجوب المقدمة، أو دائرة المقدّمة الواجبة سعةً وضيقاً، وكأنه من سهو القلم.

ثم إن هذا التقسيم:

إما بحسب مقام الإثبات:

بأن يقال: إن الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، والمراد منه: ما دل على الحكم الشرعي، فيعم اللفظي وغيره، والتبعي ما لم يكن كذلك كما في «**الفصول**»[٢].

أو بأن يقال: إن الأصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ مع قصد المتكلم إيّاه فيشمل

---

(١) كما ذهب إليه الحكيم السبزواري في شرح منظومته ـ قسم المنطق: ٦٠.

(٢) أنظر الفصول: ٨٢.

←

→

الدلالة الإلتزاميّة ولا يشمل ما كان دليله غير اللفظ والتبعي بخلافه.

فحينئذ يكون بين التعريفين عموم من وجه كما لا يخفى.

و[التعريف] الثاني محكيّ [في «الفصول» ص٨٢] عن «القوانين» [١٠١/١].

وإمّا بحسب مقام الإثبات ـ كما اختاره المصنف ـ

بأن يقال: إن الأصلي ما تعلّق به إرادة مستقلّة، والتبعي بخلافه.

ولا إشكال في إنقسام كلٍّ من النفسي والغيري إلى الأصلي والتبعي على الأوّلين؛ لأن النفسيّة والغيريّة لا يلازمان ـ في مقام الإثبات ـ خصوص أحد الأمرين؛ إذ يكون كلّ منهما مدلولاً لخطاب مستقل، وخطاب تبعيّ على الأوّل، ومقصوداً للمتكلم من اللفظ، وغير مقصود منه على الثاني، وأمّا على الأخير فلا؛ إذ الغيري وإن كان منقسماً إلى كليهما، إلاّ أن النفسي لاينقسم، بل هو دائماً أصلي؛ إذ لو كان له محبوبيّة نفسيّة استقل بالإرادة وإلاّ لم يتعلّق به إرادة أصلاً.

لايقال: ان الغيري لايمكن كونه أصليّاً؛ إذ هو دائماً تابع للمطلوب النفسي، وإرادته مترشّحة من الغير فكيف يمكن أن يكون مستقلاً في الإرادة؟

فإنه يقال: إنه وإن كان أصل إرادته ناشئة من الغير، إلا أنه:

قد يلحظ ذلك الغير من دون التفات تفصيلي إلى وجوب مقدمته، وإنما يكون ذلك ارتكازيّاً، فيكون وجوب المقدمة حينئذ تبعيّاً.

وأخرى: تلاحظ مقدميته له، ويراد بإرادة تفصيليّة غيريّة ويبعث إليه، فأصل إرادته وإن كانت تابعة، إلاّ أنّ إرادته التفصيليّة ليس كذلك.

ثم إنّ المراد بالتبعيّة ليس اتصافه بالوجوب بالعرض والمجاز، بل الحقيقة، غاية الأمر أن الغير واسطة في الثبوت، نعم يصح الأوّل بناءاً على إنكار الملازمة.» إنتهى. **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٩٢/١.

تقسيمه إلى الأصلي والتبعي [٢٢٩]

والظاهر: أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيّة في الواقع ومقام الثبوت[١]؛ حيث يكون الشيء:

تارة: متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاً؛ للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسياً أو غيرياً.

وأخرى: متعلقاً 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]؛ فإنه يكون في هذا المقام تارة مقصوداً بالإفادة، وأخرى غير مقصود بها على حدة؛ إلاّ أنه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة ونحوها.

وعلى ذلك: فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما واتصافه بالأصالة والتبعيّة كلتيهما؛ حيث يكون متعلّقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك؛ فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة.

---

(٢٢٩) ينبغي أن يجعل الملاك في هذا التقسيم: تعلق الطلب المستقل والغير المستقل مع قطع النظر عن الملاك، فيكون الفرق بينه وبين التقسيم السابق: أن تقسيم الواجب الى النفسي والغيري بحسب الملاك، وتقسيمه الى الأصلي والتبعي بحسب تعلق الطلب بالاستقلال وعدمه، مع قطع النظر عن الملاك.
وأنت تعلم: بأن معنى التقسيمين يختلفان بحسب كون وجوب المقدمة ذاتياً أو عرضياً فلاتغفل، وعليه: فالأمر الأصلي بالمقدمة يصير إرشادياً بناءاً على ان الأمر المولوي يتوقّف على ملاك حقيقي أعم من المستقل وعدمه. **(الطباطبائي)**

---

(١) كما في مطارح الأنظار: ٣٨١/١.

(٢) كما هو ظاهر الفصول:٨٢ والقوانين: ١٠٠/١.

كما لا شبهة في اتّصاف النفسيّ أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتبعيّة؛ ضرورة أنه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسيّة، ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلاً، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى.

نعم، لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتّصف النفسي بهما أيضاً؛ ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها.

لكن الظاهر ـ كما مرّ[1] ـ: أن الاتّصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتّصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

ثم إنه إذا كان الواجب التبعيّ[٢٣٠] ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة، فإذا

---

(٢٣٠) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«من الواضح ان الواجب التبعي ليس هو ما لم تتعلق به إرادة مستقلة، والا كان كل الموجودات من الذوات والأفعال ـ ما عدا ما تعلّقت به إرادة مستقلة ـ واجباً تبعيّاً، بل **الواجب التبعي** هو: ما تعلقت به إرادة تبعية.

والتبعية: إمّا أمر وجوديّ كالأصلية، أو عدميّ حدّ لأمر وجودي. وعلى كل حال تكون أصالة عدم تعلّق وجوب تبعيّ معارضة بأصالة عدم تعلّق وجوب أصلي إن كان كلٌّ منهما منشأ لأثر، والاّ جرى الأصل في ماله الأثر بلا معارضٍ وأمّا عدم كون هذا الوجوب تبعياً، فليس له حالة سابقة؛ كي يستصحب، كما ان عدم كونه أصلياً ليس متيقناً.

وبالجملة: ليس لمفاد «ليس» الناقصة وسلب الربط حالة سابقة ليستصحب، وأمّا استصحاب عدم تعلّق وجوب تبعيّ أعني: مفاد «ليس» التامة، فقد عرفت: أنه معارض بمثله بعد العلم الإجمالي بتعلق أحد الوجوبين، وأيضاً لا يثبت بهما حال

---

(١) في صدر البحث عن الأصليّ والتبعيّ.

←

شك في واجب أنه أصلي أو تبعيّ؟ فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنه تبعيّ، ويترتّب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية كسائر الموضوعات المتقوّمة بأمور عدميّة.

نعم، لو كان التبعيّ أمراً وجودياً خاصاً غير متقوّم بعدميّ وإن كان يلزمه لما كان يثبت بها، إلاّ على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم[٢٣١].

تذنيب

[ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة]

في بيان الثمرة:

وهي في المسألة الأصولية ـ كما عرفت سابقاً ـ ليست إلاّ أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي، كما لو

→

الواجب الخارجي وانه أصلي أو تبعي، فلا أصل يعوّل عليه في المسألة.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ١٧٥/١ ـ ١٧٦.

(٢٣١) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**إشارة إلى** عدم جريان الأصل المذكور على المثبت أيضاً؛ لأن القائل به لايقول بترتب أثر الملزوم كما هو المفروض في العبارة ـ على ما استظهرناه ـ.

أو إشارة إلى منع كون الوجوب التبعي ملزوماً للعدم المذكور كما في ظاهر العبارة، بل هما متلازمان.

ومنه يظهر: وجه الإشارة لو كان مراده كون العدم ملزوماً للوجوب التبعي، فيكون إشارة إلى أنّهما متلازمان، والقائل بالمثبت لايقول إلاّ بترتب أثر اللازم لا أثر الملازم.» إنتهى. **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية:** ٥٩٦/١.

قيل بالملازمة في المسألة؛ فإنه بضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمة لواجب يستنتج أنه واجب.

ومنه قد انقدح: أنه ليس منها مثل برّ النذر بإتيان مقدّمة واجب عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة؛ لصدق الإصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدّمة.

مع أن البرَّ وعدمه إنّما يتبعان قصد الناذر، فلا برّ بإتيان المقدّمة لو قصد الوجوب النفسي ـ كما هو المنصرف عند إطلاقه ـ ولو قيل بالملازمة، وربّما يحصل البرُّ به لو قصد ما يعم المقدّمة ولو قيل بعدمها كما لا يخفى.

و لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدّمات غير عديدة؛ لحصول العصيان بترك أوّل مقدّمة[٢٣٢] لا يتمكّن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً؛ لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى.

[حكم أخذ الأجرة على الواجبات]

وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على

---

(٢٣٢) هذا بناءاً على الواجب المعلّق أو المشروط على التصوير الذي صوّره المصنّف رحمه الله.

وأما على ما قدمناه: من إبقاء الواجب المشروط على حاله مع وجوب المقدمة قبل وجوده، فالمعصية وان تحققت بتحقق علّتها، الاّ أنها تحقّقت في ظرف نفسها عند تحقّق الواجب لا حين تركت المقدمة، فلا تغفل. (الطباطبائي)

المكلّف مجّاناً[٢٣٣] وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفائية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختلّ لولاها معاش العباد، بل ربّما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك أي: لزوم الاختلال وعدم الانتظام لو لا أخذها.

هذا في الواجبات التوصّليّة.

وأمّا الواجبات التعبّديّة:

فيمكن أن يقال بجواز أخذ[٢٣٤] الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها، لا

---

(٢٣٣) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«**يكفي للثمرة** ما إذا كان إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض، كما إذا كانت المقدّمة مقدّمة لواجب أوجبه الشارع على أن يؤتى بمقدماته مجاناً، كالواجبات الراجعة إلى أداء حقوق الغير كالكفن والدفن من حقوق الأموات، وحق المضاجعة، وحق الإنفاق من حقوق الاحياء، لما يقال: من أن الظاهر من أدلة هذا النحو من الواجبات هو المجانية والأداء بلا عوض.

ثم ان ما ذكره المصنف قدس سره ليس إنكاراً للثمرة، بل إنكار للمبنى، فهو مسلّم لظهور الثمرة على مبنى من يقول بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ١٧٧/١.

(٢٣٤) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«كيف يمكن أن يقال بذلك؟ وكيف يجتمع داع الأمر مع داع أخذ الأجرة؟ وحديث الداعي إلى الداعي، مجرد لقلقة لسان، وليس الداعي إلى الفعل الا ذلك الداعي الأخير، ولا يعقل أن يكون للفعل الواحد دواع متعددة طولية على أن يكون كل منهما تمام الداعي، وليست دعوة الداعي فعلاً اختياريّاً للشخص؛ كي تحتاج إلى الداعي، ويكون أحد الداعيين داعياً إلى دعوة الداعي، والآخر داعياً إلى نفس ←

على نفس الإتيان؛ كي ينافي عباديّتها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي، غاية الأمر يعتبر فيها ـ كغيرها ـ: أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر؛ كي لا تكون المعاملة سفهية، وأخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل.

[المناقشة في ثمرة أخرى للمسألة]

وربّما يجعل[1] من الثمرة اجتماع[٢٣٥] الوجوب والحرمة إذا قيل

→

الفعل كما تعطيه عبارة الداعي إلى الداعي.

وأمّا العمل بداع الثواب أو بداع بعض الآثار الدنيوية: من أداء الدين وسعة المعيشة فلا محيص فيه من التزام عدم كون الأمر داعياً، وأن الثواب و تلك الآثار مترتبة على العمل بداع ترتبها نظير العناوين القصدية من غير توسيط داع الأمر، وإلاّ كان باطلاً، ولم تترتب تلك الآثار، الا إذا كان الداعي على العمل نفس الأمر، وكانت تلك الآثار غير منظور إليها بوجه.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ١٧٨/١.

(٢٣٥) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«**لا يخفى** ان هذه الثمرة بظاهرها سقيمة جدّاً، فان العمل الخارجي لا يختلف حاله بلزوم الاجتماع وعدمه ليصحّ جعله ثمرة، واتصاف المقدّمة المحرّمة بالوجوب والحرمة جميعاً، فتكون إطاعة ومعصية بناء على جواز الاجتماع، وعدمه بناء على الامتناع ليس الا الثمرة التي ذكرها المصنف قدس سره: من اتصاف المقدّمة بالوجوب. ولا وجه لفرض هذا الاتصاف في خصوص المقدمة المحرمة اللازم منه اجتماع الأمر والنهي؛ كي يبتنى على مسألة الاجتماع جوازاً ومنعاً.

---

(١) أنظر الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني قدس سره: ٢٤١ ونسب ذلك إليه في حاشية القوانين: ١٠١/١ عن الميرزا القمي قدس سره في أثناء المباحثة وأشار إلى هذه النسبة في مطارح الأنظار: ٣٩٦/١ وأيضاً الرشتي في بدايع أفكاره: ٣٤٦).

←

بالملازمة فيما كانت المقدمة محرمة فيبتني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها[١].

وفيه: أوّلاً: أنه لا يكون من باب الاجتماع؛ كي تكون مبتنية عليه لما أشرنا إليه غير مرّة[٢٣٦]: أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة، لا بعنوان

→

ويمكن أن يكون **المقصود من هذه الثمرة**: أن الأمر قد يؤول إلى سقوط النهي عن المقدمة المحرمة إذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب، وذلك فيما إذا قلنا بامتناع الاجتماع مع غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي، فتكون المقدمة حينئذ غير متصفة بالمبغوضية بخلافه على القول بعدم الوجوب؛ فان المقدمة تبقى على مبغوضيتها ولا يكون لها مخرج عن المبغوضية.

وفيه: ان ملاك الوجوب ـ وهو توقّف الواجب النفسيّ على المقدمة ـ موجود على كل حال، وهذا ان كان غالباً على ملاك التحريم أوجب ارتفاع التحريم من غير فرق بين القول بوجوب المقدمة وتأثير هذا الملاك في الوجوب و القول بعدمه؛ لوضوح أن الوجوب لا مدخلية له في ذلك، وانما يحصل التكاسر بين الملاكات، وكأن المصنف قدس سره فهم أن المقصود من هذه الثمرة ـ أعني: ثمرة لزوم اجتماع الأمر والنهي وعدمه ـ هو حصول الفرق في التوصل إلى الواجب وعدمه، فيحصل على تقدير ولا يحصل على آخر، فأجاب في جواب الثالث بما يناسب ذلك.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية**: ١٧٨/١.

(٢٣٦) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«كما أشرنا أيضاً إلى عدم الفرق بين عنوان المقدمة وسائر العناوين المتعلقة بها الأحكام، وأن أخذ العنوان في الجميع على نسق واحد و ليس عنوان المقدمة معرفاً

---

(١) أنظر الرسائل الأصوليّة للوحيد البهبهاني: ٢٤١ وأيضاً: مطارح الأنظار: ٣٩٦/١.

←

المقدمة، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

وثانياً: [لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً[٢٣٧]؛ لاختصاص الوجوب بغير

→

محضاً عما هو الموضوع للحكم، بل مما يقوم به الملاك ويتقوّم به الحكم.

ثم ان هذا الإشكال من المصنف قدس سره يتم على غير مبناه، والاّ فهو لا يفرّق بين توجه الحكم إلى الطبائع الكليّة وتوجهه إلى الافراد الخارجية، في انه على الجواز ينبغي الجواز في الجميع، فيجوز الأمر بفرد بما هو مصداق للمقدمة والنهي عنه بما هو مصداق للغصب، ويكون من باب الاجتماع.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية:** ١٧٩/١.

(٢٣٧) قال المحقق الشيخ علي القوچاني قدس سره:

«**وفيه:** انّه لاوجه للإنحصار بغير المحرّم في صورة عدم الإنحصار بناءً على الجواز، وإلاّ لزم عدم الإجتماع في غير المقدّمة في صورة المندوحة أيضاً، كما أن فرض التّزاحم في صورة الإنحصار إنّما هو بناءً على اشتراط المندوحة في تلك المسألة، دون ما إذا لم يشترط فيها ذلك كما لايخفى، وعلى تقديره فلا اختصاص له بالمقام.

فالأولى إسقاط هذا الإيراد كما اعترف به في المبحث [**أثناء البحث والدرس**].

إنتهى أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٢٩٨/١.

وقال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«هذا الكلام مشهوري، ولكن الظاهر أن عدم ترشّح الوجوب في صورة عدم الانحصار مبنيّ على الإمتناع؛ فإنه على الجواز لامانع من السراية؛ إذ بعد جواز الإجتماع عقلاً فلامانع من إعمال كلا الدليلين، بعد كون تلك المقدّمة مثل غيرها في الإشتمال على ملاك الإيجاب، فالمقتضي موجود والمانع مفقود.

وأمّا في القسمين الأخيرين فهو كما ذكره؛ لأنّ حرمة المقدّمة مع إيجاب ذيها تكليف بالمحال، غير جائز عند المجوّزين والمانعين، فلايكون المقام من قبيل الاجتماع ←

المحرم في غير صورة الانحصار به، وفيها:

إمّا لا وجوب للمقدمة؛ لعدم وجوب ذي المقدمة لأجل المزاحمة.

وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى.

وثالثاً:[(١)] أن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصّل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلاً؛ فإنه يمكن التوصّل بها إن كانت توصّليّة ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصّل بها إن كانت تعبديّة على القول بالامتناع ـ قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه ـ وجواز 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.

→

حتى على عدم اشتراط المندوحة أيضاً؛ لأن عدم اشتراطهما بالنسبة إلى الأمر والنهي الواردين على موارد واحد، وأمّا اجتماع هذا النهي مع الأمر بذي المقدّمة فغير جائز عند الكلّ.

ولعلّه لأجل ما ذكرنا قد عدل عنه في مجلس درسه على ما نقله الأستاذ [القوچاني]، بل ضرب عليه في بعض النسخ المصحّحة.»[(٢)] **إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٠٢/١.**

---

(١) قد حذف المصنّف هذا الإشكال ـ كما في نسخته ونسخة ولده المصحّحة ـ وجعل الثالث مكانه

(٢) كما في النسخة التي هي بخط الآخوند قدس سره وكذا في النسخة المطبوعة في زمانه والتي عليها تصحيحات نجله رحمه الله.

في تأسيس الأصل في المسألة[٢٣٨]

---

(٢٣٨) قال المحقق الشيخ علي القوچاني قدس سره:

«فنقول: إن البراءة لامجرى لها عقلاً؛ لعدم العقاب على ترك المقدمة، ولا نقلاً لو كان مفاده التقرير.

نعم، لو كان مفاده مطلق الأثر الشرعي ـ ولو لم يترتب عليه العقاب ـ فلابأس بإجراءها في وجوب المقدمة.

وأمّا الاستصحاب فبالنسبة إلى محلّ البحث ـ وهو الملازمة ـ فلامجرى له.

أمّا أوّلاً: فلعدم الحالة السابقة لها؛ لكونها على كل من تقديري وجودها وعدمها أزليّاً غير محتاج إلى تحقق طرفيها فعلاً.

وأمّا ثانياً: فلعدم ترتّب الأثر عليها شرعاً.

وأمّا بالنسبة إلى اللازم ـ وهو وجوب المقدمة ـ فلامانع عنه؛ لكونه مسبوقاً بالعدم قبل وجوب ذيها.

وتوهّم: كونه لازماً قهريّاً ـ على القول بالملازمة ـ لوجوب ذي المقدمة فيكون نظير لوازم الماهيّة غير قابل للجعل، فلا يجري فيه الأصل.

مدفوع: بانه وإن لم يتعلّق به الجعل على حدة إلاّ أن تعلّقه به، بل تبعاً لوجوب ذيها في جريان الأصل.

ودعوى: عدم جريانه بعد دعوى الملازمة إلاّ تبعاً لجريانه في وجوب ذيها، والغرض عدم جريانه فيه.

مدفوعة: بأن الملازمة ـ على القول بها ـ إنما هي بين الوجوبين واقعاً لا في المرتبة الفعليّة، فيمكن الإنفكاك بينهما في هذه المرتبة، كما هو كذلك بالنسبة إلى مرتبة التنجّز حيث انه يحكم العقل، وعدم العلم بأحدهما يكفي في عدم حكمه.

نعم، لو كانت الملازمة عند القائلين بها في مقام الفعليّة أيضاً فتكون صحيحة بالنسبة ←

إعلم: أنه لا أصل في محل البحث في المسألة؛ فإن الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية.

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 الماهية غير مجعولة ولا أثر آخر مجعول مترتّب عليه، ولو كان لم يكن بمهم هاهنا.

مدفوع: بأنه وإن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلاّ أنه مجعول بالعرض، ويتبع[٢٣٩] جعل وجوب ذي المقدّمة، وهو كاف في جريان الأصل.

و لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة؛ لأصالة عدم

→

إلى نفي وجوب المقدمة بنفسه، لا بالنسبة إلى الأثر الزائد من النذر ونحوه لو كان نظير الموجودات الخارجيّة المرتبة عليه أثراً شرعاً، حيث لامانع عن جريان الأصل فيها بلحاظ أثرها، فتأمل.» **إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٣٠١/١.**

(٢٣٩) الجعل والمجعول في هذا المقام: هو الايجاد والوجود أو الموجود فجعل الوجوب بالعرض هو كونه بالعرض، وعليه: فالجمع بين العرضية والتبعية في حكم التناقض هذا.

والأصل غير جار على العرضية؛ لأن أدلة الاصول منصرفة عن الأحكام العرضية. **(الطباطبائي)**

وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيّين، وإنّما ينافي الملازمة بين الفعليّين.

نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعليّة لما صحّ[1] التمسّك بالأصل[٢٤٠] كما لا يخفى.

[عرض الاقوال والأدلة في مقدمة الواجب]

إذا عرفت ما ذكرناه: فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل[2] لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل.

---

(٢٤٠) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«الثابت بحسب **الدورة الأخيرة** قوله: [(لما صحّ)] وعرفت وجه عدم جريان الأصل في الحاشية السابقة.

ولكن بحسب مباحثتي مع المصنّف «طاب ثراه» [سلّم] انه يصحّ ثبت قوله: [(لصحّ)] أي: لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلان الملازمة؛ حيث إنّ عموم دليل الأصل يكشف عن عدم المنافي له ومنه الملازمة الفعليّة، وهذا نظير [نفي] المخصّص اللبّي بعموم الدليل عند الشك فيه، كما يتمسك بعموم «لعن الله بني أميّة قاطبة» على جواز لعن المشكوك.» **إنتهى أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية:** ٣٠٢/١.

---

(١) وفي النسخة التي اعتمدها المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره في متن الكفاية التي علّق عليها جاءت العبارة هكذا: «لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلانها» [ط الحجريّة: ٢٠٠/١] والظاهر أنه لم يعتمد عليها، وكيف كان: فقد أثبتنا في المتن ما هو بخط المؤلف قدس سره.

(٢) أنظر هداية المسترشدين: ١٤٥/٢ والفصول الغرويّة: ٨٤ ومطارح الأنظار: ٤٠٥/١.

والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان[٢٤١] [٢٤٢]؛ حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت

---

(٢٤١) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«الوجدان حاكم بان المولى بما هو مولى لا يريد سوى ما هو مطلوبه الأولى الذاتي، وأما مطلوبه الثانوي العرضي فذلك مطلوبه بما انه أحد العقلاء، وبتلك الجهة التي يشاركه فيها عبده وسائر العقلاء، فيكون أمره بالمقدمات و طلبه لها إرشادياً محضاً، ولذا ربّما ينفى إرادة غير ذي المقدمة، ويصرّح بأني لا أريد منك الاّ الكون على السطح، وأمّا ما عداه فالإتيان به وعدمه على حد سواء.

ومما ذكرنا: تعرف الخدشة فيما أيد به الوجدان، بل جعله من واضح البرهان، وهو وجود أوامر غيرية في الشرعيات، فان تلك الأوامر الواردة ـ بعد ما عرفت: من الوجدان ـ إمّا إرشادية أو للتنبيه على أن التقيد بمتعلقاتها مأخوذ في المطلوبات النفسيّة، وبعبارة أخرى للإشارة إلى شرطية متعلقاتها. فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، نظير (لا صلاة الاّ بطهور) في انه قد سيق لإفادة شرطية الطهارة للصلاة.

وممّايؤيد الوجدان،بل يكون من واضح البرهان:أنه لايمكن الالتزام بوجوب المقدمة بقيد الإيصال؛ لما تقدم من المحذور، ولا يمكن القول بالإطلاق في الواجب؛ لعدم تعلق الغرض بغير الموصل، فلا محيص من رفع اليد عن أصل الوجوب.

وأيضاً: لا يمكن الالتزام بان ترك مطلوب المولى ومخالفة تكليفه، لا يوجب استحقاق العقوبة من أي نحو كان تكليفه، مع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على المقدمات، فيستكشف من ذلك عدم تعلّق الطلب بها فتأمّل.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨١/١ ـ ١٨٢.

(٢٤٢) الأولى الاقتصار على ذلك من غير تذييله بما يدعيه: من الطلب المولوي، ويؤيّده بوجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات؛ لما عرفت: من كونها ارشادية لا مولوية. (الطباطبائي)

إليها؛ بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول ـ مولوياً ـ: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلاً؛ بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب «أدخل» مثل المنشأ بخطاب «إشتر» في كونه بعثاً مولوياً، وأنه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء، ترشّحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنه يكون مقدمة له، كما لا يخفى.

ويؤيّد الوجدان[1] ـ بل يكون من أوضح البرهان ـ: وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات؛ لوضوح أنه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيريّ، إلاّ إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً؛ لتحقّق ملاكه ومناطه.

والتفصيل بين السبب وغيره، والشرط الشرعي وغيره، سيأتي بطلانه، وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدّمة ومقدّمة.

[دليل البصري على وجوب المقدمة]

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره ـ مما ذكره الأفاضل[2] من الاستدلالات ـ وهو ما ذكره [أبو الحسين][3] البصري[4] وهو:

---

(١) أنظر تقريرات المجدد الشيرازي: ٣٥٩/١.

(٢) كالمحقق في المعارج: ٧٤ والعلاّمة في نهاية الأصول: ٥٢١/١ ومبادئ الأصول: ١٠٧ وصاحب المعالم في المعالم: ٦٢ وشيخ المحققين في هداية المسترشدين: ١٢٧/٢ ـ ١٣٢ وصاحب الفصول في الفصول: ٨٤ ومطارح الأنظار: ٤٠٧/١.

(٣) في أكثر نسخ الكفاية: «أبو الحسن» وما أثبتناه هو الصواب.

(٤) البصري المنقول عنه هنا هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري، شيخ المعتزلة، بصري سكن بغداد، ودرّس بها الكلام، كان قويّ العارضة في الدفاع عن المعتزلة، وعنه أغترف الفخر الرازي كتاب المحصول، توفي ببغداد يوم الثلاثاء ١٥ ربيع الآخر سنة ٤٣٦ هـ بعد عشرين يوماً من وفاة السيّد الشريف المرتضى رضوان الله تعالى عليه.

«أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ: فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلاّ خرج الواجب المطلق عن وجوبه»[١].

وفيه ـ بعد إصلاحه بإرادة «عدم المنع[٢٤٣] الشرعي» من التالي في

(٢٤٣) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«الظاهر: أن المستدل أراد الجواز الشرعي، وذلك من جهة أن الواقعة لا تخلو عن حكم شرعي، فإذا لم يكن الحكم هو الوجوب، كان أحد الأحكام الأربعة الأخر، ويشترك الكل في جواز الترك، ويزيد التحريم بان الترك واجب مع ذلك، والمراد من الظرف في المقدمة الثانية أيضاً زمان هذا الجواز، فيكون المعنى حين إذ جاز شرعاً ترك المقدمة تركاً مفضياً إلى ترك الواجب أعني: الترك في آخر أزمنة الإمكان فلا يخلو الحال حينئذ: إمّا أن يكون التكليف بذيها باقياً مع تجويز ترك مقدمته فيلزم التكليف بما لا يطاق، أو يكون ساقطاً، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً.

أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل؛ فلأنّه لا فرق في لزوم التكليف بما لا يطاق بين طلب الفعل والنهي عن مقدمته، وبين طلب الفعل وتجويز ترك مقدمته تجويزاً جعلياً في ضمن أحد الأحكام الثلاثة الأخر.

وقد صرّح المصنف دَامَتْ بَرَكَاتُهُ في آخر كلامه بما يؤول إلى ما ذكرناه.

حيث قال: (نعم، لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين)

ونحن نقول: إن التجويز الشرعي لابدّ أن يكون مستتبعاً لحكم العقل بالجواز، كما أن الإيجاب الشرعي مستتبع لحكم العقل بالإيجاب، فإيجاب شيء مع تجويز ترك مقدمته شرعاً يؤول إلى الإيجاب والتجويز العقليين؛ لاستتباع الحكم الشرعي للحكم

(١) المعتمد في أصول الفقه: ٩٥/١.

←

الشرطيّة الأولى، لا «الإباحة الشرعية»، وإلاّ كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة «الترك»[١] عما أضيف إليه الظرف لا «نفس الجواز»[٢]، وإلاّ فمجرّد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهّم معه صدق القضية الشرطية الثانية ـ:

ما لا يخفى؛ فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم [منه][٣] أحد المحذورين؛ فإنه وإن لم يبق له وجوب معه، إلاّ أنه 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.

→

العقلي، وإيجاب شيء عقلاً مع تجويز ترك مقدمته كذلك محال فكذلك شرعاً.

نعم إيجاب الشارع لشيء مع السكوت عن مقدّمته وعدم الحكم عليها بشيء جائز، لكنّه خارج عما هو المفروض في المقدّمة الأولى: من أنها لو لم تجب لجاز، مريداً منه الجواز الشرعي من باب عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، وإن كان ذلك غير مقبول للمصنف قدس سره؛ فانه ادّعى إمكان خلوّ الواقعة عن الحكم الفعلي بعد أن اعترف بعدم خلّوها عن الحكم الواقعي.

وممّا ذكرنا ظهر: عدم الحاجة إلى شيء من التصرفين الذين ارتكبهما المصنف قدس سره في الشرطيتين على مبنى عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٨٢/١ ـ ١٨٣.**

---

(١) نسب ذلك إلى المحقق السبزواري كما في ضوابط الأصول: ٨٤ ومطارح الأنظار: ٤٠٨/١.

(٢) كما اختاره في المعالم: ٦٢.

(٣) كما في نسخة حقائق الأصول: ٢٩٨/١.

نعم، لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين، إلاّ أن الملازمة على هذا في الشرطيّة الأولى ممنوعة؛ بداهة أنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً؛ لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً، وهذا واضح.

[التفصيل بين السبب وغيره]

وأمّا التفصيل بين السبب وغيره:

فقد استدلّ على وجوب السبب: بأن التكليف لا يكاد يتعلّق إلاّ بالمقدور، والمقدور لا يكون إلاّ هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه[1].

ولا يخفى ما فيه: من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الأمر النفسي إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده؛ ضرورة أن المسبب مقدور المكلف، وهو متمكّن [منه][2] بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى.

وأمّا التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره:

فقد استدلّ على الوجوب في الأوّل: بأنه لو لا وجوبه شرعاً لما كان

---

(١) هذا التفصيل نسبه العلامة في النهاية: ٥٢١/١ والتهذيب: ١١٠ وصاحب المعالم: [٦٠ ـ ٦١] إلى السيد الشريف المرتضى، لكنه تأمل فيه، وجعله صاحب القوانين: [٢١٦/١ ط محقّقة و١٠٧/١ ط حجريّة] وهماً ولم يرتض النسبة، وأنظر الذريعة: ٨٣/١ و٨٤ والحق أنه قول للواقفيّة وهم فرقة من المعتزلة قالوا بالوقف في خلق القرآن، أنظر كلام الفخر الرازي في المحصول: ١٨٩/٢. أنظر بدايع الأفكار: ٣٥٣.

(٢) في كثير من النسخ «عنه».

شرطاً؛ حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة[١].

وفيه ـ مضافاً إلى ماعرفت: من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي[٢] ـ: **أنه لا يكاد** يتعلّق الأمر الغيري، إلاّ بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت مقدّميّته متوقّفة على تعلّقه بها لدار.

والشرطية وإن كانت منتزعة[٢٤٤] عن التكليف، إلا أنّه عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيّد بالشرط لا عن الغيري، **فافهم**[٢٤٥].

---

(٢٤٤) **دفع دخلٍ محصّله**: أن توقّف الشرطية على الوجوب لازم انتزاعيتها.

والجواب: انه انّما يلزم لو كانت الشرطية منتزعة عن التكليف المتعلّق بالمقدمة وليس كذلك، بل هي منتزعة عن التكليف النفسي المتعلّق بذي المقدمة هذا.

والحق: ان هذه المعاني كلها اعتبارية ليس بمنتزعة عن التكليف، والاّ تحقّق بينهما الحمل كما قيل؛ لاتحاد المنتزع والمنتزع عنه، فكان الشرط هو ذا المقدمة. **(الطباطبائي)**

(٢٤٥) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة** إلى انّ الشرط من حيث دخله في مصلحة ذات الواجب التي تكون ملاكاً للنفسي يكون مقدماً عليه أيضاً، فلو كانت شرطيّته لهذه المرتبة منتزعة عنه للزم الدور أيضاً.

نعم، شرط الواجب بوصفه العنواني يكون منتزعاً عن الوجوب النفسي، وحينئذ: فلاوجه لجعل الشرطيّة منتزعة عنه مطلقاً وهكذا الأمر في الجزئيّة.» إنتهى. **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية**: ٣٠٧/١.

---

(١) هذا التفصيل لابن الحاجب أنظر شرح العضدي لمختصر ابن الحاجب: ٩٠/١ ـ ٩١ ولاحظ القوانين: ٢١٦/١ ط جديد وج: ١٠٧/١ ط الحجريّة، وبدايع الأفكار: ٣٥٤ وهداية المسترشدين: ١٠٤/٢ ومطارح الأنظار: ٤٤٧/١.

(٢) في تقسيم المقدّمة إلى العقليّة والشرعيّة والعادية فراجع.

تتمّة:

[مقدّمة المستحب والحرام والمكروه]

لا شبهة في أن مقدّمة المستحب كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبة 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 دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما.

نعم، ما لا يتمكّن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك، ويترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته.

لا يقال: كيف! ولا يكاد يكون فعل إلاّ عن مقدّمة لا محالة معها يوجد؛ ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم، لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختيارية، بل من المقدّمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلاّ لتسلسل، فلا تغفل وتأمل.

الفصل الخامس: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟

فيه أقوال[١] وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الأوّل:

[المراد من الاقتضاء والضدّ]

الاقتضاء في العنوان أعمّ[٢٤٦] من أن يكون بنحو العينيّة، أو الجزئيّة،

---

(٢٤٦) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«لا نعهد للاقتضاء معنى يشمل العينيّة والجزئيّة؛ كي يكون كلّ شيء مقتضياً لنفسه، وكلّ مركّب لجزئه؛ فان الاقتضاء يقتضي الاثنينيّة والتعدّد مع استلزام المقتضي ـ بالكسر ـ للمقتضى ـ بالفتح ـ فلا يطلق على أحد المتلازمين أنه مقتض لصاحبه ولا على المقتضى ـ بالفتح ـ أنه مقتضى لمقتضيه.

نعم، ان كان الاقتضاء في العنوان بمعنى الدلالة صحّ أن يراد منه الدلالة بالمعنى العام الشامل للمطابقية والتضمنية والالتزامية، لكن ليس البحث في المقام في الدلالة بل في ثبوت التأثير للطلب الواقعي النّفس الأمري في إرادة الضد، فيكون العنوان ـ على ما ذكرناه ـ مطابقاً للقول بالاقتضاء من باب المقدمية دون الاقتضاء من باب

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٩٢ ومطارح الأنظار: ٤٩٩/١ وتعليقة المحقق القوچاني على الكفاية: ٣١٢/١.

←

أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدّين وطلب ترك الآخر، أو المقدّمية ـ على ما سيظهر ـ كما أن المراد بالضدّ هاهنا هو مطلق المعاند والمنافي، وجودياً كان أو عدمياً.

الثاني :

[المقدّميّة وعدمها]

أن الجهة المبحوثة عنها في المسألة، وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة؟ إلاّ أنه لمّا كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص؛ إنّما ذهبوا إليه لأجل توهّم مقدّميّة ترك الضدّ، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدّميّة وعدمها فنقول ـ وعلى الله الاتكال ـ:

إنّ توهّم: توقّف الشيء على ترك ضده، ليس إلاّ من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين [و قضيّتها][1] الممانعة بينهما، ومن الواضحات: أن عدم المانع من المقدّمات.

→

مطلق الاستلزام، فضلا عن العينية والجزئيّة، فكل الأقوال ما عدا الأوّل تخرج عن العنوان، مع كونها من أقوال المسألة، وهذا من قصور العنوان.

فالأولى ان يقال: انه مع الأمر بأحد الضدين أو الأضداد هل يكون الضد الآخر أو بقية الأضداد مطلوب الترك لامحالة،أو يعقل أن لا يكون مطلوب الترك بعد الفراغ عن انه يعقل أن لا يكون مطلوب الفعل بالطلب المطلق، وأمّا بنحو الترتب على الطلب الأوّل ففيه بحث يأتي الكلام فيه.» **إنتهى انظر نهاية النهاية:** ١٨٤/١ ـ ١٨٥.

---

(١) في جملة من النسخ:«وقضيّتهما» والصحيح ما أثبتناه.

وهو توهّم فاسد، وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي؛ إلاّ عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث لا منافاة أصلاً[٢٤٧] بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضيّة المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين.

كيف! ولو اقتضى التضاد توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه ـ توقّف الشيء على عدم مانعه ـ لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه؛ بداهيّةَ ثبوت المانعيّة في الطرفين،[٢٤٨]

---

(٢٤٧) قياس غير منتج؛ فان الملائمة بين شيء وعدم شيء آخر لايوجب وقوعهما في مرتبة واحدة؛ ضرورة أن المعلول ملائم علته كمال الملائمة مع عدم كونهما في مرتبة واحدة.

فالأولى ان يتشبث في ذلك بما سيذكره: من أن المانع الذي يكون موقوفاً عليه هو ماكان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده. **(الطباطبائي)**

(٢٤٨) **فيه**: ان ثبوت المانعية بين الضدين وتوقف وجود كلّ منهما على عدم الآخر لايستلزم توقّف عدم كلّ على وجود الآخر؛ لامكان تصادق العدمين على مورد واحد؛ إذ غير المتناقضين من المتقابلين لايأبى من ارتفاع الطرفين معاً، وهذا يوجب عدم توقّف أحد العدمين على وجود الطرف الآخر وهو ظاهر، ومن هنا ظهر: ان الدور غير تام.

والحق بعد ذلك كله: ان القول بتوقّف وجود الشيء على عدم مانعه قول مجازي؛ فان الأمر الوجودي لايترشح الا عن الوجود والعدم لا ذات له، بل المانع حيث ما فرض أمر وجودي يضار الممنوع الذي هو أيضاً أمر وجودي فهو في مورد التضاد ←

وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح[١].

وما قيل في التفصّي عن هذا الدور:

بأن التوقّف من طرف الوجود فعليٌّ بخلاف التوقّف من طرف العدم؛ فإنه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضدّه، ولعلّه كان محالاً؛ لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلّق الإرادة الأزلية به، وتعلّقها بالآخر حسب 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 حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكلٍّ منهما حينئذ موجوداً، فالعدم لا محالة يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لابدّ منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرّد الإرادة بدونها، لا إلى وجود الضد؛ لكونه مسبوقاً بعدم قدرته، كما لا يخفى[٢].

غير سديد.

→

الحقيقي، فيرجع معنى توقف الشيء على عدم مانعه إلى اشتراط صلاحية المحل لوجود الشيء فيه لفرض خلوه عن الضد الآخر ولا ثالث للضدّين، كل ذلك لأمور مبينة في محله، هذا في الحقائق، غير أنّ الأمر في الاعتباريات سهل. **(الطباطبائي)**

---

(١) أنظر هداية المسترشدين: ٢٢٣/٢ ـ ٢٢٤.

(٢) لاحظ رسالة في مقدمة الواجب للمحقق الخوانساري المطبوعة ضمن الرسائل: ١٥٠ ـ ١٥١) وانظر مطارح الأنظار: ٥٠٢/١.

فإنه وإن كان قد ارتفع به الدّور، إلاّ أنّ غائلة لزوم توقّف الشيء على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها؛ لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه [الشيء][1] موقوفاً عليه؛ ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصحّ أن يستند فعلاً إليه.

والمنع عن صلوحه لذلك:

بدعوى: أن قضية كون العدم مستنداً إلى وجود الضدّ ـ لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي ـ وإن كانت صادقة، إلاّ أن صدقها لا يقتضي كون الضدّ صالحاً لذلك؛ لعدم اقتضاء صدق الشرطيّة صدق طرفيها.

مساوق لمنع مانعيّة الضد[٢٤٩].

وهو يوجب رفع التوقّف رأساً من البين؛ ضرورة أنه لا منشأ لتوهّم: توقّف أحد الضدّين على عدم الآخر، إلاّ توهّم مانعيّة الضد ـ كما أشرنا إليه ـ وصلوحه لها.

---

(٢٤٩) مع أن حديث عدم اقتضاء صدق الشرطيّة لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً، إلا أنّ الشرطيّة هاهنا غير صحيحة، فإن وجود المقتضي للضدّ لايستلزم بوجه إستناد عدمه إلى ضدّه، ولايكون الإستناد مترتباً على وجوده؛ ضرورة أنّ المقتضي لايكاد يقتضي وجود مايمنع عما يقتضيه أصلاً كما لايخفى.

فليكن المقتضي لاستناد عدم الضد إلى وجود ضدّه فعلاً عند ثبوت مقتضي وجوده، هو الخصوصيّة التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كلّ مانع، وليست في الضد تلك الخصوصيّة. كيف! وقد عرفت انه لايكاد يكون مانعاً الاّ على وجه دائر.

نعم، انما المانع عن الضد هو العلّة التامة لضدّه؛ لاقتضاءها مايعانده وينافيه فيكون عدمه كوجود ضدّه مستنداً إليها، **فافهم**. (**المحقق الخراساني** قدس سره)

---

(١) أثبتناها من بعض النسخ.

إن قلت: التمانع بين الضدّين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقّف عليه مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر، إلاّ شبهة في مقابل البديهة.

قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلاّ أنه لا يقتضي إلاّ امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلاّ مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لا مقدّماً عليه ـ ولو طبعاً ـ والمانع الذي يكون موقوفاً على عدم الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.

نعم، العلة التامة لأحد الضدين ربّما تكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره، مثلاً: تكون شدّة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثّر ما في الأخ الغريق من المحبّة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة، فينقذ به الولد دونه، **فتأمّل جيّداً.**

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم في أن عدمه ـ الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك ـ لابدّ أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل قد عرفت: ما يقتضي عدم سبقه.

فانقدح بذلك: ما في تفصيل بعض الأعلام[1] حيث قال بالتوقّف على رفع الضدّ الموجود، وعدم التوقّف على عدم الضدّ المعدوم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه؛ فإنه دقيق وبذلك حقيق.

فقد ظهر: عدم حرمة الضدّ من جهة المقدّميّة.

---

(١) هو المحقق الخوانساري قدس سره كما تقدم.

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 للضد من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه ـ لو لا الابتلاء بالمضادّة للواجب الفعليّ ـ من الحكم الواقعيّ.

الأمر الثالث:

[الضدّ العام والأقوال فيه]

أنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمّن على النهي عن الضدّ العام بمعنى الترك؛ حيث إنه يدل على الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك[1].

والتحقيق: أنه لا يكون الوجوب، إلاّ طلباً بسيطاً ومرتبة وحيدة أكيدة[٢٥٠] من الطلب، لا مركّباً من طلبين.

---

(٢٥٠) **هذا على ما اشتهر بين الاصوليين أخيراً:** ان الوجوب والاستحباب مرتبتان من حقيقة الطلب البسيط متفاوتان بالشدة والضعف، بعدما كان المشهور بينهم: انهما حقيقتان نوعيتان مركبتان واقعتان تحت جنس الطلب، فالوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك، والاستحباب طلب الفعل مع عدم المنع من الترك، أو مع تجويز الترك.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ (دام ظله) **في «الحاشية»** ما حاصله:

---

(١) معالم الدين: ٦٤.

←

→

«ان كون الوجوب والاستحباب مرتبتين من الارادة مختلفتين بالشدة والضعف وان اشتهر بينهم، الاّ ان الذي يقتضيه دقيق النظر خلافه، وهو: أن الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ليس من حيث المرتبة، بل من حيث كيفية الغرض الداعي.

بيان ذلك: ان الارادة التكوينية والتشريعية لايختلفان الاّ من حيث تعلق الأولي بفعل الشخص نفسه، والثانية بفعل غيره، وتعلق الارادة التكوينية بفعل لايستلزم كونه مما لابد منه دائماً، بل ربّما تعلقت بفعل من الأفعال الطبيعية الموافقة للهوى مع عدم لزومه حتى من حيث الهوى، حتى باعتراف فاعله كفضول المعيشة وزخارف العادات، وربما لم تتعلق بفعل من الأفعال العقلية مع لزومه عقلاً حتى باعتراف فاعله.

فاذن الملاك في تحقق الارادة ليس كون المراد لازم الورود، بل كون المراد أشد موافقة للقوة الباعثة هذا في الارادة التكوينية.

وكذلك الارادة التشريعية ليس اختلاف البعث الوجوبي والاستحبابي فيها من جهة اختلاف تعلق الارادة بفعل الغير شدة وضعفاً، بل من حيث شدة موافقة الفعل للغرض الداعي إلى البعث وضعفها هذا»[1].

أقول: لاريب ان الفعل في صدوره عن الارادة التكوينية ما لم يجب لم يوجد وان الذي يوجب وجوده هو المرجح لوجوده في الخارج وصدوره عن الارادة، وهو بعينه الفرض الذي يتحد مع الفعل في الخارج نوع اتحاد يتقرر في ظرف العلم الموجب للارادة.

فتبين: ان العلم ما لم يتعلق بضرورة الفعل أعني: نسبة الضرورة بين الفعل والفاعل لم تتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل.

---

(١) نهاية الدراية: ٢٠٥/٢ ـ التعليقة رقم ١١٧.

←

→

نعم، لازم ذلك تحقق الضرورة بحسب خصوص العلم المتفرعة عليه الارادة، لاتحقق الضرورة بحسب الأمر في نفسه، فربّما يختلفان وبذلك يختلط الامر فيظن انّ الفعل وقع مع عدم لزومه أو لم يقع مع لزومه هذا. **فتبين بذلك:**

أولاً: ان الوجوب هو اعتبار نسبة الضرورة بين الفعل وفاعله حتى في الارادة التكوينية الموجودة في الحيوان، وهذا كأنّه أوّل اعتبار اعتبره الحيوان للتوصل الى كماله حاذى به الضرورة الواقعة جهة ومادة في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية.

وقد تقدم فيما تقدم بعض القول في ذلك، وأن هذه النسبة مع انها نسبة غير مستقلة الذات قد تؤخذ معنى وصفياً مستقلاً فيصير وصفاً يتصف به الفعل فيصير واجباً، ويتفرع عليه اشتقاقات أخرى كالايجاب والاستيجاب.

وبذلك كله يظهر: فساد القول بكون الوجوب هو الطلب وهو ظاهر، كيف! والوجوب وصف الفعل المتوقف في اتصافه به على الطلب والمتأخر عنه.

وثانياً: ان الحرمة والاستحباب والكراهة والجواز أيضاً نِسَبٌ اعتبارية دائرة بين الفعل وفاعله، فالحرمة نسبة الامتناع، كما ان الوجوب نسبة الضرورة، والجواز نسبة الامكان، وأما الاستحباب والكراهة فهما نسبتا الاولوية المتوسطة بين الضرورة والإمكان وهو الاستحباب والتوسط بين الامتناع والامكان وهو الكراهة على ما يساعده النظر العرفي، وهي هذا بعينها موجودة في القضايا المضروبة ضرب القانون كقولنا يجب أن يفعل كذا، ويحرم كذا، ويستحب كذا ويكره كذا، ويجوز كذا.

وثالثاً: ان لاتشكيك بين الوجوب والاستحباب، وكذا بين الحرمة والكراهة؛ لكونهما معاني نسبية حقيقية، ولامعنى في النسب الحرفية للتشكيك والتواطي والنوعية والجنسية والكلية والجزئية وغيرها، وكذلك البساطة والتركيب. نعم، لابأس باطلاق البسيط على مثلها بمعنى عدم التركيب **فافهم ذلك.**

ورابعاً: ان لا حدّ لمثل هذه المعاني حقيقة. **(الطباطبائي)**

نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال: «الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك» ويُتَخَيَّل منه أنه يذكر له حداً.

فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوّماته، بل من خواصّه ولوازمه، بمعنى: أنه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يبغضه البتة.

ومن هنا انقدح: أنه لا وجه لدعوى العينيّة[1]؛ ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنينية، لا الاتحاد والعينيّة.

نعم، لا بأس بها بأن يكون المراد بها: أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصحّ أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز، ويكون زجراً وردعاً عنه، **فافهم.**

الأمر الرابع:

[ثمرة المسألة]

تظهر الثمرة: في أن نتيجة المسألة: وهي النهي عن الضدّ ـ بناء على الاقتضاء ـ بضميمة: أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فساده إذا كان عبادة.

وعن البهائيرحمه الله: أنه أنكر الثمرة بدعوى: «أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل يكفي عدم الأمر به؛ لاحتياج العبادة إلى الأمر»[2].

وفيه: أنه يكفي مجرّد الرجحان والمحبوبيّة للمولى؛ كي يصحّ أن يتقرّب به منه، كما لا يخفى.

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ٩٢.

(٢) زبدة الأصول: ١١٨.

والضدّ بناء على عدم حرمته يكون كذلك؛ فإن المزاحمة على هذا لا يوجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه[٢٥١] من ملاكه من المصلحة ـ كما هو مذهب العدليّة ـ أو غيرها أيَّ شيء كان ـ كما هو مذهب الأشاعرة ـ وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيّته وخروجه عن قابليّة التقرّب به كما حدث، بناءً على الاقتضاء.

---

(٢٥١) فيه: انه لايوافق ما ذهب اليه كما صرّح به في بحث الظن: ان المصالح قائمة بنفس الأحكام دون المتعلقات.

وكذا قوله: «أو غيره أي شيء كان على مذهب الأشاعرة... إلى آخره» ظاهر المنع. (الطباطبائي)

[مسألة الترتّب]

ثم إنه تصدّى جماعة من الأفاضل[١] (٢٥٢) لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو

---

(٢٥٢) قال المحقق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم يستوف المصنف قدس سره حق الكلام في المقام فينبغي ان نشرح المقام حسب ما تساعد عليه الحال بما يناسب وضع التعليقة.

فنقول: ان إرادة الفعل وطلبه من الغير تشتمل على ذات قائمة بالنفس، وصفة اقتضاء للمتعلق قائمة بتلك الذات، وتأثير فعليّ في حصول المتعلّق في الخارج لا يكون الأ بحصول المتعلق في الخارج.

فهذه مراتب ثلاث مرتبة الذات، ومرتبة الاقتضاء، ومرتبة التأثير الفعلي.

أمّا ذات الإرادة فلا يستحيل ذاتاً اجتماع فردين منها متعلّقين بالضدين؛ لعدم استلزام التضاد الثابت بين الضدّين لثبوته بين إرادتيهما.

---

(١) المعروف: أن أوّل من تصدّى لذلك هو المحقق الثاني الشهير بالكركي كما يستظهر من عبارته في جامع المقاصد: ١٢/٥ ـ ١٤. ثم الشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء في كشف غطاءه: ١٧١/١ وتلامذته كصهره التقي في الهداية ٢٦٩/٢ وصاحب الفصول في فصوله: ٩٥ ـ ٩٧ ومعاصروه أمثال المحقق القمي في القوانين: ١١٦/١ وأخيراً السيّد المجدد الشيرازي أنظر تقريراته: ٢٧٣/٢ وتلميذه السيد محمد الفشاركي الأصفهاني [الرسائل الفشاركيّة: ١٨٤] وتلامذته الميرزا النائيني في فوائد الأصول: ٣٣٦/١ والمحقق الشيخ عبدالكريم الحائري في درر الفوائد: ١٤٠ والمحقق الشيخ محمد رضا الأصفهاني في وقاية الأذهان: ٣٠١ ـ ٣١٦.

←

→

نعم، يستحيل اجتماعهما من الحكيم من جهة انه طلب للمحال؛ لعدم القدرة على امتثالهما بالإتيان بمتعلقيهما جميعاً، وتختصّ هذه الاستحالة بما إذا كانت قضية الأمرين الجمع بين متعلّقيهما، وأمّا اقتضائها فلا بأس أيضاً أن يكون فردان منه في عرض واحد بأن يكون كلّ من الإرادتين مقتضية لمتعلّقها.

نعم، المحذور السابق متحقّق في المقام من جهة أن ذلك استدعاء للمحال وبعث نحوه، فيختصّ بما إذا كان كذلك كما يأتي بيانه.

وأما اجتماع تأثيرهما الفعلي الّذي هو عبارة أخرى عن حصول الأثرين وتحقّق المتعلّقين.

ففيه المعاندة والمضادة والاستحالة الذاتيّة، ومن هذه المرحلة التي هي مرحلة الامتثال تسرى الاستحالة إلى المرحلتين المتقدمتين و إلى مقام الطلب؛ لما فيه من استدعاء متعلّقين متضادين، فيكون صدوره من الحكيم محالاً؛ لأجل كونه طلباً للمحال.

وهذه السراية ثابتة بالقطع في توجيه الأمر إلى كلّ من الضدّين بنحو الإطلاق الشامل لصورة وجود الضدّ الآخر أعني: تحقّق مرتبة الامتثال من الأمر الآخر؛ لأن مآل الأمرين كذلك إلى الأمر بالجمع بين الضدّين.

أمّا إذا كان أحد الأمرين مطلقاً بالإضافة إلى الآخر من حيث المراتب الثلاث، والآخر كان معلّقاً على عدم تحقّق مرتبة الامتثال من الأمر المطلق وان كان مطلقاً أيضاً بالإضافة إليه من حيث مرحلة الذات ومرحلة الاقتضاء، ففي سراية الاستحالة إليه إشكال.

وهي المسألة المبحوث عنها فعلاً أعني: مسألة الترتّب فيأمر بأحد الضدّين، وهو المعبّر عنه بالأهم مطلقاً من حيث وجود الأمر بالمهمّ، واقتضائه لمتعلّقه وتأثيره في تحقّقه،ويأمر بالمهم أيضاً مطلقاً من حيث وجود الأمر بالأهمّ، ومن حيث استدعاءه فيكون موجوداً في عرض وجوده ومقتضياً في عرض اقتضائه، ولكن يكون من حيث تأثيره في تحقّق المتعلق مقيداً بعدمه، فما دام تأثير الأمر بالأهم متحقّقاً

←

→

لايكون الأمر بالمهم موجوداً، وإنّما يوجد في ظرف عدم فعلية التأثير من الأمر بالأهم، فيكون اقتضائه أيضاً في ظرف عدم فعلية تأثير الأمر بالأهم؛ إذ ان ذاته انما تكون في ظرف عدم فعليته، وأمّا من حيث الرتبة فذاته و اقتضائه يكونان في عرض الأمر بالأهم واقتضائه.

ومنشأ الإشكال هو: أن مناط الاستحالة اجتماع اقتضاء كلٍّ منهما مع اقتضاء الآخر في عرض واحد ـ كما يراه القائل ببطلان الترتّب ـ أو هو اقتضاء أحدهما في عرض التأثير الفعلي من الآخر؛ بأن يكون امتثالهما بالجمع بينهما.

وأمّا إذا لم يكن كذلك ـ كما في المقام ـ حيث لا يكون في جانب الأمر بالمهم استدعاء مع تحقّق الامتثال الفعلي في جانب الأمر بالأهم، فلا موجب للاستحالة، ولذا لا يكون الجمع بينهما ـ لو فرض إمكانه ـ امتثالاً لهما، كما يتّضح ذلك فيما لو أمر مرتّباً كذلك بغير الضدّين فقال: «كل الرمّان، وإن بنيت على العصيان فاشرب ماء الحصرم»؛ فان الجمع بين الأمرين لا يكون امتثالاً لهما، بل ربّما لا يكون امتثالاً لشيء منهما؛ إذا كان المطلوب في جانب الأهم مشروطاً بعدم المهم.

والحاصل: انه لا إشكال في مفروض البحث في اجتماع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم عند البناء على معصية الأمر بالأهم، ولا إشكال أيضاً في كون كلٍّ من الأمرين مستدعياً للمتعلّق في عرض الآخر، كما لا إشكال في أنه لا أمر بالمهم ولا استدعاء له مع فعلية تأثير الأمر بالأهم، و قد وقع النزاع في جواز أمرين كذلك فالمانع ينظر إلى الاجتماعين الأولين ويراهما ملاكاً للاستحالة، والمجوّز ينظر إلى عدم الاجتماع الثالث ويراه مناطاً للجواز.

ولا أظن أن يخفى عليك بعد الإحاطة بما ذكرناه الحقّ من الباطل، والمزيّف من المقبول، ولا يهولنّك كلمة «الأمر بالضدّين» ولا لفظ «المطاردة بين الأمرين» ما لم ينته الأمر إلى استدعاء أحدهما في ظرف فعلية تأثير الآخر، وقد عرفت: عدم الانتهاء إلى ذلك في فرض الترتب.

←

→

وان شئت: زيادة توضيح لما تقدم. **فنقول**:

إن المأمور به في مثال الأمر بالصلاة مرتّباً على البناء على معصية الأمر بالإزالة، والفرد من الصلاة الّذي يكون في ظرف ترك الإزالة والبناء على معصية أمرها، لكن بحيث لا يجب تحصيل القيد وتهيئة الظرف كسائر شرائط الوجوب، و لذا لا ينافي ذلك حرمة القيد أعني: ترك الإزالة، فتجب الإزالة، ويجب الصلاة الواقعة في ظرف اختيار ترك الإزالة.

ومن الواضح عدم استحالة اجتماع إرادة الإزالة مع إرادة الصلاة الواقعة في ظرف ترك الإزالة؛ إذ لو كانت اجتماع الإرادتين كذلك مستحيلاً، فليس ذلك الا من جهة كونه طلب أمر محال يستحيل صدوره من الحكيم، ولا يتصوّر أيّ تناف وتضاد بين الإزالة وبين الصلاة التي تكون في ظرف تركها؛ ليكون طلبهما طلباً للمحال.

فاتضح لك مناط القول بالترتّب وأن ذلك ليس لأجل إناطة طلب المهم بأمر اختياري، وانه لا بأس بالتكليف بالمحال إذا كان المنشأ اختيار المكلف؛ فانه بمكان من الوهن والسقوط، والاّ لزم جواز الأمر بالضدّين في عرض واحد معلّقاً على أمر اختياري آخر، كما ذكره المصنف قدس سره.

وقد يتوهّم: بطلان الترتّب من جهة كون الوجوب منوطاً باختيار المكلف، وكيف يجتمع الوجوب مع كون المكلف بيده الترك بترك ما هو شرط الوجوب؟

وكأنّ هذا المتوهّم غفل عن التكاليف الواردة في الشريعة مشروطة بالقصد، فبقصد إقامة العشرة يجب إتمام الصلاة، وبقصد قطع المسافة يجب القصر، بل بعض الأفعال يجب باختيار وجوبه، ويحرم باختيار الحرمة فيه، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إذا قلنا فيه بالتخيير، ولا سيّما التخيير الاستمراري، وكذلك في تعارض الخبرين المتساويين في الجهات المرجحة.

ثم إن القائل بالترتّب في فسحة من تصحيح الشرط المتأخّر بعد إمكان جعل البناء على المعصية أو فراغ الظرف عن فعل الأهم، وخلوّه عن الاشتغال به شرطاً.» **إنتهى أنظر** ←

الترتّب[٢٥٣] على العصيان[٢٥٤]، وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط

→

نهاية النهاية: ١٩٠/١ ـ ١٩٣.

(٢٥٣) قال المحقّق الأصوليّ محمد رضا الأصفهاني قدس سره:

«أوضحه السيّد الأستاذ [الفشاركي] غاية الإيضاح وإليك بيانه على ما استفدناه مع زيادات نافعة، ويتوقّف توضيحه على مقدّمات:

أوّلها: أنّ الحكم في مقام الإمتثال للعقل وحده، ومن حكمه إذا ورد من المولى تكليفان وجوبيّان أو تحريميّان أو مختلفان لزم امتثالهما معاً والجمع بين الغرضين إذا لم يكونا متزاحمين، وإتيان أحدهما المعيّن إذا كان أهمّ من الآخر، والتخيير مع التساوي، وليس للآمر أن يأمر بتقديم المهمّ على الأهمّ، ولا أن يأمر بتعيين أحد المتساويين، ولا أن يصدر أمراً مولويّاً بعنوان التزاحم إلاّ أن يكون إرشاداً إلى حكم العقل، أو بياناً لأهمّ المتزاحمين.

ثانيها: لايعقل تقييد الأمر بكلّ من الإطاعة والعصيان فيكون بمنزلة أن يقال: افعل إن كنت فاعلاً، أو افعل إن كنت لاتفعل، إذ الأوّل يؤول إلى تحصيل الحاصل، والثاني إلى طلب المحال.

ولو شئت قلت: إنّ الأول طلب حصول الشيء على فرض حصوله، والثاني طلب وقوع الشيء على فرض عدم وقوعه، وإذا امتنع تقييد الأمر بهذين الأمرين امتنع إطلاقه بالنسبة إليهما أيضاً، إذ الإطلاق والتقييد متلازمان إمكاناً وامتناعاً فكلّ ما صحّ أو امتنع التقييد به صحّ أو امتنع الإطلاق بالنسبة إليه، فلايقعل أن يقال: افعل فعلتَ أو لم تفعل.

هذا، مع أنّ الإطاعة والعصيان متأخّران رتبة عن الأمر، فلا يعقل اعتبارهما فيه على نحو الإطلاق والتقييد.

فاستبان من ذلك: أنّ مقتضى الأمر عدم وقوع العصيان، لا الإطاعة على فرض العصيان، وبعبارة أُخرى: الأمر يقتضي الوجود وعدم الترك لا الوجود في صورة وقوع الترك.

←

→

ثالثها: التضاد بين الفعلين وتزاحمهما لايستلزم التضاد والتزاحم بين الأمرين المتعلّق بهما، ولا بين مقدّماتهما، إذ لا تضادّ بين وجود المصلحة في بياض ثوب وسواده معاً، فإذا كان المَلك يعطي لمن استقبله على فرس أدهم داراً جديدة البناء، وعلى كميت جارية حسناء، فلا شك في عدم التعاند بين الصلاحين، بل العلم ـ الذي عرفت أنّه حقيقة الإرادة ـ حاصل بتمام الصلاح في الفعلين، وكمال الالتيام بينهما.

فاستبان من ذلك: أنّ التزاحم بين الفعلين لايستلزم التزاحم بين الأمرين، وأنه لامانع من طلبهما، وإلالزام بهما، والبعث عليهما، إلاّ إذا استلزم التكليف بما لايطاق، ولايكون ذلك إلاّ إذا كانت إطاعة أحدهما مستلزمة لعصيان الآخر، وإلزاماً بصرف القدرة التي لاتسع إلاّ لأحدهما عليهما معاً.

رابعها: قد عرفت ـ في المباحث السابقة ـ أنّ مقدمة الواجب المشروط غير واجبة، بمعنى أنه لايجب تحصيلها، إذ الوجوب على فرض وجودها فالبعث على الفعل لايكون باعثاً عليها مع العلم بعدم حصولها، وأما مع حصولها والعلم به فهو كالمطلق في وجوب تحصيل مقدّماته الوجودية، وهذا معنى قولهم: إن الواجب المشروط مطلق عند حصول شرطه، لا أنه ينقلب إليه ويكون أحد مصاديقه.

ولهذا لو كان الشرط اختيارياً استمراريّاً كان للمكلّف ترك الشرط فالواجب مشروط به، فلو قال: أدم تلاوة القرآن إن كنت في المسجد. فللمكلّف الخروج متى شاء، وترك التلاوة بعده، فالواجب المشروط شأنه سدّ جميع أبواب الترك إلاّ من ناحية ترك شرطه، بخلاف المطلق الذي مقتضاه سدّ أبوابه من جميع الجهات.

ثم إنّ الشرط إذا كان مأخوذاً في الواجب على نحو المقارنة مع الفعل، فلابد من إيجاده معه، وإلاّ لزم تفويت الواجب، وإذا كان الشرط تدريجيّاً كالنهار المشروط به وجوب الصوم يكون إطلاق الأمر تدريجيّاً مثله، ففي المثال يكون بوجود كلّ جزء من أجزاء النهار إطلاق أمر الإمساك فيه، ويتدرج الإطلاق بمرور أجزاء الوقت، حتى يستوعب النهار كلّه.

ومثله القدرة التي هي شرط في وجوبه؛ إذ القدرة على إمساك جميع النهار ليست حاصلة أول النهار، بل هي حاصلة على كلّ جزء في زمان وجوده، فلابد ـ إذن ـ ←

→

من إطلاق الأمر على ما وصفناه، وإلاّ لم يجب الصوم، ولا ما كان من بابه أبداً.

وكان السيد الأستاذ يعبّر عن هذا النحو من الإطلاق **بالإطلاق التدريجي**، فمع العلم بحصول القدرة إلى آخر زمان الفعل تجب المقدمات الوجودية له مطلقاً، ويلزم الشروع في الفعل أوّل زمان وجوبه.

فقول الفاضل المقرّر: «ولايعقل الاشتغال بالواجب قبل تحقّق الشرط، [مع أنّ القول بامتناع اشتراط الواجب بمقدّمة محرّمة مقارنة لذيها في الوجود]* ؛ حيث إنّ تمام الشرط لايمكن إلاّ بتمام الفعل كما في مثال الاغتراف، وكذلك في مثال الصلاة والإزالة...»[1] إلى آخره.

خال عن التحصيل.

وحكّم بالامتناع على الواجبات التدريجية مطلقاً، إذ لا فرق بين الشرط المحرَّم والسائغ من هذه الجهة، كما يتضح بالتأمّل فيما أسلفناه، وفيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

خامسها: يشترط في تصحيح الضدّ بقاعدة الترتب صلاحية الوقت للضدّ والعلم ببقاء المصلحة فيه والمقتضي له، وعدم تبدّلها بمصلحة الأهم أو ذهابها به فلايصحّح الصوم المنذور في شهر رمضان، ولا الطهارة المائة في ضيق الوقت ـ على وجه ـ ويبتنى صحة الظهر آخر الوقت على القول بالاشتراك بين الفرضين في جميع الوقت وإن كان العصر أحقّ بآخر الوقت منه، بخلاف ما لو قيل باختصاصه بالعصر، وهذا إحدى ثمرات تلك المسألة، بل أجداها.

وجملة القول: أنّ هذه القاعدة مختصة بالمتزاحمين اللذين يعلم ببقاء مقدّمات الطلب فيهما، وبعدم المانع إلاّ من ناحية عدم قدرة المكلّف عليه إذا أتى بالمهمّ، فإن علم ذلك كما في إنقاذ الغريقَين فذاك، وإلاّ فالعمومات والإطلاقات كافية في ذلك كما نبّه عليه العلاّمة ـ الجدّ ـ فقال في أثناء كلام له ما هذا بعضه بلفظه:

(*) أثبتناها من المطارح.

(١) أنظر مطارح الأنظار: ٢٩٤/١.

←

→

«ما ذكرناه هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل، فإنّ إطلاق كلّ من الأمرين يقضي بمطلوبيّة الفعل على سبيل الإطلاق، ولمّا لم يكن مطلوبيّة غير الأهم في مرتبة الأهم ـ لوضوح تعيّن الإتيان بالأهم وعدم اجتماعه معه في الوجود ـ لزم تقييد الأمر المتعلّق بغير الأهم[1] على تقدير إتيانه بالأهمّ.

وأمّا القول بتقييد الطلب المتعلّق به بمجرّد معارضته بطلب الأهمّ مطلقاً ولو كان بانياً على عصيانه وإخلاء الزمان عنه[2] فممّا لا داعي إليه، وليس في اللفظ ولا في العقل[3] ما يدل على ذلك»[4] إلى آخره.

ولكن ينبغي التأمل في ذلك لما يقال: من أنّ الأمر لايكون له إطلاق بالنسبة إلى عنوان المزاحمة المتأخرة عنه رتبة، فتأمّل.

ولعلّ كلامه ـ طاب ثراه ـ ليس فيما حملناه عليه، بل في مقام إثبات وجود الأمر بالمهمّ، إذ الذي يثبت بهذه القاعدة إمكان الأمر به لا وقوعه.

ويمكن أن يقال: إنّ الإطلاقات كما تدل على تعلّق الأمر بجميع الأفراد، تدلّ أيضاً على وجود المقتضي لها لذلك، فإذا لم يمكن الاستدلال بالإطلاق على الأمر لهذه الشبهة يبقى دلالته على وجود المقتضي لسلامته عن المزاحمة فيه.

---

(١) في المصدر: «بغير الأهم بذلك فلايكون غير الأهم مطلوباً مع الإتيان بالأهم.

وأمّا عدم مطلوبيّته على فرض ترك الأهم وعصيان الأمر المتعلّق به، فممّا لا دليل عليه، فلاقاضي بتقييد الإطلاق بالنسبة إليه أيضاً.

والحاصل: انه لابدّ من الإقتصار في التقييد على القدر الثابت، وليس ذلك إلاّ بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الأهم **على تقدير إتيانه بالأهم... الخ**».

(٢) في المصدر: «عن الإتيان به».

(٣) في المصدر: «مايقتضي ذلك».

(٤) أنظر هداية المسترشدين: ٢٧٢/٢.

←

→

والمقام يحتاج إلى زيادة التأمل، ويهون الأمر حصول العلم في أكثر موارد التزاحم، بل في كلّها إلاّ نادراً بوجود المقتضي في كلّ من المتزاحمين.

ونقول في بيان المقصود: إذا تزاحم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلا يمكن أن يتعلّق أمران مطلقاً بكلّ من المتزاحمين، ولكن يمكن أن يتعلّق أمر مطلق بالأهم منهما، ويتعلّق بالمهم أمر مشروط بعصيان الأمر الأول.

فلنا في المقام دعويان، وليس الوجه في الأولى منهما أنّه يؤول إلى الأمر بالجمع بين الضدّين كما سبق إلى كثير من الأنظار، وتداولته الألسن، لأنّ كلّ أمر لايقتضي إلاّ وجود متعلّقه فقط من غير اعتبار حيثية أُخرى، ولا نظر إلى آمر آخر، كيف! وعنوان الجمع متأخر رتبة عن الأمرين معاً، فلايقعل اعتبارهما فيه، بل الوجه فيه: أنّ إطلاق الأمر يقضي بصرف القدرة على امتثاله وحفظها له ولو من قبل عصيان غيره، وسدّ جميع طرق عدم متعلّقه ولو كان بإياجد ضدّه، فاللازم من إطلاق الأمرين صرف القدرة التي لاتسع إلاّ أحدهما عليهما معاً، وهذا هو التكليف بما لايطاق المحال صدوره من الحكيم.

ولكن لايلزم ذلك في صورة إطلاق الأمر بالأهم، وكون الأمر المتعلّق بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر الآخر، لأنه مع امتثال الأهم لا تكليف بالمهمّ أصلاً، لفقدان شرطه الذي هوعصيان الأهم، ومع فرض العصيان فالقدرة حاصلة على المهمّ ومدّخرة لأجل صحة التكليف به.

وقصارى ما يلزم منه: عدم قدرته عليه لو كان ممتثلاً للأمر المطلق، ومثل هذا لايمنع من الأمر، ولايلزم منه التكليف بغير المقدور، وله نظائر كثيرة عرفيّة وشرعيّة يأتي بعضها مع مزيد بيان لذلك إن شاء الله.

وبالجملة: مزاحمة الأمرين لايكون إلاّ لاقتضاء الأمر طرد جميع الأضداد حتى متعلّق الأمر الآخر، وسدّ جميع أبواب العدم على متعلّقه والإلزام بعدم صرف القدرة على أيّ ضدّ كان له، والمنع من تفويت متعلّقه ولو بإتيان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفة المنتهية إلى حقيقة واحدة وهي اقتضاؤه عدم الترك مطلقاً،

←

→

وهذا شأن الواجب المطلق.

ولو كان الأمر المتعلّق بالمهم كذلك لزم جميع ذلك، ولكنه ـ كما عرفت ـ أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر، ولا اقتضاء له مع وجوده أصلاً، حتى أنّه لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدّين وأتى بالمتزاحمين لم يكن المهم مأموراً به، لفقدان شرطه الذي هو عصيان أمر الأهمّ، فإذن الأمر بالمهمّ لايطرد إلاّ غير الأهمّ من الأضداد، ويقضي بسدّ جميع أبواب العدم إلاّ من ناحية اتيان الأهمّ.

ونقول توضيحاً للمقصود، وتنقيحاً للبحث في المثال المعروف في هذا الباب، وهو تزاحم الصلاة أول وقتها مع إزالة النجاسة عن المسجد: إنّ الأمر الفوري المطلق متعلّق بالإزالة، والأمر المشروط بعصيان هذا الأمر المطلق متعلّق بالصلاة لوجود المقتضي لها بالفرض كما مرّ في المقدّة الخامسة، ولاتضادّ بين الأمرين في ذاتهما، ولا بين مقدّماتهما بحكم المقدّمة الثالثة، فعلى فرض عصيان الأمر بالأهم يتنجّز الأمر بالصلاة لحصول شرطه، ولا يزاحمه الأمر بالإزالة؛ لأنه لا إطلاق له بالنسبة إلى فرض العصيان بحكم المقدّمة الثانية، فإذا علم المكلّف من نفسه وقوع المعصية فقد علم بحصول شرط المهمّ، فتجب عليه مقدّماته الوجوديّة ولو كانت مقدّمة بحسب الزمان على العصيان على حذو نظائرها. فيجب عليه الوضوء وتحصيل الساتر.

وحيث إنّ العصيان يوجد تدريجاً يكون إطلاق الأمر تدريجيّاً بحكم المقدّمة الرابعة، وله في كل آن ترك العصيان، والخروج عن موضوع الأمر بالمهم؛ لعدم اقتضائه تحصيل شرطه كما مرّ فيها أيضاً، وهذا المقدار كاف في ما قصدناه من بيان المراد من هذه القاعدة وإقامة الدليل عليها.» **إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٠٢ ـ ٣٠٧.**

(٢٥٤) قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«لابد هنا من بيان أمور:

الأوّل: أن الترتّب على أقسام ستة؛ لأن الأمر بالمهم: إمّا أن يترتّب على عصيان الأمر بالأهمّ بنحو الشّرط المتقدّم، أو المقارن، أو المتأخّر.

←

→

وعلى الأوّل: لا إشكال ولا خلاف في الجواز؛ لعدم اجتماع الأمرين في آنٍ من الآنات، والثاني والثالث داخلان في محلّ النزاع.

أمّا الأخير فواضح، وأمّا الثاني، فلاجتماعهما في آنٍ يقع فيه العصيان أو يترتّب على العزم على عصيان الأمر بالأهمّ بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن أو المتأخّر، فعلى الأوّل يجتمع الأمران فيما بعد الآنين الأوّلين، أمّا فيهما فلا؛ لأنّ الأوّل منهما آنٌ توجّه فيه الأمر، والثاني منهما آنٌ وقع فيه العزم، وعلى الثاني يجتمعان فيما بعد الآن الأوّل، أمّا فيه فلا، وعلى الثالث يجتمعان في جميع الآنات.

هذا إذا كان المراد من العزم المعلّق عليه الأمر هو ما كان بعد توجّه الأمر، فلو كان المراد هو الأعمّ منه ومن الحاصل قبله، اجتمع الأمران في جميع الآنات في القسمين الأوّلين ـ أيضاً ـ إذا تحقّق العزم قبل توجه الأمر، وهذه الثلاثة ـ أيضاً ـ داخلة في النزاع، فمحلّ الكلام هي الأقسام الخمسة، إلاّ على القول ببطلان الشرط المتقدّم والمتأخّر من القائلين بالترتّب، فإنّ النزاع معه في القسمين منهما.

الثاني: أنّ الأهمّ والمهمّ: إمّا أن يكونا مضيَّقين، أو موسَّعين، أو الأهمّ مضيَّقاً والمهمّ موسَّعاً، أو بالعكس، ولا إشكال في عدم إمكان الأخير؛ لأنّه وإن فرض كونه أهمّ من سائر الجهات، إلاّ أنّه إذا فرضنا كونه موسَّعاً وضدّه مضيّقاً، انقلب الأمر، فيصير من مصاديق القسم الثالث.

ثمّ إنّه لا إشكال في خروج الوسط عن محلّ النزاع؛ لأنّ المكلَّف قادر على إتيان كليهما، فالكلام في الأوّل والثالث.

الثالث: أنّ محلّ النزاع هو اجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، بل قبل الشروع في المهمّ، حتى يقع أوّله بقصد امتثال الأمر.

وما يمكن الاستدلال ـ أو استدلّ ـ **به عليه وجوه:**

الأوّل: ما أشار إليه المصنّف ضمناً بقوله: (قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدّين...) إلى آخره، **وحاصله:**

←

→

لأنّ ملاك الاستحالة في طلب الضدّين في عرض واحد هو اقتضاء كلٍّ من الأمرين امتثالاً في ظرف اقتضاء الآخر له، وحيث إنّ المكلّف غير قادر على كلا الامتثالين، فلاجرم يكون محالاً، وهذا الملاك غير موجود في طلبهما على نحو الترتُّب؛ لأنّ الأمر بالصلاة إذا فرض ترتّبه على عصيان الأمر بالإزالة، فلايقتضي الامتثال في ظرف اقتضاء الأمر بالإزالة له؛ لأنّه فرع كونه في رتبته، وهو متأخّر عنه بمرتبتين؛ لأنّه موقوف على عصيان أمرها الموقوف على الأمر، فكيف يقتضي امتثالاً في ظرف اقتضائه له؟!

وأمّا من جانب أمر الإزالة؛ فلأنّ ظرف اقتضاء الأمر بالصلاة للامتثال هي صورة عصيان الأمر بالإزالة، فلاإطلاق له بالنسبة إلى هذه الحالة؛ إذ قيود المأمور به على قسمين:

الأوّل: ما يعرض له من دون لحاظ الأمر، مثل الطهارة والستر وغيره من شرائط الصلاة.

الثاني: ما يعرض له مع لحاظه كقصد امتثال الأمر وعصيان الأمر وغيره، ولا يمكن إطلاقه بالنسبة إلى القسم الثاني؛ للزوم الدور، فإذا لم يكن له إطلاق، فكيف يقتضي امتثالاً في هذا الظرف الذي هو ظرف اقتضاء الأمر بالصلاة؟!

قال الأستاذ [القوچاني]: «إنّ ترتُّب أحد الأمرين على عصيان الآخر لو كان بنحو التعليق، فلا استحالة، كما ذكره المستدلّ؛ لأنّ الطلب قد تعلّق بالصلاة المقيّدة بترك الإزالة، فلايشمل إلاّ حالة ترك الإزالة لا حالة وجودها، وكذلك الأمر بالإزالة لا يشمل إلاّ حالة ترك الصلاة؛ لأنّ حالة وجودها هي حالة ترك الإزالة حسب التقييد، ولا إطلاق بالنسبة الى ترك الإزالة لأمرها؛ لعدم إمكان الإطلاق بالنسبة إلى ترك المأمور به، فلايجتمع طلب وجودَي الضدّين؛ لأنّ طلب وجود كلٍّ منهما ـ كما عرفت ـ في ظرف عدم مطلوبيّة وجود الآخر، ولو كان بنحو الاشتراط فالاستحالة موجودة؛ لأنّ المطلوب بالأمر بالصلاة ـ حينئذ ـ مطلق؛ حيث إنّ التقييد راجع الى الهيئة، فيسري هذا الطلب إلى حالتي وجود الإزالة وتركها، ←

→

وكذا الأمر بالإزالة؛ فإنّ المطلوب مطلق الإزالة؛ وجدت الصلاة أو تركت، ولا تقيد فيه، فيجتمع طلب كلٍّ من الوجودين مع طلب الآخر».

وفيه أوّلاً: منع عدم شمول الأمر بالإزالة لحالة ترك الإزالة، التي هي حالة وجود الصلاة.

وثانياً: أنّه خروج عن محل النزاع؛ لأنّك قد عرفت: أنّه اجتماع الأمرين في آنٍ واحد.

وثالثاً: أنّ الاشتراط مثل التعليق، فإنّ تقييد الطلب موجب لتقيُّد المادّة، ولا فرق بين التقييد والتقيّد، فتسليم عدم الاستحالة على الثاني دون الأوّل في غير محلّه.

وأمّا أصل الدليل.

ففيه: أنّه **إن كان المراد** من عدم إطلاق الأمر بالإزالة بالنسبة الى عصيانه، فلايتحقّق في مرتبة الأمر بالصلاة أنّه غير موجود.

ففيه:

أوّلاً: لزوم الخُلف؛ لأنّ محل النزاع هو اجتماع الأمرين الفعليّين.

وثانياً: منع عدم الإطلاق؛ لأنّ الممنوع على تقدير تسليمه هو الإطلاق النظري، لا الطبيعي.

وثالثاً: أنّه لايصحّ الإطلاق النظري ـ أيضاً ـ كما مرّ في التعبّدي والتوصّلي.

وإن كان المراد: أنّه موجود، لكنّه لايقتضي الامتثال.

ففيه:

أوّلاً: أنّه إذا لم يكن إطلاق فكيف يكون موجوداً؟!

وثانياً: أنّ الوجود ملازم لاقتضاء الامتثال، مضافاً الى الوجهين الأخيرين الواردين على الشِّقّ الأوّل.

فإذا تبيّن وجود الأمر بالإزالة الناشئ عن الإطلاق، المقتضي للامتثال في ظرف اقتضاء الأمر بالصلاة له، وهي حالة عصيان الأمر بالازالة، فلامحالة يكون الأمر بالصلاة ـ ←

→

أيضاً ـ مقتضياً له في ظرف اقتضاء الأمر بالإزالة للملازمة.

ومايظهر من قول المصنّف: (فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلاّ أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما..) إلى آخره.

من التفريق ممنوع؛ لما عرفت: من الملازمة.

الثاني: من أدلّة الصحّة ما أشار المصنّف إليه بقوله: (لا يقال: نعم لكنّه بسوء الاختيار...) إلى آخره، **وحاصله:**

أنّ استحالة طلب الضدّين ليس إلاّ من جهة قُبحه؛

لكونه تكليفاً بالمحال، وإلاّ فليس في طلب الضدّين امتناع ذاتيّ، ولذا لا بأس به إذا كان المولى غير حكيم، والقبح منتفٍ إذا كان ذلك بسوء الاختيار.

وقد أجاب عنه بأمرين بقوله: (فإنّه يقال...) إلى آخره:

وحاصل الأوّل: أنّ طلب المحال قبيح على الحكيم مطلقاً ولو كان بسوء الاختيار.

الثاني: النقض بطلب الضدّين في عرض واحد مُعلّقاً علي أمرٍ اختياريّ؛ مثل أن يقول: «إن ظاهرت فصلِّ وأزل»، ولاريب في عدم جوازه كذلك عند القائلين بالترتّب.

ويمكن أن يجاب أيضاً: بأنّ الطلب المتعلّق بالمحال محال في نفسه؛ لأنّه لا تنقدح إرادة الضدّين في النفس مع العلم بالضدّيّة، فطلب المحال من المستحيلات الذاتيّة مثل اجتماع النقيضين، لا لقبحه حتى يقال بعدمه إذا كان بسوء الاختيار أو من غير الحكيم.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد...) إلى آخره.

وحاصله: أنّ ملاك الاستحالة وقوع المطاردة بين الطلبين، وهي في طلب الضدّين في عرض واحد موجودة، بخلاف طلبهما على نحو الترتّب.

أمّا طلب المهمّ، فلأنّه متحقّق على فرض عدم إتيان الأهمّ، فلايطارد طلبه.

←

→

وأمّا طلب الأهمّ: فلأنّه لا إطلاق له بالنسبة الى عصيان أمره الذي هو شرط تحقّق طلب المهم.

وحاصل ما أجاب به أمران:

الأوّل: أنّه وإن لم تكن مطاردة على تقدير إتيان الأهمّ؛ لعدم طلب المهمّ أصلاً، لكنّها على تقدير عدم الإتيان متحقّقة؛ لأنّ المطاردة موقوفة على أمرين:

الأوّل: وجود الضدّيّة بين المتعلّقين، وهو متحقّق غير قابل للإنكار.

والثاني: فعليّة الطلبين، وهي ـ أيضاً ـ كذلك، أمّا من طرف الأهمّ؛ فلما تقدّم سابقاً: من تحقّق فعليّته، وأمّا من طرف المهمّ فلحصول شرط فعليّة طلبه.

الثاني: أنّا وإن سلّمنا عدم طرد طلب المهمّ لطلب الأهمّ، إلاّ أنّه طارد له؛ لوجود الإطلاق المقتضي له على ما تقدّم، والطرد من طرف واحد يكفي في الاستحالة، ولا يلزم فيها المطاردة من جانبين.

أقول: إنّه فرض غير متحقّق؛ لأنّه إذا فرض طرف طلب الآخر فلا محالة يحصل الطرد من الآخر أيضاً.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (إن قلت: فما الحيلة...) إلى آخره.

وحاصله: أنّ الوقوع أدلّ دليل على الإمكان، وقد وقع عُرفاً كثيراً.

وما أجاب به عنه من الوجهين لا يتمّ إلاّ بعد ضمّ مقدّمة، وهي: أنّ ما شوهد من العرف ليس مفيداً لليقين باجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، بل غايته الظهور، وهو لا يقاوم البرهان العقلي القائم على الامتناع، فحينئذٍ نحمله على أحد الأمرين المذكورين.

الخامس: وقوعه في الشرع، وقد مثّل له بأمثلة:

الأوّل: ما إذا نذر ضدّاً على الإطلاق وضدّاً آخر على تقدير تركه، فإنّه ينعقد النذران على تقدير خلوّه عن فعل الأوّل واقعاً.

←

→

وفيه: منع انعقاد النذر الثاني.

الثاني: ما إذا وجب السفر في شهر رمضان بإيجاب أهمّ من صوم شهر رمضان، كسفر حجّ وغيره، ولا إشكال في توجّه الأمر السفري على الإطلاق، وتوجّه الأمر الصومي على تقدير تركه؛ بحيث لو أفطر وجب عليه الكفّارة، فلو لم يكن واجباً لما وجبت عليه.

وفيه: أنّ حدوث الوجوب إمّا أن يكون بعد الظهر، ولا إشكال في عدم التضادّ حينئذٍ، أو يكون قبله فيتحقّق التضادّ، ولكن وجوب الصوم غير معلوم.

نعم، لو قصد الصوم وقع صحيحاً؛ لبقائه على ما هو عليه من المحبوبيّة.

وأمّا وجوب الكفّارة.

ففيه أوّلاً: أنّه لا ملازمة بينه وبين وجوب الصوم؛ فلعلّه مترتّب على إبطال الصوم الصحيح أعمّ من كونه واجباً أو غير واجب، والمفروض انعقاده صحيحاً.

وثانياً: أنّه لعلّه مترتّب على وجوب الإمساك، كما ذهب إليه بعض في تعدّد المفطر.

وثالثاً: منع وجوب الكفّارة إذا سلّمنا كونها مترتّبة على إبطال الصوم الواجب.

الثالث: أنّه لو وجب عليه السفر علي الإطلاق فلا إشكال في وجوب الصلاة تماماً من الأوّل على تقدير تركه.

وفيه: أنّ أجزاء الصلاة ليست مضادّة للسفر، وإنّما الضدّية بينه وبين الاستقرار المعتبر فيها، فحينئذٍ:

إن كان الوقت موسّعاً سقط الأمر بها، ولكن إذا صلّى أجزأ؛ لبقاء المحبوبيّة.

وإن كان مضيّقاً فقضيّة القاعدة سقوط أصل الصلاة؛ لتعذّر شرطها؛ لعدم إمكان الأمر بها مقيّدة به مع الأمر بالسفر، مع كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، إلاّ أنّ قضيّة «قاعدة الميسور»، و«قاعدة لاتترك الصلاة بحال»، عدم السقوط فيتعلّق الوجوب بالخالي عنه، فإن أتى به أجزأ، وإن أتى مع الشرط فكذلك؛ لأنّ غاية الأمر عدم

←

→

توجّه الأمر به، وهو لا يضرّ، بل وكذلك لو فرضنا كونه حراماً بمقتضى القول بالنهي عن الضدّ؛ لعدم سراية حرمة الشرط إلى المشروط، كما حقّق في محلّه.

فتبيّن: أنّ هذه الأمثلة غير مربوطة بالمقام؛ لأنّه ليس في البين، إلاّ الظهور الإطلاقي المطروح في مقابل البرهان العقلي.

السادس: ما نقل عن بعض الأساطين: من أنّ الأمر بالصلاة اختياره بيد المكلّف، ففي كلّ آنٍ له أن يوجد الإزالة ويسقطه، وله أن يتركها فيتوجّه عليه، فهذا نظير الوجوب التخييري، فكما لا مانع من توجّه الأمرين تخييراً بالضدّين، كذلك لا مانع من توجّه أمرين بهما على سبيل الترتّب. انتهى.

وفيه: أنّ نحو تعلُّق الوجوب التخييري مغاير لنحو تعلُّق الوجوبين في المقام؛ فإنّه مخيّر في الإتيان على كلّ تقدير، بخلاف المقام؛ فإنّه على تقدير ليس إلاّ وجوب الأهمّ، وعلى الآخر يتوجّه الأمران على سبيل التعيين، والعقل مستقلّ بإمكان الأوّل وامتناع الثاني.

السابع: ما حُكي عن بعض المحقّقين، وهو مركّب من مقدّمات:

الأولى: أنّ للشيء أعداماً متعدّدة حسب تعدّد ضدّه، مثلاً: للصلاة أعدام متعدّدة من قبل أضدادها: فلها عدمٌ من قِبَل الإزالة، وعدمٌ من قِبَل النوم... إلى غير ذلك.

الثانية: أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، بمعنى أنّ الجاعل ما لم يسدّ جميع أنحاء عدمه لم يوجد هذا الشيء.

الثالثة: أنّ الأمر بالشيء في الحقيقة أمر بسدّ هذه الأعدام حتّى يحصل الوجود.

الرابعة: أنّ معنى الأمر بالصلاة مطلقاً الأمرُ بسدّ جميع أعدامها الناشئة من أضدادها التي من جملتها الإزالة، ومعنى الأمر بها مشروطاً بترك الإزالة الأمرُ بسدّ سائر أعدامها، غير عدمها الناشئ من قبل الإزالة، فيؤول في الحقيقة إلى أنّه: لو حصلت جهة وجوديّة للصلاة من قبل سدّ عدمها الناشئ من ترك الإزالة، فاسدُدْ سائر

←

→

أعدامها، وفي الحقيقة: الأمر قد تعلّق بتكميل الوجود، ولا أمر بها من قبل ضدّيّتها مع الإزالة؛ لا بالخصوص ولا بالإطلاق، بل الأمر بها من غير هذه الجهة، فحينئذٍ لا مانع من تعلّق الأمر بها على نحو الترتُّب.

وفيه: ـ مضافاً **الى أنّه لا** يتمّ في ضدّين لا ثالث لهما، مثل الحركة والسّكون؛ بناءً على كونهما وجوديّين؛ لأنّ السكون ليس له أعدام متعدّدة، بل عدم واحد من قبل الحركة، فإذا أمربه مشروطاً بهذا العدم يلزم طلب الحاصل؛ لأنّ ترك الحركة مساوق للسكون. **وإلى أنّه** يخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّه في تعلّق الأمر بالمهمّ من حيث كونه ضدّاً، كما يشهد به عنواناتهم، إلاّ أن يقال: إنّ الغرض تصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب ولو لم يكن تعلّقه به من حيث الضدّيّة ـ:

منعُ المقدّمة الأُولى؛ إذ للشيء أعدام بعدد أعدام أجزاء علّته، لايعدد وجودات أضداده؛ إذ وجود الضدّ في عرض وجوده، وكذا عدمه، فوجود الضدّ ليس منشأ لعدم الشيء، بل المنشأ له هو عدم مقدّمة من مقدّماته، وقد تقدّم انتفاء المقدّميّة في باب الأضداد.

والمراد من سدّ أنحاء العدم في المقدّمة الثانية: هو سدّ أعدامه الناشئة من أعدام مقدّماته.

مضافاً الى أنّه:

إن كان المراد من المقدّمة الثالثة: أنّ متعلّق الأمر النفسي حقيقة هذه الأعدام.

ففيه منع واضح؛ إذ متعلّقه نفس هذا الشيء المحصِّل للغرض.

وإن كان المراد: ترشُّح الأوامر الغيريّة إليها من هذا الأمر النفسي.

ففيه: أنّه لايرفع الغائلة في الأمر النفسي؛ إذ المفروض أنّه قد تعلّق بنفس الضدّ بشراشر وجوده.

وإن كان المراد: أنّ متعلّق الأمر النفسي جهات وجوديّة في هذا الشيء وأعدام

←

→

الأضداد كواشف عنها، فالجهة المكشوفة بعدم الإزالة لم يتعلّق بها أمر، حتّى يلزم الأمر بالضدّين نظير الأمر الغيري المترشّح من الأمر النفسي؛ فإنّه ربّما يكون للشيء مقدّمات عديدة، فلايسري هذا الوجوب إلى بعضها ممّا لايكون تحت الاختيار، أو يكون شرطاً لوجوبه، أو يكون ممّا عُلّق عليه الواجب.

ففيه: منع كونها كواشف كذلك، بل هو أمّا وجود وجداني أو ذو جهات من غير تلك الجهة تعلّق أمر به أو بها من حيث المجموع، فيكون أمراً بالشيء بما هو ضدّ، فقياس المقام بمسألة الأمر الغيري مع الفارق؛ حيث إنّها وجودات متباينة، وكذا وجوباتها، فكلّما لم يكن مانع من تعلّق الوجوب به تعلّق به، وإلاّ فلا.

الثامن: ما سمعته من بعض الأفاضل المعاصرين: من أنّ مدرك استحالة طلبي الضدّين عدم إمكان اجتماع الإرادتين البعثيّتين بالضدّين، وملاك عدم اجتماعهما عدم إمكان كون كلّ واحدة منهما موجبة لفاعليّة العبد ومحرّكة له نحو الفعل، فإذا علم المولى من حال العبد عدم قصده امتثال واحدة منها، فلابأس بأن يُعلّق الإرادة الأخرى على عصيانها؛ لكون الغاية المذكورة مسلوبة عن الإرادة المطلقة.

وفيه أوّلاً: منع كون الملاك ما ذكر، وإنّما ملاكها عدم إمكان انقداح الإرادتين المتعلّقتين بها، فيكون نفس التكليف محالاً، أو قُبحُ الأمر بالضدّين، فيكون محالاً على الحكيم.

وثانياً: أنّه لو كان الملاك ما ذكره ـ قدّس سرّه ـ فلاحاجة إلى الترتّب في تصحيح الأمر بالضدّين، بل يصحّ في عرض واحد ـ أيضاً ـ إذا علم المولى من حال العبد عدم امتثاله لواحد من الأمرين أو كليهما.

ثمّ إنّ هنا أدلّة أُخرى تعرّضنا للجواب عنها في رسالة مستقلّة.

ثمّ إنّ الحقّ بطلان الترتّب.

وما يمكن الاستدلال ـ أو استدلّ ـ به عليه وجوه:

←

→

الأوّل: أنّه طلب الضدّين على تقدير ترك الأهمّ، وهو ممتنع ذاتاً كما مرّ.

وعلي تسليم إمكانه الذاتي فهو محال عرضاً لقُبحه.

الثاني: أن الوجدان شاهد بكون وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، فكما أنّ إرادة الضدّين ولو بنحو الترتّب لاتتحقّق هناك، فكذلك هنا.

الثالث: أنّه يلزم على القول بالترتّب في ضدّين لا ثالث لهما طلب الحاصل كما تقدّم، إلاّ أنّ بعض القائلين به استثناه[1].

الرابع: أنّه يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي، وهو غير معقول. نعم، لايلزم اتّحادهما فيه؛ لأنّ وجود كلّ ضدّ ملازم لعدم الآخر، فحينئذ يكون وجود الإزالة ملازماً لعدم الصلاة، وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن النقيض، فيكون عدم الصلاة منهيّاً عنه بناءاً على الترتّب، فعلى فرض ترك الإزالة يكون عدم الصلاة محرّماً، مع أنّ ملازمه ـ و[هو] الإزالة ـ واجب على الإطلاق.

الخامس: ما أشار إليه في المتن بقوله: (ثمّ إنّه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتّب...) إلى آخره.

بيانه: أنّ كلا الأمرين على تقدير ترك الإزالة متوجّهان إلى المكلّف كما تقدّم، ومن المعلوم عدم القدرة على امتثالهما، والعقاب على غير المقدور قبيح عقلاً، فيكون محالاً، فيكشف بالإنّ عن عدم توجُّه الأمرين.

وربّما يورد عليه بوجوه:

الأوّل: النقض بما قالوا فيمن توسّط أرضاً مغصوبة بسوء الاختيار؛ فإنّه قد توجّه إليه تكليفان: النهي عن البقاء، والنهي عن الخروج مع اقتضاء كلٍّ عقوبةً، فيلزم تعدّد العقوبة.

---

(١) فوائد الأصول ١: ٣٧٢.

←

→

وفيه أوّلاً: المنع عن تعدّد التكليف؛ فإنّ الثاني غير منهيّ عنه، نعم هو معاقب عليه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّ العقوبة لايمكن تعدّدها؛ لأنّه لايقدر على مخالفة كلا التكليفين.

الثاني: النقض بما قالوا من أنّ الخروج في المسألة المذكورة مأمور به ومنهيّ عنه[1].

وفيه أوّلاً: منع هذا المبنى كما يأتي.

وثانياً: أنّ تعدّد العقوبة غير ممكن.

الثالث: أنّ المدار في استحقاق العقوبة لو كان مخالفة الأمر لاتّجه ما ذُكر، ولكنّه ممنوع، بل الملاك فيه فوات الغرض الداعي الى الأمر، فحينئذٍ إذا فرضنا أنّ الأهمّ مشتمل على مقدار من المصلحة والمهمّ على نصفه، فالمكلّف إمّا أن يأتي بالأهمّ، فيدرك تمام المصلحة، أو يأتي بالمهمّ، فيدرك مقداراً يتدارك به نصف مصلحة الأهمّ، فلاعقوبة عليه إلاّ بقدر النصف، وإذا ترك كليهما فلايستحقّ العقوبة إلاّ بمقدار مصلحة الأهمّ؛ لأنّ مصلحة المهمّ إنّما أُمر بتحصيلها لتدارك مصلحته لا لنفسها، فالعقوبة على تقدير ترك كليهما مثل العقوبة التي تستحقّ إذا فرض عدم الأمر بالمهمّ وقد ترك الأهم، فاستلزام تعدّد الأمر؛ لتعدّد العقوبة ممنوع.

وفيه أوّلاً: منع كون الملاك في الإستحقاق هو فوات الغرض، بل هتك المولى الناشئ من إرادة مخالفة أمر المولى.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليمه يتّجه إذا كان المصلحة في المهمّ من سنخ مصلحة الأهمّ، وفي غيره لا معنى لتداركها لها.

وثالثاً: أنّه لو فرضت السِّنخيّة، فإنّما يتمّ لو كان الغرض المترتّب على المهمّ مطلوباً لتدارك الغرض الأهمّ لا في عرضه كما في إنقاذ الجاهل والعالم؛ فإنّه على تقدير

---

(١) القوانين ١: ١٥٣.

←

→

توجّه الأمرين كلاهما مطلوبان؛ إذ توجّه الأمرين كاشف عن كون الغرضين مطلوبين كذلك ما لم تكن قرينة خارجيّة، وهي في المقام مفقودة، بل الغالب حصول العلم بالغرضيّة.

السابع: ما قيل: «من أنّه يستلزم اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد بعنوان واحد بناءً على الاقتضاء؛ لأنّ الأمر قد تعلّق بعنوان الصلاة، وكذا النهي؛ لأنّ متعلّقه ما هو ضدّ بالحمل الشايع، نظير الواجب في باب المقدّمة». إنتهى.

وفيه: أنّ القول بالترتّب مبنيّ علي القول بعدم الاقتضاء، ولذا ذكرنا ذلك وجهاً لترتُّب الثمرة على القولين في جواب شيخنا البهائي قدس سره.

نعم، قال في «**الفصول**» بصحّة الترتّب مع قوله بالاقتضاء؛ بتخيّل: أنّ ملاكه هي مقدّميّة ترك الضدّ، وأنّ الواجب هي المقدّمة المُوصلة، فإنّ الواجب ـ حينئذٍ ـ هو ترك الصلاة الموصل، والحرام نقيضه، وهو رفع هذا الترك الخاصّ، لا الصلاة حتّى يجتمع فيها الأمر والنهي[1].

ويرد عليه ـ حينئذٍ ـ ما ذكر في الاستدلال المتقدّم؛ بناءً على ما تقدّم منّا في مقدّمة الواجب: من أنّ الصلاة أحد مصداقي النقيض، والآخر هو الترك المجرّد، فتحرم، فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب فيها.

نعم، هنا قول من بعض القائلين بالترتّب بتصحيحه بناءً على الاقتضاء ـ أيضاً ـ من غير جهة المقدّمة الموصلة، تعرّضنا لدفعه في رسالتنا المستقلّة.

الثامن: ما عن المحقّق الورع التّقي الشيرازي[2] ـ طاب ثراه ـ **وحاصله**:

أنّ وجوب الصلاة المقيّدة بترك الإزالة ـ كما هو المفروض على القول بالترتُّب ـ

---

(١) الفصول الغرويّة: ٩٧.

(٢) هو آية الله الشيخ محمد تقي الشيرازي (١٣٣٨ هـ).

←

→

مقتضٍ لحرمة نقيضها، وهو عدم هذا المقيّد حسب اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن النقيض، وحرمة هذا النقيض مقتضية لوجوب نقيضه حسب اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بنقيضه، ونقيض ترك الصلاة المقيّدة بترك الإزالة ـ المحكوم عليه بالوجوب ـ هو الجامع بين الصلاة والإزالة، فيكون كلٌّ منهما واجباً بوجوب تخييري، والحال أنّ كلاً منهما واجب تعييني عند خلوّ المكلَّف من الإزالة واقعاً.

وما أُورد عليه: من أنّ تقييد الصلاة بترك الإزالة؛ مبنيّ على كون الترتّب بنحو التعليق، وأمّا على الاشتراط؛ فإنّ الواجب ـ حينئذٍ ـ هي الصلاة المطلقة.

مردود: بأنّ تقييد الطلب هادم لإطلاق المادّة، فالواجب وإن كان غير مقيّد، إلاّ أنّه متقيّد، كما تقدّم في بحث المقدّمة.

وكذا الإيراد عليه: بأنّ نقيض الترك المذكور هو تركه، فالصلاة والإزالة ليستا مصداقي النقيض، بل هما إمّا مقارنان له أو ملازمان على خلاف بين **الأستاذ [القوجاني]** والمصنّف؛ إذ فيه ما تقدّم آنفاً: من كون الصلاة أحد مصداقي النقيض.

نعم، يمكن الإيراد عليه:

أوّلاً: بمنع لزوم الخُلف في الإزالة، فإنّ الخُلف يلزم إذا فرض عدم وجوبها تعييناً، وليس كذلك؛ لأنّها واجبة تعييناً بحسب أمرها المتعلّق بها في نفسها، وتخييراً من قبل الأمر بالصلاة، فاللازم ـ حينئذٍ ـ هو اجتماع المثلين، بل يمكن منع لزوم الخُلف في الصلاة أيضاً؛ إذ هي واجبة تعييناً بمقتضى أمرها، وتخييراً بمقتضى لازم وجوبها، وهو وجوب نقيض الترك المقيّد؛ فاللازم ـ حينئذٍ ـ هو الاجتماع المذكور. هذا على القول باللُّزوم.

وأمّا على القول بأنّ وجوب النقيض المذكور عين حرمة نقيضه، وحرمته عين وجوب الصلاة المقيَّدة، فاللازم هو الخُلف كما لايخفى.

←

المتأخّر[٢٥٥]، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدّم، أو المقارن،

→

وثانياً: بأنّ لازم البيان المذكور لزوم الخُلف في كلّ واجب مشروط بشرط اختياريّ، وأنّ هذا الواجب واجبٌ تخييريّ بمقتضى لازم لازمه أو اجتماع المِثْلين.

وثالثاً: أنّ لازمه اتّصاف عدم قيد الوجوب فيما كان اختيارياً بالوجوب التخييري.

ورابعاً: بأنّ وجوب النقيض المذكور: إمّا عين وجوب الصلاة، أو لازمه، وعلى أيّ تقدير لايسري إلى فعل الإزالة.

أمّا على الأوّل: فلاشتراط ما هو عينه بتركها، فكيف يكون فعلها متّصفاً بذاك الوجوب؟!

وأمّا على الثاني: فلأنّ لازم اللازم يتبع الملزوم في التقييد والإطلاق، فإذا كان أصل الملزوم مقيّداً بترك الإزالة حسب الفرض كان اللازم ـ أيضاً ـ كذلك، فإذن لايعقل سرايته الى ما هو مشروط بتركه، فالمتّصف به في مرتبة لازم اللازم ـ أيضاً ـ أحد مصداقي النقيض، وهو الصلاة، فلايلزم محذور الخُلف ولا اجتماع المثلين في الأهمّ ولا في المهمّ.

الرابع: من وجوه الردّ على شيخنا البهائي قدس سره المنكر للثمرة بين القولين: ما أشار إليه بقوله: (نعم فيما كانت موسّعة وكانت مزاحمة بالأهمّ...) إلى آخره.

وحاصله: أنّه لو اشترطنا في صحّة العبادة قصد الأمر الفعلي مع القول بامتناع الترتّب، فلاوجه للإنكار على الإطلاق؛ إذْ في الفرض المذكور يقصد الأمر الفعلي المتعلّق بسائر الأفراد.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٣٣/٢ ـ ٥٠.

(٢٥٥) الأخذ بهذه القيود وتعليق الواجب عليها لتصوير محل الكلام وهو: أن يؤمر بضدين ويجعل ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر، وبعبارة أخرى: أن يتحقق الأمر بالمهم والأمر بالأهم معاً قبل مرتبة الامتثال مع افتراقهما في الامتثال من حيث الظرف، فظرف امتثال المهم ظرف عصيان الاهم.

←

بدعوى: أنه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضدين كذلك، أي: بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً والأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدّين[٢٥٦] في عرض واحد آت

→

ومن المعلوم: ان الأهم ساقط في ظرف عصيان نفسه بمعنى انتهاء أمد الأمر عند الامتثال والعصيان، فالكلام في صحة الترتب وعدمها في أنه هل يمكن الأمر بضدين فعلاً مع تقييد أحدهما بعصيان الآخر؟

ومن هنا يظهر: أن الترتّب المذكور لايتحقق من غير تعليق، فعلى ما قدمناه في بحث الواجب المعلق: من تصحيح وجوب المقدمة في الواجب المشروط قبل فعلية زمان الواجب يصح الأمر بواجبين، ظرف امتثال أحدهما ظرف عصيان الآخر من غير اشكال، فينتج نتيجة الترتب من غير ترتب.

نعم، لو قلنا ببقاء الأمر في ظرف العصيان كان حكمه حكم الترتب أو هو بعينه الترتب، ولذا أخذ المصنف التعليق في تحرير البحث لتسليمه سقوط الأمر في ظرف العصيان ليصير بذلك كلا الضدين قبل تحقّق ظرف المهم واجبين فعليين فلاتغفل. **(الطباطبائي)**

(٢٥٦) لاينبغي أن يرتاب في أن الامور الاعتبارية لايتحقق بينها نسبة التنافي ولا التلائم من حيث أنفسها؛ إذ لا نفسية لها على ما عرفت سابقاً، وانما تتحقق بينها من حيث الآثار المترتبة عليها كالتلائم بين المتعلقين، والتنافي والتضاد بينهما، فالتدافع والتضاد بين الامتثالين وهما أثر الأمرين هو الموجب لتضاد الأمرين بنحو الوساطة في العروض دون الوساطة في الثبوت، فالأمران المتضادان اذا فرض اختلاف متعلقيهما من حيث الظرف ـ بحيث لايزاحمان وجوداً في ظرف الامتثال ـ لامانع من اجتماعهما قبل امتثاليهما سواء فرضت قبلية زمانية أو رتبية أو نحواً آخر من ←

في طلبهما كذلك؛ فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلاّ أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما؛ بداهة فعليّة الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعدُ بمجرّد المعصية فيما بعدُ ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعليّة الأمر بغيره أيضاً؛ لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً[٢٥٧].

→

انحاء الاجتماع هذا هو احق الكلام في المقام.

ومنه يظهر: وجوه الصحة والفساد فيما أوردوه في هذه المسألة التي هي من معارك الآراء، فكل ذلك لايخلو من نوع خلط بين أحكام الحقائق والاعتباريات. **(الطباطبائي)**

(٢٥٧) قال المحقق الأصوليّ أبو المجد الأصفهاني طاب ثراه:

أقول: قد عرفت في المقدّمة الثالثة: أن طلب الضدّين ليس من المستحيل الذاتي، وإنما المستحيل وقوعه من الحكيم ما لزم منه التكليف بغير المقدور، وآل إلى طلب المحال، فإن لزم منه ذلك امتنع.

ولو كان الفعلان متباعدين بحسب الزمان كما لو أمره بالحج في شهره، وبالإطعام في شهر الصيام وليس له من المال ما يفي بهما معاً، وإن لم يلزم ذلك جاز ولو في زمان واحد.

وبالجملة: اتحاد الزمانين وتعدّدهما وعلى ما تصوّرناه من ترتّب الأمرين لايلزم ذلك أصلاً؛ إذ الأمران وإن كان يجمعهما زمان واحد ولكن لاتجمعهما رتبة واحدة؛ لأن أحدهما مشروط بعصيان الآخر، ومعناه: عدم تحقّق مؤداه وعدم تأثيره، وعدم قابليّته للتأثير، وذلك مرتبة متأخّرة عن نفس الأمر، بل هي مرتبة انعزاله عن مقتضاه، وعدم صلاحيّته للتأثير، وهذه المرتبة مرتبة الواجب المشروط، فكيف يكون في مرتبة الأمر الأوّل وهو متأخّر عنه تأخّر المعلول عن علّته؟!

ولعلّ الوجه فيما أورده: توهّم شمول إطلاق الأمر لحان العصيان، وإن كان ذلك فقد ←

لا يقال: نعم، لكنه بسوء اختيار المكلّف؛ حيث يعصي فيما بعدُ بالاختيار فلولاه لما كان متوجّهاً إليه، إلاّ الطلب بالأهمّ، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: استحالة طلب الضدين، ليس إلاّ لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليّته لا تختص بحال دون حال، وإلاّ لصحّ فيما علّق على أمر اختياريّ في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتّب، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال[٢٥٨].

→

عرفت ـ بما لاموضع للمزيد عليه ـ أن الأمر لايعقل شموله لهذه الحال.

وخلاصة القول: انه لاتضادّ بين الأمرين، بل التضادّ بين الفعلين، والأمر على نحو الترتّب لايؤول إلى الجمع بينهما أصلاً؛ إذ المفروض في وجود أحدهما عدم وجود الآخر وخلوّ المحلّ، فأين المحال؟! وإن شئت زيادة الإتضاح فعليك بمقايسة الإرادة التشريعيّة بالتكوينيّة فطال ما حاولت إيجاد أمر لمصلحة مهمّة فاشتغلت بعدّة من مقدّماته ثم تصوّرت إمكان عدم حصوله فرتّبت في تلك الحال المقدّمات الموصلة إلى ضدّه الذي دونه في المصلحة لئلاّ يفوتك الغرضان معاً، وإذا تذكّرت ما سبق في بابه من اتحاد الإرادتين بحسب الحقيقة وأنه لافرق بينهما سوى جعل إرادة الغير إحدى مقدّمات الوجود في التشريعيّة فقط يتمّ لك القياس.»

إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٢٥٨) **قال المحقّق الأصوليّ أبو المجد الأصفهاني** قدس سره:

«**أقول:** أمّا الإعتراض فهو كلام من يسلّم اجتماع الأمرين، ويحاول الخلاص عن مضيقته بكونه بالاختيار، ولات حين مناص.

وقد عرفت: أنّ في الترتّب الذي قرّرناه لا أجتماع أصلاً، فلا أمر بالمهم مع وجود الأهم، ولا بالأهم إذا وجب المهم.

←

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك؛ فإن الطلب في كل منهما في الأوّل يطارد الآخر، بخلافه في الثاني؛ فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهمّ؛ فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟! وهل يكون

→

وأمّا ماذكره في الجواب: من أنّ مناط الإستحالة هو طلب المحال **فهو حقّ** بلا إرتياب ولكن أين المحال؟ وقد عرفت بواضح البيان: انّه بمكان من الإمكان.

ثم إنّ الشرط في الأمر المهم ـ كما عرفت ـ وهو العصيان المقارن، فما وقع في كلامه من احتمال أن الشرط المعصية المتأخّرة أو العزم عليها، فقول لايقول به المحقّقون من أهل هذا المذهب.

ومنه يظهر: الجواب عن قوله: «وإلاّ لصحّ فيما علّق على أمر إختياري في عرض واحد»؛ فإنه يرد على مَن يسلّم الإجتماع.

وببالي أنّه ﷺ **كان يمثّله بقول الآمر:** «إن صعدت إلى السطح فطر إلى السماء». وأنت تعلم بما بين الأمرين من الفرق؛ إذ الإختيار في الأمرين المترتّبين باق للمكلّف إلى آخر جزء من العبادة، وله في كلّ آنٍ أن يشتغل بإتيان الأهمّ، ولا يكون الخطاب بالضد متوجّهاً إليه أصلاً، وأين هذا من هذا المثال الذي مقتضاه: توجّه الأمر المطلق الفعلي بالمحال بعد الصعود؟!

وبالجملة: الذي يظهر من كلامه في **«هذا الكتاب»** وفيما علّقه على **«رسائل»** الشيخ الأعظم وممّا سمعنا منه في **مجلس الدرس:** أنه يرى الفرق بين الترتّب وسائر أقسام التكليف بالمحال منحصراً في وجود المندوحة وعدمها فقط، ولذا قال بعد ذلك: «إن قلت: فرق بين الإجتماع في عرض واحد.... الى آخره.» **أنظر وقاية الأذهان:** ٣٠٩ ـ ٣١٠.

طرده له، إلاّ من جهة فعليّته ومضادّة متعلّقه للأهمّ؟! والمفروض فعليّته ومضادّة متعلّقه له.

و عدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا يوجب عدم 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 أنه يكفي الطّرد من طرف الأمر بالأهمّ؛ فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد[٢٥٩] كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً مجال[٢٦٠].

---

(٢٥٩) قال المحقّق الفقيه السيد محسن الحكيم قدس سره:

«طلب الأهم إنّما يقتضي إفناء شرط الأمر بالمهم، وبذلك لايكون طارداً له؛ لأنه لايقتضي حفظ شرطه، فإذا كان الأمر بالأهم يقتضي ما لايقتضي خلافه الأمر بالمهم كيف يكون طارداً له؟

نعم، الأمر بالأهم يقتضي نفي الأمر بالمهم ذاتاً لا إقتضاءً وليس ذلك طرداً له.

ثم إذا سلّم المصنّف رحمه الله كون الأمر بالمهم ليس طارداً للأمر بالأهم، كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له؟ والطرد لايعقل قيامه بطرف واحد، فإذا كان أحدهما طارداً للآخر، كان الآخر طارداً له أيضاً.» إنتهى أنظر حقائق الأصول: ٣١٩/١.

(٢٦٠) قال المحقّق الأصولي أبو المجد الأصفهاني قدس سره:

أقول: ما ذكره رحمه الله أقوى شبهات منكر الترتّب وأنفذ سهم في كنانته، وبالتأمّل فيما عرّفناك به تعلم أنّ كلاً من الأمرين لايطارد الآخر، أمّا أنّ المهمّ لايطارد الأهمّ؛ فلأنه مشروط بعصيان أمر الأهمّ الذي هو مرتبة سقوطه عن التأثير ولاوجود لطلبه في هذه المرتبة فضلاً عن فعليّته، كما أنه مع عدم العصيان لا وجود لأمر المهم، ولهذا لو فرض ـ محالاً ـ وجودهما معاً في الخارج لم يكن الواجب إلاّ الأهمّ؛ ←

→

لعدم وجود شرط الأمر بالمهم.

نعم، كانت المطاردة تتم بينها لو كان تحصيل شرطه واجباً، وهذا خلاف معنى المشروط، وأمّا عدم طرد الأهم للمهم؛ فلما عرفت: من عدم اقتضاءه متعلّقه على تقدير عدم وقوعه ولاتكون المطاردة إلاّ من جهة اقتضاء الأمر الامتثال وبعثه إلى إتيان متعلّقه، ولا إقتضاء ولابعث في هذا التقدير، فإذن الأمران متباعدان بأقصى مراتب البُعد معنى وإن اتحدا زماناً، ولافرق فيما هو مناط الإمكان بين هذا الترتّب وبين ترتّب وجوب الكفّارة على عصيان أمر الصوم وما كان من بابه الذي يعترف هذا الأستاذ وموافقوه بإمكانه.

وبالجملة: ونوافقه فيما ذكره في مناط اصستحالة طلب الضدّين وهو طلب المحال، ونجعل الحكم دائراً مداره، فنمنع من طلب الضدّين مايؤول إلى المحال ولو في زمانين، ونجوّز مالايؤول إليه ولو في زمان واحد، وقد عرفت: عدم لزومه ـ على ما قلناه ـ فلا داعي إلى تطلّب الحيلة فيما وقع من طلب الضدّين في العرفيّات، على أن ماذكره لايجدي في التخلّص عن ذلك وهو قوله: «لايخلو إما أن يكون الأمر بغير الأهم... ـ إلى قوله: فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة.»

وذلك لأنّ الوجدان في كثير من موارد التزاحم في العرفيّات يشهد ببقاء طلب الأهمّ، وكيف يتجاوز عنه مع تماميّة المقتضي ووجود المصلحة الملزمة، وعدم المانع سوى العلم بعدم إطاعة المأمور؟ وذلك لايجدي لرفع اليد عنه، وإلاّ امتنع تكليف العصاة، ولا آية أجلى على بقاء الطلب من الحثّ على الفعل حال الإشتغال بالضدّ ومحبوبيّة تركه إن أتى بالأهمّ، والعقاب على تركه، فلاتجدي الحيلة الأولى والثانية مثلها أو أقلّ جدوى لذلك بعينه منها.

هذا وينبغي التأمّل في وجه ماذكره: من أنّ إتيان المهم يذهب ببعض ما استحقّه من العقوبة على ترك الأهم، فهل ذلك لخصوصيّة يراها في المقام؟ أم هو بناءٌ منه على مسألة تكفير مطلق المعاصي بمطلق الطاعات، أو الموازنة بينهما، كما هو ظاهر ←

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدّين في العرفيّات[٢٦١]؟

قلت: لا يخلو:

إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة.

وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيّته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة[٢٦٢] والغرض لو لا المزاحمة، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمّ،

→

كلامه في «حاشية رسالة البراءة» قال:

«يستحق بذلك مقداراً من الثواب فيقابل مقداراً مما استحقّه من العقاب»[١].

فإن كانت الأولى، فهي لاتناسب إلاّ المتزاحمين المشتركين في المصلحة، وأكثر موارد المسألة ليست من هذا القبيل كالمثال المشهور، وأين مصلحة الصلاة من مصلحة الإزالة الراجعة إلى المفسدة في بقاء النجاسة في المسجد؟

وإن كان الثاني، فجميع العبادات تشارك الضدّ في قابليّة التكفير ولو لم تكن مزاحمة للأهمّ كتلاوة القرآن ونحوه.» إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣١١ ـ ٣١٣.

(٢٦١) قال المحقق الفقيه السيد محسن الحكيم قدس سره:

«كما يقول الأب لولده: «إذهب هذا اليوم إلى المعلّم، فإن عصيت فاكتب في الدار ولاتلعب مع الصبيان».

وببالي إني سمعته رحمه الله يمثّل بذلك في «مجلس درسه الشريف». إنتهى أنظر حقائق الأصول: ٣٢٠/١.

(٢٦٢) من الموارد التي ينقض ماذهب اليه من قيام المصلحة بنفس الحكم. (الطباطبائي)

---

(١) أنظر درر الفوائد: ٢٨٠.

لا أنه أمر مولويّ فعليّ كالأمر به **فافهم وتأمّل جيّداً**.

ثم إنه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه: من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين؛ ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر[٢٦٣] عليه العبد، ولذا كان **سيدنا الأستاذ**[١] لا يلتزم به على ما هو ببالي، وكنا نورد به على الترتّب، وكان بصدد تصحيحه[٢٦٤].

---

(٢٦٣) لاريب في قبح العقاب على ما لاقدرة عليه، لكن الأمر بالمهم مقدور كما ان الأمر بالاهم وحده مقدور، وأما الجمع بينهما فهو وإن كان غير مقدور، الاّ أنّه غير متعلق لأمر وراء الأمر المتعلّق بكل واحد منهما وحده.

وهذا نظير: ان كل واجب فهو متعلق لأمر ويعتبر تعلق القدرة به، وأما كل اثنين من الواجبات وكل ثلاثة منها فلايتعلق بها أمر ولايعتبر عليها قدرة.

وقد تبيّن: ان حجج المبطلين للترتب على اختلافها تبتني على مقدمات ثلاث هي أركانها.

إحديها: رجوع الأمرين بالضدين الى أمر واحد بالجمع.

والثانية: استحالة الأمر بالضدين استحالة ذاتية لا بعرض التدافع في مقام الامتثال.

والثالثة: القول بعدم سقوط الأمر في ظرف العصيان، والقول بالتعليق في الواجب، وقد عرفت حال جميعها فلانطيل. **(الطباطبائي)**

(٢٦٤) **قال المحقق الأصولي الفذّ أبو المجد الأصفهاني «طاب ثراه»**:

أقول: الأمر بكلٍّ من الضدّين عند القائل بالترتّب أمر مولوي فعليّ، ومن شأن هذا الأمر استحقاق العقاب على عصيانه عقلاً، كما من شأنه الثواب على إمتثاله.

---

(١) السيّد المجدّد محمد حسن الحسيني الشيرازي (م ١٣١٢ هـ) أنظر تقريرات السيّد المجدّد الشيرازي: ٢/٢٧٣ ـ ٢٨٢.

←

→

فالتفكيك بين الملزوم ولازمه، أو بين لازمين بيّنين لملزوم واحد، لايصدر من أحطّ أهل العلم درجة، فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به!

ولو كان على يقين ممّا نقله عن سيّده الأستاد لكان هو الثقة الصدوق الذي لايرتاب أحد في صحّة نقله.

وأمّا إذا كان على شك منه فنحن قاطعون ببراءة عالم مثله عن مثله، بل لابد للقائل بالترتّب من الالتزام بعقوبات متعدّدة إذا ترتّبت أوامر كذلك.

وما ذكره من قبح العقاب على ما لا يقدر عليه.

ففيه: أن القدرة حاصلة على كلٍّ من الضدّين وإلاّ لامتنع أصل التكليف، وقد فرغنا عن إثبات إمكانه، وكلامه على فرض تسليمه.

أمّا القدرة على الأهمّ فحاصلة بالفرض، وأمّا على المهم فهي أيضاً حاصلة على تقدير ترك الأهمّ، وهي كافية لتصحيح العقوبة، كما كانت كافية لأصل التكليف، ولادليل على لزوم القدرة أزيد من ذلك، بل يقطع بعدمه مَن نظر إلى نظائره الكثيرة الواقعة في العرف والشرع.

فلو كان رجل في فلاة عزّ فيها الماء ومع عبده ماء في إناء فأمره بسقي فرسه فعصى ولم يسقه حتى هلك الفرس فعاقبه على مخالفته، ثم عطش ولده فهل في أهل العرف مَن يمنعه من طلب الماء لولده؟ قائلاً: إنه لو كان ممتثلاً أمرك الأوّل لم يكن متمكّناً من امتثال أمرك الثاني، ولو أمره وخالف حتى توفّي الولد، فهل فيهم من يمنع عن عقابه ويملي عليه كلام هذا الأستاد «ضرورة قبح العقاب على ما لايقدر عليه العبد»؟ كلاّ.

ولو كان لرجل فيها من الماء مايكفيه للوضوء، فعصى ولم يتوضأ حتّى انقضى الوقت، ثم صادف مسلماً بلغ به العطش حدّ الهلاك فهل في أهل الشرع مَن يتوقّف في وجوب حفظ نفسه؟ وفي صحّة الأمر به؟ وجواز العقاب على تركه؟

←

→

ثم لو بقي على حفظ الماء وترك الوضوء شهراً كاملاً فهل يشك في صحّة عقابة على ترك جميع الصلوات الفائتة مع الطهارة المائيّة؟ مع انه لم يكن متمكّناً إلاّ من بعضها.

ومن هذا الباب: ما لو وجب على رجل نفقة الأقارب، فلم ينفق عليهم حتى اجتمع له من المال مايستطيع به الحجّ، فلاشك في وجوب الحجّ عليه؛ لحصول القدرة الفعليّة له وإن لم تكن حاصلة على تقدير امتثال أمر الإنفاق.

ومثله ما لو كان لضعف بدنه لايتمكّن من تحمّل مشقّة الصوم وتعب طريق الحجّ معاً، ولاشك في سقوط الحجّ عنه لو صام الشهر، ولكنه لو عصى وبقيت القدرة على الحجّ، فلاشك في وجوب الفرضين عليه، وفي صحّة العقوبة على تركهما معاً، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تجلّ لكثرتها عن التعداد.

وإذا كان الحكم كذلك في زمانين، فليكن كذلك في زمان واحد؛ لعدم الفرق فيما هو المناط.

والسرّ فيه: أن المناط في صحّة التكليف والعقاب على العصيان، ليس القدرة على المجموع، بل على الجميع وهي حاصلة على كلّ واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير.

ولهذا حكموا في عشرة متيمّمين صادفوا ماءً لايكفي إلاّ لطهور واحد منهم بأنه إذا سبق أحدهم إليه فتطهّر بقي التسعة على تيمّمهم، ومع ترك الجميع انتقض تيمّم الجميع، وما ذاك إلاّ لأنّ كلّ واحد منهم واجد للماء قادر عليه وإن لم تكن قدرة للمجموع، ولاشك في صحّة عقاب الجميع مع الترك، مع أنّ مثل هذا القول يتّجه عليه بعينه، فيقال: كيف يعاقب عشرة على ترك فعل لايقدر عليه سوى الواحد؟ وفي الواجبات الكفائيّة نظائر كثيرة لذلك مع حكمهم بعصيان الجميع مع الترك.»

إنتهى أنظر وقاية الأذهان: ٣١٣ ـ ٣١٥.

فقد ظهر: أنه لا وجه لصحّة العبادة مع مضادّتها لما هو أهمّ منها، إلاّ ملاك الأمر.

نعم، فيما إذا كانت موسّعة وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت ـ لا في تمامه ـ **يمكن أن يقال**: إنه حيث كان الأمر بها على حاله ـ وإن صارت مضيّقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها ـ أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر؛ فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلاّ أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي ذاك الأمر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً[٢٦٥].

ودعوى: أن الأمر لا يكاد يدعو إلاّ إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها.

فاسدة؛ فإنّه إنما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً، لا مزاحمة؛ فإنه معها وإن كان لا تعمّه الطبيعة المأمور بها، إلاّ أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلاً.

وعلى كل حال: فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقة بالطبائع.

وأمّا بناء على تعلّقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه

---

(٢٦٥) هذا ممنوع، وكيف يمكن للعقل الحاكم بسقوط الأمر المهم بالنسبة الى مورد المزاحمة أن يحكم بجواز اتيانه بداعي أمره؟ وهل هو الا تناقض؟ **(الطباطبائي)**

أخفى[٢٦٦] كما لا يخفى فتأمّل[٢٦٧].

ثم لا يخفى: أنه بناء على إمكان الترتّب وصحّته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح: أن المزاحمة على صحّة الترتّب[٢٦٨] لا تقتضي عقلاً، إلاّ امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا

---

(٢٦٦) وتوجه المنع الذي ذكرناه عليه أجلى، فليس مرجع الاتيان بالمهم بداعي الأمر الغير المتعلق به، الاّ حكم العقل بجواز إتيان فعل بداعي أمر غيره كالصلاة بداعي الصوم. **(الطباطبائي)**.

(٢٦٧) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعلّه إشارة إلى** أنّه كذلك لو كان المراد بالفرد هو فردٌ مّا على نحو الكلّي، ومعه يكون مثل التعلّق بالطبيعي وضوحاً وخفاءً.

وأمّا لو كان المراد منه الأشخاص بخصوصيّتها نظير التخيير الشرعي، فلايكون مثل الطبيعي أصلاً ولو خفاءً كما عرفت، وإن كان ذلك في نفسه محل الإشكال بعد وضوح وحدة الغرض.» **إنتهى أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية:** ٣٣٦/١.

(٢٦٨) **مراده** ـ على قصور في العبارة ـ: ان وقوع المزاحمة بين واجبين فعليين انما يوجب سقوط الأمرين في عرض واحد للتزاحم، وأمّا مع ثبوت أهمية ما في أحدهما توجب تقدمه على الآخر لم يوجب السقوط، بل يشمل أمر الأهم إيّاه مطلقاً، وأمر المهم أيضاً إيّاه لاقتضاء الأهمية تقيّده بظرف معصية الأهم الذي لايشمله أمر الأهم بناءاً على الترتب، فهما واجبان فعليان، ظرف امتثال احدهما ظرف عصيان الآخر، فمجرد فرض أهمية الواجبين في مورد التزاحم يقتضي تحقق الترتب بينهما هذا.

وقد عرفت: إنا لو صححنا وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة من غير تعلق بالتعليق وما بمعناه انتج ذلك نتيجة الترتب عند تحقق التزاحم بين الواجبين وان لم ←

كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر في صحّة العبادة ـ ولم يكن في الملاك كفاية ـ كانت العبادة مع ترك الأهمّ صحيحة؛ لثبوت الأمر بها في هذا الحال كما إذا لم تكن هناك مضادّة.

→

يكن من الترتب المصطلح في شيء؛ لعدم فعلية وجوب المهم قبل تحقق عصيان الأهم. (الطباطبائي)

الفصل السادس: لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه[٢٦٩]

خلافاً لما نسب[١] إلى أكثر مخالفينا[٢]؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون

---

(٢٦٩) **الظاهر**: أن آخر الضمائر راجع الى الامتثال فيكون المراد: انتفاء القدرة على الاتيان، فيؤل الأمر الى عدم جواز التكليف بما لا يطاق.

والتحقيق في ذلك: ان الأمر بما أنه انشاء الطلب لايقتضي كون المأمور به مقدوراً، أو غير مقدور؛ لانتفاء بعض شرائطه، ومن الممكن قيام مصلحة بنفس الأمر كما في الأوامر الامتحانية والتعجيزية وغيرهما فيصح الأمر حينئذ ولو كان المأمور به غير مقدور.

نعم، لو كانت المصلحة قائمة بالمأمور وكان غير ممكن الاستيفاء لايتعلق به غرض الآمر بما أنه امر عقلائي لما مر مراراً: أن المصحح للاعتبار إمكان ترتب الأثر عليه وأثر الأمر جدّي حصول المأمور به بغرضه في الخارج، فيلغو الأمر حين لا أثر؛ لعدم امكان الاستيفاء.

ومن هنا يظهر: ان لو فرض فوت المصلحة بسوء اختيار المكلف لم يأب العقل من تجويز الأمر بالمحال حينئذ؛ لامكان ترتب الأثر عليه كالعقاب، وفي القرآن الشريف ﴿**وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُود فَلَا يَسْتَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُود وَهُمْ سَالِمُونَ**﴾[٣] ومما مر يظهر مواقع النظر في كلامه (رحمه الله) في كيفية استدلاله. (**الطباطبائي**)

---

(١) أنظر معالم الدين: ٨٢ والقوانين: ١٢٦/١.

(٢) أنظر شرح مختصر ابن الحاجب للعضدي: ١٠٦/١ ـ ١٠٧ وتيسير التحرير: ٢٤٠/٢.

(٣) القلم: ٤٢ و٤٣.

الشيء مع عدم علّته كما هو المفروض هاهنا؛ فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركّب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم، **لو كان المراد** من لفظ «الأمر» الأمرَ ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر؛ بأن يكون النزاع في أن أمر الآمر يجوز إنشاءه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليّته؟

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعليّة؛ لعدم شرطه.

لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيّات والعرفيّات غنى وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقاً[1]: أن داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جدّاً حقيقة، بل قد يكون صوريّاً امتحاناً وربّما يكون غير ذلك.

و منع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جدّاً واقعاً وإن كان في محلّه، إلاّ أن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسّعاً مما لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك: حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام[2] وربّما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين **فتأمّل جيّداً**.

---

(١) في المبحث الأوّل من الفصل الثاني من فصول صيغة الأمر.

(٢) أنظر قوانين الأصول: ١٢٤/١ وهداية المسترشدين: ٦١١/٢.

الفصل السابع: [في متعلّق الأوامر والنواهي]

الحقّ: أن الأوامر والنواهي تكون متعلّقة بالطبائع دون الأفراد.

ولا يخفى: أن المراد أن متعلّق الطلب(٢٧٠)(٢٧١) في الأوامر هو صرف

---

(٢٧٠) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«**نبّه بهذه العبارة على أمرين:**

الأول: انه ليس البحث في المقام كما يوهمه العنوان في متعلق الأوامر والنواهي؛ فإن متعلقهما هي الطبائع من حيث هي من غير إشكال؛ وذلك لاشتمال مدلولي الأوامر والنواهي على الوجود والعدم؛ فان الأمر طلب الوجود والنهي طلب الترك ومتعلّق هذين المدلولين هو الطبائع، فيكون معنى «صلّ» طلب وجود طبيعة الصلاة، ومعنى «لا تشرب الخمر» طلب ترك طبيعة شرب الخمر، بل البحث في متعلق الطلب الّذي هو جزء مدلولي الأمر والنهي، وأن متعلق هذا الطلب هو الطبيعة أو الفرد.

الثاني: ان المراد من الطبائع والأفراد ليس هو الطبائع من حيث هي في قبال الطبائع من حيث الوجود؛ فان الطبائع من حيث هي ما لم ينضم إليها الوجود أو العدم غير قابلة لتوجه الطلب إليها.

بل المراد هو الطبائع من حيث الوجود، أعني: مطلق الوجود ومحض التحقق من غير نظر إلى شيء من خصوصيات التحقق في قبال الوجود بتلك الخصوصيات، فالنزاع ـ بعد الفراغ عن اعتبار أصل الوجود ـ في متعلق الطلب إنّما هو في اعتبار الخصوصيات الوجودية التي لا يخلو الوجود عن عدة منها على أن تكون ←

→

الوجودات الخاصة ملحوظة عند الأمر، ومأخوذة في حيّزه على سبيل الإجمال، مشار إليه بعنوان عام، كما في الوضع العام والموضوع له الخاصّ.

ثم إن ظاهر المصنف قدس سره هو أن البحث في المقام:

ليس عقلياً؛ فان جواز تعلّق الطلب بكلّ من الطبائع والأفراد متسالم عليه عند الكل ويجوز للمولى التصريح بكل من الأمرين.

ولا لفظياً وفيما هو قضية صيغة «افعل» و«لا تفعل» بحسب وضعهما، والاّ كان استدلال المصنف قدس سره بالوجدان في طلب شيء، وأنه لا غرض للشخص في الأفراد أجنبياً.

بل في فعليّة تعلّق الأوامر والنواهي حسب المتعارف الغالب في الأوامر والنواهي العرفية، فيكون التعارف معيناً لمتعلق طلب الشارع بعد قبول لفظه لكل من الأمرين واحتماله لكل من التعلقين مع عدم مانع عقلي أيضاً عن شيء من ذلك.

إذا عرفت ذلك: فتوضيح الحال في المقام يتوقف على بيان ما تتعلق به الإرادة في الأفعال بالمباشرة؛ فان المقامين من واد واحد.

فنقول: إذا تعلقت الإرادة بالذهاب إلى السوق ثم أثرت في حصول الذهاب وتحققه في الخارج، فلا يمكن أن يقال: ان شخص هذا الذهاب الخارجي الّذي تشخصه بشخص وجوده متعلق للإرادة، وذلك لوضوح أن من مبادئ الإرادة تصوّر الفعل المراد، والشخص الخارجي لا يعقل تصوّره قبل تشخّصه؛ فان النّفس انما تأخذ صور الأشخاص من الخارج، وأمّا ما ترسمه من الصور في الخيال كصورة حمّام أو دار، ثم يوجد في الخارج على منوالها، ومن ذلك صورة كل فعل يراد إتيانه، فتلك صور كلّية قابلة للانطباق على كثيرين في الخارج، وإن فرض عدم الانطباق الفعلي لانحصار مصداقها في الفرد؛ لكثرة ما أخذ فيها من القيود، فتعيّن أن يكون متعلق الإرادة هذه الصورة الكلّية المتصورة، وهو معنى تعلّق الأمر بالطبائع؛ إذ لا فرق بين الأمر المتعلق بفعل الغير والإرادة المتعلقة بفعل النّفس.

إن قلت: على ذلك يكون شخص ما يصدر من الأفعال الاختيارية بلا اختيار؛ إذ لم ←

→

يكن الشخص المزبور بشخصه متعلقاً للإرادة وموروداً للتصور قبل حصوله.

نعم، هو بعد الحصول يكون موروداً للتصور، لكن لا معنى لتعلق الإرادة به حينئذ.

قلت: لا محذور في الالتزام به، ولا ينافي ذلك توصيفه بالاختيارية؛ فان معنى كون الفعل اختيارياً هو تعلّق الإرادة والاختيار بجامعه المندرج هو فيه لا بشخصه، ولا نعني بالفعل الاختياري حيثما نقول الا هذا المعنى.

إن قلت: إذا لم تتعلق الإرادة بالشخص، فما ذا يكون السبب لحصوله؟ وكيف يعقل أن تكون إرادة شيء منشأ لحصول شيء آخر؟

قلت: الوجدان قاض بان النّفس إذا توجّهت نحو الشيء توجّهاً خاصّاً يعبّر عنه بالإرادة أثر توجهها في تحريك العضلات نحو المراد، فيظهر حينئذ الشخص وحقيقة الوجود، وهذا الأثر حاصل له في مقام التكوين، فإذا قيل: لم يؤثر كذلك، كان ذلك بمثابة أن يقال: لم تؤثر النار في التسخين، والماء في التبريد.

ومما ذكرنا ظهر لك: أن متعلق الطلب في الأوامر والنواهي هي الطبائع من حيث هي دون الوجود الخارجي، وأن الوجود الخارجي بكلا معنييه لا يعقل ان يكون متعلّقاً للإرادة؛ إذ لا يعقل أن يكون متعلّقاً للتصور، الا بعد تحققه، وبعد تحققه لا يعقل تعلق الإرادة به، فلا يعقل تعلق الإرادة به، أوّلاً وآخراً.

فظهر: ان البحث في المقام بحث عقليّ، وأن القائل بتعلق الطلب بالطبائع ينكر معقولية تعلقه بالوجود، كما ان القائل بتعلقه بالوجود ينكر معقولية تعلقه بالطبائع، ويلتزم بان الطبائع من حيث هي غير قابلة لتعلق الطلب بها.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية**: ١٩٦/١ ـ ١٩٧.

(٢٧١) **توضيح المقام**: انه لاريب أن الطلب الانشائي في الأمر حيث كان اعتبار الطلب الحقيقي فهو من حيث متعلقه على حذوه والارادة الحقيقية حيث كانت متعلقة بوجود المراد لا بمفهومه كذلك إرادة التشريعية متعلّقة بوجود فعل الغير،

←

الإيجاد، كما أن متعلّقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلّقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيّدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلّق غرض بإحدى الخصوصيّات اللازمة للوجودات؛

→

لكن الفعل الموجود في الخارج؛ حيث انه متشخّص مقارن لمشخّصات كثيرة من الزمان والمكان والاحوال وغيرها، مكتنفة بماهيتها، يطرء لجميعها بما هي واحدة وجود واحد، وهذا الوجود اذا اعتبر مع بعض هذه المقارنات من غيرنظر الى الباقي كان حاله بحسب الأخذ والاعتبار حال المهية مع افرادها بحيث يجوز أن يتحقق مع وجود كل من الباقي وعدمه، كما ان الاكرام الخارجي مع جميع خصوصياته موجود واحد خارجي، فاذا أخذ إكرام العالم يوم الجمعة كان بالنسبة الى المكان والجهة والسبب والعدد وغيرها كالكلي، فاذا قيل: «اكرم عالماً يوم الجمعة» كان بالنسبة الى خصوصيات هذا المأمور به كالكلي بالنسبة إلى أفراده.

وهذا هو المراد: من تعلّق الأمر بالطبيعة دون الأفراد، ولهذا ترى المصنف (رحمه الله) تارة يصرّح بكون المتعلّق هو الطبيعة وتارة الوجود السِّعي وإن كان نحو استدلاله فاسداً.

وأمّا حديث أصالة الوجود والمهية فلايبتني عليها أمثال هذه المباحث الاعتبارية؛ فان الاعتباري اعتباري على كلا القولين لايجري عليه آثاره جري آثار الحقايق عليها على نحو الضرورة والدوام والكلية والذاتية كما نبهناك عليه مراراً.

وأما حديث الماهية من حيث هي ففيه خلط محمولات المهية بالحمل الأوّلي وبالحمل الشايع كما بيّنه شيخنا الاستاذ أعلى الله مقامه في «**الحاشية**»[1] بما لامزيد عليه. **(الطباطبائي)**

---

(١) نهاية الدراية: ٢/٢٥٣ ـ التعليقة رقم ١٢٧.

بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضرّ بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصورة على ما حقّق[٢٧٢] في غير المقام[١].

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك؛ حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته، إلاّ نفس الطبائع، ولا نظر له، إلاّ إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيّة وعوارضها العينيّة، وأن نفس وجودها السِّعيّ ـ بما هو وجودها ـ تمام المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك: أن المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع دون الأفراد: أنّها بوجودها السِّعي ـ بما هو وجودها قبالاً لخصوص الوجود ـ متعلّقة للطلب، لا أنّها بما هي هي كانت متعلّقة له كما ربّما يتوهّم[٢]؛ فإنها كذلك ليست إلاّ هي. نعم، هي كذلك تكون متعلّقة للأمر؛ فإنه طلب الوجود، **فافهم**[٢٧٣].

---

(٢٧٢) **قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«يعنى ان الحكم في المحصورة ليس متوجهاً إلى اشخاص الوجودات الخاصة، أعني: كل وجود بحده الخاصّ، بل الخصوصيات طرّاً خارجة عن تحت الحكم، والحكم عارض على الذوات المتخصصة التي لا تزيد على أصل الوجود بشيء.»

إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٨/١.

(٢٧٣) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«**لعله** إشارة الى أنه كذلك لو كان الايجال في مفاد الهيئة؛ وأمّا لو كان مأخوذاً في

---

(١) أنظر الحكمة المتعالية: ٢٧٠/١.

(٢) أنظر الفصول الغرويّة: ١٢٥.

←

دفع وَهم[٢٧٤]

لا يخفى: أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلّقاً للطلب، إنّما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً ـ الذي هو مفاد كان التامة ـ وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج؛ كي يلزم طلب الحاصل ـ كما توهّم[١] ـ ولا جعل الطلب متعلّقاً بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية[٢٧٥] لطلبها.

→

المادة فيكون الأمر مثل الطلب في كون متعلق كلّ منهما وجود الماهيّة لانفسها كما لايخفى» إنتهى. أنظر تعليقة القوجاني على الكفاية: ٣٤١/١.

(٢٧٤) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«ولا يخفى: انه قدس سره لم يأت في الدفع بشيء غير العبارة، وأنّ إشكال تعلّق الطلب بحقيقة الوجود السعي أو الخاصّ وارد لا محيص عنه، وقد تقدم تقريره في الحاشية السابقة مستوفى.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٨/١.

(٢٧٥) قال المحقّق الشيخ علي الإيرواني قدس سره:

«لم يتحصل لنا من هذه العبارة معنى؛ إذ ليس جعل شيء غاية في مقدورنا؛ كي يتأتّى لنا جعل كل شيء غاية لكل شيء، فان لم يكن بحسب خارجه غاية مترتبة على آخر لا يكون داعياً ومحرّكاً نحو إتيانه، و الوجود ليس غاية للطبيعة، ولا غاية لطلبها، الا بالمعنى الّذي قدمناه؛ فان أثر طلب الطبيعة تعلق الإرادة من المكلف بإيجادها، وأثر هذه الإرادة حصول مطابق الطبيعة في الخارج، فالإرادة تتعلق بالطبيعة، وتعلقها بها يؤثر في حصول الطبيعة، ويبعث العضلات نحو تحقيق المراد،فغرض المولى من الأمر بالطبيعة هو تحقق وجودها في الخارج من العبد.» إنتهى أنظر نهاية النهاية: ١٩٨/١.

---

(١) أنظر الفصول الغرويّة: ١٢٦.

وقد عرفت: أن الطبيعة بما هي هي ليست إلاّ هي، لا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه؛ كي يكون ويصدر منه، هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأمّا بناءً على أصالة الماهية 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: فيلاحظ الآمر ما هو المقصود من الماهيّة الخارجيّة أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه؛ ليصدر منه ويكون ما لم يكن، **فافهم وتأمّل جيداً**.

الفصل الثامن: [نسخ الوجوب]

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ، ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام؛ ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية ـ بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ـ ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ ـ بإحدى الدلالات ـ على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بدّ للتّعيين من دليل آخر، ولا مجال لاستصحاب الجواز، إلاّ بناء على جريانه في القسم الثالث[٢٧٦]: من أقسام استصحاب الكلي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فرده الآخر.

وقد حققنا في محلّه[١]: أنه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك[٢٧٧] من المراتب القويّة أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع؛

---

(٢٧٦) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«بل التمسّك بالاستصحاب موقوف على جريانه في القسم الثاني من القسم الثالث، ومنه يظهر المسامحة في تفسيره قدس سره للقسم الثالث.» **إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٦/٢.**

(٢٧٧) **قال المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«لايخفى أنّ الاستصحاب في هذه الصورة شخصيّ، فلايكون الإستثناء في محلّه،

---

(١) انظر التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

←

بحيث عد عرفاً ـ لو كان ـ أنه باق، لا أنه أمر حادث غيره.

ومن المعلوم: أن كل واحد من الأحكام مع الآخر ـ عقلاً وعرفاً ـ من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب؛ فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة[٢٧٨] والشدة والضعف عقلاً، إلاّ أنهما متباينان عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدّل أحدهما بالآخر؛ فإن حكم العرف ونظره يكون متّبعاً في هذا الباب.

→

فتأمّل.» إنتهى أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٦٧/٢.

(٢٧٨) قد عرفت: ان الأحكام متباينة لاتشكيك بينها. (الطباطبائي)

الفصل التاسع: [الواجب التخييري]

إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء:

ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى: عدم جواز تركه، إلاّ إلى بدل[١].

أو وجوب الواحد لا بعينه[٢].

أو وجوب كلٍّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما[٣].

أو وجوب المعيّن عند الله[٤]. أقوال[٥].

---

(١) ذهب إليه السيّد والشيخ والمحقق والعلاّمة في التهذيب: ١٠٦ وأنظر هداية المسترشدين: ٢٨٨/٢.

(٢) وهو قول الأشاعرة واختاره العلاّمة في النهاية ونهج الحق والشهيد والمحقق الكركي والمحقّق الخوانساري والشيخ المفيد في التذكرة: ٣١ والفاضل النراقي في المناهج، وعليه الحاجبي وغير واحد من شرّاح مختصره والبيضاوي في المنهاج.

(٣) أنظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ٨٨/١ ـ ٨٩.

(٤) هذا القول ينسبه الأشاعرة إلى المعتزلة والمعتزلة إلى الأشاعرة وكلٌّ يدفعه عن نفسه، أنظر المعتمد في أصول الفقه: ٧٩/١، والتبصرة: ٧٠ والمحصول: ١٥٩/٢ ـ ١٦٠ والإحكام: ٨٨/١ وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨٦/١

(٥) أنظر قوانين الأصول: ١١٦/١ وج٢٤٦/١ ط حديثة ـ وهداية المسترشدين: ٢٨٨/٢. والفصول الغرويّة: ١٠٢ وانظر البحث المبسوط في الأقوال في تعليقة المعالم للسيّد علي القزويني: ٢٢/٢.

والتحقيق أن يقال:[٢٧٩] إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد 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: أن

---

(٢٧٩) **قد عرفت مراراً:** ان صحة الاعتبار لايتوقف على ما يتوقف عليه صحة الأمور الحقيقية، وإنّما يتوقف على صحة ترتب الأثر المطلوب عليه، ولا مانع من قيام مصلحة واحدة نوعية بنوعين من الفعل متغايرين، فاذا فرض تعلّق الغرض بحصول مايترتب على واحد منهما من غير اختصاص اعتبرت نسبة الوجوب بين الفاعل وأحد الفعلين ويترتب عليه الاثر، كل ذلك؛ لمكان الاعتبار، وان كان ذلك بحسب حال الحقائق ممتنعاً. كما ان الارادة الحقيقية انما تتعلق بالجامع بينهما بعد ترجيح أحد الفعلين فيصدر.

وبذلك يظهر مواقع النظر في كلامه (رحمه الله).

ففيه أولاً: ان الأحكام الاعتباريات لايحاذى فيها الحقايق الا بمقدار يترتب عليه الأثر المطلوب.

وثانياً: ان مورد قاعدة الواحد لايصدر عن الكثير الواحد الشخصي دون الواحد النوعي أو الجنسي، وما نحن فيه من القبيل الثاني كما بينه **شيخنا الاستاذ** (أعلى الله مقامه) في «**الحاشية**»[١] بما لامزيد عليه.

وثالثاً: ان قيام الغرض الواحد بفعلين على حد سواء لايوجب التخيير العقلي كما ذكره ولا التخيير الشرعي يوجب كون المصلحة اثنتين قائمتين بفعلين بحيث لايبقى مع استيفائها مجال لاستيفاء المصلحة الاخرى. **(الطباطبائي)**

---

(١) نهاية الدراية: ٢٦٦/٢ ـ التعليقة رقم ١٣٧.

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 أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته: من عدم جواز تركه، إلاّ إلى الآخر، وترتّب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما.

فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما[٢٨٠] لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضح، إلاّ أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأوّل: من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما.

ولا أحدهما معيّناً مع كون كلٍّ منهما مثل الآخر في أنه وافٍ بالغرض.

[ولا كل واحد منهما تعيّناً مع السقوط بفعل أحدهما؛ بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كلٍّ منهما من الغرض وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه][1] **فتدبّر.**

---

(٢٨٠) فإنه وإن كان مما يصح أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة كالعلم، فضلاً عن الصفات الإعتباريّة المحضة كالوجوب والحرمة وغيرهما مما كان من خارج المحمول الذي ليس بحذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلاّ أنه لايكاد يصح البعث حقيقة إليه، والتحريك نحوه، كما لايكاد يتحقق الداعي لإرادته والعزم عليه ما لم يكن مائلاً إلى إرادة الجامع والتحرّك نحوه، **فتأمّل جيّداً.** (**المحقق الخراساني** قدس سره)

---

(١) مابين المعقوفتين لم يرد في جملة من النسخ.

بقي الكلام: في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً[٢٨١] بين الأقل والأكثر أو لا؟

ربما يقال: بأنه محال؛ فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، ولو كان في ضمن الأكثر؛ لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب.

لكنه ليس كذلك؛ فإنه إذا فرض أن المحصِّل للغرض ـ فيما إذا وجد الأكثر ـ هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى: أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الأقل ـ لو لم يكن في ضمنه ـ كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصيص الأقل بالوجوب ـ حينئذ ـ كان بلا مخصّص؛ فإن الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض، مثل: أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتّباً على الطويل إذا رسم بما له من الحدّ لا على القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمّه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

إن قلت: هَبْهُ في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حِدَة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلّل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلّل العدم في رسمه؛ فإن الأقلّ قد وجد بحدّه، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة

---

(٢٨١) **قد عرفت:** ان التخيير انما يحتاج الى جعل الفعلين طرف نسبة الوجوب على نحو الترديد، كما ربّما يجعل الفعل الواحد كذلك من غير محذور بعد ترتب الأثر عليه. (الطباطبائي)

يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب لا من أجزاءه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك؛ فإنه مع الفرض لا يكاد يترتّب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنّما يترتّب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه مما يترتّب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً ـ إن كان هناك غرض واحد ـ وتخييراً شرعياً ـ فيما كان هناك غرضان ـ على ما عرفت.

نعم، لو كان الغرض مترتّباً على الأقلّ من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، **فتدبّر جيّداً.**

الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي

والتحقيق: أنه سنخ من الوجوب[٢٨٢] [٢٨٣]، وله تعلّق بكل واحد؛

---

(٢٨٢) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** دَامَتْ بَرَكَاتُهُ:

«ليس للوجوب حقائق متعددة ممتازة بذاتياتها، بل هو في جميع موارده سنخ واحد، ويكون تكثره بالعوارض المصنفة، والخصوصيات المشخصة، فسنخ الكفائي هو سنخ العيني، والتكليف فيه متوجّه إلى الجميع؛ لعدم معقوليّة تكليف واحد على البدل، والفرض عدم اختصاص التكليف بواحد معيّن، فإذا كان التكليف متوجّهاً إلى الجميع تعدّد التكليف؛ لعدم معقولية توجّه تكليف واحد إلى متعدّدين، فإذا تعدّد التكليف والمكلّف تعدّد الفعل المكلف به، ويكون تكليف كلّ واحد متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غيره، فحينئذ يقصر هذا التكليف عن سائر التكاليف العينية المتوجهة إلى كل واحد من المكلفين من الأمر بالصلاة، والصوم، والحج... إلى غير ذلك.

فحقيقة الوجوب هنا هي حقيقة الوجوب هناك من غير تخالف في الحقيقة الوجوبية أصلاً، فيجب على كل واحد امتثال تكليف نفسه، فإذا اجتمع الكل على الامتثال دفعة واحدة استحق كل واحد مثوبة تامة، وإذا اجتمعوا على المعصية استحق كل واحد عقاباً تاماً، كما في الواجبات العينية.

نعم، إذا بادر واحد إلى الامتثال، سقط التكليف عن الباقين على خلاف الواجبات العينية، وليس المنشأ لهذا الاختلاف، اختلاف حقيقة الوجوب، بل الوجه في ذلك ←

→

ارتفاع موضوع التكليف بإتيان واحد، وذلك لخصوصية أخذت في متعلق التكليف؛ فان متعلق التكليف هو الغسل والكفن والدفن لميّت لم يغسّل، ولم يكفّن، ولم يصلّى عليه، ويدفن. وهذا كله ينتفي بإتيان واحد، فلا يبقى موضوع التكليف ليكلف الباقون، فهو كما إذا صار المسافر حاضراً، والزوجة بائنة، وقد اصطلح الفقهاء بتسمية هذا القسم من الواجب بالكفائي، فيكون ميز الكفائي عن العيني بأمر خارج عن حقيقة الوجوب وذاتياته.

والحاصل: أن وحدة الغرض مع ترتبه على فعل كل شخص على حد سواء تقتضي تقييد متعلق التكليف بمثل ما ذكرناه، مع تعميم التكليف بالنسبة إلى الجميع؛ وذلك لأن تخصيص التكليف ببعض ترجيح بلا مرجح بعد اشتراك فعل الباقين معه في تحصيل الغرض، وعدم معقولية توجيه التكليف إلى واحد لا بعينه، كما أن طلب فعل واحد على البدل من الجميع محال أيضاً، فالمتعيّن هو تكليف كل بفعل نفسه مع تقييده بما ذكرناه؛ فان ذلك مما لا محيص عنه في المقام، وإن كان المحصّل للغرض فعل واحد من المكلفين.» **إنتهى أنظر نهاية النهاية: ٢٠٣/١ ـ ٢٠٤.**

(٢٨٣) **الاختلاف السنخي** هو الاختلاف الغير الراجع الى الاختلاف الماهوى، وحيث كان أثر هذا الوجوب مخالفاً لأثر الوجوب العيني ذهب الى أنه سنخ آخر من الوجوب غير سنخ الوجوب العيني.

لكنك قد عرفت: ان الوجوب اعتبار جهة الضرورة التي هي إحدى الجهات الثلاث في القضايا الحقيقية الغير الاعتبارية وهي معنى نسبي واحد.

والفرق بينه وبين الوجوب العيني: أن نسبة الوجوب الدائر بين الفعل والفاعل كما قد يعتبر بين الفاعل والفعل المعيّن، وقد يعتبر بين الفاعل وأحد الفعلين فيتحقق الوجوب التعييني والتخييري، كذلك قد يعتبر بين الفعل والفاعل الواحد المعين، وربّما يعتبر بين الفعل وفاعلٍ مّا من غير أن يؤخذ خصوصية في ناحية الفاعل،

←

بحيث لو أخلّ بامتثاله الكلّ لَعُوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم؛ وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضيّة توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد.

→

وذلك بتعلق الغرض بمجرد تحقق الفعل في الخارج من غير نظر الى خصوصية الفاعل.

ويتفرّع عليه: أن لو صدر فعل واحد عن فاعل واحد سقط الخطاب كما لو دفن الميتَ مكلف واحد، وكذا يسقط لو صدر فعل واحد عن مجموع المكلفين كما لو دفنوه جميعاً، وكذا يسقط لو صدر عدة أفعال عن عدة من المكلفين دفعة كما لو صلّى على الميت عدة منهم معاً فيتحقق بذلك الوجوب العيني والوجوب الكفائي.

ولو كان هذا الاختلاف في الاعتبار موجباً لاختلاف العيني والكفائي سنخاً **لكان** اللازم القول بمثل ذلك في الوجوب التعييني والتخييري هذا.

نعم، ربما يقتضيه ظاهر قوله في تصوير الواجب التخييري بنحو من الوجوب مع ابطاله وجوب كل واحد منهما تعييناً مع سقوطه بفعل احدهما كما قيل في آخر كلامه(رحمه الله). **(الطباطبائي)**

الفصل الحادي عشر: [الواجب الموقّت والموسَّع]

لا يخفى: أنه وإن كان الزمان مما لابدّ منه عقلاً[٢٨٤] في الواجب، إلاّ أنه تارة: مما له دخل فيه شرعاً[٢٨٥] فيكون موقّتاً، وأخرى: لا دخل له فيه

---

(٢٨٤) **قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني** قدس سره:

«**لكونه زمانيّاً إلاّ أنّه على قسمين:**

لأنّه تارة: يكون بحيث لادخل له في حصول الصلاح من الواجب؛ بحيث لو فرض انفكاكه عن الزمان لم يقدح أصلاً.

وأخرى: يكون دخيلاً فيه؛ إمها بجميع مراتبه أو بمرتبته الكاملة؛ بحيث يكون ما يستند إليه بحدّ الإلزام كما في الصلاة في الوقت.

ولايخفى أنّ دخله كذلك ليس إلاّ تكوينيّاً، ولا تكاد تصل إليه يد التشريع أصلاً.

وعلى الثاني: إن أخذ في الدليل قيداً للموضوع أو للحكم سمّي موقّتاً، وإن لم يؤخذ أو أخذ ظرفاً للحكم فهو غير موقّت.

وهذا هو المراد من قوله: (إلاّ أنه تارة: مما له دخل فيه شرعاً...) إلى آخره، لا التقسيم الأوّل؛ لأنّ الدخل في الأوّل على ما عرفت تكويني.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٠/٢**

(٢٨٥) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«ليس كل ما يكون الزمان دخيلاً فيه موقتاً، بل الموقت هو ما يكون الدخيل فيه زماناً خاصاً وحدّاً مخصوصاً منه، لا مطلق الزمان كيوم الجمعة أو ما بين طلوع الشمس ←

أصلاً فهو غير موقّت.

والموقّت: إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره «فمضيّق»، وإمّا أن يكون أوسع منه «فموسّع».

ولا يذهب عليك: أن الموسّع كلّيّ[٢٨٦]، كما كان له أفراد دفعيّة، كان له أفراد تدريجية يكون التخيير بينها ـ كالتخيير بين أفرادها الدفعيّة ـ عقليّاً.

ولا وجه لتوهّم: أن يكون التخيير بينها شرعياً؛ ضرورة أن نسبتها إلى

→

وغروبها أو نحو ذلك فالواجب الّذي يكون مطلق الزمان دخيلاً فيه، خارج عن اصطلاح الموقت كالذي ليس للزمان فيه دخل أصلاً». إنتهى **أنظر نهاية النهاية:** ٢٠٤/١.

(٢٨٦) **قال المحقق الشيخ علي الإيرواني** قدس سره:

«كون الموسع كلياً والتخيير بين افراده التدريجية عقلياً على إطلاقه ممنوع، والمسلّم منه: ما إذا كان الواقع في حيّز التكليف عنواناً مقيّداً بالوقوع بين حدّي الزمان الموسع كالصلاة بين الزوال والغروب؛ بأن يقال: «صلّ صلاة واقعة بين الزوال والغروب»؛ فان هذا عنوان كلّيّ صادق على كلّ ما يقع بين الحدّين من أفراد الصلاة، أمّا إذا أمر بالصلاة من الزوال إلى الغروب فلا يبعد دعوى ظهور ذلك في الأمر بذوات الجزئيات المتصوّرة بين الحدّين لا بجامعها، ولذا كان ظاهر ذلك هو الأمر بجميعها عيناً، ولكن حيث قامت القرينة على عدم وجوب الجميع عيناً حمل الأمر على التخييري مع حفظه في متعلقاته، فتكون خصوصيات الأطراف متعلقة للتكليف كما هو شأن التخيير الشرعي، والتصرف في الدليل بحمله على الإرشاد ـ لأجل كون جامعها هو المطلوب بالطلب المولوي ـ، محتاج إلى الدليل، نعم إذا قلنا بامتناع التخيير الشرعي تعيّن هذا التصرف أيضاً». إنتهى **أنظر نهاية النهاية:** ٢٠٤/١.

الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى.

ووقوع الموسّع فضلاً عن إمكانه مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطوّلات[1].

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقّت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضيّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربّما يكون بنحو تعدّد المطلوب؛ بحيث كان أصل الفعل ـ ولو في خارج الوقت ـ مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلاّ أنه لابدّ في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلاّ فيما عرفت.

ومع عدم الدلالة فقضيّة أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت[(٢٨٧)][(٢٨٨)] بعد انقضاء الوقت، **فتدبّر جيّداً**.

---

(٢٨٧) **قال المحقق الشيخ علي القوچاني** قدس سره:

«والمتصوّر فيه هو القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ حيث إنّ المشكوك بقاء كلّيّ الوجوب في ضمن الفرد الحادث المتعلق بمطلق الفعل بعد ارتفاع المتعلّق بالموقت ولم يكن حادثاً من الأوّل في عرضه؛ لتحقّق التزاحم في الغرض وحصوله بينه وبين غير الأهمّ إلاّ بناءً على الترتيب، **فتدبّر**.

---

(١) أنظر القوانين: ١١٨/١ ـ ١١٩ وهداية المسترشدين: ٣٢٩/٢.

←

→

ووجه عدم جريان الاستصحاب:

أنّ جريانه في الحكم مشروط ببقاء الموضوع، ولا إشكال في مغايرة الفعل في خارج الوقت معه في الوقت عرفاً، فلا وجه لجريانه في الحكم.» إنتهى **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٣٥٠/١.**

(٢٨٨) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

لأنّ الوقت؛ إمّا قيد للموضوع وإمّا للمحمول ـ كما مرّ ـ وعلى أيّ تقدير يقطع بعدم اتّحاد القضيّتين، نعم لو كان الزمان مردّداً بين الظرفيّة للحكم وبين كونه قيداً لأحد الأمرين، لكان من قبيل الشك في البقاء موضوعاً أو محمولاً، ولا يجري الاستصحاب حينئذ كما قرّرنا في بابه.

لايقال: إنّ المدار فيه الاتّحاد العرفي لا الدليلي ولا العقلي، فكونه قيداً لأحد الأمرين يضرّ؛ لأنه موجب لعدم الاتّحاد بحسب الدليل.

فإنه يقال: نعم، إلاّ أنّ الظاهر كون المورد من قبيل ما تصادق فيه اللحاظان؛ فإنّ الفعل المقيّد بوقت، غير الفعل المطلق عرفاً أيضاً، وكذا إذا كان قيداً للحكم.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية: ٨٤/٢**

الفصل الثاني عشر: [الأمر بالأمر بشيء]

الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض[٢٨٩] حصوله، ولم يكن له

---

(٢٨٩) قال المحقّق الشيخ أبو الحسن المشكيني قدس سره:

«غرض الأمر الأوّل: إمّا أن يكون صدور هذا الشيء من المأمور الثاني، أو لا.

وعلى الأوّل: إمّا أن يكون الغرض صدوره منه بتوسّط الأمر الثاني، أو لا؛ بأن يكون الغرض من أمره هو التبليغ.

وعلى الثاني: إمّا أن يكون الغرض إمتحان المأمور الثاني أو غيره من دواعي الأمر، غير التوصّل إلى صدور الشيء منه بتوسيط الأمر الثاني أو مطلقاً، بل يكون ذلك من باب التبليغ.

وعلى الثاني من كلٍّ منهما يكون الأمر بالأمر أمراً بالشيء بالنسبة إلى المأمور الثاني، وعلى الأوّل منهما لا.

والثمرة في صورة علم المأمور الثاني بالواقعة قبل صدور الأمر الثاني عن المأمور الأوّل، فعلى القول بالأمر به يجب الإمتثال، وعلى العدم فلا.

هذا بحسب الثبوت، وأمّا إثباتاً فنقول:

إنّ لقوله: «مُرْ فلاناً بكذا» هيئةً ومادّةً، والمتبادر عرفاً ولغة من الأولى هو الطلب، ومن الثاني ماهيّة الأمر، نظير ماهيّة الضرب في «إضرب زيداً».

والمستفاد من المجموع: طلبُ طلبِ المأمور الأوّل من المأمور الثاني، ولا دلالة له بوجه من الوجوه على الأمر بالشيء للمأمور الثاني.

←

غرض في توسيط أمر الغير به إلاّ تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرّسل بالأمر أو النهي.

وأمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلّق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشيء كما لا يخفى.

وقد انقدح بذلك: أنه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة عليه.

→

وممّا ذكرنا ظهر: القصور في المتن؛ حيث جعل مقام الثبوت أقساماً ثلاثة، وقد عرفت: أنّها أربعة.

وظهر أيضاً: فساد ما في «**الفصول**» [:١١٩] من التفصيل بين اللغة والعرف بالدلالة في الثاني دون الأولى.» إنتهى **أنظر حاشية المشكيني على الكفاية**: ٨٥/٢

الفصل الثالث عشر: [الأمر بعد الأمر]

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله[٢٩٠]، فهل يوجب تكرار

---

(٢٩٠) قال المحقق الشيخ علي القوچاني قدس سره:

«أنّ ها هنا أموراً لابدّ من التنبيه عليها:

أحدها: انّ محل الكلام هو الطلب الحقيقي؛ فإنه يتأكّد مرّة، ويتكرّر أخرى، وأمّا الإنشاء فلا إشكال في تكرّره مطلقاً كما هو واضح.

الثاني: انّ فائدة التوكيد يكون تارة: هو الاهتمام بالمأمور به، وشدّة الطلب أخرى، وثالثة: دفع توهّم الاهتمام، كل ذلك فوائد الإنشاء.

الثالث: أنّ الشيء الواحد ـ ولو كان هو الطبيعة ـ لم يتكرر طلبه ما لم يلحظ فيه من خارجه ما يوجب التكرار، ولو بقيد كونه مرّة أخرى في الطبيعة؛ لاستلزامه اجتماع المثلين.

إذا عرفت ذلك:

فاعلم: أن مقتضى المادّة ـ من حيث ظهورها في الماهيّة لا بشرط بلا لحاظ قيد فيها ـ هو التأكيد؛ لما عرفت: من عدم تكرر الطلب الحقيقي بالنسبة إلى الواحد.

ومقتضى الهيئة ـ من حيث ظهورها في إنشاء الطلب بداعي البعث الحقيقي، لا بداع آخر من التأكيد وغيره ـ هو التكرار ـ.

فإذا كان كذلك فلادليل على تعيين أحدهما من لفظ الأمر.

←

ذاك الشيء، أو تأكيد الأمر الأوّل والبعث الحاصل به؟

قضيّة إطلاق المادة هو التأكيد؛ فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجيء تقييد لها في البين ـ ولو كان بمثل «مرّة أخرى» ـ كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، كما لا يخفى.

والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلاّ أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

→

نعم، لايبعد أن يقال: إنّ همّ العرف ـ فيما إذا لم يذكر في البين سبب أصلاً أو ذكر سبب واحد لهما ـ هو التأكيد؛ لأنّ ظهور المادّة في الطبيعة ـ بما هي ـ أقوى من ظهور الهيئة في البعث الحقيقي؛ لكون الأوّل ظهوراً لفظيّاً، والثاني ظهوراً مقاميّاً، فيحمل على التأكيد.» إنتهى **أنظر تعليقة القوچاني على الكفاية: ٣٥٢/١**.

وقد كان الفراغ من تصحيح هذا الجزء وتحقيقه والتعليق عليه ومراجعته مرّة بعد أخرى بعد منتصف ليلة الجمعة ٢٨ من ج ١٤٣٣/١ هـ الموافق لـ ١٣٩١/٢/١ ش، كما فرغنا من المراجعة النهائية بعد منتصف ليلة الجمعة ٢٨ من شهر الله الأكبر رمضان المبارك ١٤٣٣هـ كلّ ذلك بفضل من الله تبارك وتعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وعنايات أهل بيت نبيّ الرحمة صلوات الله تعالى عليهم لاسيما سيدنا ومولانا الامام صاحب العصر عجّل الله تعالى فرجه الشريف وجعلنا فداه ومن كل سوء وقاه. ونحن معتكفون بعتبة السيّدة الطاهرة عمّتنا فاطمة المعصومة كريمة أهل البيت صلوات الله عليها وعليهم في قم المقدّسة عش آل محمّد عليهم الصلاة والسلام، وآخر دعوانا ـ بعد الصلاة على محمّد وآله واللعن على أعدائهم ـ أن الحمد لله ربّ العالمين.

وكتب السيّد محمد حسن الموسوي نجل السيدعلي السيد محمود السيد نور السيد حسين السيد مكي السيد حافظ آل السيد علي القارون الزاهد البحراني

الفهرس

تغريد هزار الفصول على بوّابة حديقة الفحول

ضرورة التفقّه في الدين..... ١٣
الفقه في اللغة والمصطلح القرآني:..... ٢٦
المسار الأصولي عبر العصور..... ٤٦
إتّجاه الأبحاث الفقهيّة قبل الشيخ وبعده..... ٤٨
المدارس الأصوليّة بعد الشيخ الأنصاري..... ٥٣
الشيخ علي النهاوندي (١٢٤٠ ـ ١٣٢٢ هـ)..... ٥٣
أنموذج من معالم مدرسة النهاونديّ..... ٥٥
الشيخ محمد هادي الطهراني ٦٢
«حديث تكفيره» ٦٦
ومن تلامذته: ٧١
ومن مؤلّفاته:..... ٧٢
أولاده: ٧٤
وفاته:..... ٧٤
أنموذج من معالم مدرسة الشيخ هادي الطهراني ٧٤
مراحل الحكم الشرعي ٧٦

حقيقة الحكم التكليفي ومراتبه ٧٧
الاستصحاب أصل عملي لا دليل اجتهادي ٩٠
الأقوال في الاستصحاب ٩٣
مدرسة السيّد المجدّد الشيرازي الكبرى ٩٧
السيّد محمد حسن الشيرازي ٩٧
الآخوند محمد كاظم الهرويّ الخراساني (١٣٢٩ هـ) ١٠٢
سيرته الذاتيّة: ١٠٢
تأليف «الكفاية» ١٠٤
أولاده: ١٠٨
تلامذته «قدس سره»: ١١٠
مؤلّفاته قدّس سرّه: ١١٦
تراجم ثمانية من أعلام«حديقة الفحول» ١٢٠
السيّد الفشاركي الأصفهاني ١٢٠
الشيخ عبدالكريم الحائري ١٢٣
عتب جميل ١٣٥
الشيخ أبو المجد محمّد رضا الأصفهاني ١٣٦
هجرته الى اصفهان ١٣٨
أولاده ١٤٠
ومن تلامذته ١٤٠
وفاته: ١٤٢

الشيخ علي الإيرواني ١٤٣
آثاره وتآليفاته ١٤٤
نماذج من آراءه الأصوليّة ١٤٥
الشيخ علي القوچاني قدس سره ١٤٨
ومن تلامذته المشاهير: ١٤٩
الشيخ أبو الحسن المشكيني ١٥٠
ومن تلامذته: ١٥٢
الشيخ محمد طاهر آل راضي ١٥٣
ومن مؤلّفاته: ١٥٤
السيّد محمد حسين الطباطبائي التبريزي ١٥٥
خلّف من الأولاد ١٥٧
وفاته ١٥٧
حاشيته على كفاية الأصول ١٥٨
ومن آراءه وكلماته بهذه المناسبة: ١٥٨
محطّة البحث ١٦١
كفاية الأصول ١٦١
الفصل الأول: تاريخها: ١٦١
الفصل الثاني: مصادر «الكفاية»: ١٦٨
الفصل الثالث: نتاجات «الكفاية» ١٧٣
الفصل الرابع: كتب حولها: ١٨٠

مدرسة المحقق النائيني قدس سره ١٨١
«مدرسة المحقق العراقي قدس سره» ١٨٢
وأخيراً مدرسة المحقّق الأصفهاني ١٨٦
الفصل الخامس: لابدّيّات «الكفاية»: ١٨٨
الفصل السادس: عملنا في الكتاب ١٩٠
منهجنا في تحقيق «الكفاية» والحواشي التي تضمّنتها «حديقة الفحول» ١٩٥

كفاية الأصول

الأوّل: أجزاء العلم ٢٢١
موضوع العلم، تمايز العلوم، تعريف الأصول ٢٢١
مسائل العلوم ٢٢٧
تمايز العلوم ٢٢٨
موضوع علم الأصول ٢٢٩
تعريف الأصول ٢٣٣
الثاني: الوضع وأقسامه ٢٤٢
رأي المصنّف في وضع الحروف ٢٥٩
الخبر والإنشاء ٢٦٤
أسماء الإشارة والضمائر ٢٦٨
خلاصة المقال ٢٦٨

الثالث : صحّة الاستعمال المجازي ٢٧٠

الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه ٢٧٥

الخامس : وضع الألفاظ لذوات المعاني ٢٨٧

السادس: وضع المركّبات ٢٩١

السابع : أمارات الوضع ٢٩٣

التبادر وعدمه ٢٩٣

عدم صحّة السلب وصحّته ٢٩٤

الإطراد وعدمه ٢٩٦

الثامن : تعارض أحوال اللفظ ٢٩٩

التاسع: الحقيقة الشرعيّة ٣٠٠

العاشر: الصحيح والأعمّ ٣٠٦

تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة ٣٠٦

معنى الصحّة والفساد ٣٠٨

لزوم تصوير الجامع على القولين ٣١١

تصوير الجامع على القول بالأعم ٣١٥

الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات ٣١٨

ثمرة النّزاع ٣١٩

الأول أسامي المعاملات ٣٢٦

الثاني: وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لايوجب إجمالها ٣٢٧

الثالث: أنحاء الدخل في الماهيّة ٣٢٨

الحادي عشر: الإشتراك اللفظي ٣٣٠
الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٣٣٢
الثالث عشر: المشتق ٣٤٠
أحدها: المراد بالمشتق ٣٤٠
ثانيها: جريان النزاع في إسم الزمان ٣٤٨
خروج الأفعال والمصادر عن حريم النزاع ٣٤٩
إزاحة شبهة ٣٤٩
دلالة الفعل على الزمان ٣٤٩
في امتياز الحرف عمّا عداه ٣٥٢
رابعها: إختلاف المبادئ لايوجب اختلافاً في دلالة المشتق ٣٥٥
خامسها: المراد بالحال في عنوان المسألة ٣٥٥
سادسها: لا أصل في المسألة ٣٥٨
الأقوال في المشتق ٣٥٨
مختار المصنف ٣٥٨
القول بالتفصيل ٣٦٣
أدلة وضع المشتق للأعم ٣٦٤
الأول : بساطة مفهوم المشتق ٣٦٨
إرشاد: في معنى البساطة ٣٧٧
الثاني: الفرق بين المشتق ومبدأه ٣٨٤
الثالث: ملاك الحمل ٣٨٦
الرابع: كيفيّة حمل صفات الباري على ذاته المقدَّسة ٣٨٧

الخامس: كيفية قيام المبادئ بالذات ٣٨٨
السادس: عدم اعتبار التلبّس الحقيقي في صدق المشتق ٣٩٢

المقصد الأول في الأوامر

وفيه فصول: ٣٩٧
الأول: فيما يتعلّق بمادة الأمر ٣٩٩
من الجهات وهي عديدة ٣٩٩
الجهة الأولى: معنى لفظ الأمر ٣٩٩
الجهة الثانية: اعتبار العلو في معنى الأمر ٤٠٢
الجهة الثالثة: الأمر حقيقة في الوجوب ٤٠٥
الجهة الرابعة: الأمر موضوع للطلب الإنشائي ٤٠٧
إتحاد الطلب والإرادة ٤٠٧
دفع وهم ٤٢٣
وهم ودفع ٤٣٥
الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر ٤٣٦
معنى صيغة الأمر ٤٣٦
إيقاظ: جريان الكلام في سائر الصيغ الإنشائيّة ٤٣٦
المبحث الثاني: الصيغة حقيقة في الوجوب ٤٣٧
المبحث الثالث: الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب ٤٣٨
المبحث الرابع: ظهور صيغة الأمر في الوجوب ٤٤٠
المبحث الخامس: إطلاق الصيغة يقتضي التوصليّة أو التعبديّة؟ ٤٤٢
إحداها: الوجوب التوصّلي والتعبدي ٤٥٠

ثانيتها: إمتناع خذ قصد القربة في متعلّق الأمر ٤٥٠
ثالثتها: إمتناع التمسك بإطلاق الأمر لإثبات التوصّليّة ٤٥٥
مقتضى الاصول العمليّة ٤٥٥
المبحث السادس: مقتضى إطلاق الصيغة ٤٥٧
المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر ٤٥٨
المبحث الثامن عدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار ٤٥٩
تنبيه: الإمتثال عقيب الإمتثال ٤٦١
المبحث التاسع: الفور والتراخي ٤٦٣
مايترتّب على القول بالفور ٤٦٥
الفصل الثالث: في الإجزاء ٤٦٦
أحدها: المراد من وجهه ٤٦٦
ثانيها: المراد من الإقتضاء ٤٦٧
ثالثها: المراد من الإجزاء ٤٦٨
رابعها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار ٤٦٩
الموضع الأول: إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبّد به ثانياً ٤٧٣
الموضع الثاني: إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمر غيره ٤٧٧
المقام الأول: الكلام في إجزاء الأمر الإضطراري ٤٧٧
أنحاء الأمر الإضطراري ثبوتاً ٤٧٨
أنحاء الأمر الإضطراري إثباتاً ٤٨٠
المقام الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري و عدمه ٤٨٢
تذنيبان ٤٨٦

الأول : عدم الإجزاء في صرة القطع بالأمر خطاءً ٤٨٦
الثاني: الإجزاء لايوجب التصويب ٤٨٧
الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب ٤٩٠
الأمر الأوّل: المسألة أصولية عقليّة ٤٩٠
الأمر الثاني: تقسيمات المقدّمة ٤٩١
المقدمة الداخليّة والخارجيّة ٤٩١
مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم ٥٠١
المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة ٥٠١
الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب: ٥٠٥
المطلق والمشروط ٥٠٥
الشرط من قيود الهيئة ٥٠٦
تذنيب: اطلاق الواجب على الواجب المشروط حقيقة أم مجاز؟ ٥١٩
الواجب المعلّق والمنجّز ٥٢٠
إشكال النهاوندي على الواجب المعلّق ٥٢٢
تنبيه: المقدّمات القابلة لترشّح الوجوب عليها ٥٢٩
تتمة : ٥٣٣
الواجب النفسي والغيري ٥٣٨
حكم التردّد بين النفسيّة والغيريّة ٥٤٣
تذنيبان: ٥٤٧
الثواب والعقاب في الواجب الغيري ٥٤٧
إشكال ودفع ٥٥٢

أمّا الأول: التقرّب واستحقاق الثواب في المقدمات العباديّة ٥٥٢
و أما الثاني : الجواب عن الإشكال ٥٥٢
أحدهما : ٥٥٣
ثانيهما : ٥٥٤
التذنيب الثاني : عدم اعتبار قصد الغايات في صحّة الطهارات ٥٥٥
الأمر الرابع : تبعيّة المقدّمة لذيها في الاطلاق والإشتراط ٥٥٦
المقدّمة الموصلة ٥٥٧
الرّدّ على القول بالمقدّمة الموصلة ٥٦٧
استدلال صاحب الفصول على المقدّمة الموصلة ٥٧٣
المناقشة في كلام الفصول ٥٧٤
ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة ٥٨٢
تذنيب ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة ٥٨٨
حكم أخذ الأجرة على الواجبات ٥٨٩
المناقشة في ثمرة أخرى للمسألة ٥٩١
في تأسيس الأصل في المسألة ٥٩٥
عرض الاقوال والأدلة في مقدمة الواجب ٥٩٧
دليل البصري على وجوب المقدمة ٥٩٩
التفصيل بين السبب وغيره ٦٠٢
تتمّة: مقدّمة المستحب والحرام والمكروه ٦٠٤
الفصل الخامس: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا؟ ٦٠٥
الأوّل : المراد من الاقتضاء والضدّ ٦٠٥

الثاني : المقدّميّة وعدمها ٦٠٦
الأمر الثالث: الضدّ العام والأقوال فيه ٦١١
الأمر الرابع: ثمرة المسألة ٦١٤
مسألة الترتّب ٦١٦
الفصل السادس: لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ٦٥٣
الفصل السابع: في متعلّق الأوامر والنواهي ٦٥٥
دفع وَهمٍ ٦٦٠
الفصل الثامن: نسخ الوجوب ٦٦٢
الفصل التاسع: الواجب التخييري ٦٦٤
التخيير بين الأقلّ والأكثر ٦٦٧
الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي ٦٦٩
الفصل الحادي عشر: الواجب الموقّت والموسَّع ٦٧٢
الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر بشيء ٦٧٦
الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر ٦٧٨
الفهرس ٦٨١